

НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ ЭКОНОМИКИ И УПРАВЛЕНИЯ «НИНХ»

С. А. Смирнов

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ НАВИГАТОР

К СОБЫТИЙНОЙ ОНТОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА

Новосибирск
2016

УДК 1(091)+141.335

ББК 87.5

С50

Научные рецензенты

П. С. Гуревич,

доктор философских наук, доктор филологических наук,
профессор, главный научный сотрудник Института философии
РАН, главный редактор журналов «Философия и культура»,
«Психология и психотехника».

Б. Г. Юдин

член-корреспондент РАН,
главный научный сотрудник Института философии РАН,
главный редактор журнала «Человек».

Монография выходит в рамках научного проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», реализуемого при поддержке Российского научного фонда на базе Новосибирского государственного университета экономики и управления (грантовое соглашение № 14-18-03087)

Смирнов С. А.

Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. – Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2016. – 438 стр.

ISBN: 978-5-85957-135-2

В монографии предложен опыт построения онтологии человека, понимаемой в категориях антропологической навигации. Автор проводит анализ ситуации человека «после постмодерна», в которой исследователю стал испытывать методологический дефицит средств и языка понимания. С этой целью в работе приведён обзор методологических основ ряда концептов XX века, внёсших вклад в так называемый антропологический поворот.

Автор предлагает размышлять и вопрошать о человеке не в залоге поиска его сущности и природы, а в залоге выстраивания навигации в режиме осуществления разных антропопрактик событийности. В этой связи концепты и понятия рассматриваются в работе не как объектные и сущностные определения, а как ориентиры и опоры в человеческой навигации. С этой целью вводится авторский антропологический дискурс, состоящий из таких ориентиров, как горизонт, исток, онтологический движитель, событие, антропопрактика, карта личности и др.

Работа будет интересна философским и культурным антропологам, специалистам по культурно-исторической психологии, педагогам-тьюторам, работающим над проблематикой выстраивания жизненных траекторий и маршрутов.

© С.А. Смирнов, 2016.

ГЛАВА 1.

ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА

ОНТОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ.

Онтология человека

КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ НАВИГАТОР

Проблемное поле

Что делает человек, когда он заблудился в незнакомой местности, когда он потерял ориентиры в незнакомом городе? Ему необходимо сориентироваться. Найти точки отсчёта. Найти вокруг себя вещи, объекты, явления, которые как-то помогут сориентироваться, понять его место, где он находится и наметить маршрут движения, чтобы выйти из незнакомого пространства к обжитому месту.

Мы полагаем, что современная ситуация в философии человека похожа именно на такую ситуацию дезориентации. Уже много концепций и проектов человека было предложено в XX веке. Уже много было сказано о смерти Бога и смерти человека и уходе идеалов и ценностей. Мы полагаем, что ситуация несколько иная. Никто не умер, и ничто никуда не ушло. Мир остался. Равно как не умер и человек. Он продолжает как-то жить. Но произошла некоторая потеря ориентиров. Не мир ушел. Не горизонт поплыл. Но у самого человека произошла некоторая расфокусировка взгляда, в результате чего он потерял ориентиры. Ориентиры культурные, социальные, мыслительные, жизненные, экзистенциальные.

Поэтому нам необходима работа по новой фокусировке, переориентации человека в бытии, в мире, в жизни. Но для

этого необходимо проделать работу, которую проделывает тот самый путник, который заблудился в лесу. Он ведь не изобретает мир. Мир уже есть. И жизнь никуда не ушла. Ему необходимо в ней самой найти или восстановить ориентиры и опоры жизни. Нужно вновь обозначить своё место, представить по-новому жизненный горизонт.

Поэтому нам придётся ввести не просто некие новые понятийные конструкты и научные метафоры для нового антропологического дискурса. Нам необходимы понятия, играющие роль указателей, ориентиров с целью преодоления ситуации дезориентации человека. Эти конструкты несут роль новых ориентиров для того, чтобы задать человеку новый осмысленный горизонт. В этом плане наша работа заключается не в том, чтобы построить ещё один концепт, в котором будет описана по-новому некая сущность человека, а в том, чтобы осуществить перефокусировку взгляда, переориентацию человека. Поэтому наша работа будет называться антропологической навигацией человека.

Мы попытаемся изложить базовую идею антропологической навигации как версии онтологии человека, в которой даётся попытка преодолеть тупики эссенциальной, натуралистической и психологистической дезориентации человека и наметить пути выхода из неё.

Если попробовать описать ситуацию, связанную с разработкой онтологии человека и свести эту работу к набору ключевых болевых точек в проблемном поле антропологии, то попробуем их обозначить по следующей логике: болевая точка в проблемном поле, попытки ее разрешить, рабочий вариант решения, предлагаемый в данной работе.

В качестве болевых точек мы полагаем считать: 1) онтология человека, попытки ее построения; 2) методы в антропологии; 3) понятийная и терминологическая работа, её специфика в антропологическом дискурсе.

Зададим вектор разговора пока в формате проблемного конспекта, написанного в методологическом ключе, с тем, чтобы в дальнейшем его развернуть. В этом конспекте наметим, прежде всего, исследовательские тупики и капканы, в которые исследователь загоняет себя в поисках существа человека, и попытаемся предложить варианты выходов из этих исследовательских тупиков.

Онтологии человека: ориентировка

Что означает строить онтологию? Что есть онтология и попытка её построить применительно к человеку как существу? Какие были предложены версии в этой части?

Попытка 1: построение онтологии человека в версии поиска сущности человека.

Онтология традиционно в своем предмете понимается как учение о сущности объекта (природы, мышления, человека...). Допускается, что предмет определяется детерминирующей его сущностью, задающей и все его атрибуты и признаки. И тогда история философии представляет собой серию попыток построения таких онтологий – в лице Аристотеля, Лейбница, Гегеля и др., претендовавших на то, чтобы своим концептом ухватить то, что скрыто от невооруженного глаза, ухватить сущность сущего. При этом онтология была отделена от самого её создателя. Последний не рефлексировал свой концепт, его границы, и приписывал ему истинность, не включая себя в свой объект, относясь и к онтологии человека как внешний наблюдатель. Сам философ был элиминирован из онтологии человека.

Но в этом смысле онтология человека ничем принципиально не отличается от других онтологий. У человека тоже предполагается некая сущность. Только всё как-то не было времени до неё добраться. Но кто-то уже пытался включить собственно учение о человеке в ансамбль учений о мире в целом. И тогда человек выступал как элемент мира, как ещё одно сущее наряду с другими сущими (вещь среди вещей), отличающийся от других степенью разумности или социальности, или культурности. А кто-то только в XX веке вспомнил, что человека-то мы и забыли и до сих пор не знаем, в чём заключается его загадочная сущность. Поэтому давайте с ним разбираться и искать в нём его сущность.

Попытка 2: построение онтологии человека в версии поиска особой метафизической сущности человека.

В рамках этой попытки допускается, что человек – особое сущее, отличное от других живых существ. Его отличие заключается в его особой, метафизической природе. И потому к его изучению необходимо привлекать различные науки, выстраивать междисциплинарный дискурс, например, строить универсальную науку философскую антропологию.

И тогда человек понимается как особое сущее, которое рассматривается с разных сторон: он социальное существо, культурное, разумное, психическое, биологическое и проч. Можно добавить – и метафизическое. Но в целом выстраивается позиция, согласно которой необходимо привлечь достижения всех наук, и человек в принципе может быть описан и представлен. Стратегия описания, познания, схватывания существа человека остаётся здесь доминирующей.

Попытка 3: онтология человека в категориях приключения сознания

Допускается, что человека не может ухватить в его специфике никакая позитивная наука и никакое отдельное философское учение. В истории человеческого самосознания было выработано несколько образов человека, несколько метафизических идей. Все они живут своей жизнью, и ни одна из них не может быть доминирующей. Например, М. Шелер провёл инвентаризацию идей человека, выработанных до него в культуре, в результате чего он предъявил пять идей человека, но ни одна его не устроила [Шелер 1991]. Поэтому мы вынуждены учитывать их как рефлексивные идеи, в каждой из которых отражена определенная идея, но за ней не видится некая детерминирующая человека объективная сила, каждая идея является результатом рефлексивной работы разума, феноменом сознания. Эти идеи говорят не о природе человека, а о разных представлениях о человеке. Эти идеи говорят фактически о приключениях нашего сознания и его поисках. Это такие идеи человека как человек мифа, человек разумный, человек умелый, человек декаданса, человек культуры, человек техники, человек-аутист, и др. Но, тем не менее, в этих идеях их авторы пытаются остановить, зафиксировать то, что с их точки зрения является главным и существенным в человеке, тем самым всякий раз редуцируя существо человека к какой-то одной идее.

Попытка 4: онтология человека в версии антропологической навигации и практик заботы.

Мы полагаем, что онтология человека не может строиться ни как учение о некоей сущности человека, ни как построение метафизики человека, ни как объединение и суммирование различных позитивных знаний о человеке – по той простой причине, что, если они все дефицитны, и каждый вариант ни

в отдельности, ни в своей сумме не даёт ни полноты, ни точности, то зачем плодить эти доктрины и учения, понимая, что они ущербны и завтра нам придётся снова строить очередное учение? Онтология человека не может выстраиваться как некое учение о нём. Построив очередное учение о нём, мы завтра его же будет опровергать или дополнять. Возможно ли иное представление о такой работе, как построение онтологии человека?

Рабочая онтология человека может быть выстроена не как учение и не как идея, а как рефлексивная карта-путеводитель для самонавигации человека и его самоопределения, поскольку никакое определение в принципе не объясняет человека, не познает его и не исследует. В этом плане и предметом такой онтологии человека становится не ещё одно сущее, вне меня положенное, а практика заботы человека о самом себе в режиме самонавигации.

Поэтому исследовательский, описательный и объяснительный подходы для обоснования онтологии человека не могут быть приняты, поскольку всякий раз редуцируют человека к какой-нибудь одной из версий.

А потому, если и вырабатывать онтологию человека, то не как очередное учение о сущем, а как навигационную карту, помогающую самому же человеку (здесь – антропологу, философу) ориентироваться и как-то определяться в жизни. В этом смысле выстраивать онтологию человека – не значит строить окончательные конструкты, а работать на всегда-зазоре, допускающая онтологическую свободу и онтологическую «вненаходимость» человека. Именно этот сущностный, онтологический всегда-зазор, неустранимый и неизбежный, становится онтологически укоренённой причиной, истоком для необходимости саморазвёртывания онтологии человека.

М. Шелер искал место человека в космосе именно в таком мета-физическом смысле, в зазоре. Х. Плеснер говорил об эксцентричности позиции человека, определяющего собой всякий раз границу обитания. М. М. Бахтин писал о пограничности обитания и «вненаходимости» человека, о пересечениях границ. М. Хайдеггер писал о стоянии человека в просвете бытия.

В этом смысле в рамке навигации человек не определяет-ся как нечто, а ищется всякий раз точка, место, позиция, с которой он начинает движение или продолжает движение, или

намечает ориентиры движения. Это место – мета-физическое, у-топическое, то есть в мире исходно он неуместен и ему всякий раз приходится определять и переопределять своё место в мире.

Метод построения онтологии человека

Как строится онтология? Как должна строиться онтология человека? Какие были представлены и описаны методы построения онтологии? Что такое онтологическая работа по своему методу? Какие инструменты она предлагает?

Попытка 1: нереплексивное полагание сущности.

Долгое время метод построения онтологии никак не показывался и не рефлексировался. Автор онтологии предъявлял своё видение предмета и полагал, что оно соответствует истине и поэтому не утруждал себя специальной работой по выстраиванию и описанию метода работы и его обоснованию. Так было до Р. Декарта и И. Канта. После введения принципа *cogito* рефлексия метода всё более становится специальным предметом. Но он не применялся ни к антропологии, ни к самому философу. Классический субъект познания действовал по готовым схемам в рамках классической парадигмы.

Попытка 2: метод как способ познания-овладения предметом.

Со времён Р. Декарта через И. Канта и далее метод стал выделяться в отдельную работу, но он долгое время не распространялся на антропологию. Если в гносеологии метод научного познания всё более становится осмысленным (работа с понятиями и терминами, выделение принципов, критериев познания), то это никак не распространялось на философию человека, поскольку сама она не была выделена в специальную область. Но даже и при выделении её в специальную область при попытке построения отдельной науки, философской антропологии, всё, что было выработано до этого в гносеологии, тут же и стали применять к человеку как к готовому объекту. Его стали замерять, измерять, оценивать, описывать так же, как это делали ранее с другими природными объектами. Разница была лишь в терминологии.

Попытка 3: метод как понимание и принятие иного сущего.

Допускается, что необходимо не только вводить специфику человека как предмета, но и учитывать его специфику в ме-

тоде. И если допускается, что человек – существо духовное и метафизическое, то необходимо вырабатывать и особый метод, специфичный для наук о духе, наук о человеке. И тогда возникают разные варианты – идеографический метод, герменевтический метод и др. Задача только заключается в поиске языка, с помощью которого можно уловить специфику человеческой реальности.

Тогда вместо объяснительного принципа вводится принцип понимания, вместо методов естественных наук – герменевтический метод, вместо стремления ухватить и полностью описать предмет исследователь пытается вникнуть в его существо, понять, вжиться, вступить в диалог (вплоть до отождествления с предметом у В. Дильтея). Вместо поиска общего и системообразующего ставится задача понимания частного, единичного, уникального.

В то же время признаётся, что если человека нельзя описать, нельзя объяснить, то с ним можно вступать в диалог. И тогда на этом можно и остановиться, успокоиться, приписав человеку ещё одно его определение: человек – существо диалогическое.

Попытка 4: метод как навигация (в данной работе).

Метод как способ понятийной работы сложился в Новое время. Но с античности метод понимался как учение о Пути, точнее За-Путье (μετὰ и ὁδός). То есть собственно представление о методе предполагает его построение с точки зрения оснащения того, кто идёт по пути, а предварительно составляет навигационную карту-путеводитель. Здесь работа над методом предполагает не поиск и построение набора категорий, с помощью которых необходимо ухватить убегающий предмет, а построение точек-ориентиров и опор, с помощью которых можно идти по незнакомой местности, прокладывая путь к собственной личности. И коль скоро путей много, то и карт таких много. Их столько, сколько попыток-прецедентов простраивания, проторивания пути («неторные тропы» у М. Хайдеггера). В этом смысле и антропологий будет столько, сколько таких попыток.

А наша онтология человека может быть такой мета-антропологией, которая помогает отстраивать карту-путеводитель, нечто вроде самоучителя по составлению карты. И тогда мы не просто вменяем человеку нравственную ответственность его за своё бытие, то есть свой путь, но она становится

«нудительно» и онтологически укоренённой заботой о себе, практикой заботы. Без работы по составлению онтологического навигатора просто ничего нельзя ни понять, ни устроить, ни представить про эту заботу.

Поиски метода более подробно будут изложены в главе 3.

Понятия и термины

Понятийный и терминологический строй должен быть следствием выше обозначенных попыток построения онтологий и разработки методов. В этом плане каждая продуманная исследовательская программа предполагает свой рабочий словарь терминов, образующий язык, на котором разговаривают авторы этой программы.

Попытка 1: язык как слово о человеке как о сущем

Коль скоро построение онтологии долгое время понималось как построение учения о сущем и о том, что им движет, то тогда составляется соответствующий словарь из соответствующих терминов – субстанция, сущее, субъект, природа, объект, объективный, субъективный, детерминация, первома́терия, эссенция и др.

И в этом смысле никакой специфики философия человека иметь не могла. Человек рассматривался на языке этих категорий как сущее среди других сущих.

Попытка 2: слово о человеке на языке отдельных ареалов

Стремясь ухватит какую-то специфику человека, исследователь пытается выделить что-то одно в человеке и выработать некий специфический дискурс, либо на языке естественных наук, либо психологии, либо сводя человеческие качества к чему-то одному, но главному, как-то: речь, язык, мышление, деятельность. И на этом языке выстроить категориальный ряд этой реальности и её описать: существо разумное, безумное, открытое, меняющееся, двуногое, говорящее, способное на высказывание, аутист и проч.

Если же это не получается в силу специфики предмета, то допускается, что необходимо вырабатывать либо гибридные языки, либо выстраивать некий понятийный конфигуратор языков о человеке. В итоге мы имеем набор, перечень определений – человек как существо социальное, культурное, экзистенциальное, языковое и другое. И далее исследователь заходит в каждую отдельную область и в ней рассматривает

человека в его отдельности и частности в пределах этого терминологического региона. И, разумеется, его опять теряет.

Попытка 4: отказ от слова о человеке, апофатизм

Понимая всю проблематичность определения существа человека, исследователь приходит к крайнему варианту – к отказу от какого бы то ни было говорения о человеке, потому что всякое слово о нём – ложь. И лучше о нём молчать. Или в лучшем случае петь песни и слагать стихи. Тогда ни наука, ни философия о человеке невозможны. Остаётся немощь немоты. Эта попытка граничит с эпатажем, а её авторы, вообще-то, лукавят. Поскольку молчание тоже несёт смысл и оно тоже говорит. Оно тоже знак. Отказавшись говорить о человеке, тот, кто призывает к немоте, уже говорит о нём. Эта позиция сродни той, которая полагает, что бытия нет. Или что Бога нет. Призывая к отказу мыслить о бытии, призывающий ещё больше обращает внимание к тому, что о нём надо мыслить и говорить. Но как-то по-другому. Ведь если я утверждаю, что бытия нет, то я знаю (мню себе), что такое бытие. Если лжец говорит, что он лжёт, то он лжёт или говорит правду?...

Попытка 5: слово человека в категориях навигации

Главное при построении антропологического дискурса состоит не в выстраивании набора категорий и терминов, в которых исследователь стремится схватить существо человека, а в изменении самого статуса терминов, в их роли в философии человека. Она здесь иная. Термины-категории выступают не как слова, за которыми стоит какое-то фиксированное содержание, а будто точки-ориентиры, указатели.

Онтология может быть понята как карта Пути, на которой помечены понятия, выполняющие роль указателей, указывающих направление движения, способ движения мысли. Эта ментальная карта выступает в роли навигатора, не будучи системой и учением о бытии человека.

Онтология человека как карта-путеводитель состоит из терминов, которые выполняют роль ориентиров, указателей, с помощью которых можно совершать своё движение по карте. И поэтому необходим не просто набор терминов, некий словарь, а необходима смена роли этих терминов, она становится иной, и сама работа с ними выстраивается по-иному. Эти термины не несут в себе субстанциальности и конститутивности. Они сами по себе пусты, поскольку показывают не

себя, а иное – «путь в», «движение к», направление, способ движения.

Отсюда следуют два вывода.

Первый. Сам словарь терминов становится иным. На место сущности человека, субстанции и субъекта становятся такие как событие, забота, практика, личность, горизонт, ориентир, опора.

Второй. Эти термины в этом новом словаре играют иную роль. Они не обозначают собой нечто, стоящее за ними содержание, не объективируют сущее. Они показывают собой способ действия и направление хода.

И тогда мало говорить про неэссенциальные категории, такие, как личность, трансцендирование, экзистенцию, полноту, событие, солидарность, синергию и проч. Они сами в новой онтологии человека должны иметь иной статус, нежели тот, который имеют термины в классических онтологиях. И их природа не может позволить быть им конститутивным каркасом. Они регулятивны, а не конститутивны.

Тогда терминологический каркас рабочей онтологии человека выступает в виде регулятивного терминологического дискурса, нормативного каркаса антропологического дискурса для осуществления антропопрактики заботы в процессе навигации человека.

Исходя из изложенного конспекта важнейшими для построения антропологической навигации становятся следующие вопросы-задачи:

1. Если нет готовой сущности и сущее человека становится, и он трансцендентен и «трансгредиентен», то про что карта? Ведь готовой территории тоже нет. Все карты составляются по поводу имеющейся территории. На ней наносятся знаки-указатели, и путник идёт по этой территории, даже если она ему не знакома, но с помощью этой карты. Зная, как читаются знаки на карте, он может идти по незнакомой местности и выйти к заданной точке. Чем отличается наша карта-путеводитель?

Территорией становится пространство-время собственной навигации. Само прохождение, сам путь становится этой незнакомой территорией. Территорией становится та Зона, идя по которой, ты понимаешь, что после каждого шага она меняется. Потому что она – территория твоего становления и изменения, которые никогда не заканчиваются. В этом плане

антропологическая навигация описывается с помощью рефлексивного бортового журнала наблюдений собственного движения.

2. Куда идёт этот человек-путник? Какова конечная точка пути? Каков его горизонт?

Конечной точкой выступает не познание и захват мира, не спасение мира, не исцеление, а поиск своего места в мире как мета-места, обретение своего присутствия (бытие как присутствие у М. Хайдеггера). Не для познания и овладения миром и собой, не для постижения и построения нового великого учения строится навигация, а для обустройства своего присутствия, своего места в мире, которого изначально никогда нет, оно не готово и не ждёт тебя. Но это место может быть обретено, как обретается голос при постоянных тренировках.

3. Кто он, автор карты навигации? Кто составляет карту навигации? Если человек не имеет готовых качеств лоцмана и не имеет готовых ориентиров, то с чего всё начинается и во что воплощается? Какова идентичность того, кто эту карту составляет?

Коль скоро человек не может быть понят как сущее окончательное, и в каждом индивиде способность к навигации должна вырабатываться, то в таком случае необходимо признать, что эти качества субъекта-навигатора, агента навигации, придется вырабатывать в особых антропопрактиках заботы, концепт и репертуар которых необходимо выстраивать. Это практики преобразования, аскезы, *cogito* и др.

4. Что значит – быть термином-указателем? Каковы требования к термину-указателю? Что значит и когда слово становится таковым указателем?

Слова и вещи, знаки и нормы выполняют роль ориентиров, если помогают определить человеку пути в мире и отстраивать своё место в мире. Язык, который мостит путь к бытию, становится таким набором указателей. Последнее означает рамочное требование к составлению нового словаря философии человека, его онтологии. Это не набор слов-учений и концептов, это карта навигации с терминами-указателями.

5. По каким критериям и признакам мы судим, что человек обустроивает своё место в мире?

Главный признак здесь – он сам становится событием бытия и его указателем. Концепт событийности преодолевает по большому счету разрыв между онтологией и антропологией.

Событие преодолевает абстрактность бытия без человека и неукоренённость антропологии без бытия. А понятия-указатели означают направление и ориентиры в сторону событийности.

6. Каковы критерии событийности?

В силу трансцендентности и всегда неравенства самому себе у человека главным критерием событийности становится его поступание, поступок как форма жизни в разных его видах – мысль, действие, вся жизнь и личность как поступок. И это поступание есть переступание границы себя как сущего, границы себя как ставшего, известного, привычного. Коль скоро человек всякий раз переступает границы своего привычного сущего, то такое переступание и становится его способом существования. Человек в таком случае пребывает всегда в бытии как в поступке переступания границы себя как ставшего сущего.

7. Как осуществляется это событие поступка, мысли как поступка? В каких практиках и жанрах?

Таковыми практиками и жанрами выступают жанры исповеди, автобиографии, биографии и выстраивания жизненных траекторий.

После этого проблемного введения попробуем предложить наш антропологический навигатор. Переходим от критической проблемной части конспекта к позитивному изложению.

ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА:

опоры и ориентиры

В европейской философской традиции зафиксировано, что бытие – самое предельное понятие сущего, показывающее то, что это сущее есть, что оно состоялось, оно реально, оно пребывает как сущее.

Нам, причастным бытию, потому и важно спрашивать о бытии самих себя, что именно бытие нас самих и означает предельное и действительное представление о нас самих как о сущем, представление о том, что мы действительно, а не мнимы.

Но удивительно, что вопрос об онтологии человека до сих пор нуждается в адекватной этой теме концептуальной проработке. Как философию периодически редуцируют или к науке, или к мировоззрению, или к теории познания, так и онтологию человека периодически сводят либо к абстрактным формулировкам, либо к его наличности, индивидуальному суще-

ствованию, эмпирической повседневности и обыденности, а потому – отдельному, случайному и условному сущему или пустой абстракции.

Вопрос об онтологии человека обостряется тем, что сам человек предпочитает не только радикально меняться, но и вообще не быть, предпочитает обходиться без бытия.

Может ли человек прожить без мысли о бытии? Очевидно, что может. Будучи по факту живым существом, биоидом, человек может прожить всю жизнь, ни разу не помышляя о бытии, и быть при этом счастливым.

Может ли человек жить без самого бытия и вне бытия? С одной стороны, вроде бы нет: быть живым и быть вне бытия – парадокс. С другой – достаточно ли жить, чтобы быть? Достаточно ли быть живым, чтобы пребывать в бытии? Каковы онтологические критерии жития?

Может ли бытие быть не осознанным бытием? Казалось бы, может: любая реальность есть независимо от моей мысли о ней. Но, с другой стороны, связка «есть» фиксируется нами, и только после этого мы полагаем, что реальность есть. И эта реальность есть именно в момент моей мысли о ней. И как я ней мыслю, так и таким образом она для меня и есть.

Бытие как Событие. М. Хайдеггер

Древний тезис Парменида о том, что «бытие есть», уже перестал быть очевидным и актуальным для подавляющего числа людей. О способах обходиться без бытия писал М. Хайдеггер. Существование в сокрытости и забвении бытия демонстрируют так называемые «люди» в своем массовидном существовании в повседневности, в своей массовой усреднённости. Такие люди есть «экзистенциал», принадлежащий самому способу присутствия, но в пределах своей усреднённости и повседневности. Это неподлинное бытие, «присутствие в повседневности» [Хайдеггер 1997а, 126–129]¹. Тем самым человек

¹ Опыт осмысления проблемы бытия в сокрытости на примере рефлексии Хайдеггера описал предметно и точно С. С. Хоружий, выявив особую интеллектуальную фигуру неподлинного существования в сокрытости в лице отрицательного концептуального персонажа Латона. Такой Латон пребывает вне бытия и хорошо без него обходится. У Хоружего такая фигура является показанием способа существования Онтического человека в рамках его синергийной антропологии, соответствующей онтической топике. Онтический человек обходится без бытия [Хоружий 2013].

в своем сущем не равен бытию человека, а наоборот, упраздняет в своём сущем это бытие. При этом понятно, что «человек людей» «большей частью таким остаётся», и ближайшее присутствие собственно и означает такое существование [Хайдеггер 1997а: 129]. Но массовидность повседневного существования не закрывает людям проход к онтологическому просвету. Всегда остаётся возможность выхода в несокрытость, в пребывание в бытии.

Такая возможность претворяется как Событие, как выступание в просвет бытия. С. С. Хоружий отмечает, что выступание сущего в просвет бытия есть в дискурсе Хайдеггера «парадигма конституции человека как такового» [Хоружий 2013]. «Только человеку присущ этот род бытия... стояние в просвете бытия» [Хайдеггер 1993: 198].

Для Хайдеггера человек всегда пребывает на онтологической границе, он «сосед бытия». Собственно онтологическая трансгрессивность, пограничность обозначается как онтологическая характеристика бытия человека. Вставая в онтологический просвет, человек тем самым перестаёт быть просто массовидным или индивидуальным сущим (что, в сущности, почти одно и то же), а становится тем неким «органом» бытия, через который бытие говорит и вызывает: «Человек есть то сущее, которому бытие проясняет себя» [Хайдеггер 2009б: 325]. Человек есть рефлексивный орган, помогающий бытию становиться несокрытым. И в таком состоянии, пребывании в просвете и заключается бытие человека.

В работе, которая считается вторым после «Бытия и времени» главным произведением Хайдеггера, «Вклады в дело философии. От события» [Хайдеггер 2009а] философ делает следующий шаг по прояснению проблемы соседствования человека и бытия. Для него сочетание «бытие человека» неприемлемо. Такое сочетание невозможно, поскольку бытие не прикладывается ни к какому сущему – будь то «бытие природы», «бытие техники» или «бытие искусства». Можно говорить об онтологическом истоке искусства, художественного творения или о прерывании этого истока, порождении в этой связи проблемы утраты онтологического корня, силы этого творения. Предлог *Von* в названии указанной работы показывает на вектор этого творения, его исток. Как человек получает письмо *от* жены или брата, так бытие происходит своим истоком *от* события.

Хайдеггер показывает: «Речь идёт уже не о том, чтобы действовать «через» что-либо и представлять предметное, а становиться переданным в собственность (*übereignet*) событию (*Er-eignis*), что равносильно сущностному изменению человека из «разумного животного» (*animal rationale*) в здесь-и-теперь-бытие (*Da-sein*). Соответствующее этому заглавие звучит поэтому «*От события*». И это означает, что здесь говорится о нём и через него, а должно означать: «Событием при-сваивается (*er-eignet*) мыслительно-сказывающая принадлежность бытию и к слову этого бытия» [Хайдеггер 2009а: 57]. Концепт «Событие» становится ключевым в онтологии Хайдеггера: «Бытие осуществляется как событие» [Хайдеггер 2009а: 76].

Но что есть Событие? Событие происходит, осуществляется посредством человека, тут-бытия, пребывающего в заботе о бытии, и выступающего не только соседом и стражем бытия, но тем, кто выступает неким «заброшенным метателем» [Хайдеггер 2009а: 87]. Онтологическая нужда лишает человека покоя: «Это лишаящее покоя есть *заброшенность* (*Geworfenheit*) человека в сущее, которая его назначает метателем (*Werfer*) бытия (истины бытия)» [Хайдеггер 2009а: 87]. Человек как заброшенный метатель осуществляет прыжок в бытие, то есть первый «обосновывающий бросок (*Wurf*) как проект, набрасывание (*Entwurf*) сущего на бытие» [Хайдеггер 2009а: 87].

Пробуждение онтологической нужды – первый сдвиг человека в бытие и становление его мерой бытия². «Проект осуществления бытия как *событие* должен быть с отвагой принят, *потому* что мы не знаем назначения нашей истории» [Хайдеггер 2009а: 63]. В силу этого человек как мера бытия уже не сосед бытия, а тот, кто осуществляет заботу о бытии и становится тут-бытием³.

² Известно, что тему человека как меры бытия Хайдеггер обсуждает отдельно, разбирая знаменитый тезис Протагора [Хайдеггер 2007: 117–121].

³ Здесь видится принципиальное отличие проекта М. Хайдеггера от проекта М. Фуко, описывающего практики заботы о себе. Именно практики себя проводят демаркационную линию между проектом Фуко и проектом Хайдеггера. Предав забвению заботу о себе в бытии, мы забываем самих себя.

Вопрос о Событии остаётся всегда открытым. Оно всегда вопросительно: «являемся ли и если являемся, то, когда и каким образом, мы принадлежащими к бытию (как событие)» [Хайдеггер 2009а: 86]. Вопросание возникает не только потому, что человек нуждается в бытии-событии, но и само бытие нуждается в нас: «Этот вопрос должен быть задан *ради сущности бытия*, которое *нуждается в нас*, а именно в нас не как кое-как наличествующих, а в нас постольку, поскольку мы настойчиво выдерживаем вы-нося здесь-и-сейчас-бытие, и обосновываем его как истину бытия» [Хайдеггер 2009а: 86].

Таким образом, человек, совершая онтологический прыжок и становясь событием бытия, – ключевой ориентир для онтологии человека. Бытие осуществляется как событие, если человек свершается как событие бытия, тем самым становясь, свершаясь в бытии.

Но является ли человек событием бытия или он вещь среди вещей, преходящее, просто наличествующее сущее? Вопрос остаётся открытым, нуждающимся прежде всего в ответе на вопрос: что значит человек становится событием бытия? Этот вопрос становится ключевой проблемой онтологии человека, от решения которой зависит сама возможность её построения.

Таков ответ Хайдеггера. Вернувшись от Хайдеггера к себе, спросим, полагаемо ли бытие вне человека как бытие вообще? Возможность и соблазн такого полагания всегда остаётся, но как абстрактно-искусственная интеллектуальная процедура, поскольку такое полагание производит сам человек, субъект полагания. В то же время мы должны признать, что бытие как событие «совершается (свершается) только в человеке; помимо человека бытие абсурдно и бесперспективно» [Аванесов 2013: 17].

Человека как абстрактной идеи, человека вообще, не существует, точнее, таковая пребывает в нашей нами построенной абстракции. Но он существует в лице многих миллионов индивидов, которые пребывают в повседневности. Значит, онтология человека должна охватывать всю полноту и многообразие человека как сущего⁴.

⁴ Например, в концепции Хоружего кроме Онтологического человека, равного человеку Хайдеггера, есть еще Онтический человек и Виртуальный человек. Для Хайдеггера никакого иного человека, кроме как сущего, которому откликается бытие, не существует. Хотя если быть последовательным, для Хоружего онтологический человек, конституирующий себя посредством духовных практик, и есть соответствующий себе

Попытаемся обозначить проблему бытия и (не)бытия человека как проблему построения его онтологии. Открытость и незавершенность нашего онтологического дискурса будет понятна в силу самой проблемности бытия человека.

Квазионтологические допуски

В современной философии существуют и уживаются друг с другом две интеллектуальные редукции в виде квазионтологических допусков.

Первая редукция касается собственно онтологии. Она полагается как весьма абстрактная, искусственно сконструированная и предельно отвлеченная область метафизики, посвящённая наиболее всеобщим закономерностям бытия как такового. В онтологии, как предельной метафизике, человека в принципе нет, он в ней никак не присутствует и не помышляется. Человек как реальность, и реальная проблема в этой онтологии отсутствует. Согласно такой редукции мы допускаем, то есть, позволяем себе так думать, что бытие есть как всеобщая универсальная абстракция, детерминирующая и мир в целом, и наше мышление о нём. У Хайдеггера – это то самое целое сущее, когда бытие расплывается у человека в неподдающееся определению целое сущего, превращаясь в «пустое понятие». Вместе с тем, авторы этого классического метафизического конструкта бытия вообще забывают, что его выстраивают именно они, авторы этой редукции.

Вторая редукция касается антропологии. Последняя, будучи увлечённой повседневностью, современными технологиями и достижениями науки, которые посвящены изменениям идентичности человека, всё более и более занимается конкретными исследованиями в области геной инженерии, биотехнологий, информационных и компьютерных разработок вплоть до поиска возможности сканирования мозга и опыта с овечкой-клоном Долли. Но такие антропологические исследования, имея дело с человеком как с эмпирическим существом, равным иным эмпирическим существам и вещам, фактически согласны в том, что они в онтологии не нуждаются, поскольку сам человек не нуждается в бытии. Более того, бытие усколь-

человек как таковой. Онтический и виртуальный антропопроекты – проекты, переживающие кеносис человека и теряющие связь с бытием и тем самым показывающие тренд ухода человека как сущего вообще, отказывающегося от бытия [Хоружий 2005].

зает, исчезает. И остаётся человек-аутист, лишённый не только бытия, но и языка [Гиренок 2012]. В результате антропология теряет и свой предмет, и своего субъекта, то есть самого человека. Благодаря достижениям в области конвергентных технологий в скором времени человека можно будет заменить на некоего постчеловека, состоящего из имплантов⁵. То есть, человек в принципе заменим и он может уйти.

Допуская эти редукции, мы попадаем в капкан. Предельно абстрактно понятая онтология, лишившаяся живительного истока человеческого поступка, превращается в пустую метафизическую схему. Живой человеческий поступок превращается в биологически и экономически оправданное и мотивированное только выживанием действие, а человек – в заменяемое на иное существо. И то, и другое есть показатель смерти – и бытия, и человека.

В то же время, отмечал М. М. Бахтин, онтология человека возможна и необходима как участное бытие человека, которое разворачивается как поступающее бытие-событие [Бахтин 2003].

Представляется, что вполне оправданной будет попытка преодоления выше названных редукций и построения рабочей и работающей онтологии человека, отвечающей на вопрос о бытии человека, о присутствии человека в бытии.

При этом речь не идёт о выведении метафизики из антропологии, по поводу чего Хайдеггер спорил с Кантом, справедливо полагая, что антропология как эмпирическая дисциплина по «человековедению» не может быть основой для ответа на онтологический вопрос о бытии человека [Хайдеггер 1997б]⁶. Так как она посвящена описанию природы человека, физической и психической, социальной и культурной, но не ставит вопрос о присутствии человека в бытии. Она онтологически пуста. Максимум, на что она может претендовать, это на статус «региональной онтологии» [Хайдеггер 1997б: 122–123].

⁵ См. об этом [Алексеева, Аршинов, Чеклецов 2013].

⁶ Справедливости ради отметим, что Хайдеггер спорил с придуманным для себя Кантом, приписав ему некоторые антропологические постулаты. В то время как «Антропология с прагматической точки зрения» оказалась неким незавершённым конспектом, изданным самим Кантом в конце жизни. В ней «критическую философию» он даже не разворачивал.

В этом смысле, полагаем мы вслед за М. Хайдеггером, метафизика не должна быть выводимой из антропологии, равно как и антропология не выводима из метафизики. Антропология должна быть онтологически укоренённой, то есть быть онтологией человека, которая для этого выстраивает поиск онтологической коммуникации человека с онтологически Иным (Благом, Бытием, Богом) и предлагает ответить на вопрос – что есть бытие человека, что есть человек как онтологическое событие?

Обозначим подходы к онтологии человека посредством реперных точек, обрамляющих её топику. Реперные точки должны отвечать на вопросы относительно того, как возможен человек как онтологически укоренённое сущее?

К этому и призывал Хайдеггер, говоря, что сведение всего сущего к человеку, равно как и отказ от постановки проблемы человека, означает отсутствие «почвы и рамок» для построения предмета философской антропологии [Хайдеггер 1997б: 124]. Вопросы о почве, онтологической укоренённости антропологии, о её рамках и онтологических пределах остаются и сегодня актуальными для философии человека, испытывающей методологический и понятийный дефицит. А потому спрашивать надо не про то, что такое человек, а про то, как возможно вообще вопрошание о человеке в рамках онтологии, «как вообще в обосновании метафизики единственно может и должно *спрашиваться* о человеке» [Хайдеггер 1997б: 125].

Онтологические опоры

Как в пределе (в мета-физике) возможно спрашивать о человеке как о сущем? И полагается ли при таком спрашивании некая дескрипция как такое описание, которое организует наше видение человека как сущего?

Попробуем допустить, что если не дескрипция, то некие онтологические реперы желаемы, как такие опоры, через которые мы можем разворачивать своё понимание человека. При этом мы понимаем, что во многом зависим от привычной, идущей от классической традиции и привычки размышлять. Само развёртывание дискурса во многом будет связано с уже когда-то наработанными мыслительными ходами. Но разворачивая антропологический дискурс, мы подвергнем проверке сами онтологические реперы: работают ли они в качестве онтологических реперов-опор или их пора сдавать в утиль?

Опора 1. Каков онтологический *генезис*, *исток* человека как сущего? Как возможен человек как род сущего, и каков его исток без привязки к бытию? Если в залоге Хайдеггера, то человек возможен всегда лишь в ситуации ответа на зов бытия, в ситуации отклика на зов. Если же сущее не откликается, то каков исток?

Привычно думать, если речь идёт о живом сущем, то надо бы полагать исток этого живого, его генезис. Этот репер означает поиск адекватной подложки, основы человека как сущего.

Например, каков онтологический исток искусства, науки, техники как сфер человеческой жизни? Хайдеггер обозначил онтологический исток всякого художественного произведения: «Произведение выводит из потаённости в открытость. Событие произведения происходит лишь постольку, поскольку потаённое переходит в непотаённое» [Хайдеггер 1993а: 224]. Таким образом, искусство, понимаемое в своем родовом качестве, есть не некое выделявание формы или создание образа, оно призвано являть на свет тайну бытия, вскрывать его, выводить из потаённого. Хайдеггер пытается удержать онтологический смысл произведения как события: оно сбывается, совершается, переживается человеком, причём, как потрясение, как жизнестойкое и утверждающее бытие событие. С другой стороны, произведение совершается как действие, акт, вот этот самый извод, вывод, просвет потаённого. И человек как автор извода, ставит себя в «просвет бытия», на себе совершает извод. И таким образом потаённое ведаёт ему, даёт зов бытия о том, что есть потаённое.

Таким истоком, онтологическим изводом для человека может быть сугубо онтологический смысл, вырывающий его из тенет не-сущего. Этот рывок, прыжок возможен сугубо как метафизический прыжок, от которого человек периодически испытывает обморок (как у С. Кьеркегора), обморок от метафизической свободы, максимальной возможности быть.

Продолжает ли и ныне работать этот онтологический репер как опора? Остаётся ли он как рабочий и работающий для составления онтологической карты-путеводителя человека?

Опора 2. Какова *рамка*, *онтологический предел* человека, за которым его бытие становится онтологически иным?

Здесь собственно выстраивается мета-физика человека, собирается вся тематика границы, пограничности, переходности человека, его транзитности. Эта тематика важна онто-

логически, поскольку, разворачивая пространство границы, мы начинаем видеть то онтологически Иное, которое пребывает за пространством человеческого. Через зеркало в Иное человек видит себя. Фактически базовые антропологические практики и должны выстраиваться через отталкивание от места пролегания онтологической границы и предела. Совершая всякий раз трансгрессию границы, переход этой границы, человек переживает событийность собственного существования.

Опора 3. Каков онтологический движитель становления, разворачивания человека из истока (опора 1) в развитое целое, полноту, граничащую с Иным ему (опора 2)? Что делает человека как сущее самим собой, реальным, то есть поступающим, выходящим из истока и ставящим себя на предел?

Вокруг этого репера разворачивается вся проблематика энергичности и событийности бытия человека.

Онтологический исток даёт нам понимание исходной причины, корня, происхождения человека. Граница же ставит предел этому сущему, точку соседства с Иным. А движитель задаёт энергетику и движение сущему, задаёт ему динамику развёртывания и связку истока с границей. Энергичность рождается на разрыве между всегда живым истоком, онтологическим смыслом, желанием быть и всякий раз предельным, неточным, смертным (для ставшего сущего) пределом человека как сущего.

Итак. Откуда берутся и как ставятся выше названные онтологические реперы? Они не появляются, не берутся, не рождаются. Они именно ставятся, как верстовые столбы, опоры. Они уже существуют как предельные ориентиры пути, которые всегда существовали для человека-путника как ориентиры путевождения: как путеводная звезда, солнечное светило, ветер, горизонт.

В этом смысле само представление об онтологических реперах рождается в рамках метафоры человека пути, всегда совершающего движение к горизонту, сверяющего свои шаги с внешними ориентирами. Поэтому представление об онтологическом истоке и генезисе человека как сущего задаёт представление о начале человека. Оно в любом случае полагается как онтологический репер, показывающий степень онтологической причастности человека бытию.

Второй репер, фиксирующий предельную рамку, задаёт онтологический горизонт, не конечный пункт, а предельный

телос пути-движения, вектор движения, интенцию движения в Иное.

Третий репер, онтологический движитель, показывает связь горизонта и истока-генеза, энергичную силу, которая толкает человека от истока к горизонту, к Иному, вытягивая его самого из себя самого, и позволяет человеку совершать онтологические прыжки в Иное.

Так, онтологические реперы ставят каркас для онтологии человека – карты его пути (рис. 1).

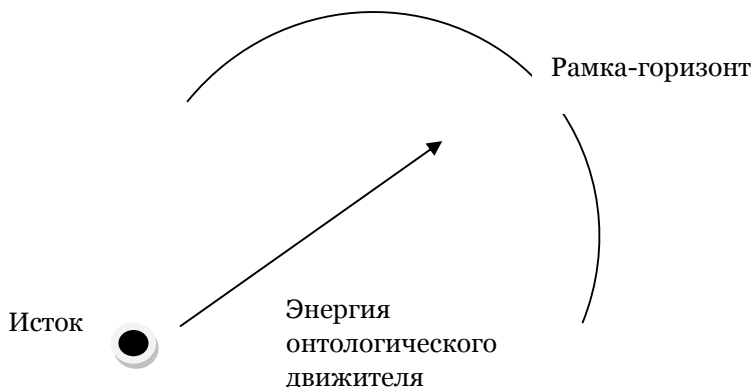


Рис. 1. Онтологические опоры

Если согласиться с тем, что современный массовидный (наличествующий) человек предпочитает жить «без бытия», то есть не становиться собой, все названные онтологические реперы, выставленные как ориентиры для прохода человека в «просвет бытия», для него не работают. Точнее, они для него не существуют как ориентиры, как не существует и само бытие. Он не слышит бытие, он на него не откликается. Означает ли это, что тем самым наши реперы мнимы и умозрительны? Что необходимо добавить и какую внести специфику в наш метод работы при построении рабочей онтологии человека в ситуации отказа человека от бытия, то есть от самого себя?

Метод онтологической работы

Все ли реперы мы указали? Удерживают ли они онтологический каркас? Ответы на эти вопросы придётся давать при построении собственно онтологии человека. Само это вопро-

пание и ответ зависят от самоопределения философа, его позиции и метода.

Учитывая выше обозначенную проблему абстрактности онтологии вообще, с одной стороны, и онтологической неукоренённости антропологии, с другой, необходимо опираться на онтологически укоренённый метод работы. Сам метод есть способ онтологической фиксации видения самим философом ситуации человека. И в этой связи бытие таково, каково оно представлено через мышление. Бытие может быть осознанным бытием. А мир представлен человеку и он себе – через него самого. Объект антропологии, то есть человек, дан философу через него же как субъекта. Или иначе – антропология есть рефлексия по поводу проделываемой антропопрактики мысли самим же антропологом.

Я, разворачивая некий объект и фиксируя его в онтологической схеме, тем самым его и порожаю. Он не дан мне в качестве готовой внешней реальности, но и в голове он не сидит. Он разве что представлен в превращённых формах – либо внешнего сущего (как деньги есть превращённая форма стоимости), либо внутреннего переживания (как фантомная боль от потерянной руки)⁷. Самоопределение философа осуществляется по отношению к традиции, к позиции, к методу.

И здесь можно выделить два подхода: подход, который стали называть классическим рационализмом, идущим от Аристотеля, и подход, условно называемый «неклассическим».

Классический рационализм предполагает отношение к человеку, в основании которого (отношения) положены такие допущения, как обладание готовой сущностью, природой, или предопределение человеческого сущего некоей внешней субстанцией, или приписывание ему (человеку) свойств готового субъекта [Хоружий 2010]. Традиция классического рационализма, распространявшая на антропологию правила классической метафизики, полагала следующее [Мамардашвили, Соловьев, Швырев 1970–1971]: человек об-

⁷ Это много раз показано в СМД-методологии у Г. П. Щедровицкого: объекты не живут вне субъекта мышления и не вытаскиваются из него, а если живут и тащатся, то в превращённых формах. Но в реальности работы объект порождается в акте мышления и выстраивается самой процедурой онтологической работы и воплощается в онтологических схемах [Щедровицкий 1996].

ладает готовой природой, он детерминирован ею и встроен в целом в природные естественные процессы; человек мыслит как субъект, используя готовые мыслительные формы, образцы; в этом плане он должен правильно мыслить; и тогда мы получаем готового субъекта, соответствующего образцу; мир обустроен по модели иерархии и матрицы, то есть субстанциально предопределен и предустановлен; мышление использует готовые мыслеформы, описанные в культуре и хранящиеся в архиве.

Современная ситуация философа, претендующего на построение рабочей онтологии человека, отличается тем, что: он допускает отсутствие предустановленной сущности у человека, готовой природы; он допускает отказ от готовой модели поведения субъекта; он допускает отказ от готовых мыслеформ; он допускает отказ от предустановленной модели иерархии и матрицы.

Вместо готовой субстанциальности «неклассический» философ полагает построение через личный опыт онтологической коммуникации с Иным и обретение личного пути преобразования, личностного строительства. Тем самым он как субъект мысли встроен в мир, который устроен не матрично-иерархично, а как мир событий. Если использовать залог апофатизма, самоопределение современного философа предполагает отказ от субстанции и сущности человека, от готового субъекта, от готовых мыслеформ и готового матричного мира.

В залоге катафатизма этот отказ выливается и преобразуется в иного типа работу. Она заключается в том, чтобы реперы, касающиеся истока-генеза, границы-предела и онтологического движителя, были поставлены как опоры-маяки, горящие для любого человека, в том числе и такого, который предпочитает обходиться без бытия.

Попробуем развернуть онтологическую работу, проявляющую ответы на вопросы об онтологических реперах человека (исток, границе и движителе его как сущего), через схему *анализа ситуации человека*, но на языке антропологических трендов, говорящих о том, что происходит с человеком⁸.

⁸ Базовая схема формирования антропологического тренда описана в наших работах [Новые идентичности человека 2013].

Эта схема необходимым образом должна учитывать следующие уровни собственной аналитики.

Уровень 1. Выявление и аналитика базовых *антропологических трендов*. Какие антропологические проекты и идеи доминируют, формируются и играют роль ведущих? Описание трендов задаёт понимание того, что выбирает массовидный человек, каковы его предпочтения.

Уровень 2. Базовые тренды воплощаются в определённых *институтах развития* и изменений. Например, изменение института семьи и брака, института власти, института права, института собственности, на которых зиждутся базовые матрицы существования человека.

Уровень 3. Изменение институтов воплощается в формирование *пакета сценариев развития*, которые проигрываются ключевыми группами влияния, в пакет тех или иных политик (экономическая, социальная, образовательная, культурная политики и проч.)

Уровень 4. Изменение институтов и сценариев воплощается в наращивание массовидности тех или иных практик как *антропопрактик*, то есть тех массовых действий, которые воспроизводятся и формируют определённые *антропотипы* и *антропологические проекты*. Эти антропопрактики как раз и становятся теми, которые ежедневно и ежечасно формируют доминирующие антропотипы. И по ним мы начинаем судить о предпочтениях человека.

Уровень 5. На основе аналитики трендов, институтов, сценариев и антропопрактик философ-антрополог самоопределяется и формулирует свою антропологическую позицию: либо как оправдание ведущего тренда (антроподицею), либо как альтернативу ведущему тренду в виде определённой антропологической концепции и практики.

На практике схема разворачивается от обратного: выявление массовидных антропопрактик и описание всего репертуара этих практик – анализ процесса формирования новых норм, процедур, традиций – аналитика пакета базовых сценариев – аналитика процесса формирования институтов – описание складывающихся антропологических трендов.

Всякая аналитика прошлого или прогнозирование будущего опирается на самоопределение философа, пытающегося вычлениить определённого рода антропопрактику, формирующую того или иного человека. Например, М. Фуко выстраивал

концепт практик себя на материале римских стоиков, но прежде всего его интересовала современная ситуация человека, связанная, по его мнению, с необходимостью самих себя переначать, начать заново [Фуко 2007].

Чтобы обсуждать вопрос о том, какова должна быть современная онтология человека, желательно все же спросить – что есть современная ситуация человека в категориях его онтологии? Она онтологически всегда одна или она в настоящее время радикально иная, отличная от ситуации человека XIX века или эпохи Просвещения? Что позволяет нам говорить, что она одна или она радикально иная? Что делает ситуацию иной? Что за реальность формируется в этой ситуации, в силу чего мы фиксируем, что ситуация иная?

Ответы на эти вопросы будут зависеть от того, как и какую работу мы проведем по выше обозначенной схеме: практики – нормы – сценарии – институты – тренды – образ человека.

С одной стороны, вроде бы человек в его массовидности предпочитает обходиться без бытия. Мы обсудили это выше, отталкиваясь от концепта Хайдеггера и на примере концепта Хоружего, его проекта Онтического человека [Хоружий 2010] (см. также [Смирнов 2010б]).

Но с другой стороны, полагаемое допущение всё же обязывает нас выделять как минимум два тренда – тренд, направленный на отказ человека от бытия, и тренд, направленный на пребывание человека в бытии. Победит ли человек Хайдеггера, сосед и страж бытия, или победит Латон, или победит «человек виртуальный» – вопрос открытый.

Мы полагаем, что современный (в этом смысле можно говорить о его неклассичности) прецедент философствования о человеке означает сдвиг в мышлении: от ядра – к границе; от сущности – к коммуникации. Человек, будучи существом возможным и проектным, всегда пограничное переходное существо, живущее в коммуникации со своим Иным.

Онтологически ситуация человека с точки зрения необходимости его самоопределения в бытии всегда одна. Но с точки зрения поиска средств и способа мышления сама ситуация человека заставляет нас радикально меняться, то есть отказываться от полагания внешне заданной готовой субстанции, сущности и готового субъекта. Если я мыслю иначе, чем мыслил человек Просвещения, то для меня ситуация событийно иная.

Поэтому наш поиск новой онтологии человека вызван не простым желанием предложить ещё один концепт, а онтологическим вызовом – отказом наличного человека от бытия, стремлением его обходиться без бытия, то есть отказом от самого себя.

В таком случае, какой может быть адекватная запросу рабочая онтология человека? Что она позволяет понять такого, что нельзя понять на языке классической антропологии субъекта, субстанции, сущности?

Антропология сущности и субстанции не помогает нам найти ответа на вопрос о реальной онтологической свободе и ответственности человека за свое бытие. Человек, детерминированный готовой природой и помещённый в сущностный мир, не отвечает ни за мир, ни за самого себя. Принятие ответственного отношения к бытию заставляет человека отказываться от детерминизма сущности и природы и вводить саму ответственность, ценностное отношение к миру и себе в нём в саму онтологию (см. подр. [Аванесов 2013]). И тогда мы говорим об ответственном поступающем бытии. Тогда становится востребованной нами, так поступающими и мыслящими, антропология событийности, переживаемой на онтологической границе, антропология онтологической коммуникации.

Здесь возможны такие концептуальные метафоры, как онтологические реперы, онтология коммуникативных миров, антропология отклика на вызов, антропология онтологического присутствия, антропология онтологического перехода и границы. При этом мы говорим о некоей рабочей онтологии, то есть концепте, который можно использовать как объяснительный принцип и инструментарий для понимания ситуации человека и прогнозтики антропологических трендов.

Что такое эффективная и работающая антропологическая концепция? Каковы критерии того, что она работает или не работает? Концепция становится работающей, если она становится результатом продвигающей к осмыслению и пониманию рефлексии по поводу антропопрактик, делающих человека онтологически существующим, совершающимся в событии. Последнее же, онтологическая работа по укоренению антропологии, может происходить посредством

разного рода антропопрактик, духовных практик [Хоружий 2005 и др.]⁹.

Базовым принципом работы в такой антропопрактике полагается выше названный принцип связи онтологического истока и онтологического предела на границе с онтологически Иным посредством энергийного движителя.

Человек как в самом себе под-лежащее, в себе предполагающий исток (сам для себя являющийся целью, по Канту), вытягивает себя сам. Если использовать метафору, он ставит лебедку на своей машине движения и вытаскивает себя из болота. Но чтобы вытащить себя, трос лебёдки нужно подцепить к дереву, стоящему на сухом островке. Нужна опора в Ином, к которой (опоре) человек мог бы прицепиться. *Движитель есть сцепка энергийной тяги и онтологической опоры в Ином*. Человек встаёт на собственный предел и силой энергийной тяги через онтологическую опору вытягивает себя. Такой способ есть собственно человеческий способ быть, человеческий тип заботы о бытии. То есть, в пределе, событие. Тогда антропология есть рефлексия по поводу такой онтологически укоренённой антропопрактики, которую проделывает и сам антрополог.

Если вернуться к вопросу о том, какова ситуация человека и на какую онтологию человека она делает запрос, то ответ зависит от ответа на ряд вопросов: полагает ли человек некую готовую сущность в себе? полагает ли человек себя готовым субъектом? полагает ли человек наличие готовых мыслемоформ во вне, существующих собственной идеальной жизнью? полагает ли человек жизнь в готовой иерархической матричной

⁹ Опыт построения онтологий как некоей определённой работы с поиском метода описан в работе В. И. Красикова [Красиков 2013]. В. И. Красиков точно показывает разного рода процедуры, редуцирующие содержание и уводящие авторов онтологий от предмета: «обобщение-упрощение», «очеловечивание мира», «формулирование онтологической схемы», «объективирование схемы во вне». Также Красиков на языке метафор называет примеры зависимости авторов разных онтологем от собственных схем («золоченая клетка», «башня из слоновой кости», «покрывало Майи»). Но далее метафор Красиков не продвигается. Введённый им принцип-критерий «степени субъектности» как основы для классификации онтологий грешит той же самой зависимостью автора от своих схем. Да и традиция по работе с онтологиями Красиковым не определена. Построение онтологий требует концептуального и строго предметного методологического подхода.

структуре? Если да, то мир для человека и он сам онтологически не изменились. Если нет, то ситуация человека онтологически иная, именно в силу того, что полагается иной исток, иной движитель, иной предел. Ситуация событийно иная.

В то же время мы должны спросить себя, насколько релевантен сам способ полагания онтологии человека как концепта? Что означает в этой связи выстраивание адекватного онтологического дискурса? Полагается ли он так же, как ранее, в виде построенной онтологемы, или он может полагаться радикально иначе, не в виде концептуального дискурса, а в виде некоего ориентира-навигатора, карты-путеводителя? И тогда онтология как карта человека составляется всякий раз заново. И мы в начале пути...

СОБЫТИЕ КАК КОНЦЕПТ.

Между онтологией и антропологией

Предложенную выше онтологическую топикку попытаемся развернуть более предметно через концепт событийности, задающий нам базовый контекст рабочей онтологии человека как антропологической навигации.

Топика мысли

«Бытие осуществляется как событие» [Хайдеггер 2009а: 76]. Эти слова М. Хайдеггера кажутся, с одной стороны, банальными, с другой стороны, – тёмными, до конца не понятыми.

Событийность бытия человека никто не подвергает сомнению. Бытие человека только и возможно как событие. Возможно ли бытие не как событие? Если бытие не свершается в событии, то, что оно есть такое? Его в таком случае нет. А значит, и нет человека. Может ли бытие быть не событийным? По логике не событийным может быть лишь наличное неосознанное существование. Как былинка на ветру.

Но что такое событийность бытия? Что есть событийность чего бы то ни было? Концептуальной точности и ясности мы здесь пока не наблюдаем. Сказать, что бытие событийно и обосновывать это тем, что человек становится органом бытия и через него ему бытие является – значит, пока почти ничего не сказать. Философские метафоры М. Хайдеггера требуют расшифровки. Набор прилагательных, добавляющихся к существительному, содержания не прибавляет. Событий-

ное – значит существенное, важное, незаменимое, памятное, уникальное... Что нам даёт такое перечисление? По этой логике лучше не продолжать. Мы получаем умножение даже не сущностей. Мы умножаем наши переживания и настроения. Но мы так и не понимаем существа самой событийности, причём не как характеристики сущего, а как самого самостоятельного феномена событийности. Умножение списка прилагательных характеристик не приводит к пониманию существа феномена. Мы тем самым ставим в ряд психологистически окрашенных прилагательных саму событийность. Бытие событийно – значит оно значимое, сердцевинное, существенное, незаменимое и др. Сказать так – всё равно, что свести разговор о бытии, а значит, саму онтологию, к субъективным заметкам по поводу прогулки по берегу моря и пересказу настроений: как всё было замечательно, и какое было незабываемое утро.

Вместе с тем феномен событийности необходимо рассматривать на конкретной предметной фактуре сущего. В данном случае рассмотрим феномен событийности на таком виде сущего как мышление. Рассмотрим феномен мысли как события, то есть, не с точки зрения того, о чём мысль, про что мысль, а с точки зрения того, что значит событийность самой мысли, когда она сбывается, случается как событие.

Тем самым мы имеем шанс продвинуться в понимании вопроса о том, что есть феномен самого события как того, что являет нам и само сущее.

В своё время М. К. Мамардашвили отмечал, что мысль случается, сбывается как чудо, поскольку ничто не предвещает того, что мысль случится [Мамардашвили 1992: 143]. Мысль никем и ничем не детерминирована. При этом надо понимать, что пафос размышлений М. К. Мамардашвили был связан с тем фоном немыслия, «единонемыслия», по его выражению, на котором развёртывалось его авторское высказывание. На фоне «массового морока» мысль странным образом случалась, хотя ничто не предвещало, что мысль вдруг случится. В этой связи М. К. Мамардашвили как философ ставил себе задачу вырвать мысль из власти морока, вывести её из небытия. Это было возможно только посредством самого акта мысли [Мамардашвили 1992: 143].

Эти объяснения могли бы быть приняты нами как объяснение позиции философа. Но они не проясняют сам фе-

номен: а что есть мысль как событие? Что она есть как событие? Что такого событийного происходит, когда свершается мысль? Выйти из мрака немыслия на свет можно только актом мысли. Но самого акта мысли эта фиксация не проясняет. Более того, на этом фоне немыслия мысль и кажется чудом, поскольку средства объяснения и понимания событийности мысли у нас не выработаны. Испытывая дефицит средств исследования и объяснения событийности мысли, мы начинаем прибегать к сказочным метафорам. И тогда мысль у нас случается как в сказке, по принципу «вдруг». И тут вдруг – Змей Горыныч! И тут вдруг – Баба Яга! И ударился о землю Иванушка, и обратился он Иваном Царевичем.

Принцип сказочного преобразования нас мог бы устроить при построении сказочного мифа. Но при исследовании феномена событийности мысли этого уже не достаточно.

Другой автор, методолог Г. П. Щедровицкий, действовал по-другому. Он для порождения мысли огораживал пространство коммуникации и строил специальные полигоны, на которых можно было действовать рискованно, мыслить, осуществлять акты авторского мышления, но в пределах полигонов.

Г. П. Щедровицкий со своими учениками и соратниками придумали орг-деятельностную игру как формат, позволяющий осуществлять авторское мыследействие [Щедровицкий 1995]. Игровая практика была широко распространена на политические, культурные, образовательные проекты и программы.

Но описание феномена игры, механизма игры, не может нам показать то, что такое есть событийность мысли. Игра может создать условия, способствующие рождению мысли. Механизм игры может задать атмосферу, среду, в которой может родиться феномен мысли, но он не объясняет нам саму природу событийности мысли¹⁰.

Но всё же некоторые реперы-ориентиры, помогающие ухватить не столько саму событийность мысли, сколько точки и ориентиры для поиска и схватывания феномена событий-

¹⁰ Отметим, что многочисленные работы, посвящённые природе мышления, структуре мыслительного акта, как в философии, так и в психологии развития, таких авторов, как Л. С. Выготский, В. В. Давыдов, Г. П. Щедровицкий и многие другие, в данном случае не могут нас удовлетворить, поскольку нашим предметом является не само по себе мышление и не структура акта мысли, не его природа, а его событийность.

ности, наши предшественники оставили. Постараемся их вычленить.

Репер времени: акт мысли. Для М. К. Мамардашвили мысль событийна, поскольку исполняется как живой акт. Она существует в акте исполнения, в акте, имеющем определённую длительность. Мысль длится некоторое время по мере исполнения акта и прерывается, причём, неожиданно. Как начало акта, так и его окончание – всегда неожиданны, не ясно, чем они детерминированы. Как исполняется музыкальное произведение в виде живого исполнения, так исполняется и акт мысли. Так же исполняется и театральное действие. Театр в этом смысле как живое действие пребывает на сцене во время исполнения. Точнее оно как-то должно ещё родиться. Само по себе передвижение актёров на сцене не рождает театрального действия.

Итак, первым условием событийности выступает факт живого исполнения, акт мысли. Но тогда возникает вопрос – кто и как решает, осуществляется этот акт или нет? Аналогии с музыкой и театром остаются аналогиями. Содержания они нам здесь не добавляют. А вопрос остаётся.

Репер пространства: топос мысли. Мысль событийна как акт, исполняющийся в конкретной точке, конкретном месте. Точнее, мысль на фоне морока и пустоты немыслия всегда не уместна. В этом плане она также неожиданна. Она рождается в точке, вокруг которой – хаос и морок. Но топос мысли, если и можно фиксировать, то задним числом, по её следам. Зверь прошёл по снегу, и по его следам охотник может его проследить. Но сам факт, акт мысли, возможность пребывания в акте мысли, задним числом невозможен. Пребывать в акте может только сам автор акта. Но находясь внутри акта, в его месте, автор не может его описать. Для этого ему необходимо его завершить и выйти из него. Но по завершении акта последний умирает.

Итак, вторым условием событийности мысли является то, что появляется точка, место, на котором акт мысли исполняется. При этом готового места нет, оно не обустроено. Возникает вопрос – кто, что и как решает, готово ли место для акта мысли? Каковы критерии готовности места, топоса мысли? Если всякая мысль не уместна с точки зрения ставшего существа, то, что означает топос мысли?

Репер субъекта: автор мысли. Очевидно, что акт мысли без актора (автора) мысли невозможен. Мы так привыкли

думать. Мы всегда полагаем, что у любого акта исполнения должен быть свой исполнитель. Мамардашвили при этом трактует феномен акта мысли в категории волевого действия. Для мысли нужна воля. Механически мысль не производится. Как вера не существует без акта веры, так и мысль не существует без акта мысли [Мамардашвили 1992: 145]. У акта мысли должна быть сила, толкающая эту мысль. Тем самым мы контрабандой проталкиваем для объяснения феномена событийности мысли (задним числом) идею о некоем готовом субъекте, способном на акт мысли. Откуда же он берётся, этот сказочный герой, который способен (опять вдруг!) на фоне хаоса и немыслия чудесным образом совершить этот акт мысли?

Итак, третьим условием событийности мысли является наличие субъекта, актора и автора мысли. Но вопрос уже задан: индивид от рождения не способен к акту мысли. Каковы критерии готовности и способности человека к акту мысли? Более того, на каком основании мы можем судить об этой способности и возможности? Ведь речь не идёт о функциональной возрастной способности индивида к мышлению. Это мы оставим возрастным психологам. Речь идёт о событийности мысли и, главное, о том, что же движет этим субъектом? Что толкает его на акт мысли? Очевидно, что никакая сила мысли в психике индивида не сидит и не управляет им. Должен быть онтологический движитель, толкающий человека на акт мысли. И этот движитель не внутри индивида и не в некоем запредельном горизонте. Он рождается на связке между субъектом и иным ему сущим. Но что даёт нам, в таком случае, право судить о наличии или отсутствии такого онтологического движителя¹¹?

Репер границы: исток мысли. В таком случае, чтобы быть более точным в поиске рождения акта мысли, следует искать не готового субъекта, а попытаться зафиксировать точку рождения мысли, момент её генезиса. Логичнее будет тем самым искать момент рождения феномена там, где начинается гра-

¹¹ Известны примеры, когда в 90-х годах прошлого века в России были сняты политические барьеры и стало возможным говорить обо всём, оказалось, что сказать философам и поэтам почти нечего. Снятие политических границ и запретов вовсе не даёт гарантий того, что появится эта самая «онтологическая тяга», толкавшая когда-то О. Мандельштама на его поэтический подвиг. См. подр. наш набросок относительно рамок и топик в онтологии человека [Смирнов 2015а].

ница иного. Мысль рождается на границе с не-мыслью. День рождается на границе с ночью.

Если хочешь понять феномен цвета (не важно, какого, синего или красного), желательно задать границу, пролегающую между цветом и не-цветом. Изнутри цвета его природу не схватить. Если синий цвет сравнивать с красным цветом, то мы будем обсуждать оттенки и цвета. Но природу цвета не поймём. Бытие понимается на границе с небытием. Более того. Бытие и существует только на границе с небытием.

Мысль существует на границе с немислью. Если граница исчезает, то исчезает и сама мысль. День мы понимаем тогда, когда понимаем ночь. Сущее мы понимаем тогда, когда понимаем то, что не есть сущее. Точнее, мы понимаем границу между ними. Еще точнее: если мы пребываем на самой границе между этим и тем, между сущим и несущим.

Итак, четвёртым условием событийности мысли является схватывание границы между мыслью и немислью. Понимание феномена мысли как события возможно в логике отказа от неё, то есть в логике движения от неё к её границе. Не в самом по себе акте мысли кроется её событийность, точнее, мы там ничего не найдём, не поймём, не схватим. Шанс понять событийность мысли возможен лишь на границе мысли и не мысли. Сущее возможно понять не изнури его, а на границе между сущим и несущим.

Но пока мы ответа не получили. Мы привели список условий, дающих шанс на событийность мысли. Но нам ещё предстоит поискать ответ, уже находясь на самой границе. А значит – задать себе вопрос: что такое происходит на границе сущего и несущего, что позволяет нам говорить о событии мысли? Что это означает практически?

Тем не менее, реперы обозначены: акт мысли, топос мысли, автор мысли, исток мысли задают нам контур, внутри которого есть шанс нащупать и саму событийность мысли. Теперь зайдём в этот контур и попробуем ответить на вопрос – что есть практика мысли в действии?

Мысль как практика

М. К. Мамардашвили пытался осуществить авторский акт мысли, будучи в одной стране, на фоне (как он полагал) морока и немислия. В это же время в другой стране другой автор пытался делать то же самое, хотя и по-другому. Это М. Фуко.

Он предъявил позицию, согласно которой субъект мысли должен измениться, чтобы получить доступ к истине [Фуко 2007]. М. К. Мамардашвили почти такими же словами говорил это же: к мысли можно прийти, только изменившись, перестав быть прежним [Мамардашвили 1992: 147].

Если суммировать итог, к которому пришёл Фуко в своём проекте «практик себя», то его можно свести к ряду базовых тезисов. Обозначим их, удерживая нашу проблему, рассматривая практики себя как практики мышления. Найдём ли мы у М. Фуко версию ответа на наш вопрос – что есть событийность мысли? Итак, тезисы следующие.

Знание, претендующее на истинное, не существует в виде готовой эпистемы. Знание производится.

Это производство знания осуществляется конкретным субъектом, осуществляющим заботу об истине. Но субъект заботы – не конкретный индивид, а «гражданин мира», а забота выступает регулятивным принципом нашей деятельности [Фуко 2007: 587]¹².

Этот субъект не существует в качестве готового индивида, он также производит себя в рамках определённого опыта.

Этот опыт есть опыт заботы о себе, опыт обращения и преобразования. Такой, какой субъект есть, не способен к постижению истины. Не может быть истины без обращения и преобразования субъекта [Фуко 2007: 28]. Такой опыт преобразования и является условием доступа субъекта к истине.

Смысл такого опыта преобразования при этом заключается не в самой по себе истине, а в том, что находится за её пределами, после её достижения: «Истина – это то, что озаряет субъекта, истина – это то, что даёт ему блаженство, истина –

¹² Эти суждения не так безобидны и весьма провокативны. Современный исследователь А. Г. Погоняйло, переводчик М. Фуко, спрашивает: в таком случае, кто является автором истины, если она производится? У кого в наличии есть авторское право? Кто имеет право на авторство? Никто пока в этом до сих пор не признался, отмечает Погоняйло [Погоняйло 2007: 598]. Это, конечно, провокация. Можно быть автором конкретного произведения, каковым, например, является И. Кант, автор «Критики чистого разума». И никто не оспаривает это авторство. Но Кант, как и Декарт или Фуко, не претендовал на истину. Он претендовал на авторство конкретных, написанных им произведений. Но капкан вопроса остаётся, потому что, создавая произведение, автор производит не истину, а конкретный текст. И становится ли при этом автору доступной истина – это вопрос.

это то, что приносит ему покой его душе..., есть в истине что-то такое, что придаёт завершенность самому субъекту, что позволяет ему сбыться или преобразует его» [Фуко 2007: 29].

Но что даёт субъекту право говорить о его завершенности? Когда он может сказать, что процесс преобразования завершен и субъект достиг искомого покоя и блаженства? Идея Блага, идеала сущего тем самым витает как предпосылка во всех рассуждениях М. Фуко. Точнее, идея завершенности составляет нас и здесь рассуждать в категориях меры, границы. Где и когда наступает та граница, при которой можно говорить о завершенности опыта преобразования? Очевидно, что речь не идёт о формальной мере, о формализованной норме. Речь идёт о необходимости поиска критериев меры, принципов, ставя которые можно говорить о качественной мере, а значит, о том, свершилось ли то желаемое событие, которого чаял субъект преобразования, или нет.

Вместе с тем, сам материал античного опыта заботы о себе, который был подвергнут анализу у М. Фуко, показывает, что эту меру ещё предстоит определить. Прежде всего, потому, что существовал самый разный опыт заботы о себе (см. подр. [Безрогов, Пичугина 2014; Иванченко 2009; Смирнов 2015в])¹³. При реконструкции разных практик себя и при реконструкции уже самого анализа, проделанного М. Фуко, можно выделить в истории европейской мысли разные типы опыта обращения субъекта, разные типы антропопрактик событийности. Например, А. Г. Погоняйло выделял такие типы, как эпистрофе, агон, метанойа и когито [Погоняйло 2007]. Разные практики заботы означают разные представления о мере и мерности. В каждой практике – своя мера, точнее, свои принципы и критерии установки меры. А значит, свои критерии границы между сущим и не сущим.

Эпистрофе, агон, аскеза и *cogito* задают разные типы обращения, разные типы практики обращения и разные представления о горизонте обращения. А значит – как минимум четыре типа меры или мерности. Являются ли эти четыре типа онтологически разными, то есть касаются разного рода сущего или они все относятся к количественным меркам, но относящимся к одному сущему? Например, когда мы измеряем объём воды в ведре литровой кружкой, стаканом, ложкой,

¹³ См. в главе 5.

или напёрстком – какая разница для воды? Какое отношение эти мерки имеют к воде в ведре? Это же не меняет содержание ведра. Вода при этом остаётся водой. Но вопрос не в самой воде, а в том, кто и как её черпает. Потому что событийность воды для меня заключается не в том, что она в ведре, и она вода, а в том, как я с ней обращаюсь, что я при этом делаю.

Ведь акт мысли есть исходное условие событийности мысли. Не субстрат, не материал объекта, а практика акта задаёт ему событийность.

В этом смысле А. Г. Погоняйло уловил скрытый парадокс у Р. Декарта. Базовое допущение последнего, что я, так размышляющий, и есть вещь мыслящая, является рассуждением парадоксальным, поскольку я, субъект мыслящий, свёл себя к вещи. Мысль стала вещью! *Cogito* стало *res* [Погоняйло 2007: 625].

Но сам акт постановки и пред-ставления, постановки себя на границу, представление себя себе есть акт мысли, рефлексивный акт обращения. Такое обращение на себе, точнее, на сам акт мысли, означает феномен событийности, то есть обращение не к иному, не к Богу, а на само событие мысли. Я, как вещь мыслящая, себя же и рефлектирую.

Но пока это когитальный акт, акт рефлексивный, акт оборачивания себя на себя. Потому субъект заботы у М. Фуко – сугубо субъект мыслящий себя о себе, это такой рефлектирующий орган, оборачивающийся на себя. Но в пределах себя сущего! Здесь не ставится граница сущего, а значит субъект познания, осуществляющий когитальный акт, не выходит на границу сущего, он выходит на границу своего акта, точнее, опыта рефлексивной мысли. В этом плане граница здесь пока прочерчивается как абрис рефлексивного хода, но не онтологическая граница между сущим и несущим, иным сущему. *Cogito* осуществляется в пределах сущего.

Онтологическая граница начинается тогда, когда ставится граница с иным, и акт обращения вызывается не со стороны себя (я – вещь мыслящая), а со стороны Иного. Рефлексивный акт фиксирует границу в пределах опыта мышления, здесь и теперь, в рамках опыта осознания. Здесь мера событийности кроется в пределах моей рефлексии. Онтология событийности начинается не здесь, а далее – когда ставится граница не внутри мысли меня обо мне, а между бытием и небытием, этим и тем, сущим и иным ему, между мыслью и её отсутствием, то

есть, на экзистенциальной границе, когда мысль уже исчерпывает свой когитальный ресурс, и начинается граница мысли и не мысли.

Парадоксально, но событийность мысли и начинается тогда, когда сама мысль и заканчивается, точнее испытывает дефицит привычного ресурса, потому что сущее представлено иное и самому субъекту следует измениться. А это можно зафиксировать, пережить, лишь встав на границу между мыслью и немислью. Что означает конец мысли? Он означает конец предмета мысли, того сущего, которое мыслится и упраздняется мыслью и перед мыслящим открывается новый горизонт сущего.

Но мы пока не ухватили мысль в её событийности. Мы опять ходим около неё, фактически продолжаем использовать обозначенный в начале нашего разговора прилагательный залог. Событийность мысли, как и сам феномен событийности, ухватывается в её онтологии.

Онтология событийности

В таком случае нам придётся вернуться к М. Хайдеггеру и М. М. Бахтину, ставившим концепт событийности во главы своих онтологий, и рассмотреть их философские интуиции через призму представленных нами выше реперов и практик.

Выше мы отмечали одну из проблем, касающихся как онтологии, так и антропологии. Первая, онтология, долгое время находясь в тисках абстрактной метафизики, представляла и абстрактное бытие, лишённое человеческого присутствия. Вторая, антропология, ратуя за человека, представляла его, лишённого бытия, его истока, и измученного собственной экзистенцией, разрывавшей его на страсти и страхи [Смирнов 2015a].

И Хайдеггер, и Бахтин, пытаясь решать эту двоякую проблему онтологического укоренения антропологии, с одной стороны, и очеловечивания бытия, с другой стороны, вводили, каждый по-своему, концепт событийности [Хайдеггер 2009a; Бахтин 2003].

В. В. Биbihин отмечает, что уже после «Бытия и времени», в 30-х годах прошлого века, М. Хайдеггера занимала, прежде всего, именно проблема Ereignis, События. На экземпляре «Письма о гуманизме», подаренном им Жану Бофре, сохранилась маргиналия: «После 1936, Ereignis – слово, которое движет мою мысль» [Биbihин 2009b: 97].

Что было важно для М. Хайдеггера? Несмотря на то, что его концепт *Dasein* был направлен как раз на то, чтобы укоренить человека в бытии, а бытие восстановить в его исконном смысле, вернув человеку мысль о бытии, ему всё же не хватало концепта, посредством которого возможно было бы осуществить содержательную связку между онтологией и антропологией. Таковым концептом, как нам кажется, и стал концепт событийности.

Сквозной смысл этого концепта означает то, что бытие осуществляется через человека, который, становясь в просвете бытия, открываясь бытию, становится его органом. Человек принадлежит бытию в том случае, если становится его событием. И это ключевой критерий онтологической укоренённости антропологии: является ли человек событием бытия или он – сущее преходящее? Свершается ли он как событие бытия или он остаётся неким ещё одним существом среди других существ, вещью среди вещей?

И здесь Хайдеггер никаких гарантий не даёт. Он ставит онтологическое условие: если человек осуществляет заботу о бытии, то становится событием бытия [Хайдеггер 2009а: 67]. А забота о бытии как раз выступает той адекватной антропопрактикой, которую осуществляет человек, чтобы состоять в бытии. Выше мы перечислили разные практики заботы. И вопрос остаётся всегда открытым: что делает эту практику заботы именно практикой, заботой о бытии? Рабочая версия ответа есть, её мы обсуждали выше: только наличие онтологической тяги, онтологического движителя задаёт стяжку онтологического истока и границы, тем самым задаёт энергичность этой практике заботы [Смирнов 2015а]. Различие в этих практиках лежит не в их конкретной фактуре и субстрате. Не важно, занимается человек театральной практикой или поэтической, философской или религиозной, танцевальной или архитектурной, но в одной практике заботы такая связка осуществляется, в другой – нет. Также разница лежит не в том, занимается ли человек рефлексией или агонистикой, мыслительным экспериментом или телесной оснасткой. Разница лежит в том, ставит ли человек себя на онтологическую границу, занимаясь той или иной практикой заботы, движет ли им онтологическая тяга или эта практика является для него просто самоцельным, привычным и даже уже рутинным делом, от которого скулы ломит? И в этом разница. И тогда

мы либо имеем феномен О. Мандельштама, либо имеем пример иного поэта, талантом не меньшим, чем О. Мандельштам, но не способным стать органом, голосом бытия.

Мы будем лукавить, конечно, если по этой логике будем присваивать человеку это качество «стража бытия», органа бытия. Какой он страж, это двуногое существо, беспёрое и бескрылое?! Назовём это вариантом выбора, точнее, онтологического самоопределения. Ничто человеку не даётся в качестве готового ассортимента: на, выбирай! Человек, находясь в принципиально открытом пространстве обитания, определяется каждый раз по-разному и по-новому. Только онтологические притязания бывают разные.

Но когда-то однажды он может сделать выбор и в пользу того, чтобы попытаться стать той самой мерой бытия, «мерой всех вещей», сущих и несущих. Фактически о том же писал и М. Хайдеггер, в том числе и в другом месте, в работе о Ф. Ницше, разбирая тезис Протагора [Хайдеггер 2007]. Если реконструировать логику Хайдеггера, то в нашей трактовке это звучит так. Человек имеет шанс совершить прецедент открывания сущему. Совершившись, этот прецедент может повторяться, осуществляться в опыте, в практике философской заботы о себе, формующей в человеке меру-норму сущего и формующей его самого как такую меру (см. выше о мере). Речь не идёт о том, что сущее должно соответствовать отдельному индивиду, его субъективному эмпирическому опыту, и что каждый человек – судья сущего. Наоборот, человек как мера выступает живым принципом, прецедентом, носителем этой соразмерности (человекоразмерности) человека и бытия, (см. подр. [Смирнов 2015б: 652–656]).

Итак, концепт событийности становится онтологическим репером для антропологии и антропологическим маркером для онтологии, выступая в качестве связки между этими сферами, которые, по сути, отдельно друг от друга пребывать не могут (ср. также об этом в: [Аванесов 2013]). Эти сферы, бытия и человека, он же, человек, искусственно развёл, допустив их раздельное существование. Эту искусственность конструкта Хайдеггер и пытался преодолеть.

Теперь посмотрим на другой прецедент преодоления этой искусственности. М. М. Бахтин фактически делал то же самое, но по-своему. Голоса из Германии и России звучат не в унисон, но в перекличке, с разными акцентами.

М. М. Бахтин делал упор на личность и поступок как событие. М. Хайдеггер более онтологичен, М. М. Бахтин более антропологичен, даже персоналистичен.

М. М. Бахтин держит сквозную линию всего своего курса на одном: истинно реален, жизненно реален только поступок личности в его цельности и ответственности, становясь «причастным единственному бытию-событию». Последнее событийно постольку, поскольку связано с ответственным поступком личности, не имеющей алиби в бытии [Бахтин 2003: 7 и др.]. Бахтин фиксировал также феномен раскола между содержанием и смыслом разных сфер жизнедеятельности: теоретической, художественной, философской деятельности, раскол между жизнью и искусством, жизнью и философией. Главное же в том, что с самых ранних своих работ (в том числе со знаменитой заметки 1919 года «Искусство и ответственность») М. М. Бахтин задал как раз ту интенцию преодоления разрыва между человеком и бытием, рассматривая этот разрыв на материале художественных практик.

Но, пытаясь преодолеть разрыв между онтологией и антропологией, М. М. Бахтин делал акцент прежде всего на проблеме автора, личности человека, поскольку этот разрыв проходит через самого автора, он и находится всегда на пороге, на границе. Поэтому живая фактура искусства, поэзии и романа, становились полем, полигоном его мысли. В поступающей ответственной личности сходились все нити мысли М. М. Бахтина, и в них сходятся и сама связка бытия и человека: «Каждая мысль моя с её содержанием есть мой индивидуально отдельный поступок, один из поступков, из которых складывается вся моя единственная жизнь, как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всею своею жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления» [Бахтин 2003: 8].

Отметим, что М. М. Бахтин рассматривает в качестве ключевого примера поступка свою мысль. Для него концепт событийности имеет оттенок единственности и уникальности. Но важно то, что цельность поступающей личности он рассматривает именно через призму причастности бытия-события.

При всём различии акцентов и даже понятийной работы оба названных философа фиксируют ту же проблему, которую мы отметили уже выше: проблему онтологической границы,

которая проходит через самого человека, собственно автора онтологических и антропологических конструктов. Там, где пролегает граница между человеком и иным ему, и рождается вся проблематика событийности. В этой связи важно понять – что такое происходит именно на границе, как устроена эта граница, что значит – быть на границе?

Граница как событие

Теме пограничности и переходности пребывания человека в культуре М. М. Бахтин уделял особое внимание (см. подр. [Бахтин 2003: 282; Смирнов 2010б]). Пограничность для него выступала не ещё одной прилагательной характеристикой сферы культуры, а её сердцевиной. Человек пребывает и сбывается всегда на границе, поскольку здесь на границе Я и Другого и выстраивается вся логика поступка, от чего зависит построение архитектоники личности поступающего. С этим связана и его тематика диалога, и вся проблематика автора, и принцип «человека у зеркала», и все представления об устройстве сферы культуры: «Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент её, систематическое единство культур уходит в атомы культурной жизни, как солнце, отражается в каждой капле её. Каждый культурный акт существенно живёт на границах: в этом его серьёзность и значительность; отвлечённый от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» [Бахтин 2003: 262].

Необходимо уточнить, что в данном случае М. М. Бахтин имел в виду не онтологическую границу человека как сущего и иного ему сущего, а границу, всякий раз возникающую в конкретной деятельности: «Проблема той или иной культурной области в её целом – познания, нравственности, искусства – может быть понята как проблема границ этой области» [Бахтин 2003: 282]. М. М. Бахтину было важно подчеркнуть само бытование художественной и нравственной реальности, её внутреннюю архитектонику, которая не может бытовать в монологе, она бытует лишь на пересечении линий Я и Другого. Но, заметим, здесь речь идёт всё же о граничности другого типа, то есть о перекрёстности разных нравственных и художественных коммуникаций между авторами и героями, обитающими в сфере культуры.

В пределе же, когда речь заходит о граничности бытия человека, М. М. Бахтин как бы останавливается и замолкает, перестает говорить. Здесь мы чувствуем (почти слышим) его многозначительное молчание, паузу, затянувшуюся до конца жизни. «Например, герои романов Достоевского, – отмечал Бахтин, – живут фактически на порогах, на перекрестках, улицах, мостах» [Бахтин 1979]. Все преступления и все события совершаются на этих перекрестьях-переходах, порогах. Но далее, на край города, за город мы не выходим. Раскольников выходит на площадь, целуя землю. Но он внутри города, в его центре. Раскольников уезжает на каторгу вдаль, на дорогу, но здесь действие и заканчивается. Дальше – тишина, безмолвие, молчание и многоточие. Автор умолкает.

На границе этого мира и того, который по ту сторону, автор умолкает. Умолкает и Бахтин.

Это умолкание только подчёркивает значимость пребывания на границе. И только показывает, что так жить и поступать, говорить и мыслить, как мы привыкли в пределах границ, уже нельзя.

Мы возвращаемся вновь к рамке онтологии, то есть, к теме границы сущего, на которой и поверяется как бахтинская поступающая личность, так и хайдеггеровский человек, страж бытия. На границе этого сущего понимается и проверяется, с одной стороны, антропология, её укоренённость, с другой стороны, онтология, её очеловеченность.

Это улавливание не самого по себе сущего и иного ему, а границы между ними, и проживание этой границы на себе, и составляет событийность мысли как акта. Бытие мы понимаем на самих себе, находясь и пребывая на границе того, что есть и того, что не есть. Здесь и рождается идея тождества бытия и мышления. Поскольку мысль как событие, держащая на себе границу бытия и небытия, и означает реальность этого бытия, постигающего себя через мыслящего человека и свою границу. Переживание и проживание границы при этом происходит как акт. Натурально границы этой нигде нет. Граница прорисовывается мыслящим, собой, на себе, как мыслительное действие. Сама прорисовка этой границы, прохождение по ней, точнее, проделывание действия и прорисовывание собой этой границы и становится событием мысли.

Проводя собой границу и фиксируя актом пределы между собой-сущим и собой-иным, мы в мысли и постигаем эту

границу, а через неё и себя самое, постигая и себя-сущее и себя-иное. Я как сущее понимаю себя через иного и через это постигаю разницу. Сущее без иного не есть. А значит пребывание на границе и проделывание собой границы и есть необходимое онтологическое действие, становящееся событием мысли.

Но что я такое делаю, проводя границу? Как мы ставим эту границу? Что это за онтологическая работа и онтологический метод?

Введём в этой связи представление о двух парадигмах границы.

Первая парадигма понятна и привычна. Под границей привычно понимать то, что разделяет мир на его части, и при этом граница эта уже дана, как дан и этот мир. Есть представление о границе как натурально данном различии. Это различие между своим и чужим, небом и землёй, мужским и женским, уже есть. Она либо принимается, либо нарушается. Но она обязательно пролегает, фиксируется, наносится на карты объектов. По этой аналогии мы привыкли мыслить и границы в мышлении – теоретическое и практическое, фундаментальное и прикладное, реальное и идеальное и т. д. Но в любом случае мы привыкли полагать, что как есть мир и миры, так есть и границы между мирами, не важно, касается это границ физических объектов или границ нашего мышления.

Но есть иная парадигма. Она не полагает готовую границу. Именно потому, что и миры не полагаются как готовые. Миры – всегда новы, всегда открыты, всегда создаются. Точнее, онтологическое самоопределение человека и его пространств своего пути пролегает не по линии готовой границы, а по линии вчера-сегодня-завтра. То есть по линии временного прохождения как проделывания актов, шаг за шагом. А шаги эти идут не последовательно, а лабиринтообразно. Это продвижение, точнее, проторивание пути происходит всякий раз заново, а потому нормы, мерки, которая задавала бы границу и показывала бы разницу, просто нет. Здесь граница всякий раз оказывается на самом путнике, который торит себе путь.

Мы привыкли к тому, что мир уже расчерчен, что на карте намечены территории и границы между ними. Они для обитателей стран и территорий уже даны и их необходимо учитывать. Поэтому необходимо знать способы их пересечения. И речь идёт не только о политических границах, но и о

социальных, национальных, гендерных, возрастных, и проч. И тогда человек всякий раз осуществляет процедуры сверки себя и иного и учёта границы между собой и другим, соблюдая правила, нормы обитания и коммуникации, начиная с самых простых правил вежливости (мужчины перед дамой, или юноши перед пожилым человеком) и заканчивая ритуалами перехода в иную культуру¹⁴.

Эти фиксированные границы, разумеется, охраняются. И тогда появляется фигура пограничника, охранника, стража. Формируются форпосты, заставы, проделывается линия границы, вводится культурная символика границы. Охраняются не только границы, но входы и выходы и т. д.¹⁵

Но есть иное обитание в мире, выработанное кочевническим образом жизни. Кочевник-оленовод живёт всегда на границе. Он живёт и перемещается со своим стадом оленей, которое кочует по кормовым местам, по лабиринтообразной линии, в поисках вкусного ягеля. Кочевник со своим чумом, который становится моделью его вселенной, перемещаясь вслед за стадом оленей, перемещает и свой чум, и границу. Граница всегда на нём, она перемещается вместе с ним. Она не фиксирована жёстко, она всякий раз перемещается. Она, конечно, есть, но она передвигается всякий раз по мере продвижения путника.

Такое неклассическое представление о границе (и соответственно норме) вырабатывается уже на серьёзном методологическом уровне. Последние исследования в постфеноменологии показывают, что понятие нормы позволяет допустить и то, что она не дана натурально. Норма, а значит и границы предмета, всякий раз плывут в зависимости от того, какие задаются критерии видения и измерения предмета [Бенуа 2014]. Норма не задаётся натурально и навсегда. Она не мыслима вне контекста обитания предмета, вне контекста мышления

¹⁴ Для этого В. Тэрнер применительно к ритуалам перехода вводит специальное понятие лиминальности, пороговости [Тэрнер 1983].

¹⁵ Равно как охраняются и сами миры – как политические, так и социальные, художественные, научные. Охраняются границы между научными школами, традициями, жанрами в искусстве, науке. Хотя сами охранители понимают, что самое интересное рождается на стыках и границах между традициями, жанрами, мирами. И сама событийность в науке и искусстве происходит там, где фиксируется это нарушение границ [Лотман 1996].

и способа действия. Всякий раз необходимо задавать шкалу оценки и понимания, вводить контекст, в зависимости от которого норма будет меняться. Это не значит, что нормы нет. Просто она существует в нашем мышлении, выстраивающем разные шкалы понимания. Поэтому норма не существует вне субъекта мысли, она сидит на нём, а он вырабатывает способ видения и понимания в конкретном контексте, конкретном действии¹⁶.

Таким образом, если вырабатывать способы и методы работы с границей, а значит, метод осмысления феномена событийности, то в первом случае таковым методом является фиксация и описание границ идеальных объектов, которым приписывают свойства уже наличной реальности. Этот метод известен и используется давно в случаях, когда необходимо провести работу по классификации, типологизации и систематизации объектов. Здесь вводятся критерии и составляется таблица категорий, объектов, признаков. Во втором же случае таковым методом может быть, условно, *номадический метод* постоянного перерисовывания, стирания границ и вновь набрасывания новых. Точнее, это номадический метод проторивания нового пути в открытом пространстве, метод смысловой самонавигации¹⁷.

¹⁶ Фактически именно такой способ онтологической работы в методологии уже давно предложил Г. П. Щедровицкий [Щедровицкий 1996]. Вводя правила и нормы онтологической работы, он в качестве критерия для выработки этих правил ставил именно способ мысли и действия, с помощью которого собирается работать субъект. Для него была важна выработка средств онтологической работы и различение объекта, онтологической картины и способа работы с картинами. Если это различение не происходит, то исследователь впадает в натурализм и заболевает синдромом царя Мидаса.

¹⁷ Первый набросок идеи этого метода нами описан в статье [Смирнов 2015г].

ГЛАВА 2. ПАРАДИГМЫ В МЫШЛЕНИИ

ПОСЛЕ ПОСТМОДЕРНА.

Поиск опор для ориентировки

Как чувствует себя человек после обморока? Или после инфаркта? Или после инсульта? Если инсульт не закончился смертельным исходом, то выживший пытается прийти в себя, вернуться к себе, фактически, найти вновь самого себя.

Мы находимся в некоей культурной паузе, в ситуации «двойного после», «после постмодерна» [Смирнов 2003: 91]. Попад в эту ситуацию, мы потеряли ориентацию, то есть потеряли язык. Мы онемели. Многие стали думать, что о человеке уже всё было сказано и ничего нового не скажешь. При этом всё ранее сказанное нас сильно не устраивает. Но новое слово о человеке как-то не рождается, мы его не можем найти. В. А. Подорога отмечал, что мы попали в «тоталитарную паузу», которая длилась 70 лет советского периода [Подорога 2010: 18–19]. Эту паузу В. А. Подорога характеризует как время, в которое ничего нельзя сделать. Эта пауза – не передышка. Не перерыв, не интервал. Это время, когда невозможно действовать и ничего не может случиться.

Культурная пауза сама по себе не образуется. Она возникает в ситуации после событий, которые радикально проблематизируют эту ситуацию. Определение такой ситуации давно известно: ситуация «после Освенцима и ГУЛАГа». Такое определение означает, что, пережив опыт всесожжения всего себя, опыт всесожжения собственного сознания, уничтожения привычных опор и ориентиров, норм и идеалов и допущение того, что как будто ничего не случилось, не только чревато, но

и преступно. Потому что в таком случае я, позволяющий себе этот возврат, забываю о канувших и безмолвных, сожжённых в крематории Освенцима, не способных быть свидетелями. Я, позволяющий мыслить так же, как мы мыслили ранее, тем самым делаю вид, что ничего не случилось. Многие полагают, что с человеком действительно ничего не случилось. Онтологически вроде не случилось [Аванесов 2014]. Но ситуация обострилась до предела. Она поставила на предел, заставляющий вновь обращаться к пересмотру и коррекции онтологических ориентиров.

Так ли это? Не пора ли вырабатывать новый словарь о человеке? Новый культурный код, связующий нас с долгой духовной традицией? Возможна ли новая оптика на человека, новый, неклассический способ мысли о человеке? И нужен ли он?

НОВАЯ ОПТИКА ДЛЯ ОРИЕНТАЦИИ. М. К. МАМАРДАШВИЛИ

В послевоенной отечественной мысли фактически первым автором, осмысляющим сам феномен неклассического философствования, был М. К. Мамардашвили, в целом ряде работ развернувший свои представления о том, что есть классический и неклассический тип рациональности и соответственно – что есть образец классического и современного мыслителя-интеллектуала [Мамардашвили 1970; 1971; 1992; 2004].

В своё время работа трех авторов М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьева и В. С. Швырева «Классическая и современная буржуазная философия» произвела глубокое впечатление на интеллектуальную публику [Мамардашвили и др. 1970; 1971]. Основным автором в группе был Мамардашвили, о чём вспоминали потом и сами соавторы.

Поэтому мы будем опираться на его работы, которые потом положили эту линию. И это понятно. Для Мамардашвили было важно восстановление духовной интеллектуальной традиции, прерванной в советское время. Прерванность переживалась им как его личная экзистенциальная история, он стремился войти в круг европейских мыслителей, восстановив на самом себе, на своём опыте духовной работы эту прерванную линию. Он обнаружил, что в ней наблюдается сдвиг от клас-

сического образа, классического формализма (схематизма) мысли – к неклассическому, современному схематизму.

В основании классического схематизма мышления Мамардашвили видит определённый механизм духовного производства и связанный с этим образ классического интеллектуала, фигуру мыслителя.

В этом схематизме, с одной стороны, выделяется определённый способ осознания мыслителем самого себя как мыслящего субъекта, с другой стороны – определённый тип конструирования им реальности, который мыслитель создаёт. Мыслитель-классик всегда осознавал то, какой духовный продукт он производит и какую роль он сам и его продукт играют в культуре, каким образом продукт транслируется [Мамардашвили и др. 1970: 24–25]. Именно в этой базовой схеме духовного производства и трансляции и необходимо выделить существо процесса и его изменения, здесь лежит грань между классикой и неклассикой.

Классическое философствование представляет с этой точки зрения удивительно цельное образование. Оно как бы отлито из одного куска [Мамардашвили и др. 1970: 26]. Мыслительное пространство в европейской классике было связным, устойчивым, гомогенным.

В этом базовом схематизме выражена позиция сознательного человека, человеческой сознательности в мире, существа свободного, организующего фактора жизни, соразмерной с атомарным, разумно действующим субъектом [Мамардашвили и др. 1970: 26]. Такая цельность была результатом двойной рефлексии, особой сознательной конструкции, поскольку, разумеется, социальная реальность не была такой уж цельной и гомогенной. Она в качестве таковой строилась в сознании мыслителя.

Мир представлялся рациональной конструкцией, «соразмерной» мысленному действию и наблюдению отдельного человека. Эта конструкция становилась объективной, самоупорядоченной, самопроизводящей и законосообразной реальностью, создаваемой этим автором-мыслителем.

Тем самым базовое допущение классика заключалась в том, что мир упорядочен, что он познаваем и управляем, и он кладётся в основание базового схематизма классической мысли. Стало быть, допускается идея гармонии между объективной организацией бытия и субъективной организацией чело-

века. Рисуется некий образ мира как он есть. Этот мир постижим, его можно построить как конструкцию, равновеликую объективному миру.

Это стремление удерживать и контролировать мир посредством своих мыслительных конструкций распространяется и на все остальные сферы жизни. Классик свои искусственные порождения (не только теории, но и художественные произведения, социальные проекты, технические изделия) рассматривает как некие универсальные артефакты, становящиеся некими моделями мира вообще. Самим искусственным изделиям, артефактам этот классик-интеллектуал также приписывает свойства объективности и субстанциальности, соответствия базовой модели, по меркам и лекалам которой скроен мир.

Понятно, что в базовом классическом схематизме не допускается наличие неких слепых иррациональных сил. Из онтологии мира исключаются силы, не поддающиеся объяснению и контролю. Последний же возможен и постижим из единой рациональной точки зрения, единой позиции, единого взгляда.

Антропологическим основанием базового схематизма мысли является, по сути, допущение, что мир человеко-соразмерен, мир доступен нашим способностям, чтобы его понять. Если нам что-то не доступно, то оно и не существует. В таком случае нам доступен и Бог как рациональный конструкт. Он не может обманывать, он не коварен и не злонамерен. Следуя этой логике, всё может быть реконструировано с точки зрения собственного генезиса и всё может быть воспроизведено в мысли. Таким образом, воспроизведение реальности в мысли совпадает с её сущностью.

Классическая философия от Бэкона до Гегеля¹ становится таким опытом философской рефлексии, т. е. опытом воспроизводства идеальных объективных форм. Воспроизводя

¹ Отметим, что опыт Киркегора, Ницше и Шопенгауэра не входил в этот ряд классического философствования, в чём сами авторы (Мамардашвили и др.) и признаются. Они тогда в 1970 году ещё не могли как-то содержательно отнестись к самому феномену иного философствования, к опыту того же Киркегора как к неклассическому опыту. Но коли так, то весьма проблематичным становится сам этот ряд имен. Почему Гегель становится классиком, а Киркегор нет? И почему Киркегор становится чуть ли не образцом для подражания у европейских интеллектуалов уже в 20 веке?

в акте сознания эти объективированные формы, мыслитель-классик полагает, что схватывает мир как есть.

Собственно сама онтологическая работа так и понималась классиком. В онтологии как конструкции должно быть удержано само существо мира, в ней объективные формы мира должны быть удержаны и упорядочены, поскольку конструкция суть слепок мира, модель мира. Иначе это не онтология и не онтологическая работа².

Но нам важно удерживать в нашем разговоре собственно антропологический контекст. Поэтому важно понять не только образ мыслителя, но и образ человека в конструкциях этого мыслителя. Получается, что и человек сведён в этих конструкциях к абстракции познающего субъекта, а точнее, отмечает Мамардашвили, к некоему «модулю универсума», который не имеет своего тела, своей души, своей телесно-чувственной реальности. Это некая чистая способность сознания, взятая в идеальном виде [Мамардашвили и др. 1970: 30].

Но в то же время, что существенно, этот классик-наблюдатель вступает в отношения с миром, он должен проделать работу по его построению и воспроизведению. Постижимость мира зависит от рациональных мыслительных упражнений мыслителя, в противном случае, мир не будет доступен ему. Доступность мира связана с развитостью мыслительного органа философа. Отношение с миром у него должно быть прозрачным. Затемнение отношения и представления о мире связано с невежеством, страстями и обманом, с дефицитом знаний, болезнями и несовершенными социальными институтами.

Каждый мыслитель должен, совершая свои акты познания, соотноситься с этим идеалом познания, в котором воплощена идеальная модель мира, идеальный конструкт, образец. Каждый мыслитель допускает наличие и необходимость абсолютной точки зрения, с которой он должен соотносить свои конструкции.

² Возникает не праздный вопрос – можно ли вообще говорить о некоей неклассической онтологии? Ведь в онтологии удерживается само существо мира. А что удерживается в неклассической онтологии? Разве не существо мира? Если речь не идёт о сущем, то это не онтология. Если же в мысли (пусть в иной, как в ином способе мысли) удерживается образ сущего, то в чём её неклассичность? Если выстраивается образ иного мира, то это та же онтология, которая бывает только первой и последней, как рыба первой свежести.

Если этот базовый концепт рухнет и прерывается связька моей конструкции и идеальной модели, то я, как отдельный наблюдатель, становлюсь слепым, теряю опору, поскольку сугубо своему личному опыту доверять не могу.

Мамардашвили подытоживает, что в целом классическую философию можно охарактеризовать как философию самосознания и рефлексии и в этом смысле онтология в классической схеме суть онтология сознания, тождественного бытию [Мамардашвили и др. 1970: 32].

В основании этой классической модели, в идеале классической рациональности заложены две установки [Мамардашвили и др. 1970: 36].

Онтологическая установка – идея разумности бытия, идея упорядоченности естественного порядка.

Антропологическая установка – идея автономного разумного субъекта, способного этот порядок самостоятельно познавать и воспроизводить в своих мыслительных конструктах и тем самым удерживать. Удержание этого мира, разумеется, возможно только в мысли и с ориентацией на единую внеположенную индивиду модель мира.

А теперь остановимся на том, как понимают авторы этой работы ситуацию сдвига, происшедшего к середине XX века, и что они понимают под неклассическим схематизмом мышления.

В основании типа рациональности авторы полагали определённый способ духовного производства, за которым стоит вполне определённая модель классического капитализма, которая характеризуется свободным рынком и свободной конкуренцией [Мамардашвили и др. 1970: 34]. Эта модель не только позволяет, но необходимым образом требует наличия самостоятельных автономных агентов, производящих духовные продукты. Эти агенты должны осуществлять постоянную работу по воспроизводству классического идеала, конструкции мира. Иначе этот мир рухнет. Необходима постоянная связька между классическим идеальным конструктом и конкретным опытом рациональной работы конкретного индивида, мыслителя, становящегося агентом духовного производства. Само общество становится и понимается как такое самоорганизующееся целое. В рамках этого целого автономной личности выставляется культурное задание – осуществить рациональную работу по восстановлению целого, конструированию целого, его воспроизводству в мышлении. Отдельный индивид при этом подчиняется сугубо внешним правилам рационального

мышления. Эти правила должны повторяться в актах мысли отдельных агентов-индивидов.

При всей объективированности идеальных мыслительных форм в силу действия базовой установки не только допускается, но вменяется необходимость наличия в самой реальности мира – иной реальности, автономной суверенной личности, которая осуществляет контроль с помощью своих мыслительных индивидуальных средств и способностей за сохранением базовых опор и ориентиров поведения: «Личная автономия, суверенность, самим индивидом осуществляемый рациональный контроль становятся всеобщей формой поступков» [Мамардашвили и др. 1970: 34].

Полагается, что каждый человек своим умом может прийти до понимания того, как ему следует поступать и тем самым нет необходимости стандартизировать его поведение, кодировать и вводить какую-то регламентацию [Мамардашвили и др. 1970: 34]³.

В этом есть некая парадоксальность сочетания двух идей: допущение автономии мыслителя и господства всеобщих рациональных идеальных форм. Она снимается тем допущением, что равенство и тождественность всеобщим формам осуществляется личностным усилием мыслителя, которому ставится культурное задание: воспроизвести человекообразный мир в мыслительных конструктах. Допускается презумпция осмысленности действий мыслителя. Допускается, что отдельный индивид своим умом сможет в акте мышления воспроизвести целое и прийти до понимания того, как следует поступать по жизни. Допускается, что мир и человек – размерны друг другу⁴.

³ Собственно представление о том, что такое просвещение, и было сформулировано И. Кантом: имей мужество пользоваться собственным умом [Кант 1966]. Такая максима была следствием всё той же базовой антропологической установки – естественный порядок вещей доступен автономному разумному индивиду, мир соразмерен человеку, то есть человекосоразмерен.

⁴ Хотя такое представление более схоже с мифологическим, в котором заложено представление о единстве микро- и макрокосмоса (см. подр. в главе, посвящённой антропологической навигации). В классической рациональной европейской философии, представление о единстве трансформировалось в сугубо рационализированной форме: мир в принципе познаваем, он познаваем через усилие отдельного мыслителя, способного единство мира восстановить силой чистой мысли. Как Р. Декарт, постигавший идею Бога в своих «Медитациях» силой чистой мысли, посредством философской аскезы, с помощью сугубо интеллектуальных рассуждений.

Здесь кроется и ответ на вопрос, что есть сдвиг к неклассической рациональности. Современное общество, в котором произошёл переход к господству сверхсоциальных, универсальных форм управления, диктует и навязывает определённые стандартизированные формы мышления и действия⁵.

Авторы указывают, что в современном обществе была ликвидирована социальная база классического духовного производства, в которой допускался феномен автономной личности. В современном монополизированном обществе всё больше стандартизировано и регламентировано поведение отдельного человека. От него уже не требуется быть разумным и способным осуществлять целесообразные рациональные действия. От него не требуется осуществлять весьма тяжёлый, индивидуальный акт воспроизводства естественного порядка вещей, строить по его поводу конструкты. Понимать вообще уже не обязательно. За тебя всё «поймут» иррациональные, сверхиндивидуальные институты, воплощающие акты понимания в процедуры, стандарты, регламенты и схемы. Надо только им соответствовать.

Тем самым снимаются обе базовые установки классической рациональности: что мир естественен и разумен и что он постижим и доступен разумной автономной личности.

В таком случае строится иной образ мира. В нём мир видится как надличный мир разных сил, в нём допускается наличие превращённых форм, и в нём возможно всё. И этот мир превращённых форм невозможно постичь отдельно взятому индивиду. Мир и человек перестают быть соразмерны друг другу. Более того. В таком мире превращённых форм и человек превращается в одну из превращённых форм.

К этому всё шло. Авторы указывают, что никакой идиллии в классической модели, разумеется, не было. Идиллия была в головах мыслителей. Социальный разрыв между мышлением, рациональным конструктом, с одной стороны, –

⁵ Здесь мы видим определённую «марксоидную» терминологию, которая в 1970 году ещё оставалась в текстах наших авторов, вынужденных выражаться, в том числе, и на этом партийном жаргоне. Они всё же писали о господстве монополистического капитализма, требующего всё большей регламентации и стандартизации жизни, которая становилась следствием агрессивного маркетинга и рекламы. Стандарты жизни, вменяемые отдельным индивидам, начинают диктовать образцы мышления, потребления и повседневного поведения.

и практическим действием, реальной социальной жизнью, с другой стороны, – всё время назревал и всегда показывал несоответствие конструкторов – реальности. Классик задним числом всякий раз вынужден был надстраивать свои конструкторы, преодолевая разрывы, пытаясь хотя бы в своём рациональном действии преодолеть разрывы и замазать лакуны. Эти попытки, разумеется, порождали новые спекуляции. Вершиной такой спекулятивной системы стала философия Гегеля.

В ситуации возрастания роли всеобщих регуляторов увеличивается, растёт всеобщая практика кодирования и программирования поведения человека, внедрения стандартов коллективной жизни и мышления [Мамардашвили и др. 1971: 60]. Следовательно, формируется целая индустрия духовного производства, индустрия форм сознания, в которой уже не отдельно взятые мыслители, а целая армия интеллектуалов осуществляет стандартизированное производство стандартизированных искусственных артефактов, которые транслируются по каналам и организуют жизнь каждого индивида.

Исчезает образец классика-мыслителя, который мнил себя вершителем судеб и пророком, духовным учителем, просветителем. За него всё сделает машина духовного производства. В современной ситуации интеллектуал становится таким же рабочим, производящим свои продукты и стоящим на такой же конвейер. Но в отличие от классика он теряет связь с всеобщим целым. Тем самым теряет опоры и ориентиры.

Собственно здесь марксистски ориентированный (точнее, партийно ангажированный) вариант интерпретации можно оставить. Но важно следующее.

Мамардашвили впервые фиксирует процесс формирования феномена превращённых идеальных форм, анализ которых он затем проделал в последующих работах [Мамардашвили 1992; 2004]. Но массовизация производства превращённых иррациональных форм для него становится основанием для диагностики ситуации рождения неклассического мышления, неклассического типа рациональности. Заслугу открытия превращённых форм он отдаёт К. Марксу.

Надо сказать, Мамардашвили не столько фиксирует, говорит о том, что такое неклассическое мышление, сколько о том, что складывается «неклассическая ситуация», происходит сдвиг в сторону формирования стандартизированного духовного производства, в котором интеллектуал становится аген-

том, функционирующим винтиком. В таком случае вообще исчезает фигура интеллектуала, мыслителя, держателя смыслов, осуществляющего акт мышления от первого лица.

Можно говорить в таком случае о неклассической модели мира, в которой снята разница между субъектом и объектом, индивидом и средой. В дальнейших работах Мамардашвили отошёл от описания социальной природы сдвига, а более всего занялся тем, какого рода модель мира полагается в новой реальности и что делать конкретному мыслителю в неклассической реальности.

Поэтому в работе «Классический и неклассический идеалы рациональности» его внимание было направлено на то, что такое неклассическая модель мира и рациональности и чем она отличается от классической [Мамардашвили 2004].

И вот это отличие принципиальное. В этой модели вводится понятие *феномена* как наиболее объёмного конструкта, который фиксирует проблему превращённых форм. В неклассической модели мира фиксируется «феномен третьих вещей» или континуально-действующих предметно-вещественных механизмов сознания [Мамардашвили 2004: 83].

Опираясь на открытие Марксом явления товарного фетишизма, Мамардашвили развернул анализ в целом феномена превращённых форм и всего механизма превращения реальности.

Фиксация этого механизма, думается, переводит наш разговор в иное русло, делает наше деление философии на классику и неклассику не столько условным, сколько косвенным, полагает некую границу, по примеру того, как мы проводим границу между модерном и постмодерном, снимая в последнем всякое содержание, а фиксируя лишь время и событие (то, что «после модерна»).

В неклассической модели реальности фиксируется феномен превращения, то есть формирования особой реальности идеальных форм, которые, отделяясь от исходной первой реальности, начинают жить своей жизнью: «свойства этих объектов сугубо, фундаментально неклассичны» [Мамардашвили 1992: 269].

Метаморфоз превращения заключается в том, что внутренние реальные отношения и реальности воплощаются во внешних «косвенных выражениях». И последние начинают жить своей самостоятельной жизнью. А люди начинают ду-

мать, что эти внешние идеальные выражения и формы являются объективными и самостоятельными. Например, деньги или символические формы культуры.

Вот в этой способности превращённых форм как бы самостоятельно бытийствовать и состоит главная проблема понимания феномена превращения [Мамардашвили 1992: 270]. Эти превращённые формы начинают заменять реальность действительной жизни. Превращённая форма действительно существует, только в особой реальности. Она пребывает не в сознании индивида как фантом. Она становится продуктом реального процесса превращения действительных отношений. Превращение осуществляется реально в реальных отношениях, а не в сознании наблюдателя.

Более того. Превращённые формы не всегда иррациональны. Например, движение Солнца и небесных светил по небосклону – это не просто метафора нашего сознания. Нам кажется, что это движение происходит. Это реальность. Только она нами представляется в превращённой форме: что, якобы, Солнце «движется» по небосклону. Равно как и то, что мы оперируем денежными знаками как реальными вещами. Это не фантом и не иллюзия, но мы им приписываем свойства реальных сущностей.

Но тем самым в процессе замещения реальности превращёнными формами происходит и вовсе исчезновение реальности. Мы перестаём видеть реальность и начинаем пребывать в мире превращённых форм⁶.

Вскрытие проблемы феноменологического сдвига (процесса превращения) показывает смену базовых принципов-ориентиров.

Классический принцип как раз предполагал допущение рационального понимания отдельным субъектом целого мира. Рационально понимаемо то, что исследователь сделал

⁶ К слову сказать, психоанализ З. Фрейда, который наряду с феноменологией и экзистенциализмом М. К. Мамардашвили рассматривал как направления современной (неклассической) философии и отдельно подверг анализу в своем цикле лекций, – такая же превращённая форма. До Фрейда никто не допускал устройство психики в категориях Оно-Я-Сверх-Я. Вбросив в мир эту триаду, Фрейд изменил мир. Психоаналитик рассматривает психику человека через призму этой триады. Хотя она никакого отношения к так называемой реальной психике не имеет. Это превращённая форма-конструкт. То же самое относится и к архетипам К.-Г. Юнга.

сам, собой, что он может понять по модели своего человеческого делания [Мамардашвили 2004: 83].

Вместо классического принципа вводится неклассический: мы понимаем сделанным, а не сделанное. Мы видим предметом, а не предмет, который можем и не знать [Мамардашвили 2004: 83]. Это означает то, что в неклассическую модель мира у Мамардашвили вводится сам феномен акта сознания, становящегося частью самого мира. Сам мир совершается в актах мысли и в событиях мысли. И само событие мысли становится частью онтологии мира. Мы делаем мир настолько и таким, насколько событийны мы в мире. И события мысли о мире становятся «органами» этого мира. Они похожи на органы именно тем, что совершают работу, которую мы не всегда понимаем и не контролируем. Например, рука моя берёт стакан с водой, и я выпиваю воду. Но совершая это действие, я не знаю, как устроена моя рука, как она делает эту работу. Хотя она и является частью меня, моим органом.

Итак, неклассический принцип допускает, что в мире есть самостоятельные феномены, которые не разложимы, не воспроизводимы по классическим рефлексивным схемам сознания. И потому мы понимаем мир собой, сделанным, а не сделанное, сами становясь событием в мире, наряду с законами этого мира [Мамардашвили 2004: 85]. А потому и законы мира нельзя понять извне с позиции наблюдателя. Законы мира нельзя понять, не помещая самого себя в этот мир. Человек становится сам органом этого мира.

Потому классик-мыслитель и допускал постижимость и управляемость мира, поскольку допускал принцип разумности и целостности бытия, его постижимости. Он допускал принципиальную управляемость мира, контроль над ним силой мысли.

Неклассическая ситуация заставляет нас допускать принцип неполноты бытия, снятия классической посылки полного «бытия-знания». Мы вынуждены отказаться от предположения, что есть мир и в нём уже всё есть. А истина есть осознание, развёртка этой данности. В пространстве феноменов мы не можем предположить что-то исходно данное. Ничего исходно данного самого по себе нет вне моего акта понимания. Нас должны интересовать лишь «живые опыты неразложимых взаимодействий» [Мамардашвили 2004: 97–98]⁷.

⁷ Исследователь В. Калинин отмечает, что потому Мамардашвили и занимался пристально и всю жизнь философствованием Р. Декарта, что тот, по его мнению, осуществил первым опыт неклассического фило-

Что мы видим? Парадоксально, но как раз в ситуации стандартизации духовного производства, в ситуации господства иррациональных превращённых форм как раз от мыслителя требуется осуществить сугубо личностное усилие, вновь пересоздать себя и базовые опоры.

В классическом схематизме мысли были заданы правила для руководства ума, правила рационального вывода, и ты им должен был соответствовать, образец деятельности сознания уже задан и образ мыслителя задан. Но теперь этот образ исчез. И твоя ситуация как бы уже разомкнута и открыта. Мыслитель отсутствует как готовая сущность и образец. Мыслитель всякий раз возобновляет себя, сам собой вводя новые миры, не претендуя при этом на пророчество и поучение. Строение его произведения становится «открытым, альтернативным, исключает абсолютистское сознание автора» [Мамардашвили и др. 1971: 72].

Отметим, что сам Мамардашвили в этом (таком) философствовании сильно похож на того философа-классика, который, попав в неклассическую ситуацию господства превращённых форм, пытается, ориентируясь на классические примеры Декарта и Канта, осуществить событие личной авторской мысли, тем самым совершить обратный феноменологический сдвиг и восстановить опоры и ориентиры.

В принципе это подтверждается и его собственными рефлексивными свидетельствами, которые рассыпаны в его воспоминаниях. Он неоднократно указывал, что его автономный ход в философии никак не был связан и обусловлен социальным эмпирическим опытом [Мамардашвили 1990]. Он ощу-

сфоствования. Поскольку принцип *cogito* и означает акт личного понимания и самоперемены ума, а последнее есть базовое условие для доступа к истине, условие осуществления пути к трансцендентному. Истина доступна тому, кто меняется [Калиниченко 2004]. Отметим, что, например, М. Фуко как раз отказывал Декарту в таком опыте «заботы о себе». В концепте «практик себя» он как раз обращается более к античным авторам (римским стоикам), занимавшимся духовными упражнениями, выступающими как условие для доступа к истине. Эта практика себя как раз закончилась, полагает Фуко, во времена Декарта и наступил «картезианский момент», после которого европейская мысль пошла по схеме рационального спекулятивного мышления, предав забвению принцип заботы о себе. С этим связан и сам проект практик себя Фуко, призвавшего к современникам к тому, что мы должны снова переначать самих себя [Фуко М. 2007: 26–27] (см. подр. в главе, посвящённой антропопрактикам заботы).

щал экзистенциальный вакуум, переживал неосознанное желание восстановить утраченную связь с культурными опорами. Это очень похоже на то, что называл в своё время тоской по культуре Осип Мандельштам.

Фактически самым способом своего философствования Мамардашвили, несмотря на свою кажущуюся классичность, задавал феномен неклассичности [Подорога 1993]. В. А. Подорога отмечал, что он понимал Мамардашвили только в момент его присутствия, в момент произнесения им авторской живой речи. Он, Подорога, сидя на лекции Мамардашвили, мог понимать его в момент живого действия и присутствия и мог понимать его им самим. При уходе автора высказывания и живого действия этот акт понимания обрывался [Там же].

И здесь важно выделить идею первоначала. Начало происходит как событие, как событие мысли. Это начало не сосредоточено в некоей метафизике, не сводимо к учению о первоначалах. Классический мыслитель как раз ищет первоначало, выстраивая учение о космосе, о мироздании, о сущем. А неклассический мыслитель совершает событие мысли собой, создавая среду понимания собой в акте действия, своим телом, присутствием создавая условие для мыслительной реальности. Он уходит – и исчезает среда для понимания мысли автора. И только присутствие автора мысли создаёт это начало мысли, точку, опору.

ПРЕДЕЛЬНАЯ УСТАНОВКА М. ФУКО: МЕТАМОРФОЗ ГЕРОЯ

Параллельно опыту М. К. Мамардашвили М. Фуко выстраивал свой радикальный проект неклассического рационализма, проект «практик себя» [Фуко 2007]⁸.

Пафос исканий М. Фуко (особенно это видно через призму его последних работ) состоял в том, чтобы, реконструируя опыт греков, опыт практик себя, практик управления собой, своими желаниями и вожделениями, воссоздавать ментальную карту, конструкт, помогающий нам преодолевать самих себя. Он показывал современному человеку то, как становится

⁸ См. об этом также в работах [Ахутин 2009; Погоняйло 2007; Смирнов 2010а; Смирнов 2015в; Хоружий 2010].

его собственная субъективность, становится его антропология, его собственная человеческая реальность.

Началось всё с того, что Фуко зафиксировал отличие классики от неклассики тем, что в мир реальности вошёл феномен безумия как реальности. До XIX века, считал Фуко, безумия как будто бы не было. Только в XIX веке, когда его сконструировали, безумие появилось. Этот предмет есть конструкт. И отношения врач – пациент наука также сконструировала. Как и З. Фрейд построил свой конструкт. Его концепт психоанализа есть именно концепт, а не то, чему можно приписывать качества объективной действительности.

Фуко полагал, что до XIX века и даже до наших дней безумие было просто безмолвным. Немым. И это понятно. Безумный – не человек. Он Чужой. Его надо бояться. Его надо огородить от людей, посадить в клетку как зверя. Он по-человечески не изъясняется. Фуко писал, что само по себе безумие немо. В классическую эпоху не существует литературы безумия, в том смысле, что для безумия не существует его собственного автономного языка, то есть возможности говорить о себе на языке истины [Фуко 1997: 504]. Фуко искал возможность, чтобы безумие заговорило. Оно открыло рот, – и мир ужаснулся, поскольку то, что он увидел, оказалось невозможным переварить в течение всего XX века. Этот бурный поток снёс все привычные конструкты членораздельной речи, гармоничные постройку сознания, барочные формы изощрённой рациональности, все привычные опоры и ориентиры.

Безумие – наиболее яркая форма проявления отчуждения, через которое проявляется существо человека желания. На примере безумия Фуко исследовал генеалогию человека. Безумие, с-ума-сшествие, получается, не болезнь. Это составная часть человека вообще, это целый мир, мир его желаний и страстей; здесь кроется тема подпольного человека. Здесь «подпольный человек» Ф. М. Достоевского. Русский писатель не строил концепт, не реконструировал институты власти и наказания, клиники и тюрьмы, но показал, как устроена органика человека подполья.

Фуко исследовал и выстроил цепочку: формирование институтов надзора и наказания за человеком – формирование самого института власти, в котором знание является формой власти и подавления, контроля – власть-знание как дисциплинарная форма через сбор данных по управлению человеком.

Он не открывал безумие, как не открывал бессознательное Фрейд. Фуко поставил зеркало разуму – и через опыт безумия описывал человека в его социальном и экзистенциальном опыте.

Фуко писал: поскольку в безумии человека обнаруживается его истина, излечение от безумия возможно, если исходить из этой истины человека, из самих глубин его безумия. В неразумии безумия существует некий возвратный разум; и та загадка, которая ещё остаётся в ненасытной объективности, где затерян безумец, как раз и делает возможным его исцеление. Подобно тому, как болезнь не является совершенной историей здоровья, безумие «не есть абстрактная потеря рассудка». Но «только противоречие в ещё имеющемся налицо разуме», а, следовательно, «гуманное, то есть столь же благожелательное, сколь и разумное обращение с больным ... предполагает, что больной есть разумное существо, и в этом предположении имеет твердую опору, руководствуясь которой можно понять больного именно с этой стороны» [Фуко 1997: 508].

Безумие, рассматриваемое как иное Я человека, но человека разумного – понятный и вполне оправданный ход. Путь от человека-индивида к человеку истинному лежит через человека безумного: «Психология личности будет отталкиваться от её раздвоения, психология памяти – от амнезии, психология языка – от афазии, психология ума и понимания – от умственной отсталости. Истина человека высказывает себя лишь в момент своего исчезновения; она проявляется лишь тогда, когда становится иной, отличной от самой себя» [Фуко 1997: 513]⁹.

Безумие – тоже конструкт. Точнее, часть конструкта человека. Безумие понимается внутри самого образа человека, всей антропологии. Мы сами строим представление о разуме, личности, душе, человеке и уже внутри – о безумии как о части человека. По привычке того же ума мы выводим наше безумие из нашего же ума, его природы, а не чего-то другого. Безумный человек в классическом представлении – отпадный

⁹ Подобная схема была показана задолго до Фуко Л. С. Выготским. Последний на примере исследования поведения умственно отсталых детей выстраивал в итоге и норму разумности в психике человека. Или на примере формирования психики у слепоглухонемых детей показывал процесс культурного развития человека, формирования личности в норме [Выготский 1995].

от умного, потерявший ум, сошедший с ума. Сначала выстраивается некая базовая конструкция ума, потом безумным считается тот, у которого наблюдается патология, отклонение от нормы, от этого конструкта ума.

В этом плане история исследования безумия повторяет изнанку исследования разума, его чёрной стороны. Безумие по этой логике понимается как отпадение от разума, главным качеством которого являлась для человека сопричастность Единому, Благу, Богу. Безумец – отпавший от Бога, от Логоса, от Разума. Это нечестивый, еретик, неверующий, антихрист и проч. Безумец – тот же бесноватый, одержимый бесами, потерявший Бога. Поэтому он-то и гибнет, поскольку потерял опору в Едином, в Боге. Он стал частью, то есть осколком от целого, а потому и отбросом. Отпавший от Бога безумец – значит частный, неполный, распавшийся на части, павший.

Так понимается природа безумия в классической философии. Собственно, ответной реакцией на эту традицию и были работы Фуко, посвящённые исследованию институтов надзора и наказания. Этот самый Логос и построил клинику и тюрьму для надзора за отпавшими и павшими безумцами. Безумие должно быть подвергнуто не просто контролю, но и насилию, заключению, наказанию.

Вся история познания и науки была историей построения дисциплинарных институтов контроля и наказания. И сама наука выстраивалась как дисциплина ума и поведения. А бессознательное и безумие, ставшие предметом пристального внимания в XX веке, вырвались на свободу, ранее заточенные в клетку. Но опять получается, что безумие – это всего-навсего изнанка ума. Не Другое, а просто заточённая, чёрная сторона того же человека рационального. Просто тюремщик и заключённый поменялись местами.

Итак, рациональным логосом безумие понимается как то, что надо контролировать и наказывать, оно часто убегает как маленький нашкодивший проказник.

Такой ход понимания безумия – это попытка ухватить себя сзади за шкуру. Это собственное постижение себя, но с тыльной стороны, со стороны тени, своей оборотной стороны. В таком случае, безумие мы никогда не поймём как иное себя, как своё Другое. Не свою тень, а иное сущее.

Безумие сродни безмолвию. Логосом, умом мы не поймём безумие. Безумие – то, что не подвластно уму, а значит слову,

разуму. Логос, слово привыкло контролировать то, что на него не похоже. Для того слово и существует, чтобы фиксировать, задерживать внимание, называть и контролировать.

Безумие – не называемо. О нём можно только безмолвствовать. Безумие может быть понято только бессловесным способом, безмолвием.

Что получается? Европейский *ratio* высушил свой ум, доведя его до познания, которое превратилось в форму захвата мира. И вместо умного богообщения с Благом получилась одна гносеология, служанка власти.

Безумие, понимаемое даже как способ отчуждения, как некий человеческий способ существования, но включённый в рамку проекта человека разумного, всё же предполагает собственное определение через категории и дериваты человеческого разума, но с его изнанки. Но XX век это опроверг.

Человек безумный не является частью человека разумного. Это Другой. Это целый мир, равный миру разума. В нём работают другие законы. С ним надо вступать в какое-то общение. Даже диалог. Но он весьма проблематичен.

Если врач пытается вступить в диалог с пациентом, но находясь в клинике, будучи в белом халате, а пациент находится в кабинете врача и называется пациентом, то всякий диалог между ними весьма проблематичен. А призыв к диалогу между врачом и пациентом становится большим лукавством. Не может быть равенства между врачом и пациентом по определению. Пациент – тот, кто нуждается в помощи. Даже если он сам пришёл к врачу, но он пришёл за помощью. Он не равен самому себе, он тот, кто сам не может управлять собою. Поэтому он и считается больным. Это, собственно, и есть определение болезни. Если процесс, который тебя захватил, не подвластен тебе, и ты обращаешься за помощью, то этот процесс и есть болезнь. Если же ты начинаешь управлять процессом и понимаешь, что ты болен, то само осознание тобой твоей болезни – путь к выздоровлению.

Сюда закладывается допущение, что безумный – это тоже человек, только с вывихом, который надо вправить. Безумный – это зеркало внутренних процессов, которые скрыты и происходят в человеке. Безумие и для Фуко является формой внешнего показа внутренних процессов, которые недоступны наблюдению. Безумец – это человек, в котором во внешней явной форме показаны скрытые желания. И здесь, пишет

Фуко, важен этот переход от внутреннего к внешнему, от субъективного – к объективному.

Такое признание есть продолжение классической линии, по которой бытие понимается через своё инобытие. В ней мир вообще делится на оппозиции: бытие – не бытие, субъект – объект, индивид – среда и др.

А XX век только и делал, что вскрывал, взрывал эти инобытийные формы, скрытые желания, безумные порывы и нарывы, преодолевая односторонность классической антропологии.

В своё время, в 50-е годы Фуко ездил в Швейцарию, общался с Л. Бинсвангером, работал в госпитале Святой Анны, переводил работу Л. Бинсвангера «Сон и существование», долго и много беседовал с ним, находясь под воздействием экзистенциального анализа в духе Бинсвангера, замешанного на идеях Хайдеггера¹⁰. Фуко написал в то время «Введение» к работе Л. Бинсвангера. В этом введении Фуко пытался представить «проект антропологии». Одновременно в 1961 году он пишет введение к антропологии И. Канта («Генезис и структура Антропологии Канта»). Это введение не будет опубликовано. Но многие пассажи войдут потом в «Слова и вещи».

В этих работах Фуко критикует «антропологическую иллюзию», то есть ответы на кантовский вопрос «Что такое человек», ибо проект человека рационального, человека просвещения умер. Образец критики этой антропологической иллюзии Фуко находит у Ф. Ницше: «Ницшевское предприятие могло бы быть понято как точка остановки, поставленная, наконец, разрастанию этого вопрошания о человеке. Смерть Бога – разве не обнаруживает она себя в факте, вдвойне убийственном, который, кладя конец абсолюту, является в то же время убийцей самого человека. Поскольку человек – в своей конечности – неотделим от бесконечного, отрицанием и одновременно провозвестием которого он является. Именно в смерти человека и исполняется смерть Бога» [Фуко 1996: 420–421]. Но С. Табачникова, комментатор и переводчик Фуко, ссылаясь на самого Фуко, замечает, что этот разрыв у него был разрывом с европейской мыслью и, главное, с собственной мыслью, с самим собой.

¹⁰ Ирония судьбы состоит в том, что Л. Бинсвангер был племянником Отто Бинсвангера, в иенской клинике которого лечился больной Ф. Ницше.

Поэтому буквально понять идею Фуко о смерти человека нельзя. Это смерть старой идеи человека, тех способов и конструкторов мысли о человеке, которые до сих пор господствовали в современных ему позитивизме, феноменологии и экзистенциализме. Это разрыв с Ж.-П. Сартром и М. Мерло-Понти, с Л. Бинсвангером и Э. Гуссерлем, но не с Ф. Ницше, который оставался с ним на всю жизнь.

Позже более явно и предметно Фуко разовьёт свою критику и оформит её в понятие так называемой предельной установки.

Итак, Фуко исследовал безумие не просто как феномен психиатрии и психологии, а как феномен антропологии в целом – как форму отчуждения человека от самого себя. Понимая безумие, мы пытаемся понять самих себя. Безумие свидетельствует не столько о дурных инстинктах безумца, сколько о дне самого человека. И этот феномен подпольного человека у Достоевского давно уже описан. Чем не дневник параноика – «Записки из подполья»? Это же диагноз! Правда паранойя подпольного человека разворачивается у Достоевского на фоне божественного, поиска новой религии спасения.

После постмодерна этот символический горизонт ушёл. Ещё ранее Д. Бонхёффер призывал к религии без бога [Бонхёффер 1994].

Как бы то ни было, проблематика безумия вошла составной частью в неклассическую антропологию.

Образец классики, Р. Декарт, сомневался во всём. Но он не сомневался в своей разумности. Фуко ссылается на Р. Декарта и задаёт вопрос: почему безграничное сомнение не распространяется на сам разум Р. Декарта? Не является ли это ограничение симптомом страха перед безумием? Декартовский принцип *cogito* не может быть безумным для его автора. С этого тезиса и начал свой доклад ученик Фуко Ж. Деррида [Деррида Ж. 2000: 63–65]. Я как «мыслящая вещь» Р. Декарта не может быть безумным. Мысли не грозит безумие. От безумия мысль охраняет не объект мысли, а сам субъект, «вещь мыслящая». Субъект этот не сомневается в том, что он вещь мыслящая. Он даже не допускает мысли о том, что он может быть безумным, ибо безумие делает невозможным саму мысль.

Фуко писал, что он пытался представить не историю языка психиатрии, а археологию безмолвия, говорить словами

без языка, на языке безмолвия, бормотания, обойтись без субъекта с его членораздельной речью.

Но это и есть безумие, заметил Деррида. Фуко сам, написав историю безумия, попал в ловушку, ибо писать безумие на языке рационального дискурса нельзя. Уж лучше прочитать «Записки сумасшедшего» Н. В. Гоголя или «Записки из подполья» Ф. М. Достоевского. Там бормотанье безумца представлено в явном виде.

Но это в сторону. Мы обсуждаем то, что классический образец, декартовский принцип *cogito*, не может быть безумным, безумию в *cogito* нет места, ибо сама мысль не может быть безумной. Фуко пишет: «...сомнение это изгоняет прочь безумие во имя самого сомневающегося, который не более способен утратить разум, нежели перестать мыслить и перестать существовать» [Фуко 1997: 65]. Деррида же не продвинулся дальше своего учителя. Он всего-навсего смог эпатировать публику своей как всегда броской фразой: «я философствую только в сознании ужаса, признанного ужаса перед безумием» [Деррида 2000: 81].

А Фуко свои рассуждения о Декарте во второй главе «Истории безумия» начинает с фразы, которая сама носит характер эпитафии: «Возрождение выпустило на свободу голося безумия, сумев усмирить их неистовую силу, классическая эпоха, совершив неожиданный переворот, заставила безумие умолкнуть» [Фуко 1997: 63].

XX век окончательно отпустит безумие на вольные хлеба, даст ему право голоса, не голоса даже, а рыка и вопля, но уже не из подполья, а как голоса неизбывной и страшной человеческой породы, которую мы, существа жаждущие и страстные, никак и никогда из себя не вытравим и не хотим вытравлять. Это уже не клиника и не шизофрения, не паранойя, а самая настоящая наша правда, правда человека желания. До этого пришлось отдать в жертву С. Киркегора, Ф. Ницше, А. Арто, Гамлета, Дон Кихота, и многих других, возопивших и ужаснувшихся от того, что увидели и пережили при терроре тоталитарного разума, от которого сходит с ума человек, и от которого рождаются тюрьма и клиника. Эти пределы и границы разума, чреватого безумием, и пытался поставить Фуко. Пытался установить онтологическую предельную установку.

В одной из последних работ Фуко писал: «Что представляет собой сегодня философия, я хочу сказать философская

деятельность, если она не является критической работой мысли над самой собой? Если она не есть попытка узнать на опыте, как и до какого предела возможно мыслить иначе, вместо того, чтобы заниматься легитимизацией того, что мы уже знаем? Проба, опыт, эссе [essai] – это надо понимать как преобразующее испытание самого себя в игре истины. А не как основанное на примитивизации присвоение другого в целях коммуникации, – это живое тело философии, по крайней мере, если сегодня она всё же продолжает оставаться тем, чем была когда-то, то есть определённой «аскезой», упражнением себя в движении мысли» [Фуко 2004: 14–15]. Мои исторические исследования, замечает Фуко, – это «философское упражнение. Его сверхзадачей было узнать, в какой степени работа осмысления своей собственной истории может освободить мысль от того, что она мыслит втайне от самой себя, и дать ей возможность мыслить иначе» [Фуко: 2004: 14–15]. Мои работы, писал он, – это работы по истории мысли, они предполагают размышления на тему – как возможно конституирование знания. «Если в «Истории безумия» я, писал М. Фуко, исследовал то, как управлять сумасшедшими, то в «Заботе о себе» – о том, как управляют самими собой: вопрос стоял о том, чтобы знать, как направлять свою собственную жизнь, чтобы придать ей как можно более прекрасную форму. Вот то, что я пытался реконструировать: образование и развитие некоторого практикования себя, целью которого является конструирование самого себя в качестве творца собственной жизни» [Фуко 1994: 50].

Чем ещё может быть этика интеллектуала, вопрошает Фуко, если не этим: постоянно быть в состоянии отделять себя от самого себя? Интеллектуал должен так преподавать знание, чтобы изменить не только мысль других, но и свою собственную. Эта работа по изменению своей собственной мысли и мысли других и представляется мне смыслом существования интеллектуала, говорит М. Фуко

Такое изменение не должно принимать форму внезапного озарения. Я бы хотел, продолжает М. Фуко, чтобы это была выработка себя собою, усердной трансформацией, медленным и требующим усилий изменением посредством постоянной заботы об истине.

Эти исследования должны быть поняты с точки зрения предельной установки, которая заключается в том, что мы

должны избегать выбора между внешним и внутренним, надо быть на границе. Ведь критика – это *анализ пределов* и размышление над ними. Речь идёт о том, чтобы преобразовать критику, осуществляющуюся в виде необходимого ограничения, в практическую критику в форме возможного преодоления [Фуко 2002: 352]. Подобная критика не является трансцендентальной и перед ней не стоит цель сделать возможной какую-либо метафизику: она является генеалогической по своему предназначению и археологической по своему методу. Она не пытается сделать возможной метафизику, ставшую наукой. Она стремится продвинуть насколько возможно *бесконечную работу свободы* [Фуко 2002: 353]. При этом такая историческая онтология нас самих должна отвернуться от всех проектов, притязающих на то, чтобы быть радикальным и глобальным. «Таким образом, – пишет Фуко, – я буду определять философский этос, свойственный критической онтологии нас самих как историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь и, следовательно, как работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ» [Фуко 2002: 353].

Но эта работа критической онтологии на испытание собственных пределов у Фуко отодвигается на будущее. Она грядёт, вот-вот настанет, но никак не настает. Пока же до настоящего времени историческое событие Просвещения совершеннотлетними нас не сделало, и мы ими до сих пор не являемся. Но здесь кроется некий способ философствования, который был в течение двух последних столетий важным и действенным: в том смысле, что критическую онтологию нас самих надо рассматривать не как некую новую теорию, не как некое учение. Её нужно понимать как *установку*, как этос, как философскую жизнь, в которой критика того, что мы есть, является сразу и историческим выявлением пределов, которые нам поставлены, и попыткой их возможного преодоления. Такая философская установка должна проявляться в проведении самых разных исследований [Фуко 2002: 357–358]

Итак, не само по себе безумие, не сами по себе техники наказания волновали Фуко. Главный вопрос, который возник в конце XVIII века, писал Фуко, это не что такое мир, не что такое истина, не что такое познание, а вопрос: что же мы представляем собой вот в это самое время? Что мы есть сами сегодня? Кто мы такие сегодня? На этот вопрос и пытались от-

ветить Кант, Фихте, Гегель, Ницше, Вебер, Гуссерль, Хайдеггер, Франкфуртская школа [Фуко 2002: 360]. Через изучение безумия и психиатрии, преступления и наказания я, пишет Фуко, пытался показать, каким образом косвенно конституировались мы сами посредством исключения других – преступников, сумасшедших и т. д. Однако с этих пор моя настоящая работа посвящена другому вопросу, – каким образом мы непосредственно конституируем нашу идентичность, используя определённые этические техники самости, которые развивались с античности и до наших дней? [Фуко 2002: 360–361].

Фуко говорит фактически об антропологической идентичности. Он всё время ставит рамку онтологических пределов и говорит о критической онтологии. В этом плане для него техники себя – это не психотренинги и не техники по саморегуляции. Для него техники себя – это антропопрактики антропологического конституирования, которые проделываются для того, чтобы раздвигать собственные онтологические пределы.

Эти техники себя есть проявление практики заботы о себе, эпимелей, благодаря которой человек изменяет, очищает, преобразует и преобразует себя. Это техники медитации, техники запоминания прошлого, техники изменения сознания, техники контроля над представлениями по мере их появления. Последние работы Фуко так и называются, их названия прозрачны – «Герменевтика субъекта», «Использование удовольствий и техники себя», «Этика заботы о себе как практики свободы». Сами эти названия говорят о главной идее: идее бесконечной работы свободы, воплощающейся в осуществлении техник и практик себя как практик преодоления пределов самих себя, осуществлении событий перехода. Критическая онтология М. Фуко и воплощалась в описании и реконструкции этих практик и техник себя.

Он отмечает, что однажды в истории философии наступает «картезианский момент», когда философия из заботы превратилась в познание [Фуко 2007: 27; 215]. Точнее, принцип «эпимелей» был заменён принципом «познания себя». Было принято допущение, отмечает Фуко: чтобы получить доступ к истине, надо совершить ряд действий, соблюдать ряд правил. Например, правила для руководства ума у Декарта, которые не предполагают трансформации субъекта, они предполагают некое соблюдение внешних субъекту правил – и ты получаешь доступ к истине.

До этого, отмечает Фуко, задолго до Декарта, во времена Эпиктета, были иные правила: чтобы получить доступ к истине, надо измениться самому, причём кардинально. Истина не даётся как вещь. Необходимо проделывать практики себя, практики духовности, предполагающие обеспечение доступа к истине, практики обращения и преобразования субъекта.

Намечаются, тем самым, две схемы – схема доступа, принципиальной доступности истины, родившаяся, в ситуации нужды и недостатка, нехватки (назовём её схемой нужды), и схема заботы и преобразования, при которой результат не виден, не очевиден, не гарантирован.

В обоих случаях Фуко рассуждает в категориях доступности. В первом случае надо просто соблюсти ряд правил (как в математике – решить задачу по уже известному алгоритму, подобрать под неё необходимую формулу) – и ты будешь иметь доступ к истине. Во втором случае надо измениться самому, с тем, чтобы получить доступ к истине.

Возникает вопрос – истина лежит как нечто готовое и ждёт, что ты к ней придёшь и при определённых условиях ты можешь её получить (получить к ней доступ)?

Фуко отвечает, формулируя нечто вроде постулатов духовности (некая модернизация греков, но вполне допустимая как рефлексивный ход) [Фуко 2007: 28–29]:

Первый постулат. Истина никогда не даётся субъекту просто так. Субъект как таковой не может прийти к истине и даже не вправе претендовать на неё. Нужно, чтобы субъект совершил над собой преобразование. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине.

Второй постулат. Не может быть истины без обращения и преобразования субъекта. Такое преобразование, такая трансформация субъекта может осуществляться в разных формах (эроса и аскезы).

Третий постулат. Доступ к истине – следствие духовного усилия, в силу чего этот субъект получает душевный покой, что в итоге придаёт завершенность самому субъекту.

Но, замечает Фуко, философия, точнее забота о себе, однажды всё же уступила место гносеологии. Однажды наступает «картезианский момент», при котором было допущено, что субъект, такой, какой есть, способен познать истину, она доступна ему в принципе, без его собственного метаморфоза [Фуко 2007: 31]. Ему надо соблюсти ряд правил для руко-

водства ума, но они «не затрагивают субъекта в его бытии: они касаются только конкретного существования индивида, но не субъекта как такового» [Фуко 2007: 31]. Это происходит потому, замечает Фуко, что в этом «картезианском моменте» отправной точкой является очевидность как условие доступа к бытию. Я как вещь мыслящая – это очевидно и это является главным условием познания и доступа к истине [Фуко 2007: 27].

Современная философия, фиксирует Фуко, собственно, и начинается с того момента, когда было принято, что для доступа к истине (как будто истина – это тело, к которому нужен доступ!) достаточно самого по себе познавательного акта, а не преобразования самого героя, стремящегося к истине¹¹.

П. Адо отмечал, что ему не нравится вообще-то выражение «практики себя», которое употребляет Фуко. Мы, говорит П. Адо, практикуем не себя, мы практикуем упражнения ради преобразования себя, своего Я [Адо 2005а: 148]. При этом специфика этих духовных упражнений заключается в том, что они строятся как онтологически нацеленные и укоренённые практики ради восстановления онтологического вопрошания человека. П. Адо указывает, что Фуко как раз недооценивает осознание принадлежности человека к космическому всеобщему и осознание принадлежности к человеческой всеобщности, которое превосходит самое себя [Адо 2005а: 210]. Отдельно Адо говорит о том, что «хотелось бы, вопреки строгой “этичности”, научиться глубже чувствовать понятие, которое я находил, начиная с Тимея, во всей античности, то есть “физики как духовного упражнения”. Меня больше привлекает космический аспект философии – быть может, из-за пережитого некогда конкретного опыта – хотя бы “океанического чувства”. Иными словами, хочется, чтобы философ видел Вселенную, а значит, человечество как нечто целое, где существуешь не только ты, “один”, но и тот, “иной”» [Адо 2005б: 368].

Но драма заключается в том, что у Фуко речь сводилась периодически к индивидуности в человеке. А как в индивидуе вдруг появляется субъектность? На каком основании индивидуальность будет преодолеваться и будет выстраиваться личность как особая структура, обладающая неким своим органом и архитектурикой – об этом у Фуко уже не говорится.

¹¹ В этом картезианском типе интеллектуала угадывается фигура классика-мыслителя у Мамардашвили (см. выше)

Впрочем, есть различие на примере античных авторов у Фуко – различие двух форм преобразования: эпистрофэ и метанойи. Со времён Платона обращение на себя, постижение себя понималось как эпистрофэ. Оно понималось как воспоминание корней, обращение к бытию, возвращение к истоку, к онтологическому началу [Фуко 2007: 235]. И это обращение не предполагало ломки самого субъекта. В отличие от эпистрофэ, метанойа – это коренная ломка человека, его смерть и воскрешение, разрыв со своим прошлым опытом и реальное преобразование, возрождение заново [Фуко 2007: 237]. Но метанойа возможна уже в христианском горизонте опыта. Античный опыт его не знал.

Кстати, Адо отмечает, что античные авторы (особенно диалоги Платона) хороши не столько тем, *о чём* в них написано, не столько своими системами и идеями, то есть теорией о космосе, благе, сколько тем, *как* они написаны. Они провокативны. Они написаны специально как будто для того, чтобы учить читателя, слушателя. Они учат мыслить. Главное у Платона, говорит Адо, не столько то, *о чём* он пишет, сколько то, как он излагает. Здесь и сокрыт, в том числе, знаменитый сократический метод, который и есть собственно духовное упражнение. Только часто, заметим, в этой составной конструкции главное место уделяют упражнениям, техникам, забывая при этом духовную составляющую.

Итак, если философия суть духовное упражнение в мысли, то, что такое забота о себе как мысль? Чем она отличается от иных практик мышления? Что есть такое философия как практика мышления?

Ответ на этот вопрос уже лежит за пределами «Герменевтики субъекта», поскольку реально в лекциях Фуко были примеры индивидуальной практики с опорой на римских стоиков. Сам феномен рождения в человеке субъектности с помощью онтологически укоренной мысли у Фуко не показан.

Правда, в ряде мест Фуко останавливается на прецедентах практики мышления-размышления. Он рассматривает пример размышления о смерти, опираясь на советы Сенеки (как построить свой день, как его прожить, как если бы каждая минута его была минутой большого дня жизни, и последняя минута – последней минутой жизни) [Фуко 2007: 518–519]. Этот и другие примеры медитаций, в том числе и размышление о смерти (упражнение в смерти), показательны как раз

для стоиков. Но видно, что они суть продолжение этического морализма и ригоризма, который все более нарастал по мере убывания онтологического начала в мысли философов. Чем меньше мысли о сущем, тем больше нравственного ригоризма в речах философа. Тем больше он превращается из философа в моралиста.

В последней лекции курса Фуко вновь возвращается к постановке своих целей и задач и обращает внимание слушателей на то, что как раз его предметом внимания и было выделение и разбор именно практик себя, то есть практик рефлексивности, их форм и техник, разбор сложной истории их изменений, в результате которых и формировался соответствующий субъект как таковой [Фуко 2007: 501–502]. В этой длинной истории, указывает Фуко, и необходимо показывать сложное переплетение двух установок-принципов – «познай себя» и «забота о себе». Долгое время весь западный рационализм был увлечён первым принципом, и забыл второй принцип. В итоге первый принцип радикализируется, и вся практика заботы редуцируется до познания субъектом некоей объективной истины. В то время как в течение всей античности наблюдалась постоянная тесная связь между познанием мира и заботой о себе. В этом и состоит вызов античности современному западному миру, говорит Фуко. На этом он и заканчивает.

Какой же в итоге ответ он получил? И получил ли он ответы на свои вопросы? К чему привели его разыскания по истории субъективности?

Полагаем, что он получил скорее негативный ответ: «Мне кажется, что вся античность была “глубоким заблуждением”» [Фуко 2007: 561]. Публикатор лекций Ф. Гро, пытаясь понять этот ответ, делает вывод, что он связан с той безвыходной ситуацией, в которую себя загнала сама античная культура. Безвыходность заключалась в тупике между свободным выбором индивида, который волен был осуществлять воление, практики себя, техники заботы, и универсальностью морального долга, направленного также на необходимость заботы о себе, что, в свою очередь, превращалось в догму. Стоицизм, превращающийся из автономного правила для себя, которой выбирал сам субъект, тот же Марк Аврелий или Сенека, превращающийся в учение, загоняет самого себя в тупик. В этом плане античный опыт для Фуко выступал полезным историческим

уроком – к чему могут привести практики себя, если... Если что? И что нам теперь делать?

Ф. Гро справедливо замечает, что забота о себе становится в рефлексии Фуко конститутивным и регулятивным принципом человека. Человек в заботе о себе – уже не отдельный индивид и не безгласная часть толпы. Фуко замечает в своих рукописях: «... обращение на себя следует понимать не как отступничество и отказ от деятельности, но именно как стремление обрести в отношении к себе точку опоры для отношения к вещам, событию, миру... Когда мы переключаем внимание на себя, то при этом, как мы видели, нет речи об отворачивании от мира и учреждении себя самого в качестве какого-то абсолюта. Речь о том, чтобы возможно точнее определить то место, которое мы занимаем в мире, и целое тех необходимых связей, которыми мы повязаны» [Фуко 2007: 586–587].

Свою генеалогию Фуко проделывал не ради самих по себе исторических реконструкций. Практики преобразования ему необходимы ради выстраивания практик преобразования нас самих: «Моя задача – в том, чтобы, оперируя сведениями из определённого исторического периода, создать самого себя и привлечь других к переживанию вместе со мною того, чем мы являемся; того, что есть не только наше прошлое, но также и наше настоящее, такого опыта современности, из которого мы вышли бы преображёнными» [Фуко 2005: 216].

Фуко – один из немногих современных мыслителей, нащупавший один из путей поиска новой субъективности (точнее, человечности) и новых институтов, эту человечность поддерживающих и утверждающих. Он шёл на пути к новой конституции и институции человека через учреждение новых практик себя, имеющих длинную историю. Он наметил путь, не стремясь строить новую доктрину и не боясь исследовать маргинальные формы практик (образ жизни гомосексуалов или практики применения LSD), и не стараясь также всецело занимать их сторону.

Этот путь можно назвать путем проделывания опыта пограничных, переходных переживаний (безумие, сексуальность, трансгрессия) и рефлексии по поводу этого опыта.

Выработка рефлексивности по поводу пограничного опыта гораздо важнее. Рефлексивность важна как некая оснастка, снаряженность человека, дающая ему дополнительный опыт

осмысления личностной навигации, понимания того, что с ним происходит, когда он переживает пограничный опыт¹². И главное: этот опыт рефлексивности даёт возможность человеку лично отстроиться, оспособливает его в деле выстраивания им некоего культурного органа на себе, позволяющего ему не впадать в деструкцию и разложение. Эта рефлексивность носит особый личностный (то есть душевно-духовный) характер его архитектоники, а не характер сугубо интеллектуальной метóды. Оснащённым может быть и киллер. Оснащёнными могут быть супермен, хакер, биржевой спекулянт. Но у них нет главного – архитектора душевной структуры, которая строится в тонкой рефлексивной работе. Потому главные герои Фуко – стойки, а не, скажем, соотечественник Р. Декарт, у которого тоже можно поучиться медитациям. Последние с точки зрения Фуко, у Ренатуса выглядят как сугубо интеллектуальные упражнения неизменного и не меняющегося субъекта, который силой чистой мысли приходит к Идее Бога.

В этой выделке душевного органа и заключается та философская аскеза, которая позволяет человеку становиться автором-строителем личности и пробиваться к онтологическим основаниям своего существования. Аскеза – не просто делание себя. Психолог-тренер на тренинге по НЛП тоже призывает делать себя. Но это делание носит характер выделывания себя как орудия манипулирования другими. Философская аскеза нацелена на выделку особого культурного органа, которого нет ни в каком тренинге – онтологической заботы как работы. Мысль о себе как сущем, нацеленная на то, чтобы состояться в жизни – единственная, которая не прагматична. Она не обеспокоена злободневными делами и корыстными заботами. Она не предполагает получение чего-то. Она никак не предполагает успеха и благополучия. Такая мысль – единственная забота, которая не делает меня богатым, успешным, значимым, принятым, уважаемым, благополучным. Она наоборот заставляет меня снимать с себя все одежды и оставаться наедине с миром. Такая мысль действительно аскетична и предельно критична относительно любого опыта и способа существования. Эта онтологическая забота выстраивается именно как постоянная работа по изменению

¹² Тема оснастки, снаряженности специально обсуждается Фуко в его герменевтике [Фуко 2007: 575].

себя, которое (изменение), по словам самого Фуко, не должно напоминать «ни внезапного озарения, которое “раскрывает глаза”, ни чего-то вроде проницаемости для всех движений конъюнктуры; я бы хотел, чтобы это было выработкой себя собою, усердной трансформацией, медленным и требующим усилий изменением посредством постоянной заботы об истине» [Фуко 1996: 321].

Собственно, это то, что и есть человек: возможное и всякий раз открытое и проблемное событие преобразования.

СИТУАЦИЯ «ПОСЛЕ ФУКО»...

В дальнейшем во франкофонной литературе программу Фуко пока реально в институциональном залоге никто не подхватил. Исследователи говорят фактически об «эффекте Фуко», то есть о сильном личном влиянии мыслителя, но при этом об отсутствии институционализации этой программы построения неклассической антропологии, хотя новый антропологический дискурс был предложен явно и отчетливо [Бикбов 2011].

Равно также приходится говорить об «эффектах» Ж. Делеза, П. Бурдьё, Ж. Деррида, то есть представителей «поколения 68-го». На фоне импрессионистского интеллектуального пейзажа современной Франции, пёстрого и многоликого, долгое время влиявшего на всю континентальную гуманитарную мысль, тем не менее, пока нельзя говорить, что сложились отчетливые группы исследователей, вырабатывающих целенаправленно неклассическую антропологию как новую онтологию человека, как концепт иного типа. И теперь либо есть продолжатели линии К. Леви-Стросса, либо есть продолжатели линии П. Бурдьё (большей частью на материале социологии и этнологии). Почти никто из названных и широко известных авторов-интеллектуалов не создал своей школы в институциональном смысле этого слова. Не существует семиотической школы Р. Барта, нет генеалогической школы М. Фуко, нет школы Ж. Делеза. Но если применительно к области социологии, политологии можно говорить о проводимых исследованиях, то о той линии, которую наметил Фуко, пока говорить почти не приходится. Есть яркие имена авторов, но уже также находящихся в возрасте, такие, как Ю. Кристёва, но и та, несмотря на открытие и ренессанс М. М. Бахтина, не про-

должила линию его работ по проблематике философии поступка, а разрабатывала проблематику постструктурализма (проблема знака, текста и интертекста).

Хотя, если говорить о влиянии косвенном и по касательной линии в антропологии (то есть философии человека), то крупнейший философ континентальной франкофонной мысли Ален Бадью пытается разрабатывать концепт «события», пытается вернуть собственно онтологический дискурс в современную философию [Бадью 2012]. Но собственно антропологический дискурс он фактически не прорабатывает.

Если говорить о франкофонной традиции, то крупнейший прямой продолжатель постмодерна Ж.-Л. Нанси, имеющий прямых собеседников и сторонников в России в лице В. А. Подороги, М. Рыклина, Е. Петровской и других после уже теперь давней работы «Corpus», в которой подверг актуализации проблематику тела и телесности и также полагающий, что никакой сущности человека нет и нет смысла её искать, ушёл далее в проблематику произведения, взаимоотношений философии и литературы. В последние годы Ж.-Л. Нанси разрабатывает на разном материале проблематику конца искусства, мысли на пределе и «бытия-в-месте». Работы этого автора могут быть включены в корпус неклассических текстов. Тем не менее, пафос этого автора состоит в очередной фиксации конца и предела мысли и бытия (предельности и исчерпанности мысли и бытия привычным человеку способом), а новых способов он не видит. Интеллектуальное и шире человеческое сообщество в целом, по его мнению, более ничего не производит [Нанси 2009]. В том числе и прежде всего оно не производит самоё себя. Надо сказать при этом, что все ключевые работы Ж.-Л. Нанси также написаны уже в 80–90-х годах прошлого века.

В ситуации продолжающейся культурной паузы в отечественной философской мысли группа авторов предложила проект «философии по краям» [Философия по краям 1994]. В. А. Подорога, М. Ямпольский зафиксировали один из базовых концептов неклассического философствования (наряду с концептами превращённой формы и практик себя) – концепт края, предела, перехода, границы.

Классическая философия всегда занимала центральное место в культуре и сама мыслила категориями центра и периферии. То, что ближе к центру – то окрашено ценностно

как подлинное, положительное, главное, образцовое. То, что ближе к границе, периферии, краю, то окрашено как неправильное, ненормальное. Поэтому то, что претендовало на центральное значение (сфера жизни, язык, норма, вид занятий, способ мышления), то и полагалось как образцовое и необходимое для подражания. И сама сфера культуры была организована по принципу соотношения центра и периферии.

В настоящее время, говорит В. А. Подорога, угасает «центристский синдром». Философия теряет волю к системе и силу удержания мира в одной единой ценностной модели. Воля к системе – то же самое, что воля к власти. Эта власть целостного знания уходит, и на повестку встаёт концепт ткани, сети, децентрализованной материи. Единая ткань европейской мысли начинает распускаться, но по её краям возникают идеи и концепты, они возникают как бахрома в виде новых философских и художественных практик. Интересным становится не то, что в центре, а то, что по краям, на границах, на пределах, в переходах и складках. И мир начинает мыслить не в категориях единства, системности, целостности, а в категориях границы, края, предела.

В этом смысле топос философа и художника смещается с центра на границу. Но граница при этом оценивается как более значимая и интересная. Голоса границы и края слышнее, резче, ярче.

При этом, отмечает В. А. Подорога, в России место центра всегда в классические времена занимала литература. Добавим – также религия и мораль. Но не философия как практика мысли от первого лица. Здесь наблюдается та же тенденция. Появляется фигура Другого – другой литературы, другой философии в лице В. В. Розанова, П. А. Флоренского, А. П. Платонова, В. Т. Шаламова. Другой – это всё то, что ранее воспринималось как краевое, случайное, безумное, чужое, не понятное, запретное.

При этом краевое мышление, мышление на границах, не претендует на формирование нового центра. Она ткёт новую основу, новое полотно новых практик. А всякая новая мысль, отличная от привычной, появляется на краю, на границах культуры. Край этот – не географический. Это фиксация точки предела культуры, показ иного, Другого, к которому не применимы выработанные ранее в центре и принятые как образцовые представления.

В этой связи меняется и само представление о норме. Центральное и образцовое, разумеется, принималось как норма. Разумность и нормальность принимались за образцовость. Естественно, разумный человек и считался образцовым, то есть нормой человеческого в человеке. Нормальный человек – значит разумный человек. Значит, соответствующий своей природе, своему существу. Безумный человек, ненормальный человек не соответствует норме, не подпадает под понимание человека. Это то, о чём мы говорили в связи с проектом Фуко (см. выше).

Но огромное количество практик и опыта человека не подпадают под представления о норме и правильности. Последнее всегда формируется определёнными группами, носителями базовых представлений, которым приписываются категории образца. В краевой и граничной практике снимается представление об единственном, правильном и окончательном образце.

В. А. Подорога замечает, что он со своими коллегами как раз сам является неуместным (скажу, утопичным, у-топос). Из отечественной культуры и философии они оказались выброшены, а в западной мысли они также не вполне свои, не вполне причастны. Свой среди чужих, чужой среди своих. Место такой краевой мысли оказалось не вполне определено, хотя вроде внешние авторы пишут статьи, публикуют монографии, работают в институтах. Но мысль их оказывается не уместна.

Таких неуместных, утопистов, в России почему-то всегда очень много. Но дело не в этом. Автор, ранее долгое время бывший неуместным, вдруг становится не только уместным, но и модным и востребованным. Так случилось с Ф. Ницше и С. Киркегором в Европе. Так случилось с М. М. Бахтиным, П. А. Флоренским, М. К. Мамардашвили и Г. П. Щедровицким в постсоветской России. Список можно продолжить.

Но дело не в этом. Дело в новом вызове: он говорит о том, что значимость философа и художника не в том, что он пишет великий роман и становится классиком. Дело в событийности его слова и мысли. Дело в отклике этой мысли. Было время великих систем и концепций. И были востребованы Г. В. Ф. Гегель и И. Кант. Затем наступила пауза. Кто знает, может и великий системосозидатель и классик Г. В. Ф. Гегель, которого сейчас мало кто читает, потом станет вновь востребованным.

СИТУАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА И ПАРАДИГМЫ В НАУКЕ

Выше сказанное даёт нам материал, чтобы подытожить разговор, тему которого так и можно назвать: парадигмы в мышлении. В своё время В. С. Степин на языке философии и методологии науки пытался осмыслить и описать ситуацию смены парадигм в науке в целом. Он выделил три основных типа научной рациональности в истории науки, начиная с XVII века: классический, неклассический, постнеклассический. Затем в ряде публикаций он обсуждает в разных вариантах эту смену парадигм [Степин 2013].

Три типа рациональности понимаются им как типы, становящиеся доминирующими в определённый период развития европейской науки. Первый, классический, характерен для периода с XVII века по начало XX века. Второй, неклассический, становится всё более оформленным в 1-й половине XX века, а третий, постнеклассический, начинает разворачиваться с конца XX века.

Классическая наука полагала, что человек как субъект познания дистанцирован от объекта и никак не должен на него влиять. Субъект всячески элиминирует себя из объективного мира, стараясь достичь максимальной объективности своих знаний о мире, приписывая им степень истинности. С этой претензией научных знаний на истинность связан феномен научных споров между представителями научных школ, обсуждающих вопрос о том, кто ближе к истине. Следствием этого стали костры инквизиции, отречение учёных от науки, изгнание из университетов и проч. Научное сообщество в классической парадигме было похоже на касту жрецов, защищающих и отстаивающих свою монополию на истину, а еретиков сжигали на кострах.

А. П. Огурцов, более развёрнуто описывающий философию науки в XX веке в своем фундаментальном труде, также остановился на трёх названных типах рациональности [Огурцов 2011б: 463–490]. Он отмечает, что проведение резкой демаркационной линии между субъектом и объектом познания в классической парадигме предполагало также и изгнание из опыта познания любых внекогнитивных факторов (социальных, психологических, антропологических), принимавших разные формы – это и «идолы» Ф. Бэкона, и очищение опы-

та и построение концепта «чистого разума» у И. Канта, и метод редукции у Э. Гуссерля [Огурцов 2011б: 466]. Принципиальным для нас является то, что в идеале классической науки элиминирован не просто субъект познания с его субъективным и всегда ограниченным опытом, а вообще отсутствует человек, так рассуждающий. В поиске «инвариантных структур научного знания», при построении субстанции носители классического идеала, от Декарта до Гуссерля, не допускали мысли, что собственно инвариантные структуры научного знания сам субъект познания и строит.

Неклассическая рациональность уже признаёт некую относительность своих знаний о мире. В процесс познания встраивается феномен наблюдения, научного прибора, научного эксперимента. Вне данных научного эксперимента научное знание в принципе уже не может строиться. Физик Н. Бор предложил принцип дополнительности как методологический принцип построения и понимания моделей мира в квантовой физике. Также он вводит идею вероятностной модели атомного ядра, с чем категорически был не согласен его коллега и оппонент А. Эйнштейн. В ответ на версию Н. Бора А. Эйнштейн сказал: «Бог не играет в кости!» Классик спорил с неклассиком, живя в одно с ним физическое время. Тем самым квантово-релятивистская физика показала возможность и необходимость учёта средств познания и степени и качества вооружённости учёного. От того, как он осуществляет своё научное исследование и какими средствами пользуется – зависит и степень объективности его знаний. Заметим, что саму идею возможности объективного знания неклассическая парадигма всё же оставляет незыблемой.

Постнеклассическая наука у В. С. Степина характеризуется уже тем, что знания о мире, об объектах соотносятся с ценностными и целевыми ориентациями исследователей, с социо-культурной ситуацией в мире. Постнеклассические модели включают в себя и так называемые «человекоразмерные» системы, включающие человека и его деятельность в качестве важнейших составных компонентов исследовательских программ. Это связано именно с тем, что происходит радикальное внедрение новых технологий (НБИКС-технологий – достижений биоинженерии, генной инженерии, биоинформатики и проч.), в которых необходимым образом вплетена и человеческая деятельность, и ценности, и социальные ориентации. Та-

кие человекообразные системы становятся базовыми большими единицами-объектами (такие как экосистемы, человеко-машинные системы, социо-биосистемы и др.), с которыми классическая наука дела не имела.

С такого рода человекообразными системами уже нельзя свободно экспериментировать. Возникает некая социальная и ценностная граница и предел эксперимента, нарушая которую человек сталкивается с катастрофическими последствиями.

В этом плане идеал ценностно-нейтрального научного исследования трансформируется. В человекообразных системах не только допускается субъектное начало с его социальными и ценностными ориентациями, но они становятся составной частью исследовательских программ. И тогда в них вырабатываются такие новые форматы научных работ как социальная и гуманитарная экспертиза и др.¹³

А. П. Огурцов добавляет, что в постнеклассическом идеале трансформируется критерий научности знания: «идея истины как регулятива научных поисков замещается идеей правдоподобности гипотез и теоретических конструкций» [Огурцов 2011б: 474], вырабатываются новые форматы научной работы, такие как сценарное мышление, построение вероятностных моделей, новые формы коммуникаций между учёными, научные сети и проч.

Отметим, что у В. С. Степина три названных им типа рациональности всё же представляют собой типы именно рациональности и типы исследовательских программ, в которых всё большее место отводится человеку как главному агенту изменений, а также они являются некими этапами в развитии самого феномена рациональности. В этом плане не допускается мысль о том, что сам вариант неклассичности или постнеклассичности может быть явлен в живом опыте философа, например, в XIX веке. В этом плане философия С. Киркегора

¹³ Необходимо оговориться, что представление о человекообразности ввёл в науку М. К. Петров [Петров 2010]. Он ещё в 1980-м году пишет в рукописи: «Сумму ограничений, которую человек как существо естественное... накладывает на социальные структуры коллективной жизни и деятельности, мы предлагаем называть человекообразностью – неустранимой характеристикой социальных реалий, которая выступает на правах условия осуществимости любой коллективной деятельности» [Петров 2010: 108].

или Ф. Ницше становится странным исключением (или даже иррациональным тупиком) на фоне классических систем И. Канта и Г. Гегеля.

Заметим, что сам человек во всех трёх парадигмах науки рассматривается как неизменное субъектное начало, одинаково скроенное во всех трёх типах рациональности. Меняется лишь степень его включённости в исследовательскую программу. В классике он элиминирован, в неклассике включён своими средствами, в постнеклассике включён своими ценностными установками. Но везде он неизменен и дан, как такой же абсолют, который также можно рассматривать как объект, обладающий своей природной сущностью. Во всяком случае, его изменения не настолько радикальны, чтобы говорить об их принципиальном и решающем влиянии. Изменения происходят, по Степину, в отношении этого субъекта к объекту, в степени его включённости в процесс познания мира. Само же познание мира как базовая ориентация человека не подвергается сомнению. И наука, хоть и меняет свою идентичность, остаётся в этой парадигме доминирующей формой познания.

В методологии и эпистемологии науки, представителями которой являются В. С. Степин и А. П. Огурцов, человек как открытая проблема не рассматривается. Он выступает как субъект, который либо исключен из субстанциональных построений классической науки, либо включён в постнеклассический идеал науки, но как ещё одна область знания. Огурцов тоже обращает внимание на определённый антропологический поворот в науке XX века, ссылаясь на работы М. Шелера и представителей англо-саксонской социально-культурной антропологии (этнологии). Но он не обсуждает неклассичность самого философствования о человеке¹⁴.

Хотя А. П. Огурцов и вынужден фиксировать некоторый методологический сдвиг в науке. Последний означает переход от натуралистической парадигмы, в рамках которой по-

¹⁴ Например, важную роль в таком антропологическом повороте, то есть в построении новой области знаний, этнологии, сыграл К. Леви-Строс. Но он так же, как и в свое время М. Шелер, пытался построить науку о человеке в строго классическом залоге. Он рассматривал жизнь африканских племен в качестве объекта, стараясь элиминировать себя как наблюдателя, ведя протоколы наблюдений [Леви-Строс 1983]. Но что происходит при этом с самим наблюдателем?

лагается объект исследования, доступный для наблюдения и описания и порождения знания, которому приписывают истинность, к иной парадигме, в которой сама наука понимается просто как дискурс, как нарратив [Огурцов 2011а: 24 и др.]. Согласно такой парадигме представления о центре и периферии знания, об иерархичности, истинности и полноте научного знания снимаются. Всё, что делается и говорится в науке, считается за научный поиск, за нарратив, который имеет место быть. Поэтому прав не тот, кто ближе к истине, а тот, кто оказался более убедителен в споре. Наука становится повествовательным дискурсом, а учёные используют разного рода риторические средства для убеждения оппонентов. Поэтому значимой становится роль научных метафор, разных литературных приёмов и фигур речи. Такой риторический поворот, отмечает Огурцов, означает поворот и акцентировку коммуникативных параметров научного исследования и смещение от проблематики истинности и объективности научного знания к проблематике коммуникативности и риторичности и, усилим акцент, – к событийности.

Сказанное лишний раз напоминает нам о необходимости разрабатывать средства для оснащения и ориентации в научной и жизненной коммуникации. Наука становится пространством незнаемого, поскольку стремление к истине в ней заменяется риторической борьбой и языковыми играми. В такой борьбе при отсутствии выработанных и понятных ориентиров всегда есть риск заблудиться.

ГЛАВА 3. МЕТОД И ПОНЯТИЙНЫЙ СТРОЙ В АНТРОПОЛОГИИ.

Опыт концептуальной навигации

В главе 1 мы провели первый поиск опор и ориентиров, которые могли бы быть таковыми для новой онтологии человека. В качестве версии для рабочей онтологии мы предложили идею антропологической навигации. В главе 4 мы рассмотрим предметно идею ориентирования и навигации применительно к антропологии, а пока рассмотрим более пристально вопрос, который также уже обсудили в главе 1: вопрос о методе.

Старое методологическое правило гласит: каким способом помыслишь предмет, таким предмет перед тобой и предстанет. Принципиальным становится вопрос, связанный с тем, каким способом, методом рождаются и строятся те или иные антропологические концепты? Что означает – ставить метод, задаваться вопросом о методе? Означает ли это просто подбор инструментов, соответствующих для достижения исследовательской задачи? Или постановка метода означает нечто большее, чем подбор инструментов для исследования?

Нас интересует при этом специфика метода применительно к антропологии, точнее, к философии человека. Забегая вперёд, скажем, что в основном, по понятным причинам, учение о методе, рефлексия относительно метода и методологии выстраивалась большей частью в методологии науки на материале точных и естественных наук. В силу чего и сложилась классическая естественнонаучная парадигма, составной и органической частью которой стало допущение, что необходимо соответствующее учение о методе, о методологии научного

познания. И тогда мы имеем здесь соответствующее представление об органоне (типа «Нового органона» Ф. Бэкона) как системе норм, правил, процедур и принципов, которых рациональному мышлению следует придерживаться для точного, полного и объективного исследования мира, под которым может пониматься и мир природы, и мир социума, и мир культуры, и мир человека.

Пока не будем обсуждать специфику, если таковая есть, действия и применения метода-органона в области, которая получила название философской антропологии, или шире – философии человека. Попробуем провести инвентаризацию представлений относительно того, что такое постановка метода в методологии науки и философии на примере европейского рационализма.

1. *Онтологическая установка.* Полагание метода означает наличие исходной рамочной установки ума, предполагающей направленность, исходное отношение его к своему предмету, отношение субъекта к миру и принятие им, субъектом, определённой позиции – кто я и что есть для меня мир и моё место в нём? Например, как это показал А. В Ахутин, проводя различие отношения к природе в античности и в Новое время, разведя концепты фюзис и натуры [Ахутин 1988]. Даже если эта установка скрыта и в явном виде не артикулирована у исследователя, она всякий раз проявляется и воплощается в соответствующих понятийных и категориальных конструктах, процедурах, действиях и выводах как некая пресуппозиция. Например, если Д. Бруно предлагал свою гипотезу о геоцентрической солнечной системе, не имея возможности её научно доказать (в отличие от Галилея), то это всё равно не означало отказа от идеи божественного творения мира. Он спорил с церковью, но не с Богом. И поэтому ради онтологического аргумента он был готов идти на костёр. Спор шёл не просто о научной теории, спор шёл о том, какое есть и как устроено божественное творение. А потому эта позиция становится основанием для дальнейших действий, для всего самоопределения субъекта. По принципу: на том стою и не могу иначе.

2. *Базовые принципы.* Постановка метода предполагает выкладывание ряда базовых принципов, опор, основываясь на которые субъект выстраивает своё исследование. На их основе строится весь последующий процесс познания. Этих принципов субъект должен придерживаться неукоснитель-

но, иначе разваливается весь предмет. Например, таковыми можно считать «Правила для руководства ума» Р. Декарта, каковых у него было названо 21. Или его четыре принципа, изложенные в «Рассуждении о методе». Для Декарта это были именно принципы, которыми крепилась заданная выше рамочная установка, применительно к нему – его принцип *cogito*. Сама по себе установка не будет работать, если она не будет воплощена в систему принципов. Нарушение данного требования приводит к тому, что исследование разваливается, не доводится до конца или выводы исследования проблематичны или просто ложны.

Эти принципы выглядят именно как мировоззренческие и методологические требования, предъявляемые субъектом к себе, а не к объекту, они не узко инструментальны, это не показания относительно того, как проводить тот или иной эксперимент или как писать научную статью.

Что важно, такие принципы вырабатывались именно и прежде всего для того, чтобы познаваемый объект был ясен, объективен, чтобы знания о нём были полны, точны, не предполагали двойственных толкований. Декарт стремился в своих правилах именно к ясному видению мира, к поиску таких доказательств, которые становятся очевидными, ясными, как естественный свет, не нуждающийся ни в каких последующих доказательствах.

3. *Онтология мира*. Следствием рамочной установки является выкладывание соответствующей онтологии, в которой мыслит и действует познающий субъект. Что есть для меня мир? Этот вопрос является больше началом, исходным отношением человека к нему, нежели следствием процесса познания. Например, утверждение С. Киркегора «мир есть страдание», или полагание А. Камю, что человек – существо, способное на самоубийство, задают и соответствующее понимание всего богатства и всей природы соответствующего мира.

Например, инженер-разработчик живёт в мире техники и соответственно мир для него представлен как мир техники, мир инженерных устройств, скроенный определённым образом. Для него и человек описывается как инженерное функциональное устройство. Равно как и социальный мир для него представлен как функциональная машина. Ему трудно понять лингвиста, для которого мир есть мир знаков и текстов. Равно

как им обоим трудно понять физика-ядерщика, для которого мир представлен как мир элементарных частиц.

Субъект фактически приписывает миру определённые свойства и характеристики, в силу чего реальность становится определённой, пропущенной через его мышление, действительностью. Субъект полагает, в какой действительности он живёт; полагает, о каком сущем он ведёт речь, о каком мире.

В этом плане самым тяжёлым становится вопрос о том, что есть мир человека; какова его действительность, поскольку ни в одну из привычных онтологий он не вмещался, хотя были перепробованы самые разные варианты – естественно-научный, социальный, технический, культурологический, мифопоэтический и проч. Проблематичность полагания такого мира для человека показывает, что он как сущее живёт в мире миров, на границах и пересечениях. Но это как раз означает необходимость представления о том, по каким мирам и границам происходит это пересечение, эта трансграничность. Чтобы говорить о границе мира, надо знать и понимать, о границе чего идёт речь?

4. *Логическая процедура.* Рамочная установка, базовые принципы-правила и онтология воплощаются в наборе процедур, пошаговых действий, посредством которых разворачивается весь процесс исследования, всё содержание предмета. Не важно, касается это, например, философии природы, философии техники, философии деятельности или философии человека. И в таком случае метод исследования представляет собой пошаговую логику развертывания предмета исследования. И тогда предмет тесно связан с методом и напрямую зависит своим содержанием от того, как, каким способом, методом мы мыслим.

5. *Понятийный и терминологический строй.* Выше изложенные установка, онтология, правила-принципы и процедуры воплощаются далее в соответствующий каркас понятий и терминов, из которых и состоит собственно дискурс о предмете. Его глазами мы начинаем видеть искомый предмет. Из этого каркаса начинает складываться словарь исследователя, его язык. Без последнего исследователь будет оставаться немым, ему будет сложно объяснить собеседнику и читателю, про что он мыслит, что он исследует и какой мир описывает.

Таким образом, полагание метода и его осмысление, посредством которого ухватывается и понимается искомый

предмет, искомое сущее (здесь – человек) то есть то, про что мысль, предполагает:

- рамочную онтологическую установку, как опору, задающую предел сущего, за которым предполагается Иное ему сущее;
- выкладывание базовых принципов;
- полагание онтологии как мысли о природе сущего;
- построение исследовательских процедур, посредством которых разворачивается предмет сущего;
- словарь, каркас понятий, составляющий дискурс о сущем.

В философии и методологии науки, на материале естественных и точных наук с разной степенью полноты и детализации был предъявлен разный опыт такой постановки метода. В гуманитарных науках меньше, хотя и их методология долгое время выстраивались по кальке естественных наук.

Меньше всего повезло как раз философии человека, философской антропологии, поскольку были поставлены под вопрос фактически все выше названные требования к постановке метода. А потому мы знаем очень мало более или менее удачных примеров построения философии человека с использованием адекватного ей метода. Возникает вопрос – какого? Так ли должен выстраиваться метод при построении онтологии человека? Поскольку все предыдущие были проблематичны и неудачны, а его отсутствие фактически будет означать и отсутствие самого предмета философии человека.

Будь то «Антропология с прагматической точки зрения» И. Канта, или заявка на философскую антропологию М. Шелера, или «Опыт о человеке» Э. Кассирера. Названные примеры были опытом, попыткой, приложением метода, выработанного в естественных науках, к феномену человека. Означает ли это, что названные требования не имеют никакого смысла и значения в антропологии? Полагаем, что нет. Как раз наоборот. Названные требования к методу требуют максимально внимательного к себе отношения и выстраивания адекватного им и своему предмету (человеку) антропологического дискурса. Если эти опыты были не удачными (то есть не точными, неадекватными) – это не означает, например, что антропология не нуждается в адекватной себе онтологии или адекватном себе методе. Это не значит, что онтологии человека не может быть и что о бытии человека мыслить невозмож-

но. Это означает всего лишь, что мы пока не смогли применить свои собственные требования, выработанные в мировой философии и науке, к человеку, то есть к самим себе. То есть мы сами их же и нарушали.

Хотя, разумеется (и это известно после работ М. М. Бахтина и М. Хайдеггера), что собственно онтологически укоренённая антропология должна быть как-то особым образом построена и при её построении метод требует своей спецификации.

Поэтому нам для развёртывания метода в антропологии и соответствующего ему понятийного строя, категориального дискурса, необходимо брать не привычные в методологии науки примеры (они известны, например, методология Р. Декарта или К. Поппера), а примеры заявок на построение иного, особого антропологического дискурса с заявленным в нём и иным специфичным методом, на основе которого и строится соответствующая антропология, точнее, философия человека.

Таковых заявок (как сознательных проектов) в XX веке было несколько. Фактически эти заявки и воплотились в так называемый антропологический поворот, совершённый работами М. Хайдеггера, М. М. Бахтина, М. Шелера, Х. Плеснера и др. Имеет смысл рассмотреть более пристально опыт представителей поворота через призму построения ими онтологии человека в категориях метода и понятийного строя и извлечь из этого опыта определённые уроки, проведя в некотором смысле его концептуальную инвентаризацию.

Попробуем выделить способы работы, с помощью которых вырабатывается тот или иной понятийный антропологический дискурс. Какие могут быть способы работы, с помощью которых мы можем как-то отвечать на вопросы, связанные с построением метода и выработки терминов и понятий в антропологии?

1. Инвентаризация концептов.

Чтобы начинать разбираться в предмете, почитай классика. То есть, того, кто по этому поводу что-то сказал дельное и умное. И тогда мы посылаем себя в библиотеку. И полагаем, что обзор существующих уже и ранее выработанных и предложенных антропологических концептов нам и даст ключ к пониманию. Таких концептов было уже много. Это концепции М. Хайдеггера, П. А. Флоренского, М. М. Бахтина, М. Бубера, М. Шелера, Х. Плеснера, Э. Кассирера, С. С. Хоружего, М. Фуко, В. А. Подороги и других.

Этот способ работы хорош и полезен тем, что мы можем посредством аналитического, критического обзора концептов понять то, как они выстраивались, по каким принципам и критериям разные авторы вырабатывали свои словари для своих концептов. Такой способ задаёт исследователю необходимый мировой контекст и среду мысли.

С другой стороны, есть риск проведения бесконечной инвентаризации, поскольку количество разного рода антропологических (и псевдо) концептов весьма велико. И они продолжают появляться. Не факт, что при такой инвентаризации мы сможем выделить какие-то методологические правила и принципы и понять всю специфику антропологического дискурса.

Также проблематичность такой работы связана с тем, что все названные антропологические концепты вырабатывались в XX веке, и это не случайно. Это связано с продолжающимся процессом отпочкования научных знаний от целостного универсума знания, характерного для древности. От этого универсума отпочковалось в своё время естествознание, которое интенсивно стало делиться на науки. Произошло это именно потому, что от цельного мира отделилась Природа как сущее, которую, оказывается, можно познавать и которой можно овладевать, ставя над ней опыты [Ахутин 1988].

Затем в XIX отделился Социум и стали формироваться социальные науки позитивистского толка. По той же логике далее выделялась психология, допустившая, что душу, точнее психику, можно познать, исследовать, подвергнуть экспериментальному испытанию, описать. Далее в психологии XX века лавинообразно стали появляться многочисленные концепты. К слову сказать, в психологии начала XXI века стал формироваться тренд, направленный на выработку гибридных, конфигуративных психологических концептов, соединяющих в себе различные, ранее разрозненные теории и практики. Согласно этим поискам, культурно-историческая концепция Л. С. Выготского, экзистенциальный анализ и логотерапия могут быть объединены в единый концепт на основании базового, объединяющего всех объяснительного принципа – принципа саморегуляции [Леонтьев 2011].

Уже в XX веке в отдельную сферу отделилась Техника и стали формироваться технические, инженерные науки и параллельно им – собственно антропологии разного толка. В этом плане само рождение первых собственно антропологи-

ческих концепций, отделившихся от философии и остальных наук, связано, с одной стороны, с дефицитом знаний о человеке (не позитивных знаний, а с дефицитом адекватного понимания человеком самого себя). С другой – с самой логикой движения наук, стремящихся всё сущее превратить в предмет познания и овладения. Человек здесь как предмет познания и овладения не стал исключением.

Главным же ограничителем при осуществлении такого способа работы будет то, что при инвентаризации разных концептов едва ли возможно применить какие-то универсальные принципы и критерии, чтобы как-то единым взглядом рассмотреть все концепты и каждый в отдельности. Мы всякий раз вынуждены будем оговариваться относительно разных оснований, разных принципов, исходя из которых строилась та или иная концепция.

Впрочем, первое различие уже существует и периодически проводится: это разведение парадигмальных ориентаций, различие эссенциальной и энергийной (событийной) парадигм (см. выше в главе 1).

Но это разведение фактически проводится как бы внутри антропологии знающими суть дела антропологами, хотя и не всеми. Сами эссенциалисты не всегда понимают, почему их записывают в этот цех.

Это первое. И второе, пожалуй, самое главное. Представители разных парадигм одинаковы в одном – они все ищут нечто, на чём бы остановился их взгляд в поиске человеческого в человеке. При попытке построения «концепции о человеке» её автор вольно или не вольно стремится на чём-то в человеке остановиться и зафиксировать: будь то его деятельностьная сущность, будь то его социальная сущность, будь то его разумная или безумная сущность, будь то его аутизм, будь то его крайние и предельные проявления (суицидальность). Каждый автор (авторы) что-то берёт в человеке и ставит во главу угла, в основание своего концепта, и вокруг обустраивает всё остальное задним числом. Если что-то мешает его концепции, он объявляет это что-то не научным или не относящимся к делу заблуждением оппонента.

2. Логика дискурса.

Этот способ предполагает построение понятий и терминов на основе правил логики выведения, правил построения понятий и терминов, выработанных в методологии и логике

науки. Этот метод полезен с точки зрения наведения порядка в словесном мусоре, которого уже много накопилось в антропологических концептах разного рода. Эта работа дисциплинирует и выстраивает определённые рамки и границы для антропологического дискурса.

Но этот метод имеет свои принципиальные ограничения. Он предполагает допущение, что антропология возможна как строгая наука и может быть выстроена отработанным ранее способом формирования научного предмета. В этом плане разного рода ненаучные антропологические практики и теории сюда не встраиваются, даже если мы будем приговаривать, что и наука бывает классической, неклассической, постнеклассической. Всё равно научный дискурс предполагает наличие объекта, предмета, субъекта, метода, процедур исследования, построение моделей и идеальных объектов, разработку инструментария. А с этим в разных антропологических концептах не всегда всё благополучно. Значит ли это, что если дискурс антрополога не прояснён, не выстроен, логически противоречив и терминологически тёмн, то есть, не научен, то он не годится для антропологического поля? В таком случае мы переходим к теме, касающейся специфики самого философского дискурса. Он может быть и ненаучным или неклассическим.

3. Типология наук.

Этот способ предполагает разведение наук и искусств на типы и области, предполагает продолжение и спецификацию метода, предложенного ранее неокантианцами, В. Дильтеем, М. М. Бахтиным.

Фактически, это разведение стало последствием сдвига, осуществлённого ещё И. Кантом, который развёл мир природы и мир свободы, отделил от царства природы – царство идей разума (свободы, бессмертия души и Бога). Мир природы – это мир царства причин и следствий, детерминизма процессов. А мир человека и культуры – мир смыслов, целей, мир свободы. При этом природа – это то, что доступно опыту, который описывается рациональным теоретическим сознанием и конструируется в понятиях. Мир природы доступен опыту ощущений и рациональных суждений. Кант полагал, что в природе нет ничего, кроме конструкции, которую строит естествознание. Природа как некая объективная реальность вне познающего субъекта отсутствует, точнее, существует как

некий призрак, которую допускают натурфилософы. Э. Кассирер, описывая подход Канта, замечал, что кто ищет так называемые внутренние объективные реальности в природе, тот гоняется за пустыми призраками и утрачивает подлинную действительность вещей [Кассирер 1997].

П. П. Гайденок пишет, что в отличие от наук древности (со времён Аристотеля) механика Галилея и всё остальное естествознание занимается не естественными объектами, а объектами сконструированными [Гайденок 1987]. Причём, именно конструктор даёт более точное понимание устройства мира, нежели так называемое представление об объективной реальности. Галилей допускал, что за конструктором лежит действительность, субстанция мира. Кант же полагал, что за конструкторами лежит пока только мир явлений, вещей для нас, которые конструирует рациональный, теоретический разум. Что же касается вещей в себе, свободы, царства целей и смыслов, то они не познаваемы таким же образом, как доступны вещи для нас. У Канта его три идеи разума (Бог, свобода и бессмертие души) не могут быть сконструированы. В опыте познания, в сфере науки, феномена личности нет. В таком опыте не существует свободы и ответственности. Иначе говоря: человек в мире природы дан так же, как и иные вещи, он здесь вещь среди вещей, познаваем и доступен для конструирования. Но не как свободное и ответственное существо, ставящее для самого себя цели.

Следствием идеи конструирования становится (впрочем, ещё со времён Галилея) введение эксперимента (в том числе мысленного) как способа конструирования [Ахутин 1988]. Эксперимент становится способом конструирования идеального объекта, его модели. Эксперимент – тот способ, с помощью которого добывается знание. Эксперимент принуждает природу к ответу. Он её пытается и испытывает. Формируется классический образ учёного – тот, кто устраивает эти испытания, строит эксперимент и выпытывает, добывает у природы нужные ему знания. Таким является естествоиспытатель. По этой логике рассматривается и изучается любая реальность, в том числе социальная, культурная, техническая, антропная, реальность сознания. Человек тоже может быть сконструирован и построен.

Приведём классический пример. Понятием круга является описание действия, с помощью которого я его рисую на плоскости. Я рисую и далее я описываю своё действие по ри-

сованию. Описание своего действия по рисованию круга и есть понятие круга. По этой же логике я пытаюсь описать человека. Описывая его действия, я задаю понятие человека. Но здесь я и попадаю в ловушку. Можно ли нарисовать круг разными способами? Или есть только один способ? Даже если их несколько, количество способов описания круга конечно. Но количество действий человека бесконечно. Тем самым я не смогу дать понятие человеку как деятельностного существа. Я попадаю в логическую ловушку и увлекаю себя в дурную бесконечность определений.

С этим связан и пафос современной методологии науки, которая, согласно В. С. Степину, пытаюсь построить тоже рациональное научное понимание действительности человека с включением в неё ценностей, идеалов и смыслов, говорит о неклассическом и постнеклассическом типе рациональности [Степин 2013]. Но всё же – рациональности.

Полагаем, что такой ход – тупиковый, поскольку с самого начала задан образец – классическое естествознание, классический тип рациональности. Далее к нему добавляется неклассический, постнеклассический и т. д. типы. А человека как реальность пытаются всё равно упаковать в некий конструктор. Здесь работает логика и принцип матрешки. Но заранее заданное целое уже организует наш ход рассуждений. Здесь не допускается диагонального хода, не вытекающего из классической рациональности. Ибо речь может идти вообще не о рациональности и не о познании и не о науке. Трансграничность человека может зачеркнуть все наши представления о рациональности.

Последствием сдвига, совершённого И. Кантом, становится выведение из царства природы – идеи цели и смысла. Природа выступает царством причин и следствий, детерминизма процессов. Мир человека и культуры – мир смыслов, целей, мир свободы. На разведении природы и культуры, наук о природе и наук о духе, неокантианцы и Дильтей стали выделять как науки двух типов, так и методы. Возникло допущение о науках о природе и науках о духе. Были введены методы объяснения и понимания как два метода применительно к миру природы и миру культуры. Стала формироваться герменевтика. Были введены методы – номотетика (генерализация, подведение под общее правило) и идиография (индивидуализация, поиск и описание уникального и неповторимого).

В принципе поле антропологии можно обрабатывать и так, и так: можно объяснением, можно пониманием. Можно номотетикой, можно идиографией. Смущает главное: и то, и другое есть редукция.

Можно строить антропологический дискурс по логике наук о природе. Тогда исследователь ищет в человеке его сущность. Можно строить антропологию как науку о духе. Тогда метод объяснения и описания не применим. Но что взамен? Понимание? Герменевтика могла бы претендовать на адекватный метод работы по выстраиванию антропологического понятийного дискурса. Но здесь есть ограничение: возможно ли онтологическое укоренение герменевтики? Все же мы имеем дело с неким сущим, с человеком. Но мы же не можем сказать, что человеку как сущему свойственно понимание. Или можем? То есть в этом и есть он как сущее?

4. Метафоризация и образные ряды.

Поиск и проработка прорывных метафор как способ работы мог бы помочь прорваться за пределы привычных слов и конструктов и обнаружить новые смыслы и горизонты в понимании человека как сущего.

Фактически многие авторы при предъявлении своих собственных антропологических концепций работают именно в поле научных и псевдонаучных метафор. Это связано как раз с тем, что антропология, то есть философия человека, не существует как строгая научная дисциплина. Дисциплинарная структура антропологии как науки не выстроена в силу выше названных трудностей. А потому при отсутствии принятых норм, критериев, процедур и правил работы с понятиями разные авторы допускают возможность сугубо творческого поиска, граничащего с художественной практикой. Это бывает полезно и плодотворно с точки зрения обнаружения новых смыслов. Но это бывает чревато и проблематично с точки зрения понимания этих поисков и их принятия другими авторами.

Это отражается в том, что явно выраженных, как в физике или математике, научных школ в философской антропологии фактически нет. Есть имена, яркие и выдающиеся. Но нет научных школ. А если нет научной школы, то нет и науки. Поскольку нет предмета и метода. И мы опять возвращаемся к классическому идеалу науки?

Может, такова судьба философской антропологии? Но тогда какова её идентичность? Мы не можем назвать её на-

укой, искусством, техникой, социальной практикой? Или мы вынуждены говорить об особом рода классе антропологических практик и концептов, не сводимых к привычным представлениям о науках и искусствах?

5. Авторское высказывание и речевая навигация

В таком случае, мы вынуждены допустить возможность фундаментального и предельного ограничения, связанного с отказом от поиска какой-либо референции, какой-либо реальности, приписываемой человеку. Но мы в таком случае должны в наших рассуждениях о человеке дойти до крайнего предела и упереться в единственную и очевидную реальность, которая не нуждается в доказательстве, в эксперименте, в поиске процедур по её обнаружению; в границу антропологического дискурса, в реальность человека, дальше которого уже есть не-человек, иное ему. И эта последняя реальность, разумеется, не реальность физическая или социальная, не реальность культурная или техническая.

Это реальность акта, события. Это реальность человеческого высказывания. За всем многообразием разговоров о человеке обнаруживается только одна очевидная, связывающая всех говорящих и рождающих различные антропологические концепты, реальность – реальность высказывания человека о человеке.

Последствием такого метода работы, такого допущения становится то, что реальностью остаётся только Я, автор высказывания, и тот, к кому оно обращено. Реальны (точнее действительны, в отличие от натуральной реальности) лишь присутствующие в акте высказывания. И только этот акт событийен. Всё остальное – задним числом придуманные и построенные допущения, конструкты и концепты, связанные уже с идеологемами разного рода, позициями, трендами, сценариями поведения, оценками, предпочтениями и настроениями.

Закономерным продолжением принятия такого подхода становится то, что сам антрополог, совершающий акт высказывания, мог бы допустить такую простую мысль, что он, высказывающийся так или иначе о человеке, единственное, что должен признать в качестве реальности – это реальность собственного высказывания, а не приписывать ему статус объективности и окончательности. Что и зачем он хочет сказать о человеке, будучи сам таковым или претендующий быть та-

ковым? Почему он присваивает своему высказыванию статус окончательности и правильности, хотя мог бы допустить ту простую мысль, что последнее слово о человеке не сказано и никогда не будет сказано.

В таком случае, критерием выбора базовых, ядерных, антропологических терминов не может быть какая-то *реальность*, какая-то объективная данность. Основанием для формирования базовых слов о человеке не может стать нечто, существующее вне автора высказывания. Мы привыкли опираться, в силу собственной слабости, на некую реальность, вне нас существующую и детерминирующую нас самих. Но никакая вне нас якобы данная реальность не гарантирует нам осмысленность собственного акта высказывания о нас самих, претендующих быть самими собой, то есть человеками.

В таком случае, реальностью собственно человека, человеческой реальностью, может быть только реальность человеческого высказывания, реальность человеческой осмысленной речи, реальность актов мысли от первого лица. Сколько актов высказывания – столько и субъектов высказывания, столько и миров людей. Поэтому и бывает так одиноко в толпе, безликой массе. Чем более публичен человек, тем более он одинок. И наоборот, чем он более сосредоточен в себе, тем он более открыт миру. И тогда критерием реальности человека становится *событийность акта высказывания* человека человеку о человеке.

Сказанное звучит банально. Но это тоже способ работы. Тоже критерий. Он имеет право на существование, как и все выше приведённые методы работы.

Тогда ядерными смысловыми опорами-терминами для философии человека становятся: Я и Ты, высказывание, событие, лицо, личность, поступок.

Всё остальное – категории более высокой степени абстрагирования, отвлечённости или спекуляции разного масштаба, оценки, идеологемы, системы и концепции, построенные задним числом.

Да, казалось бы, это уже было. И такой способ мысли мы обсудим более предметно ниже в этой главе, на примере опыта М. М. Бахтина и других авторов. Но, с другой стороны, не так всё и очевидно. Не всё так окончательно и общеизвестно, если мы далее будем стараться выстраивать рамочные представления о том, как возможен акт Я-Ты высказывания, как

возможно это событие и обретение через него лица автора и собеседника. Они же – свидетели акта. Других нет. На эти рамочные вопросы, во-первых, далеко не все искали ответы, во-вторых, ответы, если и были, то были весьма различными.

Вопрос о рамках и основаниях ведёт нас в сторону онтологической работы, ставящей вопросы о возможности такой реальности Я-Ты высказывания как сущего. Для нас тогда первыми онтологическими вопросами становятся вопросы об опорах нашей онтологии – истоке, горизонте и движителе акта Я-Ты высказывания (см. подр. в главе 1).

Опора исток. Что выступает истоком Я-Ты высказывания, который не является, не пребывает как постоянное есть, а выступает как всегда-возможность? Очевидно, что не какое-то готовое нечто, находящееся вне автора высказывания или находящееся чем-то заложенным у него внутри. Очевидно, что не способность к речи, не наличие у него обилия (или нищеты) знаний, не сам по себе язык. Органом языка ещё предстоит стать. Очевидно (именно очевидно, потому что это обнаруживается тут же в самом акте, он предъясняется, показывается Ты), что истоком акта Я-Ты высказывания выступает всегда-нехватка этого Я в Ты, в Другом. Эта нехватка толкает меня на открытость к Ты.

Нам скажут, что это уже было у М. Бубера, М. Бахтина, Э. Левинаса. Да, но с оговорками. У Бубера диалог Я с Ты возможен только с Богом. У Бахтина диалог имел сильный нравственно-нудительный контекст. У Левинаса диалог выстраивается в феноменологической версии интенциональности.

Здесь корень и каверза одновременно связаны с тем, что акт – именно событие и никак не задан, не дан и не существует как есть. Он вообще не существует как некое сущее. Он происходит. Именно как акт и происходит. Он случается. И к нему человек либо готов, либо не готов. Этот акт суть действие личностное, собственное, от своего лица – другому лицу. И потому не обязательно, не нудительно. Но необходимо, чтобы появился, случился.

Исток потому не есть как всегда живой и струящийся поток или требование нудительного бытия. Он скорее бывает как всегда-возможность, к которой ты можешь быть готовым или можешь не быть готовым.

Такая всегда-возможность акта Я-Ты высказывания и становится истоком, но истоком событийности, поскольку

оно не сущностно и ничем и никем не детерминировано и не может быть никакой нудительной причины ему состояться. Но тем не менее он, этот акт, сбывается.

Опора – онтологический горизонт. Это тот предел, за которым сущее перестёт быть самим собой, но в диалоге с которым начинает понимать самого себя. Если в качестве реальности сущего выступает акт высказывания человека, не реальность некоего человека как сущего, а реальность акта высказывания человека, то тогда пределом высказывания выступает окончание высказывания, финал акта высказывания от своего лица, не вообще речесловения, не произнесения слов, часто не собственных, чужих, а акта высказывания от первого лица. Этот масштаб высказывания как события может быть разным, не имеет четких физических границ и определений. Масштаб его может быть длиною в жизнь, а может быть длиною в день или час. Главное – в этом акте обретается лицо автора высказывания и лицо того, к кому оно обращено.

В этом плане горизонт не существует в качестве готового и заданного, он пульсирует, он дышит. То появляется, то исчезает, то вновь появляется на границе высказывания. Но каковы пределы горизонта? Пределы горизонту акта задаются, с одной стороны, самим автором высказывания в зависимости от масштаба его ответа на тот вызов, который он слышит извне своего горизонта; с другой стороны, пределы задаются тем, как его высказывание отзывается извне.

*«Нам не дано предугадать,
как наше слово отзовется,
и нам сочувствие дается,
как нам дается благодать»...*

Мы не можем однозначно и уверенно определить то, кто и какой философ или поэт вдруг становится востребованным и живым собеседником. Вдруг в 30-х годах прошлого века А. Кожев в качестве такового выбрал Гегеля и его «Феноменологию духа». Последний был для него актуальным собеседником. С его помощью парижские интеллектуалы искали ответы на современные им вызовы. А в 80-е годы прошлого века М. Фуко в качестве собеседников выбрал римских стоиков, которые стали для него собеседниками, помогающими ему ответить на современные вызовы и сформулировать ответ на главный вопрос – как нам всех себя вновь переначать.

Третьим онтологическим репером выступает онтологический движитель, движок, который толкает на осуществление и продолжение акта, на движение к горизонту. Движитель фактически делает стяжку между истоком и горизонтом. Специфика движителя в том и состоит, что он обеспечивает встречное движение: с одной стороны, это энергия нехватки Я в Ты, жажда событийности и стремление их к тому, чтобы событийность не заканчивалась, всякий раз продлевалась, хотя прерывание всегда происходит и потом вновь возрождается; с другой стороны, это энергия зова, отзыва, востребованности этого высказывания от первого лица.

Энергийность движителя актов высказывания состоит не в том, что есть якобы внешняя сила, толкающая к встрече Я и Другого (божественная, природная, социальная, или какая-то иная), а в самом внутреннем порыве и встрече, с одной стороны – толкающего истока, с другой стороны – пульсирующего горизонта, со стороны которого слышится или не слышится зов Другого.

Итак, при определении метода работы применительно к антропологии мы старались выйти на сугубо антропологические версии, отличные от культурологических, религиозных, социальных, естественнонаучных или каких-либо иных.

В любом случае, мы должны понимать разницу методов. Если мы хотим объяснить и построить понятие человека как конструкт, пытаюсь ухватить его и зафиксировать, то мы должны строить метод, адекватный познанию природы этого объекта – мысленный эксперимент, *лабораторию человека*. И в ней строить разного рода предлагаемые обстоятельства, наблюдать и описывать в них действия человека. Но всякий раз мы должны будем оговариваться, что эти действия не есть их существо, а есть лишь лабораторные действия человека в пробирке, гомункулюса. Это уже много раз было. Тогда такая работа похожа на любой другой лабораторный опыт.

Если же мы хотим понять человека, то есть не объяснять его, не конструировать и фиксировать, а понять, то должны строить различные *практики событийности*, описывая которые мы можем увидеть треки-события, которые он совершает (см. в главе 5).

Продолжим нашу концептуальную навигацию применительно к тому, что получило название антропологического поворота.

ГУМАНИТАРНЫЙ ПРОЕКТ В. ДИЛЬТЕЯ

Исторический контекст

Прецедент В. Дильтея нам важен тем, что фактически он находится как бы между немецкой классикой в лице И. Канта и опытом неклассического философствования XX века. Исторически ситуация часто складывалась так, что многие начинания и дебютные разговоры XX века отталкивались в философии от того, что содеял И. Кант.

Так и здесь. Чтобы понять специфику ситуации, толкнувшую философов начинать мыслить о человеке, мы опять должны вспомнить опыт мысли Канта. Но не потому, что он (как это вошло во все учебники) считал главным вопросом философии вопрос «что такое человек?» (заданного, заметим, в том же естественнонаучном залоге, в версии познания и построения человека как объекта), а потому, что им был предложен определённый метод познания (см. выше в главе 2)¹.

Как было показано в разных исследованиях, Кант предложил, прежде всего, новый тип построения научного знания: метод конструирования идеальных объектов. Кант выступил защитником новой науки, математического естествознания, основы которого заложил ещё Галилей, но завершил дело Кант [Гайденко 1987]. Выступая против натурфилософии, Кант предложил исследовать не естественные объекты, взятые из самой природы, (что, впрочем, в принципе невозможно, поскольку мой акт восприятия уже выделяет объект из естественного мира, объект в моём акте восприятия уже по-иному представлен мне, его меняет этот акт), а объекты сконструированные. Ни у Галилея, ни у Декарта, ни у Канта не было сомнения, что именно математика, введённая в естествознание, задаёт познанию как раз желаемую точность, достоверность и объективность. Поэтому человек постигает не сами по себе природные объекты, а те, которые даны в опыте познания путём их искусственного конструирования в поня-

¹ Что, впрочем, почему-то до сих пор не является очевидным для всех. Хотя для того времени, времени кантианства, было очевидным и общеизвестным, что Кант видел в своей «Критике чистого разума» «не систему философии, а трактат о методе философствования», противопоставляя его психологизму, что подтверждает В. Виндельбанд [Виндельбанд 1994].

тиях. Мир познания – мир сконструированных объектов, так называемых научных идеальных объектов: «Математическое знание есть познание посредством конструирования понятий» [Кант 1964, 3: 600].

Что же касается бессмертия души и свободы, тех «вещей в себе», которые обсуждает Кант уже в «Критике практического разума», то они как раз выводятся за скобки познания. Они не познаваемы тем путём, которым познаются предметы из мира природы. К свободе и бессмертию души метод математического естествознания не применим. Здесь Кант ставит границу.

Необходимо заметить, что именно принцип конструирования понятия объекта познания и задаёт ему достоверность и надёжность. А способом конструирования понятий является мысленный эксперимент. Последний даёт возможность построения идеальной модели природного процесса. Тем самым рождается сама идея научной лаборатории, в которой возможно как бы воссоздать природный процесс и в условиях лаборатории описать скрытые механизмы его действия.

Но учёный становится демиургом, создающим и производящим знания. Не природа даёт ему знания, а он, естествоиспытатель, пытающийся природу, фактически принуждает её к ответу, выпытывая у неё знания. Он познаёт им же самим построенные на материале природы, знания. Кант и говорит, что «мы а priori познаем в вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [Кант 1964, 3: 85–86].

Но Кант не стал распространять принципы и правила научного познания на сферу морали, долга, свободы, нравственности. Эти феномены относятся к сфере должного, но не познаваемого. Кант не допускал, что феномен свободы выводим из мира природы по принципам и правилам математического естествознания.

Поэтому Кант выводит понятие цели и смысла за пределы сферы рассудка и не вставляет его в таблицу категорий рассудка. Цель не относится к сфере теоретического разума. Она относится к сфере практического разума, сфере свободы. Мир природы – это мир процессов и причинно-следственных связей. По их поводу мы и строим свои понятийные конструкции. Но мир человека не может быть понят без понятия цели и целесообразности, без понятия свободы, бессмертия души и бога.

Тем самым рождается идея разделения мира природы и мира свободы, мира науки и мира культуры. Собственно чело-

век как идея и как особое сущее и рождается во втором мире, поскольку он и есть сущее, которому приписывается свобода. Но к нему не могут быть адекватно применены правила науки, построенной на математическом естествознании. Стало быть, построение антропологии как науки, если и возможно было, то как естественнонаучной дисциплины. Другой антропологии не могло и быть.

Но это науку и философию не остановило. Кант поставил границы познающему разуму, опирающемуся на естественнонаучную парадигму, ставшую классической. Но опираясь на неё, представители гуманитарных наук также активно (и до сих пор) использовали методы познания, выработанные в этой парадигме – мысленный эксперимент, наблюдение, моделирование, конструирование объекта и проч., ища обоснования в философии.

Уже с середины XIX века всё чаще и шире стали предприниматься попытки выработки специфики гуманитарных наук: иного мышления, включая попытки построения иного предмета и иного метода. Самые радикальные попытки были предприняты С. Киркегором и Ф. Ницше. Но они действовали скорее в логике отказа (особенно Ницше), они не предложили метода. Они просто отказались от самого способа мышления, объективирующего знания и конструирующего объекты познания². Отказ от идеи разума и логики познания как базовых в пользу идеи экзистенции был пока на периферии философских разговоров. Чтобы разговор стал предметным и задавал иной тренд мысли, нужна была иная методология, поскольку она и задаёт энергию движения и выступает движителем иного тренда. Таких попыток задать иной тренд в методологии, прежде всего гуманитарных наук на рубеже XIX–XX в.в., было две – это неокантианцы Баденской школы в лице В. Виндельбанда и Г. Риккерта и философия жизни в лице В. Дильтея.

В контексте данной работы по построению антропологического дискурса нам интересен прежде всего поиск Дильтея, поскольку, забегая вперёд, отметим, что его интересовали не

² С одной существенной оговоркой. С. С. Хоружий полагает, что Киркегор – единственный в философии, кто предложил концепт философии жизненного пути, наиболее адекватный метод в антропологии для самопознания [Хоружий 2016]. Впрочем, судя текстам, трудно этот метод представить как вполне сознательный отрефлексированный философом метод работы.

только сами по себе гуманитарные науки, но сам человек в его целостности. А неокантианцев интересовали точность и адекватность схватывания специфического объекта познания. Им было важно подобрать ключик для познания человека, точнее, человека в истории и психологии. Они полагали, что если они разведут методы познания на номотетический и идиографический, то они учтут уникальность и неповторимость тех или иных явлений, включая и человеческие деяния. Они не выделяли человека в самостоятельный феномен и проблему. Более того, неокантианцы распространяли свое разведение номотетики и идиографии в целом на науку, полагая, что оба метода могут быть применены и в науках о природе, и в науках о духе. И номотетика, постижение мира с точки зрения всеобщего, законов и тенденций развития, и идиография (постигание мира с точки зрения уникального и неповторимого) могут быть применены как в науках о природе, так и в науках о духе. Разведение было сутобо методологическое. И такое разведение, казалось, было оправданным с точки зрения методологии познания. Идиографический метод весьма точен и по названию, поскольку в нём скрыта возможность учёта сутобо личного, живого знания «идиота», частного лица. А личное знание связано с особыми событийными обстоятельствами жизни и могут быть оценены с точки зрения ценностей.

Виндельбанд подчёркивал, что история принадлежит большей частью к идиографическим наукам, а естествознание к номотетическим, хотя в нём может быть применён и идиографический метод, поскольку историческое событие всегда уникально. Однако, единичное историческое событие в любом смысле оценивается и описывается в рамках всеобщего исторического контекста. И потому историческим фактом становится то событие, которое значимо, а значимость может быть задана только с точки зрения общепринятых ценностей.

Но, тем не менее, разведение у неокантианцев было осуществлено сутобо по объектному принципу познания. Они разводили методы, прежде всего с точки зрения достоверности познания конкретных объектов. К таковым объектам относился, в том числе и человек. И главное, признаки объективности и достоверности знания, применяемые к объектному познанию природы, также распространялись и на идиографический метод. Главный признак, взятый из естествознания, признак объективности и истинности знания, эти авторы

распространяли и на гуманитарное знание. Отметим, что этот признак пытался сохранить в своих науках о духе и Дильтей.

Но нам важно не само по себе разведение методов в науках. Это предмет другой работы. Нам важны основания. Так вот, Дильтей отличается больше основаниями, началом своего проекта, его истоком. Он тоже, как и Риккерт, разрабатывал специфическую для исторической науки методологию. И в этом плане они сходны. И также они сходны в своём стремлении вырабатывать такую методологию, которая помогает добывать достоверное, объективное знание об исторических процессах.

Но важно то, что Дильтея интересовали именно «науки о человеке» в его специфике, хотя термин «науки о духе» он стал использовать не по содержательному принципу, а как неологизм, отличающий науки о духе от наук о природе³. Но зачем ему было нужно выделять науки о духе в отдельный класс наук? Тем более, науки отличаются не столько предметом, сколько методом, как он сам потом это показывает. Психология, история и социология равным образом могут строиться и как естественные дисциплины, и как гуманитарные. И это зависит от способа работы, метода, кухни исследования. Ответ, вообще-то понятен. Английские и французские позитивисты пытались, взяв идеал научности, выработанный в естественных науках, получивших небывалый подъём в XIX веке, применить его и к гуманитарным наукам. Дильтей же пытался отгородить науки о духе от этого идеала и выработать для них свой, иной, но тоже идеал научности. Но, думаем, всё сложнее и амбициознее. Дильтей, пожалуй, впервые пытался именно методологическим способом (отличным от способа Киркегора и Ницше) вернуть человека самому себе, точнее сделать мысль о его жизни предметом логики наук о духе.

Антропологическая рефлексия

При работе над своим итоговым произведением «Построение исторического мира в науках о духе» Дильтей написал от-

³ В. В. Биbihин отмечает, что в 70-х годах XIX века уже была практика использования в словарях неологизма *Geisteswissenschaften*, «науки о духе», который возник как эквивалент термина *moral science* при переводе на немецкий язык работ английских позитивистов (Д. С. Милль и др.) [Дильтей 1987: 462]. Впрочем, И. А. Михайлов утверждает, что этот термин *moral science* был уже использован неким анонимным автором еще в 1787 г. [Михайлов 1999: 25].

рывок, который предполагался быть вставленным в качестве финального в эту работу. Но он не был доработан. В то же время в сугубо рефлексивном плане он весьма полезен для дальнейшего изложения позиции Дильтея. Он там пишет: «Исходной является антропологическая рефлексия. Выявляемая ею взаимосвязь основана на таких комплексах взаимодействий, как страсть и т. д. Она предлагает их типологию и фиксирует значительность этих комплексов в целостности жизни...» [Дильтей 2004: 288]. Дильтей фиксирует дилемму, разрыв: между изучением человека в его «собственной самости» через переживание и понимание – и изучением человека через понимание его другими. Он обсуждает дилемму между историей и литературой, изображением человека в истории и искусстве.

Дильтей пытался нащупать иную антропологию и описать её в категориях «конкретной жизни» и пребывания человека в этой конкретной жизни. Например, он говорит о попытках нащупать конкретность жизни в её событийности на материале поэзии: «Любое поэтическое произведение каким-то образом связано с переживаемым или требующим понимания событием» [Дильтей 2004: 289].

Размышления об антропологии как раз должны были завершить работу «Построение...». Не довелось. Но этот кусок работы он так и заканчивает: «С антропологической рефлексии начинается любое прояснение и экспликация самой жизни...» [Дильтей 2004: 290].

Современный исследователь и переводчик Дильтея Н. С. Плотников объясняет ситуацию фактически так же, фиксируя, что Дильтей выводил понятие опыта из антропологических оснований, имея в виду следующее. Дильтей, стремясь освободить философию от абстрактных схем классической метафизики, пытался фактически воплотить лозунг, выдвинутый позднее Гуссерлем – назад к самим вещам, имея в виду, что понимание жизни означает постижение «первичных структур» опыта [Плотников 2000: 10]. Жизнь как базовое понятие у Дильтея есть духовно-исторический опыт человека во всей её полноте переживания и самоосмысления. Все остальные формы, в том числе познавательные акты, уже выводятся из этого первичного опыта⁴.

⁴ В принципе это и воплощается в концепт событийности, который затем разрабатывали каждый по-своему Хайдеггер и Бахтин. Ср. у Диль-

Именно первичный опыт складывается в целостной человеческой жизни прежде всякого познания, а затем задним числом оформляется в разные образы и понятия посредством процедур выражения и понимания. Поэтому «именно антропология познания», «антропологический способ рассмотрения» опыта позволяет вывести нас за пределы узких гносеологических, абстрактных схем.

Можно предположить, что введение самой идеи разведения наук о природе и наук о духе и построение герменевтики как базового метода наук о духе, основанного на связке триады переживание-выражение-понимание, являлись у Дильтея только подступами к новой науке – антропологии, в основании которой лежит представление о человеке как живой целостности⁵. Человек выступает у него не как элемент истории, но как её «высшая реальность». Человек в своём опыте переживания (проживания) испытывает действительность в полном смысле, увиденную и пережитую изнутри. И тогда на этом основании, полагает и издатель Дильтея, Гротгейзен, можно создавать и новую науку, антропологию, которая излагает этот целостный опыт в обобщённом и отрефлексированном виде [Дильтей 2004: 39–40].

Поэтому нам важно понимать, насколько плодотворно разведение наук о природе и наук о духе в нашем разговоре. Бахтин позднее показал условность и неточность их разведения, хотя положительно относился к предложению Дильтея. Но ему ближе, судя по всему, были гуманистические идеалы

тея: «Ибо жизнь дана мне прямо только как моя собственная. И лишь изнутри этой моей собственной жизни я понимаю жизнь вокруг меня, формы животной и человеческой жизни» (цит. по: [Плотников 2000: 10, прим. 10]). Дальнейшее развитие этой идеи ведёт фактически к базовому концепту Хайдеггера – «бытие осуществляется как событие», а человек призван стать таким событием бытия [Хайдеггер 2009а: 67, 76]. Ср. у Бахтина: «Каждая мысль моя с её содержанием есть мой индивидуально отдельный поступок, один из поступков, из которых складывается вся моя единственная жизнь, как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всею своею жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления» [Бахтин 2003: 8].

⁵ Более широкий базис и методологическая рамка антропологии и привели Дильтея к попытке такого обоснования науки о духе, исходя из антропологической установки, а не из психологии (см. также [Плотников 2000: 79]).

И. Гёте и А. Гумбольдта. Что касается сознательного стремления построить философскую антропологию «в духе Гёте», которое предложил Флоренский, то об этом Бахтин не мог знать, поскольку рукописи Флоренского «У водоразделов мысли» пролежали не опубликованные вплоть до 1990-х годов [Флоренский 1990б; 1992].

Если же внимательно проследить мыслительную линию, идущую от Дильтея к Бахтину, то можно увидеть явное влияние немецкого философа. Даже терминологические переключки слышны – включая идеи события и поступка, роли автобиографии и т. д. Тот, кто читает нынче Бахтина, но никогда не читал Дильтея, полагает, что всю проблематику поступка и событийности открыл Бахтин. Но тогда забывается та духовная линия, которая пролежала от немецкой классики к русской мысли⁶. И дело здесь вовсе не в предложении Дильтея провести разведение наук о природе и науки о духе и не в методологическом залоге. Дело, как ни странно это звучит, опять же в антропологической установке. Однако обо всём по порядку.

Смена тренда

Если судить не по привычным словарным статьям о Дильтее, давно записанного в классики, а по тексту и контексту изложения, по доказательствам и аргументам, которые приводит Дильтей, то его как раз волновали не сами по себе так называемые «науки о духе», условность обозначения которых вполне понятна, а главный виновник и жертва произошедшего – человек.

⁶ Та же самая история наблюдается и с другим духовным источником-собеседником Бахтина – Киркегором. Из разговоров Бахтина с Дубакиным выясняется, что русский философ одним из первых в России прочитал Киркегора. И это было ещё до революции. Он, будучи ещё студентом, прочитал Киркегора в переводе на немецкий и «копенгагенский сторож» произвёл огромное впечатление на него, как признаётся сам Бахтин. Также молодой Бахтин сильно увлекался Ницше, знал наизусть на немецком целые куски из его работ [Беседы 1996: 36–38]. В своё время Лев Шестов, познакомившийся лично с Гуссерлем в 1928 году, в своей переписке отмечал, как оценивал Гуссерль вклад Хайдеггера: «личный вклад Хайдеггера состоял лишь в стремлении заключить мысли Киркегора в рамки гуссерлианства». Шестов удивился, признавшись, что не знал до этого Киркегора. Его не знает даже Бердяев, хотя тот всех читал, откровенно высказался Шестов [Баранова-Шестова 1983: 12, 21]. Впрочем, и во времена бесед Бахтина с Дубакиным в 1973 году мало кто знал и понимал его скрытых собеседников.

Прежде всего, Дильтей пытался заменить субъекта познания, познающего человека – на человека целостного, на человека как форму целостной жизни. А познание уже включается как часть в целое, в полное жизненное отношение: «В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течёт не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голый мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвящённые человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека в многообразии его сил и способностей, это воляще-чувствующе-представляющее существо, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий (таких, как «внешний мир», «время», «субстанция», «причина»), хотя порой и кажется, будто познание прядёт эти свои понятия исключительно из материи восприятия, представления и мышления» [Дильтей 2000а: 274]. Поэтому, обосновывает свою позицию Дильтей, «каждую составную часть современного абстрактного, научного мышления я соразмеряю с целым человеческой природы, какую её являют опыт, изучение языка и истории» [Там же].

Но здесь и обнаруживается, фиксирует Дильтей, что «важнейшие составляющие нашего образа действительности и нашего познания её, а именно: живое единство личности⁷, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие – все может быть объяснено, исходя из этой целостности человеческой природы, которая в воле, ощущении и представлении лишь развёртывает различные свои стороны. Не постулирование окостенелой априорной способности познания, а лишь отталкивающаяся от целостности нашего существа наука об историческом развитии способна дать ответы на вопросы, которые все мы имеем предъявить философии» [Дильтей 2000а: 274]. Он отмечает, что развитие философии у него, в отличие от Гегеля, выводится не из взаимосвязи понятий в абстрактном мышлении, а из изменения в целостном человеке его жизненности и действительности.

Мыслящий субъект Декарта и Канта заменяется у Дильтея на некое единство переживания, выражения и понимания, осуществляющееся как событие в целостном человеке.

Значимость всего гуманитарного проекта Дильтея поэтому объясняется не просто его пониманием специфики гумани-

⁷ В этих словах для русского уха так и слышится голос Бахтина (живое единство личности и др.).

тарных наук, точнее, наук о духе, а пониманием того, что всё до сих научное знание было построено на естественнонаучной парадигме. Науки о природе, построенные в этой парадигме, не могут ухватить жизнь в её целостности. А жизнь для Дильтея – не биологическая форма, а духовно-историческая, прежде всего, порождаемая деяниями человека. Для схватывания этой духовно-исторической целостности жизненных форм и необходимо вырабатывать соответствующую методологию «наук о духе».

Итак, первое основание, отделяющее науки о духе от наук о природе – это приведённая выше антропологическая рефлексия.

Второе основание – наличие определённой тенденции, как пишет Дильтей. Он понимает, что разводятся не сами по себе группы наук, это слишком механическое разделение. Физиология человека тоже рассматривает определённый аспект человека, но это не означает, что она может быть отнесена к наукам о духе [Дильтей 2004: 126]. Разводить надо доминирующие мыслительные тенденции. Эти тенденции укоренены в самих науках, в самом предмете. Речь идёт «об ориентации на самоосмысление, о пути понимания, ведущем извне вовнутрь» [Дильтей 2004: 126]. Согласно этой тенденции, науки о духе, прежде всего, интересуются изучением любого жизнепроявления с точки зрения его внутреннего мира, из которого оно проистекает. Эта тенденция фактически означает возврат человека к себе самому.

В науках о природе человек себя исключает, с тем, чтобы «конструирова из своих впечатлений грандиозный проект природы, согласно законам представить его как порядок» [Дильтей 2004: 126]. И при этом конструировании природа становится первым центром действительности для человека.

Но затем человек возвращается к самому себе, возвращается «назад к жизни»: «Это возвращение человека в переживание, через которое для него только и наличествует природа, возвращение в жизнь, в которой только и возникает значение, ценность и цель – другая великая тенденция, определяющая научную работу. Возникает второй центр» [Дильтей 2004: 127].

Первая тенденция порождает первый центр – мир природных сконструированных объектов, без человека, мир природы на языке её законов, связности и порядка.

Вторая тенденция порождает второй центр – мир с человеком, мир ценностей, значений, целей, понимания, переживания, в котором связность задаётся не порядком и законом, а пониманием и единством переживания (проживания).

Как видим, здесь предложен иной заход на разведение наук и методов. Речь идёт не о механическом делении природы и духа, природы и культуры, всеобщего и единичного, номотетики и идиографии. Речь идёт о тенденции взгляда, о направлении мышления, её оптике.

Далее Дильтей вводит дополнительное обоснование деления наук, выделения наук о духе, условность названия которых он постоянно подчёркивает. Это введение базовой триады как основного предмета наук о духе – переживание, выражение, понимание: «как предмет наук о духе человечество фигурирует лишь в той мере, в какой человеческие состояния переживаются и выражаются в жизнепроявлениях и в какой эти выражения понимаются» [Дильтей 2004: 130]. Последнее при этом имеет самые разные формы – от слов и жестов до произведений искусства и биографий.

Принципиальным здесь является связность триады, которая обеспечивается специальной процедурой, укоренённой в самой жизни. Эту связность необходимо постоянно улавливать в исследованиях в рамках наук о духе. Последние поэтому «фундированы» в самой жизни, в самой «связности жизни, выражения и понимания».

Итак, делает методологическую фиксацию Дильтей: «наука принадлежит к числу наук о духе лишь в том случае, если её предмет становится для нас доступным через процедуру, фундированную во взаимосвязи жизни, выражения и понимания» [Дильтей 2004: 131]. Обоснование сугубо методологическое, поскольку различие наук о духе проводится через мыслительную процедуру, которая может обеспечить связность жизни, понимания и выражения, хотя эта связь укоренена в самой жизни. Но укоренённость эту необходимо ещё увидеть.

Пафос этого разведения Дильтей подытоживает словами, что «главная тенденция состоит в том, чтобы от человечества, от реализованного посредством него объективного духа вернуться» к духу «творящему, оценивающему, действующему, самовыражающемуся, самообъективирующемуся», и эта тенденция находит своё выражение в науках о духе [Дильтей 2004: 132].

Разведение наук логически ведёт Дильтея к тому, чтобы для наук духа подбирать и соответствующий метод, и соответствующие категории и исследовательские процедуры и практики.

Современный исследователь Е. В. Фалёв полагает, что у Дильтея конечной целью истолкования было достижение полного понимания «чужой жизни», которое подразумевает буквально отождествление толкующего с понимаемым. Любая внешняя оценка и истолкование обречены оставаться в рамках объясняющего метода, который устанавливает причинные связи и посредством их обосновывает предмет объяснения [Фалёв 2015: 114]. В отличие от него понимающий, описательный метод стремится изнутри понимаемого явления понять его, ухватить его существо. Это воплощается в использовании, например, таких специфических терминов у Дильтея, как «тожесть» (Selbheit), или переключаясь с ним термина самость (selbst). Также отличается от тождественности, подчеркивая неформальный, живой, событийный характер связности [Дильтей 2004: 30]. Хотя, мы полагаем, что под тожестью больше имеется в виду именно связность понимания: «Понимание есть повторное обретение «я» в «ты»; дух обретает себя, восходя ко все более высоким ступеням взаимосвязи; это тожесть духа в «я», в «ты»... [Дильтей 2004: 239].

Несмотря на глубинную переключку Дильтея и Бахтина, здесь видится принципиальное различие между ними. Для Бахтина отождествление я и другого невозможно. С другим, которого необходимо понять, приходится вступать в диалог, переключку на границе, с ним нельзя отождествиться. Во-первых, это по существу невозможно. Во-вторых, такая трактовка феномена понимания как отождествления себя с другим, является не адекватной и не точной для поиска метода в антропологии. Это другая крайность. Фактически стремление отождествиться с другим означает порабощение либо собой другого, либо другим себя. Для Бахтина нет нужды становиться на другую точку зрения. Надо оставаться на своей точке зрения и услышать иную, быть в неслиянном диалогическом взаимодействии.

Но важно то, что Дильтей акцентирует именно на связности, взаимосвязи, самой частотной категории своего метода. То, что задаёт связность жизни и её проявлениям, связность частей и целого, связность переживаний, поступков и форм

выражения – для Дильтея является важнейшей характеристикой. Для него эта связность жизни как целого осуществляется с помощью постижения некоего напряжения, связанного с «направленностью на цель, а точнее *возникновение интенции* к реализации того, чего ещё не было в действительности, выбор возможностей и интенции к реализации некоего ... определённого представления цели, выбор средств к её осуществлению и само это осуществление. Поскольку это осуществляется взаимосвязью жизни, мы называем это силой. И это – решающее понятие наук о духе!» [Дильтей 2004: 251]. Цельность жизни достигается с помощью понятий, выражающих энергию, силу, напряжение от связности и столкновения сил. Здесь нам важна идея энергичности, скрытая в мысли Дильтея.

Метод и категории жизни

Но дальше Дильтей попадает в сложную ситуацию. С одной стороны, он разводит науки о природе и науки о духе, метод объяснительный, построенный на естественнонаучных процедурах познания и конструирования объектов, и метод понимающий, герменевтический, предполагающий принятие жизни как целостности на основе переживания, выражения и понимания. Разводит не объектно-механически, а методологически. Но при таком разведении он всё равно хочет построить логику наук о духе, претендующую на объективность и достоверность знаний об этой целостности жизни. Дильтей отказался отождествлять разные науки, но он не отказался от критериев научности, выработанных в естествознании.

И поэтому он пытается выработать компромиссные варианты в виде разведения классов категорий. Он разводит категории формальные и реальные. Он полагает, что если необходимо показать в науках о духе саму реальность жизни, но с точки зрения «объективной ценности категорий духовного мира», возникающих из переживания, то необходимо ввести спецификацию категорий в науках о духе.

Так, известно, что «в предикатах, которые мы высказываем о предметах, заключены и способы постижения последних. Понятия, обозначающие эти способы постижения, я и называю категориями. Любой такой способ включает в себе правило сопряжения» [Дильтей 2004: 240]. Так вот, среди этих способов сопряжения можно выделить формальные и реальные категории.

Формальные категории обозначают в целом действительность, они обладают определённой степенью всеобщности. Это формы высказывания обо всей действительности. К реальным же категориям относятся те, которые удерживают в себе особые способы постижения реальности – с точки зрения базового истока, переживания, выражения, понимания. Тогда такие предикаты относятся к духовной жизни и приобретают статус категорий духовного мира.

К основополагающей категории наук о духе относится переживание времени [Дильтей 2004: 241]. Переживание – это «протекающий во времени поток, где каждое состояние до того, как он станет отчетливо выделяющимся предметом, изменяется, потому что каждое последующее мгновение строится на предшествующем, и каждое мгновение, не будучи еще схваченным, превращается в прошлое...» [Дильтей 2004: 242–243]. Именно переживание времени, а точнее проживание жизни во времени и задаёт связность и целостность этой жизни. Связность, взаимосвязь целого и всех его частей жизни не существует как абстрактное понятие, и время не является некоей вне человека пребывающей реальностью. Время переживается и проживается в жизни, как связность и целостность потока жизни⁸.

Собственно здесь и коренится историзм Дильтея и его проект истории как науки о духе. Связность проживания состояний и событий задаёт реальность истории, исторической действительности. Отсюда – представления об историчности и самого человека, и идея «исторического человека», а не просто человека понимающего и переживающего. Связность потока жизни как наиболее глубинного, того, что изнутри, и делает возможным объективность самой истории как науки, изучающей жизнь человека в её связности событий [Дильтей 2004: 311]⁹.

⁸ Плотников отмечает, что связность, целостность, взаимосвязь (Zusammenhang) являются самыми частотными категориями у Дильтея, выступающими в качестве крепёжных принципов его методологии [Плотников 2000: 100]. См. также: «Переживание и понимание впервые открывают нам то, что пронизаны взаимосвязью. Мы понимаем только взаимосвязь. Взаимосвязь и понимание соответствуют друг другу» [Дильтей 2004: 307].

⁹ Ср.: «Жизнь – это, что известно изнутри, то, что не может иметь под собой никакого более глубокого основания. Жизнь не может быть приведена к суду разума. Жизнь исторична, поскольку она постигается как движение во времени и как возникающий в ходе этого движения поток воздействий [Дильтей 2004: 311].

Именно постижение связности исторического потока жизни и делает человека свободным, делает его самого творцом истории. Первым условием возможности исторической науки для Дильтея выступает то, что я сам являюсь историческим существом. Тот, кто исследует историю, является в то же время её творцом.

Но наблюдение жизненного события во времени разрушает его переживание. Наблюдать поток времени невозможно. И переживать поток невозможно. Наблюдается лишь конкретное мгновение. Переживается конкретное состояние в момент времени. Желая наблюдать время, мы разрушаем его наблюдением, поскольку оно фиксируется, искусственно останавливается. Мы можем фиксировать определённое изменение в момент времени. Но сам поток мы не переживаем и не фиксируем. Мы переживаем состояние.

Поэтому мы можем понимать связность переживаний этих состояний. Но такое переживание не является ни описанием, ни объяснением: «По отношению к жизни... мы действуем понимающим образом. И это действие осуществляется в собственных категориях, которые чужды познанию природы как таковому» [Дильтей 2004: 245]. Поэтому для познания и описания природы используются формальные категории как «абстрактные выражения» и логические построения, описывающие мир с точки зрения всеобщих связей и закономерностей.

А реальные категории не обладают такой степенью абстрактной общезначимости. С их помощью в науках о духе можно понять связность жизнепроявлений в их целостности, в их смысле. В известной мере реальные категории в своём классе выступают как незавершённые, открытые, плавающие, не устойчивые, не формальные «структурные формы самой жизни» [Дильтей 2004: 252]. Они, прежде всего, относятся к реальности духовной жизни человека, имеют отчетливо выраженный антропоморфный характер. К таковым относятся как категории переживания, выражения, так и категории смысла, ценности, цели, значения, события. Последние могут быть ухвачены и более соответствующими методами – такими, как понимание и истолкование, автобиография, биография того или иного человека, включая и литературные архивы [Дильтей 2004: 246–250; Дильтей 1995]. Эти категории жизни укоренены в самой жизни: «Жизнь в своём своеобразии постигается с помощью категорий, которые чужды позна-

нию природы. И здесь решающий момент состоит в том, что эти категории не приложимы а priori к жизни, как к чему-то ей чуждому, а укоренены в сущности самой жизни» [Дильтей 2004: 281]

Итак, для Дильтея важно построить способ мысли, с помощью которого возможно удерживать целостность и связность реальности жизни, и подобрать для него соответствующий метод. Не метод познания объекта, а метод сопричастности к реальности духовной жизни. Таковым методом становится метод понимания. «Понимание и истолкование – вот метод, используемый науками о духе. В нём объединяются все функции. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой отдельной точке открывает отдельный мир» [Дильтей 2004: 253]. Дильтей выделяет три способа (типа) понимания.

К первому типу относятся «понятия, суждения и более сложные образования мысли». В этих понятиях и суждениях важно содержание мысли, которое как бы транспортируется от того, кто его высказывает, к тому, кто его понимает. И благодаря «тождеству», то есть связности и независимости от своего генезиса, эти понятия могут быть поняты. Но если эти понятия отрываются от своего источника, то для постигающего вся полнота духовной жизни становится недоступной.

Ко второму типу относятся такие, как поступок (Handlung). Смысл этих способов заключается не в самом сообщении, хотя сообщительность и включается в сам поступок. Поступок совершается не для сообщения. Но будучи также однажды совершён и оторван от своего истока, в котором он возник, он не может нам дать всестороннее определение этого истока духовной жизни [Дильтей 2004: 254]. Заметим, что это место у Дильтея тёмное. Специфику поступка он не показал, хотя и пытался отличить от понятия. Симптоматично, что это один из базовых концептов у Бахтина, в скрытом виде находящий свои истоки у Дильтея [Бахтин 2003]¹⁰.

К третьему типу относятся выражения переживания (Erlebnisausdrücke). Именно этот третий тип призван осуществить связность между «переживанием, жизнью, из которой оно возникает, и пониманием, которое оно порождает» [Диль-

¹⁰ См. также для сравнения: «поступки совершаются, личность совершает акты» [Хайдеггер 1997а: 48].

тей 2004: 254]. И здесь Дильтей все же вынужден выйти из парадигмы классической науки, парадигмы объективности и достоверности знания. Он отмечает, что «выражение переживания подпадает не под суждения об истинности и ложности, а под суждения о правдивости и неправдивости» [Дильтей 2004: 254].

Высшая форма такого правдивого понимания достигается в произведениях культуры – художниками, поэтами, писателями, философами. Значимость произведения заключается как раз в том, что оно, с одной стороны, содержит в себе правду переживания жизни в её полноте, с другой, – оно уже не зависит от самого автора, его заблуждений и интересов. «Никакое истинно великое произведение искусства не может ... ложно изображать чуждое его автору духовное содержание – ведь оно вообще ничего не сообщает об авторе. Произведение искусства правдиво само по себе, фиксировано, зримо, длительно, что и делает возможным художественно достоверное его истолкование. Таким образом, на границах между знанием и деянием возникает область, в которой открываются глубины жизни, недоступные наблюдению, рефлексии и теории» [Дильтей 2004: 255].

Но эти формы жизни доступны пониманию, истолкованию и интерпретации. Жизнь порождает и воплощается в устойчивых фиксированных формах своих проявлений. Искусство понимания и истолкования, или герменевтика, и становится такой практикой толкования следов человеческого бытия, оставленных в письменности [Дильтей 2004: 265]¹¹.

¹¹ Надо сказать, что хотя герменевтика не стала понятием, часто употребляемым самим Дильтеем, но попытка философского укоренения герменевтики как понимания смысла бытия и стала одним из истоков и связей Хайдеггера и Дильтея. Фалёв полагает, что в этом и заключается влияние Дильтея на Хайдеггера. Оно заключается в следующем: в принятии самого герменевтического метода, который противопоставлен естественнонаучному методу, как понимающий метод противопоставлен объяснительному; в том, что полное понимание предполагает полное отождествление понимающего с понимаемым, то есть предполагает неинтенциональное, непредметное состояние длящегося знания; в том, что предметом истолкования становится конкретное человеческое существование в его жизненных проявлениях, в своей повседневности; в том, что конкретное человеческое существование определяется как по сути историческое, как историчность, длящееся во времени [Фалёв 2015: 115].

Но если уж исходным для Дильтея является целостный человек в его полноте жизни, то и понять его в его целостности переживания и выражения возможно из самой его жизни, а не из внешней точки зрения наблюдателя. Поэтому необходимо разворачивать понимание из самой жизни, постепенно наращивая смыслы и значения понимания и выражения. Тем самым понимание становится базовым для всех наук о духе.

Наиболее полную и совершенную экспликацию постижения и толкования собственной жизни человек получает в автобиографии. «Автобиография – это высшая и наиболее поучительная форма, в которой нам представлено понимание жизни» [Дильтей 2004: 248]. В автобиографии жизненный путь человека обретает некую литературную форму.

Так вот, как раз благодаря пониманию произведений искусства и автобиографий возможна высшая форма понимания – «перенесение-себя-на-место-другого», или так называемое повторное переживание [Дильтей 2004: 262–263]. Этот феномен «перенесения своей собственной самости» в иные формы жизни возможен за счет того, что понимание как бы движется вперёд вместе с развитием событий. Повторное переживание возможно благодаря акту творчества, который совершает понимающий по ходу развития событий. Понимающий может понять автора ещё лучше, чем он сам понимает себя. И это возможно потому, что в произведении выражены цельные, законченные формы жизни, а не фрагменты. Благодаря переживанию событийности произведения возможно такое перенесение себя на место другого, отличное при этом от психологических феноменов. Нельзя такое повторное переживание объяснять сугубо психологически, как чувствование или сочувствие. Такое повторное переживание повторяет всю полноту событийности, говоря уже словами Бахтина. Хотя Дильтей так не говорил, оставаясь нацеленным на другое:– на определение степени общезначимости способов понимания, достоверности знания, которое добывается в актах понимания, на выработку правил понимания и истолкования и в целом – на построение «логики наук о духе» [Дильтей 2004: 268].

Пафос проекта

Чем важен и интересен нам опыт Дильтея?

Первое. Он искал место для специфики наук о духе на основе антропологической установки, с точки зрения поиска адек-

ватного слова о человеке, пытаясь преодолеть границы разума, поставленные до этого Кантом. Пафос проекта Дильтея в том и заключался, чтобы способствовать освобождению человека от догматического сознания и вернуть его самому себе¹². И. А. Михайлов полагает, что «исследования Дильтея сделали жизнь человека центром самостоятельного философского интереса, вырвав ее из сферы компетенции естественнонаучно ориентированной биологии и психологии» [Михайлов 1999: 34].

Второе. Его мысль задала мощный тренд, который затем получил развитие у Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Бахтина, М. Шелера, Г. Шпета и др.¹³ Концептуальные идеи-образы интенциональности, событийности, понимания, произведения получили у них дальнейшее развитие.

Третье. Вместо познающего субъекта приходит «целостный человек», «тотальность человеческой природы». Образ человека понимающего и переживающего, в отличие от познающего субъекта, затем стал воплощаться в более конкретных чертах и контурах в антропологических концептах XX века.

Если быть более точным, то Дильтей вводил идею «исторического человека»: «Когда-то стремились постичь жизнь из мира. Однако существует лишь один путь – от истолкования жизни к миру. И жизнь наличествует лишь в переживании, понимании и историческом постижении. Мы не вносим никакого смысла из мира в жизнь. Мы открыты возможности того,

¹² Современные авторы отмечают, что это возвращение выражается в признании того, что кроме естественных наук есть и гуманитарные, предмет которых – духовный мир человека Калининко, [Огурцов 1988: 132]. Но это уже давно общее место. Давно известно, и это понимал и сам Дильтей, что психология и история могут быть построены и как естественные, и как гуманитарные науки. И человек может быть и объектом исследования, и субъектом истории. Такое жесткое разведение уже давно не работает. Мы это отметили выше.

¹³ Правда, известность он обрёл уже после своей смерти. В англоязычных странах он долгое время был почти не известен, его известность распространялась в рамках немецкой интеллектуальной традиции, а в России его идеи публично обсуждал разве что один Г. Г. Шпет [Михайлов 1999: 34]. Про скрытые глубинные связи Дильтея и Бахтина до сих пор предстоит выяснить, хотя они очевидны. В своём подробном исследовании наследия Дильтея Н. С. Плотников расширил список имен, найдя следы рецепции Дильтея в России в работах С. Л. Франка, Г. Г. Шпета, Ф. Степуна и других. Но Бахтин, кстати, у него даже не упоминается [Плотников 2000].

что смысл и значение возникают только в человеке и в его истории. Но не в отдельном, а в историческом человеке. Ведь человек есть историческое существо» [Дильтей 2004: 345].

В то же время попытка вырвать человека из объятий естественных наук и метафизики не была им совершена именно в силу того, что Дильтей своим проектом манифестировал вообще-то традиционный немецкий тип философствования. Некоторые исследователи полагают, что проект Дильтея был попыткой преодолеть тупики метафизики метафизическим способом, что философия жизни Дильтея была новой, ещё одной своеобразной метафизикой, изложенной на другом языке [Калининченко, Огурцов 1988: 130]. Этот вывод связан именно с тем, что базовые критерии объективности, научности, достоверности, системности, стремление построить логику наук о духе не давали Дильтею выйти из рамки субстанциональности. Дильтей всё равно строил, прежде всего, науку, стремился выработать новые идеалы научности, сохраняя и удерживая позицию, согласно которой философия в науках о духе должна быть научно выверенной системой знаний, пусть и специфических, о специфическом предмете – жизни в её связности и целостности.

Именно поэтому призыв к пониманию жизни из самой жизни, выступающий базовым для Дильтея, так и не воплотился в адекватный ему метод. Понимание реальности жизни в версии Дильтея остался методологически и инструментально не обеспеченным, а набор категорий жизни остался набором метафор. Нужен был следующий шаг, воплощающий этот призыв в реальный антропологический проект. И он наступил в лице представителей антропологического поворота 20-х годов XX века. Но, повторим, именно прецедент Дильтея и получил развитие в XX веке, поскольку в отличие от поэтических зарисовок и афоризмов Ницше, Марка Аврелия, Толстого, стиль которых Дильтей называл в качестве образца иного философствования, отличного от стиля в немецкого трансцендентализма типа Канта, Дильтей предложил метод и логику для наук о духе.

М. Хайдеггер поэтому называет «принципиальный порок этой философии» (философии жизни) – что жизнь в ней «сама не становится как способ бытия онтологической проблемой» [Хайдеггер 1997а: 46]. В то время как «жизнь есть свой особый образ бытия, но по сути доступный только в присутствии» [Хайдеггер 1997а: 50]. В Кассельских докладах Хайдеггер отмечает, что в целом и феноменология, и философия жизни, несмотря на то, что ставили вопрос об историчности

человека, человеческого существования в поиске структур человеческого опыта, но не ставили вопрос о смысле самого этого исторического «бытия здесь». Коль скоро не ставится этот вопрос, то и ответ лежит уже готовый. Спрашивая, что такое человек, мы получаем готовый ответ – *animal rationale*. Или более долгий список – чувственность, рассудок, разум. Продолжим вслед за Хайдеггером – человек аутист, человек безумный, существо вне нормы и проч. Он и подчеркивает, что феноменология «определяет человека как взаимосвязь переживаний, которая удерживается в совместности единством Я как центра актов. Вопрос о бытийном характере этих центров не ставится» [Хайдеггер 1995: 129].

Опыт и прецедент Дильтея, его гуманитарный проект, так и остался проектом по вполне понятным причинам. Метод, который он предложил, пока больше похож на заявку, не обеспеченную инструментальными процедурами, а категории больше похожи на концепты-идеи. Современные авторы замечают, что, например, «жизнь у Дильтея выступает слишком иррациональной основой, чтобы служить исходным пунктом методического обоснования гуманитарных наук» [Калининченко, Огурцов 1988: 134]. Поэтому можно говорить больше о проекте Дильтея, о замысле, идеале, то есть о должном, которое предлагает Дильтей для гуманитарных наук и будущей антропологии, основой которой выступает идея понимающего и переживающего человека. Это вполне объяснимо, поскольку идеал классического естествознания Кант сформулировал тогда, когда оно сложилось и когда естественно-математический корпус наук вполне сформировался. А Дильтей предложил свой проект тогда, когда гуманитарные науки пока фактически ещё искали свой метод, свой предмет [Калининченко, Огурцов 1988: 129]. Этот идеал и был предложен последующим мыслителям уже в XX веке¹⁴.

¹⁴ Заметим, что весь проект Дильтея фактически так и остался «Введением». И к этому введению он собрал огромное количество материала. Им была проведена тщательная подготовительная работа. Хотя окончательная концепция не была выстроена. Это же относится и к работе «Построение...», которая наполовину состоит из черновиков и предварительных набросков (см. об этом также [Дильтей 2004: 35]). К таковым относятся и многочисленные рукописи под общим названием «Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и реформации» (вышла отдельной книгой, см. [Дильтей 2000б]). Недосказанность и недоговорённость Дильтея сильно перекликается с такой же недосказанностью у Бахтина, что, впрочем, вполне объяснимо, поскольку жизнь не может быть завершена и последнее слово о человеке не может быть сказано.

Если обсуждать наш предмет методологически, на языке метода и категорий, то и само его наследие представлено в Набросках и Введениях, и продолжение его линии мысли пока, как ни странно, получило слабое развитие¹⁵. Кто кроме Бахтина сознательно и предметно продолжал эту линию мысли про понимающее и говорящее бытие, про автобиографию и событие? Никто. Что изменилось с той поры? Методологически значимого для современной антропологии – фактически почти ничего. Возьмём в качестве примера одну умную работу одного умного автора.

А. В. Ахутин в своей известной работе «Понятие «природа» в античности и в Новое время» фиксирует необходимость поиска и выработки иного метода (спустя почти 100 лет после Дильтея!). Фюзис античности и «*natura*» в Новое время – не только разные предметы, но они требуют разного способа понимания. Поскольку сам способ понимания связан с необходимой работой по реконструкции предмета, его воссозданию, и требует того, чтобы восстановить «его логическую собственномённость» [Ахутин 1988: 6], ухватить собственную уникальность, отличить от иного, различить субстанциально. Формат такого различения является историко-философским, историко-культурным исследованием, в основе которого лежит особое понимание мышления [Ахутин 1988: 7].

Первое, что требуется при таком методе, делает вывод Ахутин. Это то, что в методе гуманитарных наук и в рефлексии относительно предельных понятий естествознания (природа) осознаётся как необходимость «иного самоопределения

¹⁵ М. Хайдеггер также отмечал, что Дильтей «отказывался от завершённости, от окончательных результатов, всегда и везде он довольствовался тем, что может начинать и брать пробы – только чтобы исследовать и умереть в странствии». Он писал статьи, «материалы к...», «идеи к...», «опыты о...» – все предварительное, ничего законченного, всё в странствии и в пути» [Хайдеггер 1995: 123, 124]. Если говорить о других авторах, то вообще-то и Шелер, и Бахтин, и сам Хайдеггер никогда не стремились к завершённости своей философии. Они все были странниками, путниками. Это лишний раз показывает, что сам способ философствования и оформления результатов мысли этих авторов и роднит, указывая на сам характер этого философствования – онтологическую навигацию, что как раз подходит к нашему проекту (см. главы 1, 4). Поскольку именно в пути, в странствии актуализируется и сама практика ориентирования, необходимость отстраивания навигации и превращения этой практики из повседневного опыта в метод философского мышления.

теоретического (т. е. претендующего на всеобщность) разума, чему соответствует иная идея предмета и его разумения (понятия)» [Ахутин 1988: 7]. Возможность такого иного самоопределения Ахутин видит в работах Бахтина.

Второе. В основе такого историко-культурного исследования лежит «логика субстанциальной и онтологической индивидуализации» [Ахутин 1988: 7]. Уже Аристотель умел это делать, идя от всеобщего – к отдельному различению сущего. На пути к построению такой логики необходимо реконструировать эту логику различения Аристотеля. Ахутин предлагает провести онтологическое различие между фюзис и натурой не индивидуально-эмпирическое, а по основаниям, то есть, онтологическое, а не лингвистическое и не гносеологическое.

Третье. Поэтому, предлагает Ахутин, необходимо вновь продумать проблему различия наук о природе и наук о духе, предложенную Дильтеем и неокантианцами. В этой работе Ахутин эту проблему не развивает, но только фиксирует. Он замечает, что это проблема не словаря и терминологии, не проблема категориальная, а проблема переосмысления «начал и принципов мышления» [Ахутин 1988: 9].

Таким образом, если мы хотим что-то понять в проблеме человека, то нужно не слова искать и не определения человека плодить, а нащупывать иной способ видения, способ мышления о человеке, ухватывающий первоначала понимания и разумения, схватывающие проблему человека. Инаковость этого видения заключается не в схватывании субстанциального первоначала человека, не в поиске его эссенции, а в адекватном его феномену установливании способа мышления о нём, который не объясняется эссенцией, точнее показывает, что никакой эссенции нет. Очертания и контуры этого иного способа мысли мы и пытались найти у Дильтея.

МЕСТО ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ.

МАКС ШЕЛЕР

ВВЕДЕНИЕ. Эпизод, ставший мифом

В истории философии бывало много случаев, когда эпизод из жизни философа становится едва ли не ключевым событием в его философской биографии, на основании которого выстраивается и вся реконструкция его мысли. К таковым, по-

жалуй, можно отнести и эпизод из жизни Макса Шелера. То, что называют антропологическим проектом М. Шелера под общим названием философская антропология, является делом случая. Все опубликованные под этой шапкой тексты Шелера – это черновики, наброски и части заявленной большой работы, которую Шелер собирался издать в 1929 году. Но не успел [Хорьков 2005; 2013].

Поэтому «Человек и история» (1926), «Положение человека в космосе» (сначала доклад 1927 года, потом изданный брошюрой текст в 1928 году) и другие тексты являются частями большой работы. Она до сих пор не издана [Хорьков 2013]. Идёт работа по её изданию.

Самый известный текст «Положение человека в космосе» (далее – «Положение») – это компиляция, на скорую руку составленная, написанная по случаю для доклада в «Школе мудрости» в Дармштадте в апреле 1927 года. Но фактически весь XX век кормился этими кусками, а исследователи заполняли лакуны и пустоты своими интерпретациями. Сам же проект Шелера так и остался скрытым, как сам текст, так и сам проект, который больше своего опубликованного текста.

Поэтому так называемый проект философской антропологии Макса Шелера – это большая «историографическая фикция» [Хорьков 2013: 12]. Более того, тот большой текст не только не опубликован, он даже не описан и не исследован. Только сейчас он запускается в оборот. Последователи Шелера долгое время даже и не собирались этого делать, потому что в их головах господствуют уже сложившиеся стереотипы и отработанные штампы, типа того, что Шелер предложил некую новую универсальную науку философскую антропологию. А это просто не доказано. Это вопрос уже интерпретации. Что на самом деле предложил Шелер – это ещё предстоит выяснить.

Первое, что необходимо сказать – то, что предлагал Шелер, это не теория, не учение. Он предлагал метод, на основе которого можно было бы рассуждать о человеке. Поэтому говорить об учении Шелера и сравнивать его с учением Х. Плеснера и другими – это принципиально не правильно. То, что он предлагает – это методическое введение [Хорьков 2013: 17]. Но при публикации доклада (рукопись которого не сохранилась) эти части относительно оговорок про методическое введение отсутствовали. А в рукописи эти части так и выделены

как «Методические замечания» [Шелер 2007]. Но именно они и не вошли в изданный много раз доклад. То место, с которого начинается известный текст «Положения..» – это место, перед которым были ещё несколько страниц про метод. Кстати, в архиве Шелера сохранился всё же рукописный кусок введения к его докладу в Дармштадте, специально посвящённый принципам и методу в философской антропологии [Шелер 2007]. Это заставляет нас трактовать его «Положение» как методологический набросок, программное введение к большой работе.

Это произошло по сугубо технической причине. Как рассказывает исследователь и переводчик Шелера М. Л. Хорьков, ему надо было срочно иметь под рукой текст для доклада в «Школе мудрости». Готового текста не было, были рукописи. Он взял написанные им рукописные тексты и надиктовал машинистке, поскольку сам печатать на машинке не умел. Он начитал ей выделенные куски из рукописных текстов, тем более его рукописный текст никто прочитывать не мог из-за его почерка. Затем то же самое он сделал, когда готовил текст к изданию доклада отдельной брошюрой. Он полагал, что успеет потом подготовить всю книгу, где всё будет сшито и скомпоновано [Хорьков 2013: 21].

Он не формулировал теорию. Он воздерживался от этого. Если и был у него антропологический проект, то это был проект организации научного сообщества, а не проект написания новой теории. Он даже М. Хайдеггера пытался втянуть в него. Не удалось. Но у себя в Кёльне он организовал целое научное сообщество, состоящее из представителей разных наук. Они проводили семинары, собрания, выступали с докладами, обобщали данные разных естественных и гуманитарных наук. И там, на этих семинарах, Шелер, прежде всего, ищет метод, вырабатывает с коллегами подходы, нежели пишет теорию или учение. И он предполагает возможность разных антропологий. Он фактически формирует новую научную школу, прототип будущей Франкфуртской школы, которую Шелер и должен был возглавить. Он умер как раз тогда, когда должен был перевестись во Франкфурт, чтобы возглавить Франкфуртский институт социальных исследований.

Эта группа учёных работала несколько лет. На их семинарах и рождалась неизданная книга по философской антропологии. Следы занятий по естественным наукам, разумеется, обнаруживаются в его текстах. Он был не просто знаком, на-

пример, с работами В. Кёлера, З. Фрейда и др., но вводит их в оборот как необходимый методический фон и контекст.

Он не собирался создавать универсальную науку и единую теорию, учение о человеке. Во всяком случае, по его опубликованным в последнее время текстам этого не видно. Но организовать научное сообщество, занимающееся выработкой и обсуждением разнообразных идей о человеке – вполне осмысленное занятие. Он это и делал. А то, что в итоге получилось с изданием его «Положения» и превращения его в автора концепции по философской антропологии как единой науки – это просто случайное событие, к которому сам Шелер не причастен.

Кстати, одной из причин того, что Шелер начал лихорадочно компилировать тексты и издавать их брошюрами, было то, что параллельно его коллега Х. Плеснер уже подготовил как раз в то же время большой труд – «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию» [Плеснер 2004]. Они работали вместе, Плеснер и Шелер читали лекции по философской антропологии, участвовали в семинарах. Книга Плеснера уже была сдана в печать. Но Шелер хотел быть первым. Когда он узнал, что Плеснер публикует свою книгу, с ним случилась истерика, это зафиксированный факт [Хорьков 2013: 46]. И он хотел опередить Плеснера хотя бы на пару месяцев. Он должен был что-то дать для издания, а у него была всего-навсего тетрадь с рукописями. Он быстро надиктовывает тексты и издаёт их.

Издание его архива, утверждает М. Л. Хорьков, – это продукт редакторского произвола. То, как издано его наследие вплоть до настоящего времени – это интерпретации специалистов, которые поставили Шелера на полку, выделили ему там место и больше к нему уже интерес не проявляли, поскольку якобы исследовать больше нечего. Эта точка зрения на наследие Шелера доминирует до сих пор. Но фактически его наследие до сих пор не изучено и полностью не издано.

Уместность неуместного сущего

Постараемся пойти по логике его поиска. Удалось ли Шелеру в этом поиске зафиксировать методологическую позицию, дающую нам полезный урок? Или он успел лишь проделать некую ревизию разных учений?

Его большая книга, которую он не успел написать и издать, называлась «Сущность человека. Новый опыт философской антропологии». В «Положении» он свой проект называет просто одним словом с большой буквы – Антропология. Но уже внутри в разных текстах искались разные варианты. Тексты Шелера носят характер поисковых полевых записей. В них речь идёт о разном: о сущности человека, о сущностной структуре человека, об образах человека, об идеях человека, о месте человека в мире, в бытии, о способах самопонимания человеком себя и др.

А саму сущность человека он определяет по-разному. И здесь вопрос оставался открытым. Это некая детерминирующая человека субстанция или то, что делает его собой и отличает от других живых существ, или ...? Становление человека личностью можно назвать сущностной силой?

Ответов готовых у него не было. Он полагал, что необходимо ставить вопрос о человеке без особой привязки к какой-либо теологической, философской, естественнонаучной традиции, но на основе специальных знаний разных наук развивать новую форму его самосознания и самосозерцания. Для Шелера это был антропологический проект с привлечением богатого материала из разных специальных наук. И потому он не спешит с определениями, а ставит границы и рамки по поводу того, что значит вопрошать о человеке? Не что он такое, а что значит вопрошать о нём как о сущем и как это сущее выстраивает своё место в мире?

Это значит, полагал Шелер, что вопрошание о человеке происходит как минимум в разных культурных горизонтах, и мы должны иметь в виду, что уже сложились как минимум несколько кругов идей о человеке: в рамках иудео-христианской традиции, в рамках греко-античного круга, в рамках современного естествознания и генетической психологии [Шелер 1994: 133].

Впрочем, в работе «Человек и история» Шелер выделяет уже пять «идей человека» [Шелер 1994: 70–96]:

1. Идея религиозной веры и соответствующий ей образ человека веры, человека религиозного. Она выработана и господствует в рамках христианско-иудейской традиции.

2. Идея человека разумного, *homo sapiens*, изобретённая греками.

3. Идея *Homo faber*, развивающаяся в натуралистических, позитивистских, прагматических учениях.

4. Идея человека деканданса, человека влечений, дионисийского человека (варианты – болезнь мира, тупик, пустыня жизни у Ницше и проч.).

5. Идея, не получившая признания и названия. Человек, берущий ответственность на себя за мир, за себя. Идея сверхчеловека, творца, господина.

Эти идеи Шелер понимает как разные «идеально-типические способы», которыми человек себя мыслил, созерцал, чувствовал, осознавал. Этими пятью способами человек по-разному был включён в «порядок бытия». Это пять «типов самопонимания человека», пять «идей о человеке» [Шелер 1994: 73–74]. Вот эта история самосознания человека и должна предшествовать собственно разным концепциям о человеке [Шелер 1994: 71].

Итак, как минимум речь идёт не об одной идее человека, а значит не об одной антропологии. Это первое. И второе – речь идёт не о сущности человека, а о способах самопонимания самим человеком самого себя. Это сугубо рефлексивная работа, порождающая разные результаты. А значит, речь идёт о рефлексивной оснащённости того, кто эту рефлекссию осуществляет. Как мы вопрошаем о человеке? Каким методом? С помощью каких представлений и знаний? В зависимости от метода и оснащённости мы получаем разные образы и идеи человека.

Почему именно это место рассуждений Шелера, с которого начинается и «Положение», и «Человек и история» (написана раньше, чем доклад) никак не хотят замечать его исследователи? Почему-то сплошь и рядом говорят о философской антропологии Шелера как некоем монолите. Но при этом забывают, что её он и не создал, да и не собирался создавать. Он находился в поиске, в круге идей. А главное, уже в этом поиске он понимает и фиксирует, что одной Антропологии быть не может. Мы можем себе позволить лишь обсуждать в сугубо рефлексивном залоге наши собственные способы вопрошания о человеке. А они в истории самосознания человеческой культуры могут быть разные. Как минимум пять образов человека Шелер и называет.

Мы не будем подробно разбирать эти пять проектов человека, мы это уже делали в других работах [Смирнов 2010б]. Здесь нам важнее другое – сам метод поиска у Шелера. Он носит характер феноменологической рефлексии, с помощью которой он производит инвентаризацию знаний о человеке, си-

стематизирует их и выделяет некие реперные точки, фокусы, определяющие человека сквозным способом, задающие ему метафизическое место в мире, которое при этом не является готовым, оно всякий раз фундируется.

Итак, единой идеи человека нет. Их много. Более того, «ещё никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время» [Шелер 1994: 133–134]. Поэтому Шелер ставит задачу: «дать новый опыт философских антропологий» [Там же].

Заметим, если Хорьков прав, говоря, что текст Положения и другие тексты будущей большой Антропологии являются набросками и черновиками, написанными на скорую руку в разное время, и они не могут носить характера окончательной концепции, то мы не можем опираться на них и делать какие-то окончательные выводы. Но мы можем, идя сквозь тексты, пытаться нащупать метод работы, логику поиска. Это нам и важно. И здесь можно сделать вполне определённые достоверные выводы.

Методологически название «Положения» важнейшее. Потому что речь идёт о топосе человека, то есть фактически об онтологической навигации человека. Не о месте человека как биологического вида в мире, а о метафизическом месте человека, которое не дано и не задано. Даже птица выёт гнезда. Она делает гнездо, место для обитания. Также и человек – он своё место в мире ещё должен обустроить, создать, исходно его в мире нет, то есть места для него нет, он у-топичен, он место своё в мире должен отстроить. «Положение» и посвящено поиску особого «метафизического положения человека» [Шелер 1994: 134]. И у Шелера называются разные варианты – место человека в космосе, место в бытии.

И далее весь текст «Положения» носит характер поискового размышления относительно того, что такое человек и каково его метафизическое место? Или иначе скажем – текст носит характер рефлексивной расчистки всех тех представлений и знаний о человеке, которые накопили о нём современные науки, поскольку последние больше скрывают как раз сущность человека, чем проясняют её [Шелер 1994: 133]. А современная Шелеру ситуация в науке и философии как раз и характерна тем, что ещё никогда в истории человек не становился таким проблемным для самого себя, как сегодня, в 1927 году [Там же].

Что имеет в виду Шелер? Что сами знания естественных и социальных наук затемнили человека как реальность? Или что методы, которые используются относительно исследования человека, не являются адекватными инструментами, применимыми к пониманию такого сущего как человек? Или специфика методов, которые уже стали вырабатываться в гуманитарных науках или «науках о духе» вслед за Дильтеем, так и не добавили ясности относительно того, что такое человек? Или ситуация человека стала такой, что требуется построение отдельной философской науки, нуждающейся в своём предмете, методе, инструментарии? Поисковый характер текстов Шелера допускает разные ответы.

Но главное заключается в том, что Шелер ищет не окончательных ответов в виде позитивного знания о человеке, он ищет адекватного способа вопрошания о человеке, как будто он настраивает музыкальный инструмент, чтобы научиться на нём играть. При этом такие авторы, как И. Кант, В. Дильтей, М. Хайдеггер его не устраивают.

Принципиальным отличием его является то, что он стремился вывести метафизическое место человека, идя из материала и процесса самой естественной жизни, беря материал из мира природы, из которой человек как живое существо и произошёл. И в этом живом, в нём же, Шелер пытается найти то начало, с которого начинается человек, но которое радикально отличается от природного живого. Он не ставит искусственно и наперёд метафизический предел и границу, которую ставил Кант: человек как существо свободное, ставящее себе самому цели, и не выводимое из мира природы. Шелер выводит человека из природы и ищет границу, точку отсчёта, с которой начинается человек, но как живой, обладающий тем же жизненным порывом. Как все живое, но и являющееся уже иным, надприродным, занимающим метафизическое место. Это живое начало он фиксирует в базовых реперных точечных понятиях-принципах, таких, как направленность, порыв (*Drang*): изначально всё живое обладает «направленностью на...» – к свету, к солнцу, из – во вне, в иное, в мир. И это стремление, направленность, саморазвёртывание есть у всего живого: у растений, животных, человека. Это то, что роднит всё живое – порыв, направленность во вне [Шелер 1994: 135].

Drang переводится как порыв, стремление, тяга, влечение. Эта же тяга, онтологическая тяга, встречается у О. Мандель-

штама в «Разговоре о Данте». Мы здесь находим удивительное, почти терминологическое совпадение. Мандельштам, когда пытался ухватить тайну поэтического творения, его исток, пытался описать её в категориях истока. Последний зарождался на стыке, на скрещивании двух энергий: энергии «порывообразования», «формообразующей тяги», и орудийной энергии поэтического языка, энергии речи [Мандельштам 1991, 2: 363]. Поэтическая вещь возникает как целокупность в результате единого дифференцирующего порыва, которым она пронизана [Там же: 368]. Эта энергийная тяга во встрече с орудийной тягой образует в порывообразовании поэтическую форму-губку, живую форму, которая дышит и постоянно меняется, оседая в кристалле-тексте (см. подр. в нашей работе [Смирнов 2011]).

Здесь интересно то, что поэт в беседе со своим «провиденциальным собеседником» Данте формулирует свои принципы и правила рождения поэтического творения, нащупывает её природу, и употребляет те же самые характеристики, что и Шелер, который нащупывает феномен рождения человека из живого процесса. Их смысловые контексты очень близки: порыв, порывообразование, энергия, тяга. Только один ищет в энергийном порыве человеческую «сущностную форму», а другой ищет в порывообразовании рождение поэтической формы, что в пределе – одно и то же. Рождение поэта в человеке и означает его рождение как человека.

Но пока возьмём один полюс, полюс порыва. Шелер фиксирует, что в самом по себе жизненном экзистенциальном порыве отсутствует оборачивание, *re-flexio*. В природном явлении нет феномена оборачивания. Шелер при этом пока сильно погружён в материал естественных наук, позволяет себе употреблять такие метафоры, как «наличное бытие растений», или такие пассажи: «согласно новейшим исследованиям, он (порыв – С.С.), вероятно, располагается в мозговом стволе человека»; «основу всей памяти составляет [названный так Павловым] «условный рефлекс»; инстинктивное поведение «должно быть ... смысловым ..., осмысленным, ... целенаправленным для носителя жизни как целого...» [Шелер 1994: 139, 140, 144].

Возникает ощущение, что он теряет философский дискурс, стремясь буквально вывести человека из природы, путем чистой эволюции и тем самым загоняя себя в дарвинизм. Но это обманка. Это эвентуальный эффект, возникающий от жанра текст поиска.

И далее по тексту Шелер долго перечисляет свои пять «сущностных форм души» (варианты – «психическая форма души»).

Первая – это и тот самый порыв (варианты – чувственный порыв, жизненный порыв). Шелер часто употребляет здесь и «так-бытие» (*Sosein*), тот самый жизненный порыв, который часто путают с да-бытием Хайдеггера, поиск почвы и крови, глубинный земной зов бытия. Вторая – инстинкт. Третья – ассоциативная память. Четвертая форма – практический интеллект.

На десятках страниц Шелер перебирает самый разный материал из биологии, зоопсихологии, вольно идя по материалу. Ему одному ведомо – куда он идёт и почему он именно так ведёт разговор. И потом он вдруг делает логический перескок, от поведения животных перескакивает к человеку и вводит новый принцип (пятый) – встречи порыва и духа. Он при этом демонстрирует свои познания из естественных наук, из психологии и зоологии, опирается на опыты В. Кёлера и других ученых. Зачем ему это?

Он фиксирует проблему: человек отличается от животных только степенью развитости тех влечений, которыми обладают животные? Или человек в принципе не выводим из природы? Есть ли сущностное различие?

Одни исследователи полагают, замечает Шелер, что интеллект человека сущностно отличается его от животных и он только ему и присущ [Шелер 1994: 152].

Другие полагают, что интеллект есть и у животных, а человек отличается от них только степенью развития интеллекта. Например, опыты Кёлера показывают, что поведение шимпанзе не может быть описано только как поведение, состоящее полностью из влечений и инстинктов. Оно имеет элементы разумной примитивной орудийной деятельности [там же]. Эти исследователи не допускают никакого метафизического места человеку, выводя его из модели *homo faber*.

Шелер выступает против обеих позиций: сущность человека возвышается над интеллектом и не сводится к нему. Но и она не является только новой ступенью развития психических функций. Новый принцип, делающий человека, лежит вне того, что мы называем жизнью, психикой и влечениями [Шелер 1994: 153].

Здесь Шелер вдруг просто фиксирует место того самого поиска, разрыва: то, что делает человека человеком, есть

принцип, противоположный всей жизни вообще, он вообще не сводим к естественной эволюции жизни [Там же].

Сначала он идёт по логике восстановления развития естественных форм жизни, привлекая современный ему материал, а потому – вдруг! Принцип «вдруг». Греки называли, говорит Шелер, этот принцип разумом. Я называю его шире – Духом. А центром актов, в которых дух являет себя, мы называем личностью, отличая его от других функциональных духовных центров [Шелер 1994: 153].

Заметим, что личность у М. М. Бахтина также называется центром ответственности. У обоих философов параллельно возникает фиксация, что личность – не конститутивная категория, а регулятивная. Личность не то, что есть и не то, что описывается в категориях тела, объекта, а то, что живёт и пульсирует в актах. Только эта пульсация связана с особой работой духовного начала.

Но что такое Дух? Основным определением духовного существа становится «экзистенциальная несвязанность», свобода, отрешённость от принуждения, от зависимости от органической жизни [Там же]. Такое духовное существо не привязано к влечениям. Носителем этого духа является такое существо, у которого обращение с действительностью прямо-таки «перевернуто» (*umgekehrt*) по сравнению с животным [Шелер 1994: 154].

Эта идея перевернутости принципиальна. М. Л. Хорьков полагает, что именно обращение, перевернутость, поворачивание (*Umkehrung*) становится искомой сущностной формой человека – не сущностью, положенной вне его и детерминирующей его субстанцией и силой, а способом его бытия.

Да, Шелер задавал вопрос о сущности человека. Но не потому, что имел готовый ответ. И не потому, что также пытался объяснить человека, исходя из представлений о силе, детерминирующей человека. А потому, что это было связано с поисками в научном сообществе, и он на языке этого сообщества и говорил. Но сам не имел однозначного ответа. Он разрабатывал, прежде всего, методику поиска, а не сам предмет, не теорию о сущности человека. Это «методика антропологии». И эту методику он разрабатывал со своими коллегами на своём научном семинаре, где он больше выполнял роль модератора, нежели учителя и гуру, не догматика, а медиатора, организатора.

Хотя курсы лекций по философской антропологии в университетах уже читались, это было в духе немецкой классической философии. И в них традиционно ставился вопрос о сущности человека. Но был ли это вопрос самого Шелера – это не доказано. Этот вопрос существовал в университетском контексте и сообществе, и Шелер его просто повторял, но не имел своего ответа. Он, наверное, один из первых понял, что в классических рамках вопрос о сущности человека ставить уже нельзя. И ответа сформулировать нельзя.

Но вариант у него был. Это представление, идея о феномене *Umkerung*, обращения, как специфическом человеческом феномене. Прямо об этом феномене как о сущности Шелер нигде не говорит. Фактически он постоянно пишет не свой текст, ведёт диалог с коллегами, используя обильное скрытое цитирование.

Но всё же намёк на то, что определяет прежде всего человека, у него есть. Это встреча Порыва (*Drung*) и Духа (*Geist*). Но Шелер его не определяет в субстанциальных категориях. Он его фиксирует как точку-ориентир, исходную опору, как условие: там и тогда, где и когда происходит эта встреча, там возможно рождение человека. Это точка опоры.

М. Габель, современный исследователь, настаивает на том, что поздние работы Шелера не являются переменной, переходом его к новому этапу, а выступают продолжением его предыдущей феноменологии, применением феноменологического метода к антропологии [Габель 2005: 204]. На основании как раз феноменологического метода Шелер и пытается определить сущностные характеристики человека. И этот метод заключается в том, чтобы «мыслить о человеке как о занимающем промежуточное положение существе, не исходя из позаимствованных у метафизики или естественных наук негибких сущностных понятий жизни и духовного» [Габель 2005: 204]. Шелер искал некий прафеномен, из которого выводилось бы взаимодействие духа и жизни, чтобы из него понять человека как «занимающего промежуточное положение существа и как сущность, соединяющую в себе жизнь и дух» [Там же]. Таковым прафеноменом для него выступает именно обращение, *Umkerung*. Обращение – это «центральное событие, в котором человек являет себя одновременно и как живое существо, и как существо разумное и духовное» [Габель 2005: 205]. Этот феномен обращения осуществляется как

перелом, поворот, происходящий между органической жизнью и духовным порядком. В нём, в обращении как повороте, происходит событие становления человека, но не во «временно-эмпирическом смысле» [Габель 2005: 206]. Благодаря феномену обращения человек проявляет себя как «свидетельство и событие... как пример» [Там же].

И в «Положении», полагает Габель, Шелер говорит о драме этого обращения. Жизнь как порыв, жизненный порыв, драматичен, экстатичен. Порыв всегда направлен вовне, захватывая человека. И человек, отрицая его и преодолевая его в духе, становится собой через обращение. Но эта встреча драматична.

Деятельность Духа надо понимать как «открытость миру». И сам «человек есть X, который в безграничной мере может быть открыт миру. Становление человека – это восхождение к открытости миру благодаря духу» (цит. по: [Габель 2005: 210]). И ещё: «Именно это является сущностным определением человека: он есть вещь, трансцендирующая саму себя, свою жизнь и всякую жизнь вообще. Сущностное ядро его ... это духовный акт само-трансцендирования» (цит. по: [Габель 2005: 212–213]).

А вот здесь мы видим уже принципиальное различие Шелера и Бахтина. Человек не вещь. Даже если он называется трансцендирующей вещью. Вещь трансцендировать не может по определению. Трансцендирующая вещь – оксюморон. Это как живой труп.

Но Шелер осуществлял поиск. Поэтому у него наблюдается гибридный, поисковый жанр работы, который отражается и в плавающей терминологии. Но базовая идея обращения, перехода, пограничности, открытости, направленности во вне и связанной с этим событийности – она у него наблюдается во всём цикле работ по антропологии, начиная с работы «К идее человека» 1914 года и заканчивая «Положением». Уже в «Идее» он пишет, что человек не занимает никакой «определяемой», твердой позиции между жизнью и Богом, но находится между и является границей, переходом в потоке жизни [Там же].

Итак, если животное поддается, отдается влечению и импульсу, то существо духовное действует из «так-бытия» и далее как свободное существо, исходя из принципа торможения импульса, преодоления этого импульса влечения. И далее это

разворачивается как открытость миру, направленное на расширение границ мира [Шелер 1994: 155].

Шелер фактически, как и Хайдеггер, вводит принцип открывания мира, выхода в мир на основе природной «направленности во вне», свойственный всему живому. Но это открывание миру уже строится на принципе преодоления влечения, торможения и отказа от влечения. Открывание миру заложено в изначальном порыве. Но в животном мире порыв ограничен миром влечений, в котором нет свободы. Животное не может дистанцироваться от влечения и превратить центр сопряжения в предмет (Gegenständ). Предметное бытие – «самая формальная категория логической стороны «духа» [Там же]. Шелер поясняет: у животного сеть схема тела, возвращающего животное постоянно к самому себе. Животное не рефлексит самоё себя. Духовный акт устроен по-другому, как акт самосознания, посредством которого человек может делать самого себя своим предметом. Животное не владеет собой, само себе не хозяин.

Итак, человеческое начинается с духовного акта самосознания. И что? Что методологически, философски, мировоззренчески открывает Шелер этим утверждением? Что такого принципиально нового он говорит? Зачем ему после многих страниц топтания и пересказа опыта про шимпанзе и растения сравнивать человека с животными? Сейчас для нас это общее место. В 1927 году после Канта и на фоне Хайдеггера, на фоне феноменологии Гуссерля и после собственных работ по феноменологии и философии ценностей – что методологически нового делает Шелер?

Видимо он такие ходы осуществляет для того, чтобы утверждения классиков о свободе и трансцендировании человека как его родовых качеств доказать экспериментально? Как Павлов показывал на языке рефлексов устройство психических реакций, так и Шелер хочет показать устройство духовного акта? Пока из опубликованных работ Шелера мы не найдем ответа. Шелер всё это понимает и в очередной раз фиксирует: человек – существо, превосходящее самоё себя и мир, и уже Кант, вводя идею трансценденции, это предвосхитил [Шелер 1994: 160].

Да, но именно Кант, введя идею о способности человека к трансцендированию, само устройство акта трансцендирования из мира природы в мир свободы не описал. Более того,

поставив пределы познания мира природы, Кант далее и не пошёл, поскольку акт свободы не познаваем. А свою «Антропологию с прагматической точки зрения» Кант уже писал (и читал как курс лекций) с весьма позитивистской точки зрения, без всякой метафизики человека.

В заявке же Шелера есть стремление именно построить особый, концепт регулятивного типа, показывающий устройство этого особого метафизического места человека, которое фундировано посредством духовных актов, духовных центров.

Итак, замечает Шелер, продолжая Канта, дух есть единственное бытие, которое есть чистая беспримесная актуальность, а центр духа, личность, есть «постоянно самоосуществляющееся в себе самом (сущностно определённое) упорядоченное строение актов» [Шелер 1994: 160]. Темновато, но идея принципиальна: она заключается в отказе определять человека как объект в пользу попытки фиксировать человека как феномен личности, осуществляющейся в актах: «Чтобы быть личностью, мы можем лишь собрать себя самого в бытие нашей личности, сконцентрироваться до него, но не объективировать его» [Там же]. И другие личности не могут быть предметом: «Достигнуть участия в них мы можем, лишь осуществляя вслед за ними и вместе с ними их свободные акты, идентифицируя себя ... с какой-либо личностью...» [Шелер 1994: 160–161]¹⁶.

Фактически Шелер фиксирует второй предел, по Бахтину, предел личности, не данный извне, но случающийся в чистой актуальности, в свободном акте. Вот это собирание себя в точку, целостность, становится лейтмотивом всей мировой антропологии и персонологии XX века, что отражается и в терминологии. Идея сбора, собирания себя (*legare*) в точке сквозит и у Хайдеггера. Идея центрации личности также присутствует и у Бахтина. И главное – само существование человека как актуальной личности, становится сквозным контекстом у разных авторов. И даже понимание другой личности через *участие* (*Teil*) присутствует и у Шелера, и у Бахтина (участное мышле-

¹⁶ В дневниках и фрагментах у Шелера рассыпаны разные варианты относительно того, что такое личность и что она – не субстанция. Например: «Субстанция должна была бы мочь просто быть. Однако мы обнаруживаем лишь порядок актов <...> Она (субстанция) должна была бы быть предметной – личность таковой не является...» [Шелер 2007: 146–147].

ние и диалог). Правда, последний не сводил участие к идентификации, в отличие от Шелера.

Потому для Шелера возможно со-осуществление человека и мира. Мир не дан до или после, и человек не предвидит его и не получает мир готовым: «идеи существуют не до вещей, не в них, не после них, но вместе с ними и творятся лишь в акте» [Шелер 1994: 161]. И потому наше соосуществление есть не нахождение готового мира, не открытие независимого от нас сущего, а «со-порождение идей» из «самого первоисточника (Ursprung) вещей». Фактически, такое со-порождение мира и человека и означает введение Шелером феноменологического метода в антропологию¹⁷. Шелер, кстати, часто слово «дух» берёт в кавычки. «Дух» обозначает то в человеке, что делает его собой, это энергичность, активность, деятельное начало. И Шелер вынужден постоянно изыскивать слова, лепить из них какие-то гибриды, чтобы найти точные смыслы тому, что не объективируется, но составляет существо человека сущего.

Далее Шелер утверждает, что если мы хотим уяснить то, в чём заключается своеобразие «духа», то необходимо разобратся с актом «идеации». И здесь мы вплотную подходим к применению феноменологического метода в антропологии. [Шелер 1994: 161–162].

Чем отличается акт идеации от технического интеллекта, спрашивает Шелер? Акт идеации направлен на понимание не вещей, не объектного мира, а на схватывание истока вещей, не конкретных явлений, а сути явлений. Например, акт идеации применительно к феномену боли означает понимание не боли в ногах или голове, а понимание боли как таковой. Не понимание того, что такое, например, три объекта, а того, что такое троичность как феномен.

И об этом знали Будда, Платон и Гуссерль, утверждает Шелер. Они знали о способности человека различать сущность и существование. И эта способность является основным признаком человеческого духа, который фундирует все остальные признаки [Шелер 1994: 162].

¹⁷ Впрочем, это признают не все. С. С. Хоружий полагает, что Шелер «упустил шанс», не использовал всё богатство феноменологии для построения своей философской антропологии, в результате чего предметно ничего и не предложил [Хоружий 2010]. Об этом ниже.

Фактически Шелер говорит о феноменологической редукции. При этом он оговаривается, что он не может согласиться полностью с теорией редукции у Э. Гуссерля, но, по сути, акт феноменологической редукции, схватывающей не вещь, а феномен вещи, её существо, и означает тот самый акт, которым и определяется человеческий дух [Шелер 1994: 163].

А существо самого этого акта заключается в том, что само переживание мира человеческим духом осуществляется не в подчинении порыву, а в акте сопротивления ему. В подчинении влечению переживание мира не происходит. Оно начинается тогда, когда запускается энергия отказа от влечения. Поэтому духовный акт есть в своей основе «аскетический акт дереализации», который состоит в «снятии» (*Aufhebung*), в аннулировании жизненного порыва, которым изначально одержим мир и человек в нём: «Только дух в форме чистой воли может деактуализировать тот центр чувственного порыва, который мы распознали как открывающий доступ к действительности действительного» [Шелер 1994: 164]. Человек есть то существо, которое способно относиться к собственной жизни принципиально аскетически. Животное всегда говорит «да» действительному бытию, даже если оно его пугает, человек же способен сказать ему «нет», он «вечный протестант», «аскет жизни». И потому человек благодаря духовной аскезе может надстроить над миром своё царство мыслей.

Несмотря на фрейдистские словечки (сублимация энергии влечений и проч.), поймём базовый ход мысли Шелера по принципу. Он также схож со многими поисками, которые велись в мировой антропологии. Идея отказа от влечений и связанная с этим практика аскезы известна давно, задолго до Шелера. На этом строится любая духовная традиция, связанная с идеей формирования человеческого в человеке посредством духовных практик и духовных упражнений¹⁸. Но проблема в том, что философская антропология, которую стремились выстроить представители антропологического поворота XX века, находясь в горизонте великого преобразования наук и пересмотра базовой рационалистической парадигмы, никак не предусматривала наличие в своём концептуальном теле таких феноменов, как духовная практика, духовное упражнение, практика аскезы, практика заботы о себе и т. д. Эти феномены

¹⁸ См. в главе 5 Антропопрактики заботы.

были утеряны и лишь много позже про них стали вспоминать, но уже современные авторы¹⁹.

У Шелера такая идея аскетического отказа фиксируется как базовая, составляющая сердцевину духовного акта. Как он устроен? Фактически он и устроен по схеме отказа. Если животный мир влечений живёт на энергии принятия мира, то человеческий мир духа устроен на сопротивлении миру. Мир не даётся человеку как готовый сам по себе. Он представлен человеку уже через энергию сопротивления, которое и предшествует осознанию мира, представлению о нём.

И здесь в этом акте – всё нутро и вся полнота человеческого существа, проживания и переживания (мы бы сказали – событийности) духовного акта. Чем он и отличается от эпохё Гуссерля. Последний предполагает воздержание от суждения о мире, а для Шелера этот акт означает всю полноту проживания отказа от принятия готового мира, прежде чем постигать его. И фактически Шелер эту идею фиксирует в понятии феноменологической установки ещё ранее, в другой работе, «Феноменология и теория познания» [Шелер 1994: 195–258].

Но разница Шелера по сравнению с другими толкователями практики духовной аскезы принципиальна. Аскезу Шелер понимает фактически как синоним сублимации и вытеснения. Его увлечение психоанализом застит ему умный глаз. Он, борец с натурализмом и психологизмом, почему-то в психоанализе не видит того же натурализма, не допускает, что вытеснение имеет в своей основе такое же натуральное влечение, что и стремление к пище и теплу.

Правда, специфику аскетического отказа Шелер пытается увидеть через феномен энергии. Он допускает, что мало говорить об отказе. Сам по себе отказ еще не означает духовного акта. Отказ пока доставляет энергию для духовного акта, он снабжает энергией духовный акт, но не означает еще самого бытия духа [Шелер 1994: 165].

В поисках ответа на вопрос, где и как начинается собственно бытие человеческого духа, Шелер выделяет два класса теорий – «классическую» теорию человека и «отрицательную» теорию [Шелер 1994: 165–169 и др.].

¹⁹ Проект «практик себя» у М. Фуко, философия как духовное упражнение у П. Адо, духовные практики в исихазме у С. С. Хоружего, антропопрактики событийности С. А. Смирнова и др.

Первая рассматривает человека как вместилище субстанциального самовозвышающегося духа, высшей точкой которого становится Бог. К этому классу теорий он относит концепции Платона, Аристотеля, Гегеля, Фихте, согласно которым «человек всё же по сути своей есть лишь становящееся самосознание вечного духовного божества... которому присуща изначальная власть» [Шелер 1994: 169–170].

Эти классические теории, полагает Шелер, страдают главным недостатком, особым представлением об образе мира в целом: они полагают, что мир уже изначально упорядочен, разумен и детерминирован всё возвышающей божественной властной силой. Следствием такого допущения становится и другое допущение, что у души человека в основании лежит субстанциальная сила. В этом плане есть один дух, а все остальные выступают лишь в качестве модусов.

Такое представление о наличии внешней силы по отношению к человеку и его личности, по Шелеру, не адекватно, не достигает цели: «Личность человека есть не «субстанция», но лишь монархическое упорядочение актов, один из которых осуществляет руководство» [Шелер 1994: 170]. Такое определение ясности не прибавляет, но то, что Шелер пытается дистанцироваться от эссенциальной парадигмы, полагающей духовную субстанцию в человеке, детерминирующую его жизнедеятельность, мы видим. Но что он предлагает в качестве альтернативы? Шелер пока окончательного вывода не делает.

Также Шелер выступает и против так называемой отрицательной теории человека. К этому классу теорий он относит учения Будды, Фрейда, Шопенгауэра. Согласно этому классу, вся духовная и культуросозидательная деятельность человека только и строится на энергии отказа от влечения. Здесь Шелеру также не достаёт тонкости и точности. Акт сублимации влечений и воплощение сексуальной энергии в искусствах и науках у Фрейда Шелер так же понимает как энергию отказа. Что странно, поскольку сублимация у Фрейда построена на конфликте энергии Id и контроля Super Ego. Сам феномен духовного акта как центра личности у Фрейда просто отсутствует. Шелер, конечно, это чувствует и фиксирует, что у авторов этой отрицательной теории нет также ответов на базовые вопросы: «*что же в человеке совершает отрицание, что же отрицает волю к жизни, что вытесняет влечения*» [Шелер 1994: 168]. Ответов Шелер не получает и у Фрейда. И это понятно.

Есть ли ответ у самого Шелера? Пока он дан в сугубо общем виде: «именно дух начинает вытеснение влечения» [Шелер 1994: 169]. Но что это означает в действии? На практике? В реальном духовном акте? И как устроен этот акт?

Но пока речь не об устройстве, пока речь о направлении мысли, о логике, о методе. В философии и науке доминируют по Шелеру две логики: либо логика идеализма, согласно которой параллельно материальной жизни уже существует некая духовная сила, деятельный дух («классическая теория человека»), либо логика натурализма («отрицательная теория человека»), согласно которой высшие формы человеческой духовной жизни прямо выводимы из низшей и отличаются от последних только степенью.

Ни та, ни другая версии Шелера не устраивают. Обе представляются большим заблуждением. Первая приводит к «несостоятельному абсурду «телеологического» мирозерцания», вторая ведёт к «ложному механистическому объяснению универсума» [Шелер 1994: 169]. Шелер не против действия духа. Просто теизм делает его исходной точкой, в то время как он есть цель и предел конечного бытия [Шелер 1994: 175].

Надо сказать, что такие поиски и фиксации методологических тупиков были характерны для многих авторов 20-х годов XX века, участвовавших зачастую независимо друг от друга в осуществлении антропологического поворота. Это такие авторы, как М. М. Бахтин, П. А. Флоренский, Л. С. Выготский, М. Хайдеггер, М. Бубер, Х. Плеснер и др. К ним относится и Шелер. Но что кроме фиксации методологического тупика мы имеем? Какие методологические последствия?

Методологически Шелер фиксирует следующее. Дуализм души и тела, материи и духа, преодолён современной наукой. Она уже давно пришла к выводу, что физиологические, телесные процессы, с одной стороны, и душевные, психические, с другой стороны, – суть части одного «надмеханического жизненного процесса», это две части одного единства, рассмотренного с разных сторон. Для нас это звучит уже банально. И это очевидно было уже тогда для многих, для Шелера тоже. И он уже не углублялся в философское обоснование этой идеи. Психофизическое единство для всех живых существ очевидно. Равно, как и для человека. И что? Что дальше? Шелер при этом тратит много времени и страниц на пересказ раз-

личных достижений современной ему физиологии животных и человека, но никак не выйдет на философский уровень. Он явно испытывает дефицит понятий и слов для того, чтобы строить философский концепт заявленной им Антропологии. Он использует термины, взятые из психологии и медицины, физиологии и ботаники, метафорически, часто беря их в кавычки, или использует понятия из других философских концептов, но не концептуально. Например, противопоставляет жизнь и дух. Они противоположны, но они образуют человеческое бытие, в человеке они необходимы друг для друга.

Именно это единство, акцентирует Шелер, упускается из виду многими философскими представлениями о человеке. Упускается как идеалистами, так и натуралистами. Среди последних он выделяет две группы – виталистов и механицистов [Шелер 1994: 182–184].

Но какое методологическое противоядие вырабатывает Шелер против панидеализма и натурализма? И тот, и другой благополучно продолжают жить. Абстрактный гуманизм, наделяющий раз и навсегда данными духовными качествами человека, равно как и описание человека как функциональной машины, технического устройства, которое в принципе заменимо на киборга, как предлагают представители трансгуманизма – оба варианта ныне живут и процветают.

Главным для него является попытка обозначить как раз то место, в котором и рождается собственно человек, параллельно чему и развивается как его телесность, так и его духовность, как мировой божественный дух, так и влечения. Для Шелера важно было обозначить отказ, как от разного рода натуралистических учений, так и от идеалистических учений, включающих и теизм разного рода. И Бог, реальность которого Шелер не отрицает, становится и постигается через человека, то есть сам человек есть то, что становится центром, местом встречи порыва и духа. Первосущее постигает себя самого в человеке. Вроде бы, это знали и ранее. Но роль свою Шелер видит в преодолении излишнего натурализма и идеализма предшественников. У Гегеля и Спинозы духовная субстанция самопостижала самое себя. Но в этом акте самопостижения отсутствовал человек как активный центр духовного акта.

Так вот, фиксирует Шелер, «место этого самоосуществления (духа), этого как бы самообожения, которого ищет через себя сущее бытие ... и есть именно человек, человеческая са-

мость и человеческое сердце» [Шелер 1994: 190]. И хотя все творящиеся вещи порождаются в месте встречи порыва и духа, но всё же в полноте и в самости встреча порыва и духа осуществляется в человеке. Человек есть место встречи порыва и духа. Порыв и дух – два атрибута бытия человека.

А потому, коль скоро божественный дух не пребывает готовой силой вне человека, он самоосуществляется в месте встречи, в человеке, то и последний является при определённом высоком настроении и работе условием появления бога. Последнее предполагает «соратничество» (*Mitkämpfertums*), «соучастие» (*Miterwirkens*) в появлении божества [Шелер 1994: 191]. Заметим здесь переключку с православным исихазмом в идею соратничества и синергии человека и бога.

Для Шелера была важна фиксация точки, момента появления человека как феномена, не как биологического существа или просто некоей абстрактной идеи, а как живого духовного существа, со всеми своими страстями, страхами и влечениями: это место не существует в качестве готового. И никакой натурализм или духовный детерминизм не гарантирует этого момента. Во главу ставится «элементарный акт личной самоотдачи человека божеству, самоидентификацию с направленностью его духовных актов в любом смысле» [Шелер 1994: 191]. Но последнее, в отличие от других живых явлений и вещей, не может быть предметом – так же, как и бытие другого лица (ср. у Бахтина). Если вся жизнь, всё живое и сам человек может делать себя собственным предметом, о чём он выше утверждал, то в главном акте встречи и акте действительного бытия через себя человек может быть лишь «причастным его жизни и духовной актуальности лишь через со-осуществление, лишь через акт самоотдачи и деятельностное отождествление» [Там же]. У Бахтина разведение более тонкое, не предполагающее отождествления я и другого, но всё же базовое сходство очевидно: оба мыслителя говорят о причастности и соучастии другому и главному Другому. Не следует ждать какой-то теоретической достоверности в этом акте. Лишь в личной самоотдаче открывается возможность также и знать о бытии через себя сущего [Шелер 1994: 191–192]. Само по себе знание и теоретическое построение, теоретический конструкт не строится ни до акта этого соучастия, ни после его. Есть лишь возможность знать этот феномен в рамках, внутри этого личностного акта.

Дальше текст «Положения» резко обрывается. Такое ощущение, что Шелер сказал слово, как будто сам сделал этот акт соучастия и более не нуждался в построении какой-то концепции Антропологии. *Dixi et animam levavit*.

М. Л. Хорьков допускает, что Шелер и не собирался строить какую-то концепцию. Он заявил позицию. А то, что он якобы заявил большую работу – это относится к интерпретациям его исследователей.

Итак, что для нас важно. Важно то, что Шелер пытался обозначить метафизическое место человека как такое, которое всякий раз формируется при определённом условии: при встрече порыва и духа. Это место не мистическое, но и не натуральное. Оно не детерминировано ни материальными процессами, ни духовными силами. Оно ничем не гарантировано и не выводимо ни из физиологии тела, ни из действия высшей духовной силы. Тем самым Шелер дистанцировался от всех существовавших тогда концепций, объясняющих и описывающих феномен человека, его сознания, фиксируя методологические тупики этих концептов. В том числе перечисленные им идеи человека (пять образов человека) его никак не могли устроить. Они все страдали разного рода сверхобобщениями и редукциями.

Главным собеседником и оппонентом для него был здесь М. Хайдеггер. Фактически направление мысли Шелера и Хайдеггера в понимании человека как феномена через категории открытости миру, заботы, событийности, поворота и обращения очень переплетаются. Но они стояли слишком близко друг к другу и не узнавали в другом себя.

В архиве Шелера сохранился экземпляр «Бытия и времени» с пометками Шелера. Последний был одним из первых, кто внимательно прочитал работу Хайдеггера и уже включил её в свой интеллектуальный оборот. И уже в его записных книжках, набросках работы «Идеализм – реализм», фрагменты которых сохранились, есть замечания и отклики Шелера на «Бытие и время».

В частности, метод «Бытия и времени» Шелер назвал «натуралистическим эмпиризмом», искажающим само понятие *Dasein*: то, что он, Хайдеггер, определяет человека, понимаемого как *solus ipse*, как «*Da-sein*», выглядит произволом и совершенно противоречит смыслу этого слова. Ибо *Da-sein*, несомненно, означает то, что есть лишь здесь и теперь – с че-

ловеческой точки зрения, т. е. то, что имманентно миру» (цит. по [Хорьков 2005: 181]).

М. Л. Хорьков комментирует, что Шелер свёл Dasein к индивидуальному существованию, лишив его онтологических оснований и широкого горизонта, в противоположность чему сам Шелер вводил свою пару Порыв и Дух как ту, которая раскрывает горизонт человеку. А Хайдеггер выводит, по мнению Шелера, и дух, и жизнь, «из единства структуры заботы», сводя феномен человека к индивидуальному существованию [Там же]. Да-бытие ещё предстоит отстроить, чтобы открывание бытию стало постоянным онтологическим истоком для наличного бытия и в условиях которого и возможен собственно человек как событие и орган бытия.

Наверное, этот эпизод говорит скорее о недоразумении. Тут что-то не так в понимании. Либо Шелер не понял Хайдеггера, либо Хорьков не понял Шелера. Последний своё Dasein ставил как точку входа для человека, как точку открывания человека бытию. Да-бытие – это не индивидуальное бытие, это такое существование, которое здесь и теперь открываясь бытию, делает самого человека, осуществляющего заботу о бытии, событием бытия (см. выше в главе 1). Да-бытие у Хайдеггера не сводится к наличному бытию индивида. Оно выступает как экзистенциал, лишённый субстратности наличного и субстанциональности основы, а выступает как точка входа, как условие открывания человека бытию, как экзистенциальный принцип, согласно которому человек может стать событием бытия²⁰.

²⁰ Современный автор Г. Р. Зепп отмечает, что критика Шелером Хайдеггера касается методологического подхода, согласно которому тот укореняет вопрошание по поводу бытия в здесь-бытии таким образом, что оно само лишает себя онтологического основания [Зепп 2011: 189]. Но именно открывание бытию есть онтологический принцип осуществления феноменологического метода. Необходимо поэтому, говорит Зепп, развивать «феноменологический метод, который позволил бы показать наличие объединяющей (интегрирующей) силы бытия личности» [Зепп 2011: 191]. Феноменологический метод самым прямым образом показывает выход человека как того, который сопротивляется влечению. Нужна такая феноменологическая редукция, которая, как возражал Шелер Гуссерлю, будет не сугубо теоретической, а экзистенциальной. Благодаря такой редукции возникает тот онтологический избыток, который «в состоянии сделать феноменально усматриваемым над-бытие личности». Поэтому необходимо разрабатывать «новую фундаментальную онтологическую концепцию экзистенции», предлагает Зепп [Там же].

Например, отклик на эту базовую идею есть во фрагменте у Шелера: «Хайдеггер прав: <...> быть истинным – это предмет (так-бытие) в открываемости, а истинное бытие – это открывающее бытие». В оригинале: “Mit Recht Heidegger: <...>Wahr-sein ist die Sache (Sosein) in Entdecktheit und Wahrsein ist Entdeckendsein” [Хорьков 2005: 193–194].

От феноменологии к антропологии

Вторым главным собеседником для Шелера был Гуссерль. Это фиксирует и Хорьков: Шелер ведёт постоянный диалог с Гуссерлем [Хорьков 2013: 32–33]. Об этом есть большой труд Ганса Блюменберга, который вытаскивает всю антропологию Шелера из этого скрытого диалога с Гуссерлем [Хорьков 2013: 33]. И здесь есть также принципиальное отличие.

Выше обозначенное понимание феномена человека и его метафизического места является прямым продолжением действия феноменологической установки, которую Шелер сформулировал задолго до своей антропологии. Еще в 1914 году он фиксирует, что феноменология – это не название новой науки и не новое наименование философии, а название определённой установки, с помощью которой удаётся усмотреть и ухватить то, что скрывается от внимания и сознания. Это именно установка, а не наука²¹. Эта установка позволяет ухватить главное – всю полноту проживания и переживания: «живейший, интенсивнейший и непосредственнейший, происходящий в переживании контакт с самим миром» [Шелер 1994: 198–199]. Правда, Шелер имеет в виду акт созерцания, акт сознания, но, поставив эту установку как базовую оптику для своего мышления, далее он начинает обозревать и все учения и концепции по антропологии. Это именно сквозная рефлексивная установка, фиксирующая момент, точку встречи, проживания: феноменологический философ стремится пить из самих источников порождения мира, а это требует, чтобы его рефлексивный взгляд фиксировался именно на «точках соприкосновения пере-живания и предмета в мире – безразлично, идёт ли речь о физическом или психическом, о числах, о Боге или о чём-нибудь ещё» [Шелер 1994: 199].

²¹ См. о феноменологии как установке и методе в связи с расхождением Хайдеггера и Гуссерля ниже.

И это то, что отличает феноменологическую философию от рационализма и эмпиризма – в ней используется полное духовное пере-живание», которое присутствует во всех актах сознания [Шелер 1994: 203].

Полнота проживания акта и понимание личности не как объекта, а как сущего, пребывающего в актах, центрах духовной активности, явным образом показывает переосмысление Шелером антропологии именно в духе феноменологии. Последняя берётся Шелером как метод, как оптика, установка взгляда и позиции, через проекцию которой Шелер переосмысляет и антропологию.

Современный исследователь О. Пеггелер поясняет, что означает призыв Гуссерля обратиться к самим вещам. Обращение к самим вещам предполагает отношение к ним с точки зрения их способа существования. К ручке я отношусь соответственно ей самой, к книге – соответственно книге. Я обращаюсь с ними соответственно: с ручкой как с ручкой, с книгой как с книгой. Само отношение моё к предмету уже предполагает понимание моё этого предмета и способа обращения с ним. То есть уже положено не только моё отношение к «что вещи», но и отношение к «как вещи», способу её существования. Но к человеку так относиться невозможно. Он как сущее постоянно меняется, это изменение не задано и не дано в моём отношении к нему, поскольку он постоянно ускользает от схватывания. К человеку я не могу относиться с готовой функцией (как в случае с ручкой). Мой метод феноменологического схватывания поэтому заключается в моей направленности к нему, направленности на всегда существующий момент изменения, а значит в моей открытости на обновление и самокоррекцию взгляда [Пеггелер 2011: 233]. И в этой самокоррекции постоянно появляется всегда новое «что».

Пеггелер здесь делает ссылку на эпизод, связанный с феноменом преображения апостола Павла: Павел на пути в Дамаск пережил преображение из гонителя христиан в ревнителя христовой веры после появления ему Христа недалеко от Дамаска [Пеггелер 2011: 233, прим. 6]. Фактически Пеггелер указал на феномен преображения, который и делает человека человеком, отличным от вещи. Но тогда феномен преображения требует и адекватного отношения. Но этот феномен описан уже в христианской парадигме, в опыте духовных практик и упражнений. В античной философии доминировала прак-

тика духовной аскезы, отличная от практики преобразования²². Феноменология, преломлённая в антропологию, имеет дело с актами-феноменами преобразования, тем самым восстанавливает духовную традицию, утерянную в эпоху абстрактной метафизики. Она изначально не сводилась к гносеологической процедуре, а представляла собой опыт открывания миру себя, и мира – себе.

Другой современный автор М. Фрингс замечает, что Шелер развивал своеобразную дорефлексивную феноменологию [Фрингс 2011]. Она отлична от всех других своими целями и особым вниманием к дорефлексивному уровню сознания. Феноменология Шелера, полагает Фрингс, отлична тем, что: не базируется на логическом методе; будучи основана на интуиции, отодвигает на второй план сенсорное восприятие; источником является жизненная спонтанность; до сознания предполагается само существование человека; эмоциональность предшествует всем другим интенциональным актам; реальность человека суть его сопротивление [Фрингс 2011: 14]. Фрингс замечает, что в принципе для всех феноменологов характерно принятие принципа эпохи: воздержание в суждении от каких бы то ни было предпосылок и допущений. В качестве такого принятия факта без предпосылок и допущений для Шелера выступает принятие факта бытия. Последнее дано до сознания и познания, до всякого знания. Но речь идёт здесь о бытии сознания. Эти факты даны в непосредственной интуиции, даны целиком, сверхдискурсивно. К таким феноменам относится жизнь. Точнее, это больше первофеномен (*Urphänomenon* в духе Гёте). Это означает то, что чистый феномен не является результатом действия какого-то метода, какого-то исследования. Феномен жизни, прежде всего, существует в феномене личности. Вся феноменология сознания Шелера опирается на феномен личности, которая является основой любого иного акта сознания (точнее, его центром). А основным актом личности выступает любовь. Последнее, как любящее я, есть сущностная основа личности. Быть человеком значит быть любящим созданием.

Выше сказанное показывает, что потому и возникает ощущение, что Шелер не применил в своей Антропологии фено-

²² См. репертуар антропопрактик заботы, в рамках которого необходимо различать практики агона, аскезы, мимезиса, автопоззиса (глава 5)

менологию (как полагает Хоружий), поскольку последнюю понимал не в духе Гуссерля. И его Антропология, равно как и его феноменология, не являются приложением метода Гуссерля. Феноменология Шелера ближе к феноменологии Гёте или Бахтина (по духу, а не как сознательное действие). Фрингс добавляет, что долгое время среди исследователей существовал стереотип, мешающий понять, что для феноменологии (равно как и для антропологии и метафизики) более значимо быть личностью, а не эго, что и пытался преодолеть Шелер [Фрингс 2011: 26].

МЕТОДИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ

Для более точного определения позиции Шелера необходимо привлечь его фрагменты и дневники, опубликованные под редакцией М. Л. Хорькова [Хорьков 2005; 2013; Шелер 2005]. В них мы видим как попытку фиксации философом своей позиции, так и попытку описания и определения им своего метода. Многое становится ясным и подтверждает отчасти и версию М. Л. Хорькова, изложенную нами выше.

Постараемся вычленить из его дневниковых записей некоторые методологические фиксации, не столько содержательные суждения его о человеке (хотя и они полезны), сколько замечания методологического характера, настраивающие умозрение исследователя.

Эти замечания рассыпаны у него, следуя по датам записей, в течение длительного периода. Например, ещё в лекциях по философской антропологии 1925 года он фиксирует несколько предварительных вопросов. Дата записи говорит о том, что задолго до «Положения» Шелер уже пытался определить в позиции и методе.

Первое. Если человек биологически, исторически, географически представляет собой «изменяющееся существо» и поскольку в будущем он также изменчив, то стоит ли искать некую «константную сущность человека»? [Шелер 2005: 169].

Второе. Можно ли обнаружить эту сущность в современном человеке?

Третье. Можно ли обнаружить существо любой вещи в её генезисе или наоборот в её высших образцах, «содержательно богатых экземплярах»?

Теперь посмотрим, как он отвечает на поставленные вопросы.

Шелер не отказывается от поиска константы в понимании человека. Но при этом фиксирует, что следует избегать приписывания эмпирическим суждениям и понятиям человека свойств абсолютного определения.

Впрочем, смотря, что иметь в виду под константой. Постоянное изменение и динамика человека в его развитии и может выступать такой константой. Поэтому следует искать сущностное определение человека не в его статике, а в его динамике – в его «актуированном и динамичном поведении» [Шелер 2005: 173]. Поэтому искать надо не в эмпирических обобщениях, а строить «формулу развития» [Там же].

Поэтому искать сущностное определение – это значит искать и формулировать «закон шагов развития некоторого поведения, направленность становления». Таким образом, делает вывод Шелер (пока в 1925 году), человек – это не вещь, а «морфологическое понятие», он представляет собой лишь «эссенциально возможное направление развития поведения органической сущности, всякий раз по-новому достигаемую фигуру процесса “гуманизации”», «человек – это вещь, которая ведёт себя как человек» [Там же].

Нет смысла оценивать опять – где прав Шелер и где не прав в своих определениях и поисках. Не в этом дело. Важно направление поиска – отказ от фиксации сущностного определения на эмпирических примерах и отдельно взятых теориях, и поиск не предмета, а настраивание своего умозрения. И в этом настрое он пытается найти адекватный тон, язык, подобрать слова под тот феномен, который всякий раз уходит от определения.

В этом плане его Антропология – это не наука о человеке как особом объекте познания, а направление мысли об изменяющемся феномене.

Впрочем, он не отказывается от поиска сущностного определения человека. Только в этом поиске, направлении мысли ему важно было зафиксировать – что значит давать сущностные определения, что значит давать сущностное понятие человеку. Вот одна из фиксаций: «То и только то является сущностным понятием, или воззрением относительно прафеномена человека, что также, к примеру, со-определяет человека иначе, нежели как «звезды, спустившиеся на землю», и учи-

тывает, далее, «все» прошлые и будущие, идеальные и объективно возможные образы человека» [Шелер 2005: 175]. Если в дефиницию человека попадает эмпирическое сравнение, например, внешнее сходство, то такой метод безусловно является ошибочным.

Хотя, конечно, скрытая переключка Шелера с Гёте (ср. у Гёте идею прафеномена растения) говорит о неизбывной естественнонаучной ориентации философа как исследователя, стремящегося всё же ухватить убегающего зверя и зафиксировать его (как Гёте рисовал прафеномен растения и показывал рисунок своему другу Шиллеру).

Но в данном случае речь идёт о стремлении избавиться от фиксации прафеномена на конкретном феномене, эмпирическом примере. Прафеномен фиксируется не на экземпляре. Он фиксируется в формуле, в законе.

Другое дело, что этот закон Шелер искал по-разному, ввергаясь то в психоанализ, то в психологию переживания. Например, в одном фрагменте он пытается зафиксировать, что сущностное понятие человека обнаруживается в некоей имманентности переживания человеком своей самости, которое дано каждому человеку [Шелер 2005: 175–176]. Далее делает вывод: «Реальная онтология человека должна быть фундирована именно этой имманентной переживанию сферой, а не наоборот» [Там же].

В нескольких фрагментах Шелер свою поисковую установку на выработку метода фиксирует вполне сознательно.

Например, сохранился фрагмент «Метод философской антропологии» [Шелер 2005: 170–193]. Он носит характер черновых записей, но его пункты вполне могут быть положены и как принципы построения метода для Антропологии. Приведём часть отрывка.

1. Недопустимо вводить такие понятия, как «я», «душа», «сознание», «плоть», «разумность», «разум» и др. Все ни должны быть сами выведены из «конституции бытия человека» [Шелер 2005: 179]. А потому прежде, чем говорить о каком-то словаре философской антропологии, о каких-то его определениях, нужен метод и «онтология человека» (это сочетание встречается один раз – см. [Шелер 2005: 177], в записи 1925 года во «Введении в лекции по антропологии»).

2. Необходимо отделиться от традиций, не отождествляя человека с каким-то образом человека, выработанным в той

или иной традиции, как-то религиозной, философской, национальной, классовой, культурной.

3. Человека недопустимо определять посредством категорий, которые предметны и обнаруживаются эмпирически (в организме, веществе и проч.).

4. Человек как субъект не может быть обнаружен эмпирически посредством абстрагирования и генерализации.

5. Не годится определять сущность человека только лишь «в соответствии с солипсистским заключением относительно собственной самости (Хайдеггер)» [Шелер 2005: 183]. Также не годится определять сущность человека только лишь исторически (методика Дильтея). Понимание истории зависит от «идеи человека». Также не годится понимание сущности человека только психологически (Кёлер и современная психология), также биологически (Спенсер, Дарвин). Сущностный человек – это никакая не форма жизни. Также Шелер выступает против социологизма Дюркгейма и марксизма, против сводимости человека к версиям ценностного характера. Необходимо преодоление и понимающей психологии Дильтея, преодоление так называемой «гуманитарной психологии (букв. психологии наук о духе)». Основоположением последней является философская антропология. Человек хоть и обладает душой, но нельзя определять человека через душу. Человек имеет человеческую душу, поскольку является человеком, но не наоборот. Не психология – основа философской антропологии, а наоборот – психология выводима из философской антропологии.

6. В любом случае необходимо учитывать открытость человека, стремление оставаться открытым, пространство для человека. Необходимо избегать односторонности и отказ от «мнимой вечной истины человека».

7. Важно сочетание изменчивости человека и конституции человека, сочетание историчности человека и его сущностной идеи, сочетание историзма и «сущностной антропологии», возможность «изменения и самой сущностной идеи человека» [Шелер 2005: 187].

8. Шелер против построения философской антропологии как сугубо объяснительной дисциплины. Сущность человека не объясняется. А метод философской антропологии не может строиться исключительно на «функции» объяснения и описания.

9. Шелер постоянно работает с границами пониманий и представлений, приводя примеры редукций, сведений многообразия Антропологии и конституции человека к какому-либо примеру. Он больше работает в этом смысле на границах и на метауровне, при этом владея эмпирическим материалом разных наук. Но ему важно лавировать между примерами и не сводить полноту к частностям. Именно потому, что здесь затрагивается как раз существо конституции человека – как существа без меры: «Человек – существо, утратившее меру... существо, связанное со всем миром... Человек утратил меру..., биологически утратившее меру существо» [Шелер 2005: 197].

Здесь, пожалуй, встречается ключевое сущностное определение: «И в этом он также проявляет себя как такое существо, которое никогда не удовлетворяется тем, что оно есть, которое вечно трансцендирует свое здесь-бытие и свое так-бытие. Человек – не *homo sapiens*, но «*animal transgrediens*», «*animal vitam transgrediens*» [Шелер 2005: 199]. Человек обладает избытком, превышающим возможности его организма.

Здесь сильна его перекличка с Бахтиным, говорящим о «трансгредиентном целом» видении человека как личности. Они и не знали, что говорят на одном философском языке.

Бахтин под трансгредиентным имел в виду идею границы и полноты завершённости личности: «Как пространственная форма внешнего человека, так и временная эстетически значимая форма его внутренней жизни развёртывается из избытка временного видения другой души. Избытка, заключающего в себе все моменты трансгредиентного завершения внутреннего целого душевной жизни [Бахтин 2003, 1: 178]. Идея трансгредиентного целого рассыпана у Бахтина во многих местах его работ и выступает также сквозным, конститутивным принципом личности, прежде всего означающим понятие границы внутренней жизни. Речь идёт об архитектонике личности, организующей каркас её внутренней духовной жизни поступка. Важно выделить два смысла этого понятия-образа. Трансгредиентный – значит переступающий пределы (если брать этимологию слова) и, значит, удерживающий целое, по отношению к которому части никогда не равны. Человек, переступающий границы и пределы и всякий раз стремящийся к большему, всякий раз не ра-

вен себе, по отношению к которому (отдельному) есть нечто большее, другое. Точка трансгредиентного целого находится не внутри индивида, а вне его (см. также [Бахтин 2003, 590–591]).

Оба мыслителя имеют ввиду трансграничность и пограничность феномена личности человека. С одной стороны, вроде бы, Кант это давно зафиксировал. Но речь идёт не о повторе идеи про трансцендентность человека. Речь идёт о поиске метода, не объясняющего человека, а выстраивании адекватных языка и практики этого трансцендирования, о дискурсе, адекватного трансцендентного сдвига, не только того, что он есть до или после, а того, что есть во время этого сдвига, трансценденции, онтологического экстазиса. Поскольку именно в сдвиге он и пребывает и каким-то образом вырабатывает эту способность к трансцендированию. Именно последнее не было понято долгое время и с этим и связаны были многочисленные редукции идеи человека. Разные авторы искали тайну трансценденции в разном – в душе, Боге, мистической силе, в теле, в онтологическом избытке, или наоборот, в нужде и недостатке.

И потому, фиксирует Шелер в тексте, который потом был положен в начало доклада в Дармштадте, но который не был опубликован в «Положении»: «мы должны целиком и полностью оставить в стороне все определённые содержательные идеи человека, которыми по причине невероятно сложной западной духовной традиции плотно забита наша голова» [Шелер 2005: 219].

Но эти идеи суть искаженные отражения, которые сам человек и породил о самом себе. В нас сидят самые разные традиции: античная традиция, христианская традиция, идеи, порождаемые развитием современного естествознания. «У нас есть естественнонаучная антропология, философская антропология и теологическая антропология, которые даже в минимальной степени совершенно не заботятся о существовании друг друга» [Шелер 2005: 221].

Им всем не хватает главного: рефлексии по отношению к самим себе и феноменологической установки. С их помощью есть шанс понять сущее человека как неуместного в этом мире сущего, всё же случаемого как личность, как феномен духовной активности.

ГОРИЗОНТ ЖИЗНЕННОГО МИРА.

Э. ГУССЕРЛЬ

Исторический прецедент, который совершил Э. Гуссерль, лишний раз доказывает, что записывать философа в тот или иной цех, расселять мыслителей по отраслевым квартирам — не только тупиковый, но и просто вредный ход. Например, никто до сих пор не записывал Гуссерля в цех философских антропологов²³. Там существует свой набор имён. Гуссерль у нас находится в комнате под названием «феноменология». А вот человеком занимаются в другой комнате под названием «философская антропология». Тем самым мы закрываем сами себе возможность понять то, что сделал реально философ.

Смею допустить, что как раз то, что сделал (и пытался сделать) Гуссерль, напрямую относится к тому, что необходимо философии человека, или онтологии человека, или к тому, что и как необходимо отвечать относительно ситуации человека. Он вырабатывал метод философствования, весьма близкий и адекватный для той проблемы и той ситуации, в которой оказался человек. А он оказался в ситуации без мышления. А значит, в ситуации без самого себя. Более того. Гуссерль успел предложить тот принципиальный, весьма необходимый набор процедур и инструментов, категорий и терминов, которые могут быть использованы в современной философии человека, которая всегда крайне нуждалась и нуждается в соответствующем для себя категориальном аппарате и методе работы.

Поэтому наша задача заключается не в том, чтобы пересказывать феноменологию Гуссерля или рассказывать про неё с точки зрения получения какого-то знания, а в том, чтобы посмотреть его метод под углом антропологического дискурса, обратившись за советом к знающим специалистам, мастерам и знатокам своего дела²⁴. Мы не занимаемся гуссерлеве-

²³ Что, впрочем, не мешало рассматривать антропологическую проблематику в работах Гуссерля. См. давнюю статью «Проблема человека у позднего Гуссерля» [Зотов 1986].

²⁴ В своё время в курсе лекций по феноменологии М. Хайдеггер также оговаривался, что рассказывать и пересказывать идеи феноменологии — это просто недоразумение и пустое занятие (что, впрочем, относится и к нему самому — пересказывать его онтологию также бессмысленно) (см. [Михайлов 1999: 126]).

дением или бахтиноведением, или хайдеггероведением, что, наверное, также имеет смысл²⁵. Мы пытаемся, вернувшись к началам мысли автора, понять её нерв и смысл и с точки зрения нашего интереса задать вопрос: выстраивался ли определённый антропологический дискурс в его мысли, ставилась ли задача по поводу самостоятельности этого дискурса, и какой метод и понятийный ряд выстраивался автором для того, чтобы этот дискурс удерживался? Вполне вероятно, что наше понимание феноменологии будет отличаться от первой её записи от имени Первофеноменолога (см. об этом [Черняков 2005]). Но нам ничего не остаётся, кроме как начать задавать вопросы. Но обо всём по порядку.

Этический человек

Да, при имени Гуссерля в сознании философов не возникает ассоциаций, связанных с какой-то антропологической концепцией. Вспоминают про интенциональность, феноменологическую редукцию, про изощрённый анализ времени-сознания. О человеке никто не вспоминает.

В то же время, приходится признать, что именно своеобразная этическая (даже шире), антропологическая установка, граничащая с мессианством, двигала Гуссерлем, предложившим свой проект феноменологии как строгой науки и далее отстаивавшим до конца жизни свой идеал. Начиная с «Логических исследований» и заканчивая «Кризисом европейских наук», Гуссерль пытался отстаивать тот идеал науки, который не только соответствует, по его мнению, его идеалу, но и прежде всего – призван способствовать делу обновления и философии, и науки, и самого человека.

²⁵ В. А. Подорога однажды заметил, что пора бы феноменологию понимать из неё самой, её собственными средствами, то есть феноменологически, а не историко-философски. Например, переживание времени. Этот феномен понять через интерпретацию текста невозможно. В большинстве же работ исследователей феноменология интерпретируется не феноменологически, как анализ некоей совокупности текстов со своими понятиями и терминами. Сам по себе историко-философский комментарий полезен, но он не может нам дать ключ к пониманию смысла и сути феноменологии. Н. В. Мотрошилова с этим согласна и поясняет феноменологическое прочтение как индивидуально-личностное переживание, с опорой на личный рефлексивный опыт самого исследователя-феноменолога, заглядывающего в себя, в свой опыт переживаний [Феноменология 1988: 70–71].

Яркий тому пример – серия статей, названных как «Статьи об обновлении» 1922–1923 г.г., написанных для японского журнала «Кайдзо» [Гуссерль 1997]. Статьи интересны тем, что они, будучи написаны для неискушенного в феноменологии японского читателя, в доступной форме излагают не просто основные идеи феноменологии Гуссерля, но несут в себе заряд именно того антропологического проекта, который зачастую скрыт в его основных работах²⁶. Затем тематика этих статей была развёрнута и в его поздней крупной работе «Кризис европейских наук» [Гуссерль 2004a].

Пойдём вслед за автором «Статей об обновлении» и проследим его логику и смысл.

Прежде всего, Гуссерль констатирует «крах европейской культуры», о чём свидетельствуют мировая война, разруха, духовный кризис, моральное разложение. Война показала (что важно для Гуссерля) неистинность, бессмысленность этой культуры и необходимость её коренного обновления. Но в отличие от иных авторов (типа О. Шпенглера) Гуссерль не теряет веру и надежду на возрождение и обновление европейских идеалов.

Помимо пафоса и мессианства, которыми веет от писем Гуссерля, здесь надо отметить то, что он называет причинами кризиса и то, к чему он далее призывает, что предлагает.

Несмотря на глубокий кризис культуры, он отмечает, что должно произойти нечто новое, произойти новое в нас и при нашей помощи» [Гуссерль 1997: 112]. Кризис и закат Европы – не фатум, не рок, который наступает помимо нас. Прежде всего, кризис происходит в наших головах, в нашем сознании. Кризис связан с потерей веры в то, что только с помощью воли и разума можно возродить утраченные идеалы. И прежде всего – с помощью «строгой науки»: «Только строгая наука может предоставить надежный метод для этого и дать прочные результаты; только она может, таким образом, провести предварительную работу, необходимую для рациональной реформы культуры» [Гуссерль 1997: 113].

²⁶ Название японского журнала так и переводится – «Обновление» (Кайдзо). Гуссерль комментировал в переписке с коллегами свой замысел: «Моя тема, в связи с названием журнала – обновление. Обновление в смысле подлинного поворота и образования подлинной универсальной культуры человечества» [Гуссерль 1997: 110].

Но, констатирует Гуссерль, такой строгой науки у нас нет. Наш век богат достижениями в естествознании и технике. Но «науки о духе» как строгой априорной науки, у нас до сих пор нет. Именно рациональной науки, построенной на строгом методе, такой, как математическое естествознание, такой «рациональной науки о человеке и человеческом обществе, которая должна была бы стать основанием для рациональности в социальной и политической деятельности, для рациональной политической технологии», у нас нет [Гуссерль 1997: 113].

Также «нам не хватает науки, которая попыталась бы исполнять для идеи человека... то, что пыталась сделать чистая математика в природном мире для идеи природы» [Там же]. Как математика строит универсальное основание для естественных наук, также и новая наука с идеей человека должна выступать основанием для «всех наук о духе и, особенно, для наук о человеке» [Там же].

Здесь идёт скрытая полемика с Дильтеем, чей проект наук о духе Гуссерль критиковал, хотя и понимал его пафос и основания. Но важно то, что Гуссерль фактически начинает говорить словами Дильтея.

Но, указывает Гуссерль, у нас нет такой строгой науки о человеке. Есть «богатые и плодотворные науки, относящиеся к духовному и человеческому царству», но это всё эмпирические науки. К ним относятся история, психология, социология и др. Нам же необходима априорная наука, так сказать «*matesis* духовного и человеческого». Но у нас отсутствует научно развитая система чисто рациональной истины, коренящейся в сущности человека», которая внедрила бы новый метод рациональности, который бы прояснил всю эту эмпирическую фактичность [Там же]. При этом в случае наук о духе необходимо разрабатывать особый тип рациональности: «нормативное суждение в соответствии с общими нормами, которые относятся к априорному существованию «разумной» человечности», а также к фактической практике [Там же].

Коль скоро, признаёт Гуссерль, необходимо различать природную и духовную реальности, то и способы рационализации требуют различения. Такого основания для выработки особой рациональности в науках о духе в «натурализированной психологии», какая ныне господствует, мы не найдём. Для действительной рационализации эмпирического необхо-

дим «возврат к нормативным сущностным законам, то есть к специфической духовности как миру внутреннего» [Там же]. К «сущности человеческой духовности» принадлежат нормативные образы разума, которые позволяют мыслить по-настоящему свободно. Речь идёт не просто о рациональном объяснении тех иных психологических явлений или исторических фактов, но о рациональном объяснении самого духовного мира – «в соответствии с нормами априорных дисциплин разума» [Гуссерль 1997: 115].

И здесь важная фиксация: «из разума ... следует и норма субъекта, познающего и свободно действующего исходя из познания» [Там же]. Что такое норма субъекта или норма субъектности? Так Гуссерль раньше не говорил. Так уже говорят в современных исследованиях. И вводил ли Гуссерль эту норму? И как вводил?

Так вот, констатирует Гуссерль, существующие эмпирические науки, история и психология, не могут нам предоставить ничего из того, что может быть использовано для обновления человека, и поэтому только «априорную науку о сущности человеческой духовности – если бы она существовала – мы могли бы считать своей рациональной помощницей» [Там же].

Гуссерль демонстрирует ригористскую, мессианскую позицию, направленную на обновление человека и наук о человеке на основе принятого им ранее идеала строгой науки. Его позиция основана на вере в истинное и подлинное сущностное представление не только о науках и философии, но и о человеке в целом.

Удивительно, но тем самым он объективно фиксирует своё сходство с базовым посылом у М. Шелера и В. Дильтея: у нас нет сущностного понимания человека как сущего, и науки о духе нам до сих пор его не представили, хотя накопили много знаний и, в итоге, утонули в эмпирической фактичности.

В итоге, Гуссерль формулирует заказ для феноменологии как строгой науки: разработать метод рационализации для наук о духе и наук о человеке, такой же, какой был предложен им же для феноменологии в принципе. Но он признаёт, что здесь должна быть учтена специфика. Какая? Налагать ли те же процедуры эйдетической и феноменологической редукции к материалу, почерпнутому в науках о духе или речь идёт о другом? Что означает его призыв к созданию этой строгой априорной науки для наук о человеке?

Далее он фактически так и делает – распространяет правила всеобщности, выработанные в математике для наук о природе, на область наук о духе. Ведь классическим основанием для любого сущностного исследования выступает математика. При сущностном исследовании человек имеет дело со всеобщими априорными формами. Если иметь в виду такую реальность, как государство, народ, человек вообще, гражданин вообще с точки зрения всеобщности, то они такие же идеальные рациональные сущности, какие существуют и в математике. Человек как идея понятийно ничем не отличается от идеальной точки в математике. А потому необходимо построить такие формы всеобщности и для гуманитарных наук: «... формы телесности и духовности, находящиеся в поле зрения, только выступают предпосылкой; представить их как необходимые а priori и закрепить понятийно – задача сознательно проводимого сущностного научного исследования» [Гуссерль 1997: 116].

Каким образом это сделать? Возникает вопрос по поводу метода. И Гуссерль возвращается к началам – к идее чистого созерцания идей, которые были введены в науку еще Сократом и Платоном. Именно математический априорный способ мышления и должен лечь в основу такой априорной науки в науках о духе.

В разделе о Дильтее мы зафиксировали, что Кант в свое время поставил границы математическому естествознанию. Дильтей пытался ввести специфику наук о духе, строя свою философию жизни, отличную от естествознания. Гуссерль же действует так, как будто этого ничего не было. Это означает то, что никаких границ для него у теоретического разума, образец которого описал Кант, нет и быть не может. Мы просто до сих пор не научились мыслить строго о самих себе, о нашей душе, о своей истории. Если к природе мы уже научились применять строгие процедуры познания, то к самим себе ещё нет. Например, это относится к чистой идее телесности как чистой возможности тела, чистого понятия, понятия тела вообще. К нему относится любое множество других тел. Сущностное понятие тела удерживает в себе все вариации тел. Это возможно потому, что в этом понятии заложены базовые априорные условия существования всех возможных тел. Так и действует математическое мышление. Оно имеет дело с априорными условиями любого возможного опыта и возможного

мышления об опыте. Математика имеет дело с условиями возможного опыта, с чистой возможностью.

Подлинная рациональность в этом и заключается. Она строит познание, исходящее из принципов, законов чистой априорной возможности. И то, что для нас стало ясным на примере математики и математического естествознания, верно и для любой другой предметной сферы. И нет ни малейшей причины думать иначе, поскольку математика относится к сущностным определениям действительности в целом.

А значит, делает вывод Гуссерль, вполне реально и необходимо выработать априорные науки «о личностном духе, индивидуальном и социальном» [Гуссерль 1997: 120]. Настала пора отбросить предрассудки и опасения и выработать основания для всех априорных наук, чтобы были сопоставлены в единой априорной исходной науке – в трансцендентальной феноменологии – все возможные формы сознания и бытия» [Гуссерль 1997: 116]. Здесь Гуссерль уже прямо отсылает к своим работам, в которых изложен методологический фундамент для всех наук.

Например, отмечает Гуссерль, если применить априорный метод по отношению к человеку, то «возникает переход от эмпирии к царству чистых возможностей как высшему принципиальному единству чистой идеи одушевлённого, телесно-духовного существа вообще» [Гуссерль 1997: 116]. Необходимо эту «чистую идею человека» далее отстаивать, используя феноменологию как строгую науку и метод.

Опять возвращаемся к вопросу – неужели для Гуссерля нет никакой методологической специфики в науках о духе и человеке? Неужели так всё просто – распространить правила и принципы его феноменологии на науки о человеке?

Думаю, для Гуссерля всё же есть. Развивая далее своё предложение, он пытается выделить сущностные черты «человека вообще»: «мы пытаемся совершить попытку а priori сконструировать внутри этой идеи некоторые дифференцированные особенности человеческих бытийных и жизненных форм, которые находят своё исполнение в идее этического человека» [Гуссерль 1997: 123].

В качестве исходной точки при сущностном определении человека, пишет Гуссерль, «мы принимаем относящуюся к сущности человека способность самосознания в точном смысле этого слова, как личностного саморассмотрения (*inspectio*

суи) и основанную на этом способность к принятию позиции, рефлексивно обращающейся к себе и своей жизни, и соответственно способность к личностным актам: самопознанию, самооценке, практическому самоопределению (требовательности к себе и самопреобразованию)» [Там же].

В этих «личностных актах» есть при этом своя специфика, дополняет Гуссерль: человек способен совершать свободные деяния, исходящие из него самого, от его Я-центра, и в личностной свободной активности ощущать, мыслить, оценивать мир, данный в опыте и воздействовать на него» [Там же]. Таков идеал желаемого этического человека, или «волевого субъекта», свободно принимающего решения, исходящие из него самого и тем самым становящегося действующим субъектом, «личностным свершителем своих дел» [Там же].

Что мы видим? Мы видим доведённый до предела идеал рационального субъекта Декарта и Канта, в явном виде воплощение принципа *cogito*, распространённого не только на познавательную деятельность, но и на все формы и виды активности субъекта. Это тотальный субъект, всесильный и всеведующий, полностью контролирующий свои действия, то самое чистое Я, держатель всех центров активности. Но...

Но тем самым фактически Гуссерль продолжил традицию европейского рационализма и выразил его идеал «совершенного человека», включая в него как необходимую составляющую не только акт познания мира, но и акт преобразования (а точнее усиления) самого субъекта силой его свободной воли. Гуссерль повторяет проект антропопрактики заботы о себе в категориях принципа *cogito*, что предполагает не реальное преобразование субъекта и метаморфоз личности, а усиление собственной субъектности на основе волевого свободного усилия, вооружения себя. Ради чего? Ради того, чтобы быть совершенным волевым субъектом. Во имя чего? Во имя собственного обновления. Круг замкнулся. Обновление себя ради обновления себя.

Идею преображения и обращения, идею самотрансформации личности, известную в мировых антропопрактиках заботы²⁷ он замещает фактически рациональной идеей собственного обновления, и на этой основе – обновления наук. Гуссерль, понимая кризис европейских наук, не призывает

²⁷ См. раздел нашей работы, посвящённый антропопрактикам заботы.

отказываться от них и от идеала науки и субъекта. Они, этот субъект и эта наука, просто забыли про свой идеал, его надо восстановить. Мы перестали мыслить чисто и ясно. Мы забыли чистый принцип *cogito* Декарта, мы забыли категорический императив Канта, их необходимо восстановить – вот призыв и пафос Э. Гуссерля.

Тем самым Э. Гуссерль фактически приходит к скрытой религиозности, к поиску своего Бога. На скрытую религиозность Э. Гуссерля указывали разные авторы. И. А. Михайлов отмечает, что феноменологическую редукцию часто сравнивали с религиозным обращением [Михайлов 1999: 134]. В. П. Визгин говорит о том, что «эпохэ» описывается у Э. Гуссерля как своеобразная духовная практика, как философское замещение религиозного обращения [Визгин 2015: 107]. В. П. Визгин вообще представил позднего Гуссерля как пророка, миссионера, представившего миру «наукоцентричную, пророчески-религиозную по форме выражения волю к истине» [Визгин 2015: 108].

Разумеется, в разговоре о совершенном человеке, совершенной личности, рано или поздно должна была появиться тема Бога. И она появилась. Она была обозначена как представление об идеале, «пределе, говоря словами математики»: фоном совершенного идеала является абсолютный идеал, «идеал абсолютного личностного совершенства» [Гуссерль 1997: 129]. Это «идеал личности как субъекта всех возросших в смысле абсолютного разума личных способностей, которая <...> имеет божественные атрибуты» [Там же]. И мы можем сказать, пишет Гуссерль, что таковым абсолютным пределом становится «идея Бога»: «Абсолютно рациональная личность есть в отношении рациональности *causa sui*» [Гуссерль 1997: 131].

Но Бог Гуссерля – не тот христианский Бог, с которым верующий вступает в личное богообщение и восстанавливает с ним духовную связь, и не тот всеильный Бог, перед которым верующий испытывает Страх Божий. Бог Гуссерля – такой же идеальный конструкт, «идея Бога», которую рационалист Гуссерль допускает, будучи честным исследователем, признающим, что в сознании людей эта идея должна присутствовать как идеал.

В таком случае, истоком, толкающим человека на деяния ради собственного совершенствования, становится для него

не Бог и не бытие, и не Благо, не онтологически иное ему, а он сам, его вера, благодаря которой он сугубо свободным волевым усилием совершает собственное самопреобразование, равняясь на свой идеал абсолютного чистого разума и требование категорического императива. Только этот акт должен быть укоренён в его способе обитания и мысли, должна быть так называемая «хабитуальная интенция» (габитус, привычка), делающая эти акты самопреобразования постоянным, привычным способом жизни: «Каждый отдельный акт Я, созревшего для этического образования... имеет свой феноменологический образ хабитуальной законосообразности...» [Гуссерль 1997: 131].

Первоначальным толчком для такого самопреобразования становится признание человеком собственного несовершенства, изначальной «греховности» (у Гуссерля в кавычках). И далее человек выстраивает с помощью феноменологической редукции конструкт своего чистого субъекта, волевого этического человека, держа всегда перед собой идеал абсолютной личности в качестве нравственной опоры. То, что вроде бы выступало у Гуссерля методом, становится у него правилом жизни, «хабитуальной формой», укоренённой в повседневной жизни человека: «Подлинная человеческая жизнь, жизнь, проходящая в никогда не заканчивающемся воспитании, есть, так сказать, жизнь «метода», метода, ведущего к идеальной человечности» [Гуссерль 1997: 132]. Такое понимание метода и понимание подлинной человеческой жизни как «панметодизма» является следствием понимания Гуссерлем сущностного устройства человека как свободного волевого субъекта, ещё точнее – как этической личности, «определяющей саму себя к этическому самовоспитанию» [Гуссерль 1997: 133].

Коль скоро этическая жизнь есть постоянная борьба с «тянущими вниз наклонностями», то она может быть описана как «непрерывно длящееся обновление». Человек обречён в этом смысле на служение идеалу этической личности и призван постоянно обновлять, радикально осмыслять и укреплять изначальную, но утратившую силу этическую жизненную волю.

Итак, мы имеем ещё один, в принципе, не новый, вариант рациональной религии без личного Бога. Для того, чтобы её представить, Гуссерль строит этическую, антропологическую надстройку над своим методом, точнее, растягивает свой ме-

тод до этического правила, категорического императива. Феноменологическая процедура очищения сознания становится не только основой познавательного акта, но и правилом жизни. В. П. Визгин видит в работах позднего Гуссерля отголосок протестантского германского духа, акцентируя тему миссионерства Гуссерля [Визгин 2015: 106].

Отметим, впрочем, что одним из первых, кто обратил внимание на неистовость и миссионерство Гуссерля, был его друг-оппонент Лев Шестов [Шестов 1989]. В своей последней работе Шестов также неистово клеймит друга-оппонента за то, что на почве разыскания истины Гуссерль фактически теряет все человеческие ориентиры, и для него, ссылается Шестов на слова из «Логических исследований», «истина тождественно едина, воспринимают ли её в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» [Шестов 1989: 149]. И делает вывод – в этом весь Гуссерль. Однако, не согласимся. В этом весь Шестов. А всего Гуссерля Шестов не берёт во внимание. «Статьи об обновлении», равно, как и «Кризис...», он, судя по всему, и не читал. Гуссерля 30-х годов он вроде бы и знал, но решил не брать во внимание. Да и Гуссерль первого периода взят у него такой, какой ему удобен, этакий неистовый логик-рационалист, без сердца и чувств, одержимый в своём рационализме. Здесь не место разбирать тонкости интерпретации Шестовым работ Гуссерля²⁸. Да и цель в этой посмертной статье была иной – почтить память друга. Но одно важно. Шестов затронул в статье важнейшее в позиции Гуссерля: аскетический характер мысли Гуссерля, для которого феноменологическая редукция, разумеется, не сводится к гносеологической операции. Она есть погружение феноменолога в культурный слой и восстановление самого истока мысли, во имя которого сам феноменолог должен отказаться от самого себя как естественного человека во имя идеала этической личности. В таком случае рефлексия феноменолога становится таким же служением истине, каким является служение Богу монаха-иезуита: с горячим сердцем, но холодной головой.

²⁸ Отметим только, что интерпретация философии Гуссерля пестрит здесь натяжками и передергиванием. Например, чего стоит фраза «в своём стремлении сделать философию наукой об абсолютных истинах Гуссерль не знает никакого удержу» [Шестов 1989: 151]. Или в другом месте: «Абсолютизируя истину, Гуссерль принуждён релятивизировать бытие, точнее, человеческую жизнь» [Шестов 1989: 154]. В них нарисована грубая карикатура на автора феноменологии.

Для нас интереснее является не столько тема миссионерства и пророчества у Гуссерля (что тоже было), сколько сквозящая контекстом тема аскезы и стоического идеала, которую мы понимаем в духе известной традиции – в категориях антропопрактики, опыта аскезы и преображения. И здесь важно следующее. Мы часто в наших оценках увлекаемся крайностями. Либо мы говорим о крайностях рационализма, подчёркивая, что в нём нет жизни, сердца, страсти. И противопоставляем поэта учёному. Либо мы говорим о крайностях поэтического метафорического мышления, подчёркивая, что в нём нет логики, ясности, точности. Но при этом забываем, что у учёного-рационалиста есть страсть логики, одержимость мысли. А у поэта или верующего есть страсть и порядок сердца, живая жизнь и адекватность самой жизни, которая не может быть выстроена по лекалам чистой логики.

Мы забываем, например, что молитвенные практики иезуитов были выстроены строго логически и рационально продуманы. На основе «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы иезуиты выстроили строго логический органон религиозного обращения [Лойола 2006]. Равно как аскеза монахов-исихастов также имела свой строго выстроенный участный органон [Хоружий 1998]. А учёный или рационально (то есть точно, по логике) мыслящий философ может продемонстрировать такую страсть и стремление к истине, которой может позавидовать иной поэт или религиозный мистик. Лев Шестов не менее рационален, чем Гуссерль, а Гуссерль не менее страстен, чем Шестов. Потому они и подружились. Но у них разные логики и разные представления о пределе, идеале²⁹. На примере Гуссерля мы видим, что его страсть к истине, которая замени-

²⁹ Вполне объяснимы в этой связи настойчивые предложения Гуссерля Шестову почитать Киркегора, которого тот и не знал в 1928 году, когда они познакомились лично в Амстердаме. Шестов не сразу мог понять, почему Гуссерль так настойчив в советах. И излагает гипотезу: для того, чтобы он, Шестов, лучше понял самого Гуссерля. Потому Гуссерль и сказал Шестову, что личный вклад Хайдеггера состоял лишь в стремлении заключить мысли Киркегора в рамки гуссерлианства [Баранова-Шестова 1983: 21]. Шестов внял совету друга, прочитал Киркегора, написал книгу о нём («Киркегард и экзистенциальная философия»), но не усмотрел в Киркегоре главного – опыта экзистенциального переживания и рождения феномена личности. Шестов противопоставил Гуссерля и Киркегора по своей привычной ему логике: Гуссерль «искал истину у разума, а Киркегор у Абсурда» [Шестов 1989: 153].

ла ему личного Бога, не нуждалась в иной религии или в искусстве. А потому всё богатство личного преображения и вся глубина человеческих поисков воплотились в его философской мысли и в его панметодологизме, воплотив в феноменологии сугубо аскетический идеал философа. И в этом, прежде всего, заключается его собственно антропологический проект. А задним числом обоснование философской аскезы в идеях этической жизни и этической личности выступили у него рациональной надстройкой.

Кажется, удивительным, на первый взгляд, что в своих «Идеях...» Гуссерль провёл операцию выключения всего мира наук о природе и наук о духе, включая и человека, то есть очищения сознания с помощью феноменологической редукции. И здесь он вспомнил про человека? Нет. Уже там он задал себе вопрос – как быть с чистым Я? [Гуссерль 1999: 125–127]. Его ответ однозначный: если все конкретные я подлежат феноменологической редукции, то чистое Я всегда присутствует и всегда необходимо. Оно всегда живёт и присутствует в любом актуальном *cogito*. Причём, это чистое Я остаётся как чистая трансценденция.

Гуссерль о человеке, если быть точным, не забывал. Точнее, он помнил о нём не в виде конкретного индивида, двуного и бескрылого. Просто он проблему человека обсуждает не в залоге поиска на вопрос Канта (что такое человек?), а в категориях точности и чистоты феноменологического метода, благодаря которому при его применении человек и становится тем, чем он предназначен быть – этической личностью, обладающей по его же словам, божественными атрибутами.

Если же мы перейдём к тематике метода и вновь спросим себя: каков метод Гуссерля для антропологии, что даёт его феноменологическая редукция как метод для понимания человека, и может ли она быть использована при построении антропологического дискурса; то здесь ещё много предстоит исследовать. Для этого нам необходимо всё же вернуться к методологической части работ Гуссерля и выяснить – что есть феноменология как метод и зачем позднему Гуссерлю надо было вводить в него такие понятия-метафоры, как жизненный мир, горизонт?

Метод как аскезы и стоический идеал

Для Гуссерля было важно, что мысль должна быть аскетичной и согласовываться со стоическим идеалом. То есть она

должна быть предельно чистой и точной. Это первое. И второе. Мысль есть не отдельно взятый рациональный акт. Истине нужно служить, как монах служит Богу. Гуссерль писал в этой связи: «Я на протяжении десятилетий сосредоточен на чистой феноменологии и разработке ее метода... вместо того, чтобы в большей степени обратиться к религиозно-философским и другим проблемам трансценденции, значительно более близким моему сердцу» [Гуссерль 2004б: 228–229].

Служение предполагает аскезу. Аскеза предполагает соблюдение точности и ясности в выборе средств базовой практики, практики чистой мысли. Поэтому феноменология как строгая наука означает строгость и точность в выборе (выработке) метода, а не бездумное копирование методов из естествознания. Хотя математика для Гуссерля всегда оставалась идеалом в части подбора методов и понятий.

В этом плане феноменология изначально понималась Гуссерлем как специфический философский метод, преодолевающий тупики старой метафизики. Так же понимал феноменологию и Хайдеггер. И поэтому строгость науки феноменологии предполагает создание, конструирование соответственного феномену сознания метода, то есть феноменологической редукции. Последняя задаёт саму возможность феномена чистого сознания. Это ясно выражено в его «Идеях...» [Гуссерль 1999].

Итак, что есть феноменологический метод?

Отметим, что прежде, чем строить предмет феноменологии, он строил её метод. А прежде, чем строить её метод, Гуссерль определился в позиции, которая фактически и демонстрирует его стоический идеал: «На первое место я ставлю общую задачу, которую должен для себя решить, если хочу иметь возможность именоваться философом. Я имею в виду критику разума. Если я не добьюсь ясности, хотя бы в общих чертах, по поводу смысла, сущности и метода ... критики разума, если не продумаю для неё некоторого общего плана..., я не смогу по истине жить, то есть жить в соответствии с истиной» (цит. по: [Черняков 2005: 366]). Есть и более радикальные высказывания: «Я хочу победить или умереть. Однако умереть духовно, проиграть в борьбе за внутреннюю ясность ... я надеюсь не мой удел» [Там же].

Итак, вначале ставится сугубо нравственная стоическая максима: победить или умереть в борьбе за построение истин-

но строгой науки. И уже, исходя из максимы, ставится радикальный метод: феноменологическая *ἐποχή* и феноменологическая редукция.

Существом *ἐποχή* как метода выступает способ «выключения», вывода за скобки всех суждений, построений, наслоений, представлений о том реальном мире, той действительности, в какой мы все живём. При этом я, феноменолог, не отрицаю реальность мира. Он есть. Просто я подвергаю сомнению по принципу *cogito* («это дело моей полной свободы») все представления об этом мире, ставлю их в скобки: «Я выключаю все относящиеся к этому естественному миру науки» [Гуссерль 1999: 73].

Если его продолжить, то и науки о духе и человеке, и науки о культуре и все накопленные в них представления о мире и человеке ставятся также в скобки. По этой логике и вся мировая антропология ставится не просто под сомнение, она просто не существует, пока не будет подвергнута радикальному очищению.

Впрочем, *ἐποχή* предполагает заключение в скобки прежде всего данного естественного, неотрефлексированного мира, принимаемого на основе так называемой естественной установки, наивно принимающей этот естественный мир как данный, достоверный и реальный. Согласно этой естественной установке естественный мир, мир в обычном смысле этого слова, беспрепятственно здесь для меня, пока я только жив», «мир как действительность — он всегда тут... он останется всегда сущим миром» [Гуссерль 1999: 68–69].

Что это означает? Это означает, если радикально подходить к методу *ἐποχή*, то выключается весь мир, а не отдельные части и субъекты. Выключаются и мои привычные суждения о мире, выключается и моё рефлексивное Я.

А вот здесь вопрос. Такой же парадокс был и у Декарта. Он подвергал сомнению всё в этом мире и все суждения о нём, но не подвергал сомнению только себя, «вещь мыслящую». Поскольку в таком случае исчезнет носитель принципа выключения. Если мы поставим в скобки и нас самих, ставящих все суждения в скобки, то кто будет носителем метода выключения? Это подтверждает и сам Гуссерль, вынужденный ограничить всеохватность и универсальность эпохэ, поскольку «любой тезис и соответственно любое суждение может быть с полной свободой модифицировано и любая предметность, доступная суждению, поставлена в скобки» [Гуссерль 1999: 72–

73]. В этом смысле, повторяем, эпохэ означает не отрицание мира, а воздержание от суждений о мире и выстраивание условий существования мира в зависимость от выстраивания метода, на основании которого строится новая строгая наука о новом регионе сущего.

А. Г. Черняков также отмечает, что в основании самого допущения эпохэ лежит поступок, «поступок «человеческого я», называемый феноменологическое *ἐποχή*, поступок, в котором, как не раз повторяет сам Гуссерль, «мы полностью свободны» [Черняков 2005: 368–369]. Возникает вопрос – как следует именовать того, кто действует в акте эпохэ? Ещё нет трансцендентального субъекта, ещё нет построенного чистого сознания. Трансцендентальная почва ещё не обретена, но она уже есть, на неё только следует ступить как на землю обетованную? В таком случае, делает вывод Черняков, «*ἐποχή* как человеческий поступок, совершаемый в человеческой свободе, становится *онтологическим* основанием трансцендентального основания, каковое по замыслу Гуссерля, должно быть необходимым, «эпистемически принудительным» [Черняков 2005: 370]. Черняков это противоречие называет «онтологической апорией феноменологического метода.

Но поступок не может быть онтологическим основанием. Таким может быть поступающее бытие-событие. Мы попадаем в мир мысли Бахтина. Насколько применимы онтологические предикаты в данном случае? Ведь если следовать логике Гуссерля, он обсуждает не онтологию, не мир как сущее и не человека как сущее. Он обсуждает условия чистоты познания сущего, условия возможности познания бытия сущего. Он ставит метод радикализации, метод эпохэй редукции, с помощью которого строится далее и сам предмет феноменологии – бытие чистого сознания. И сам человек, принимающий этот мир в качестве живущего согласно естественной установке, как феноменолог очищает сознание, дабы быть честным по отношению к истине.

В результате такого очищения феноменолог открывает новый бытийный регион – регион индивидуальных актов переживаний чистого сознания. Это регион индивидуальных переживаний, регион индивидуального бытия, но бытия чистого сознания.

Онтологическая апория разрешается опять событийным образом, актом свершения, поступком. Трансцендентальное

Я не существует в данном человеку мире, но оно свершается тогда, когда человеческое Я совершает трансцендентально-феноменологическую редукцию очищения. Для естественной установки такого Я нет, это понятно. Но оно является после акта трансценденции, оно пребывает в акте переживания сознания.

В таком случае феноменолог изучает в своих чистых переживаниях чистого сознания не существование мира (он поставлен в скобки), а сущность мира. И на этой основе строится сущностная строгая априорная наука об идеальных сущностях. В скобки ставятся в таком случае не сущностные суждения, добытые в актах чистого переживания сознания, а суждения, добытые согласно естественной установке опытным путем, в науках, построенных на естественной установке принятия мира как есть. Но дело не в том, чтобы избрать переход от существования к сущности, от реального к идеальному. Такой ход привычен для науки. Проблема состоит в поиске истинного бытия переживаний сознания, которые ранее были ложно онтически истолкованы, не в истинном онтологическом плане. Мы опять попадаем в тему онтологии, точнее, если говорить в терминах Гуссерля, в тему поиска нового бытийного региона. Сущее, будучи иначе истолковано в понятии, перестаёт быть тем же сущим, оно становится иным сущим. Бытие, осмысленное в сознании, становится иным бытием.

Но тогда всё переворачивается. Привычный логический ход о бытии, определяющем сознание, о том, что сначала мы полагаем некое бытие, а потом сознание – от этой логики феноменолог отказывается. Бытие, которое для нас первое, само по себе второе, то есть оно есть то, что есть только по отношению к первому, то есть бытию сознания. Бытие как таковое – есть в сущности такой же конструкт сознания, чистая абстракция.

В этом смысле нельзя полагать (это подчеркивает Черняков), что Гуссерль онтологически нейтрален и выступает как нейтральный равнодушный наблюдатель, созерцающий и описывающий феномены. Он просто ставит иную оптику видения, иную логику, связность. С этим связана и вся онтологическая укоренённость феноменологии у Хайдеггера, вырастающего целиком из своего учителя, который ему свою логику просто поставил. И сам Хайдеггер в этом признаётся: «Для нас феноменологическая редукция означает возведение феноменологического взгляда от какого бы то ни было определен-

ного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего» (цит. по: [Черняков 2005: 381]).

В этом плане весь трансцендентально-феноменологический метод имеет сугубо онтологический смысл. Согласно ему, феноменология не отрицает бытие сущего, а строит такой метод, согласно которому и возможно уяснение подлинности бытия сущего. Но для начала необходимо все суждения о сущем, принятым согласно естественной установке, поставить в скобки, а затем вернуть человека в его чистое переживание сознания в его полноте, чтобы потом понять подлинность сущего. И проделав эту процедуру, человеку феномен сущего как бы сам и является. Разумеется, это в первую очередь касается и его самого как сущего.

Но здесь опять парадокс. Ведь сам феномен чистого сознания у Гуссерля выступает как «теоретико-методологическая модель», «специально, намеренно сконструированный, смоделированный предмет феноменологии как особой науки, выделенный, созданный в целях специального научно-теоретического изучения [Мотрошилова 2003: 322, 594]. Как может быть модель онтологически укоренённой? Если бытие осмысливается как бытие феноменов чистого сознания-времени, то другого и быть не может.

В. И. Молчанов пытается осмыслить феноменологию Гуссерля с точки зрения её глубинных качеств и не только с точки зрения замысла и объяснения её самим Гуссерлем, а с точки зрения того, что в итоге получилось. Он пишет, что феноменология Гуссерля вовсе не предполагала уход в мир замкнутых ментальных сущностей, наоборот, «исследование интенциональности бытия сознания, бытия, направленного на многообразные виды предметностей, образуют науку, равную по объёму естествознанию. То есть науку, предмет которой – многообразные виды смыслообразования, придания смысла, понимания смысла, сочетания актов сознания, в которых формируется смысл, и понятого, обнаруженного или сформированного смысла» [Молчанов 2007: VIII]. Самосознание здесь становится тем самым обнаруживающим себя феноменом. А потому феноменология вовсе не новая философская система в духе Гегеля, не ещё одна афористическая философия в духе Ницше и не ещё одна «философия личного опыта» в духе Киркегора. Всё же феноменология – это наука о сознании, полагает Молчанов. Только особым способом выстроен-

ная, имеющая в своей основе также свой опыт. Только если в естествознании естествоиспытатель в своём опыте ставит мыслительный эксперимент и исследует процессы в природе³⁰, то в философии исследователь «должен проверять любые descriptions смыслоформирования в собственном рефлексивном опыте» [Там же]. Это означает, что феноменология предполагает не создание системы науки, а построение способа видения, сознания, постижения сути вещей, существа дела. Тем самым феноменология претендует на то, чтобы избежать крайностей психологизма и натурализма, с одной стороны (что методологически одно и то же), и крайностей онтологизма, с другой стороны. И то, и другое – застит глаз, мешает философу видеть суть вещей и понимать своё собственное место.

И главное в феномене сознания – то, как мы осознаём время. Поэтому главное для Гуссерля – выявить первичные формы сознания, в которых представлены временные различия – длительность, последовательность, одновременность и проч. И сознание само раскрывается как нечто временное.

Отметим, что вроде бы, если говорить о смысле сущего, то мы имеем дело не с самим временем, а с событием, происходящим во времени. Превращать время в самостоятельную субстанцию – вчерашний день метафизики. Для меня нечто есть как реальное лишь как событие в реальной жизни. Это оно пребывает во времени, обладает временными характеристиками. Но если основным событием для Гуссерля является рефлексивный акт интенциональности сознания, ещё точнее, акт эпохэ, то только это я и могу анализировать и рефлексировать в своём опыте.

Итак, сознание-время становится таким понятийным кентавром (*Zeitbewußtsein*), представляющим феномен сознания как временное, то есть, собственно, как событийное, существующее во времени, в «Теперь-точке» (*Jetztpunkt*), в момент первичного акта сознания: «Модус протекания» времени означает эту Теперь-точку, который постоянно течёт, изменяется, пребывает как живое «тональное Теперь» (*Ton-Jetzt*) [Гуссерль 1994: 30–31 и др.]. Тональность означает важнейшее качество. Гуссерль приводит пример восприятия музыкального произведения. Смысл его состоит в том, что мы слуша-

³⁰ И строит, впрочем, по поводу этих процессов свои идеальные конструкции-концепты (см. [Гайденок 1987]).

ем произведение как последовательность звуков, в сознании они идут друг за другом. Но мы воспринимаем их как целостную форму, в целостном акте, мелодия образует внутреннее «единство последовательности и общего воздействия формы схватывания» [Гуссерль 1994: 24]³¹. Собственно событийность и акт свершения в феноменологии всегда подчеркивал и М. К. Мамардашвили, полагавший, что феноменология в этом понимании есть необходимая часть и нерв любого опыта философствования [Мамардашвили 1992].

Итак, сознание, понимаемое как жизнь, как живое, полное переживание, а не узкий рефлексивный акт, а как жизненная сила, схватывающая всю полноту событийности, становится базовым феноменом.

Если делать из этого какой-то вывод, то призыв «Назад к самим вещам!» означает стремление пройти сквозь наслоения сознания в виде концептов, представлений, мнений, искусственных конструкторов к первоначальным способам конституирования интенциональности сознания [Молчанов 2007: 189]. Но возникает вопрос: именно такой выстроенный конструкт интенциональности сознания становится предметом феноменологии? И в этой своей интенциональности мы получаем желаемое подлинное бытие сознания? Мы же получаем рафинированное идеальное сознание, не реальное. Вопрос о бытии сознания здесь исчезает? Или оно актуализируется как фактичность? Собственно бытие сознания пребывает в актах, теперь-точках переживания сознания. Феномен пребывает в исполнении, в событии поступка. В таком случае феноменология строится как строгая наука сугубо как рефлексивная практика мысли, состоящая из актов рефлексий самих феноменологов.

И тогда мы имеем «Дневник» Марселя, феноменологические тексты М. Мерло-Понти, медитативный праязык М. Хайдеггера, этическую феноменологию Э. Левинаса и т. д. И хотя учитель, Первофеноменолог (Гуссерль), одержимый своей страстью обладания последней правды, и не принимает все эти варианты, полагая, что феноменология может существовать только в его собственном изложении (как было и в случае с Фрейдом, принимавшим только свой вариант психоанализа и отвергавшим анализ Юнга, Адлера и других своих

³¹ На тему тональности много писал М. М. Бахтин, вводя понятие эмоционально-волевого тона [Бахтин 2003].

учеников), но затем весь XX век только и делал, что кормился наследием Гуссерля и Фрейда и их учеников, занимаясь их комментированием. Феноменология и психоанализ вошли в мир – и мир изменился. В XX веке мир был уже другим.

Горизонт жизненного мира

Что оставалось делать после этого Гуссерлю? Отстаивать свои идеалы стоическим образом. И поэтому появилась работа «Кризис», доклады в Праге и Вене, ранее были «Статьи об обновлении».

Но нам кажется, что объективно в работе «Кризис» Гуссерль не только отстаивал свой идеал, изложенный в «Идеях». Он заглянул за пределы своего собственного предела и предложил уже то, что может быть понято как некая постфеноменология.

Не будем пересказывать его последнюю работу. Она известна. Здесь нам важно то, что означает введение Гуссерлем в круг метафор-концептов таких, как жизненный мир и горизонт.

Выше мы уже отметили его обращение к проблематике этической личности. Далее он развивал эту тему, в связи с чем именно осмысление ситуации кризиса европейских наук (точнее кризиса идеала европейской науки) заставило Гуссерля искать новые основания для своего метода. Последний он понимал широко, как способ мышления по принципу *cogito*, и строил его как версию религиозного обращения, но для укрепления своей веры в истину он вынужден был искать новые основания.

И вот эти основания нашлись – это сама жизнь. Фактически эта новая редакция Дильтея, его философии жизни. Но на новой основе и как усиление собственного метода. Именно крайности объективизма и субъективизма, которые ввергают мышление европейца в заблуждения и потерю ориентиров, призвана была преодолеть его трансцендентальная феноменология Его «Кризис» одновременно выступал и как некий итог, и введение уже не в метод анализа структур сознания, а в целом в новую науку, трансцендентальную феноменологию.

Доступ к последней возможен через обращение к базовым структурам жизненного мира и далее через возвращение к себе, к трансцендентальному субъекту. Тем самым наука обретёт самое себя, а человеческий разум вновь обретёт свою веру.

Что есть жизненный мир? Это «существующий повседневный окружающий жизненный мир, в котором все мы (в том числе и я, в тот или иной момент философствующий) обладаем вот-бытием как сознательные существа» [Гуссерль 2004а: 145]. Жизненный мир есть предданный мир в качестве сущего [Гуссерль 2004а: 166]. Жизненный мир «естественным образом заранее дан всем нам как отдельным лицам в горизонте нашей со-человечности, т. е. в каждом актуальном контакте с другими как «этот мир», общий нам всем» [Гуссерль 2004а: 167]. Жизненный мир нам дан до науки, он является для нас чем-то само собой разумеющимся во всякой человеческой жизни, всегда знакомым во всяком человеческом опыте. Жизненный мир есть «царство изначальных очевидностей» [Гуссерль 2004а: 175]³².

Этот жизненный мир, с одной стороны, даёт материал для наук, выступает в качестве «почвы», в которой коренится научный мир, с другой стороны, он объемлет весь мир обитания. Необходимо поставить вопрос о собственном и постоянном бытийном смысле этого жизненного мира, который он имеет для живущих в нём людей» [Гуссерль 2004а: 168]. Но это невозможно сделать готовыми, выработанными в науках средствами объективации. Это необходимо сделать методом, соразмерным жизненному миру, где вопрос об объективности вообще не ставится.

Поэтому, коль скоро мы все как бы утоплены в структурах жизненного мира, мы в них живём, и эта жизнь донаучна, до-

³² А. П. Огурцов собрал разные интерпретации исследователей, касающиеся понимания категории жизненного мира. Первая интерпретация, самая распространенная, связана с пониманием его как мира повседневности. Вторая описывает жизненный мир в этических категориях, как мир отношений людей лицом к лицу, мир человеческого общения. Согласно третьей, жизненный мир означает дорефлексивный, дофилософский мир, мир простых ощущений, поведенческих реакций, фактически, мир живых существ, где люди ничем не отличаются от животных. Четвертая интерпретация полагает жизненный мир как мир естественной коммуникации между людьми на естественном языке [Огурцов 2011а: 185–187]. Подобная разногласица только подтверждает то, что Гуссерль ввёл жизненный мир не как научное понятие и даже не как метафору, а как понятие-указатель, ориентир, в котором важно не его содержание (что привычно для научных категорий), а его направленность, индексальность, векторность. Поэтому далее у Гуссерля вводится и другое понятие-указатель – горизонт. Это для нас важно в контексте всего обсуждения нашего концепта онтологической навигации (см. глава 4).

рефлексивна, то и сдвиг к смыслу этих структур жизненного мира можно осуществить только посредством той же радикальной эпохё, преодолевающей всяческие объективистские или субъективистские представления о мире.

Ход к глубинам жизненного мира осуществляется как раз по принципу *cogito*, согласно радикальной «картезианской эпохё», поскольку она ставит под сомнение самые ближние первые ряды опыта, «здесь ставится под вопрос самая нижняя ступень всякого познавательного опыта, познавательная почва всех прежних наук, всех наук об этом мире» [Гуссерль 2004а: 110]. Более того, ставится под вопрос о смысле и значимости всех знаний и представлений о мире, подчеркивает Гуссерль. Но принципиально и то, что это эпохё осуществляет Я, вещь мыслящая, так ставящая вопрос. Поэтому это Я для Декарта необходимо, поскольку именно оно и осуществляет это эпохё. Но здесь Декарт и остановился. Он сам себя сомнению не подвергает.

А Гуссерль здесь и фиксирует базовый пункт: разве ко мне самому этот радикальный метод эпохё не должен быть применен? Если нет, то радикализм здесь заканчивается. В то время как принцип эпохё должен быть осуществлён всерьёз, то есть до конца [Гуссерль 2004а: 114–115]. Тем самым Гуссерль усомневается и самого мыслящего субъекта Декарта. Он заменяет рационального субъекта Декарта на своего трансцендентального субъекта, к которому ещё предстоит прийти, то есть сконструировать.

Итак, к структурам и смыслу жизненного мира необходимо пробиться сквозь толстый слой накопленных наукой и опытом представлений и знаний. Но получается фактически парадокс. Мы, с одной стороны, обитаем в жизненном мире, в нашей повседневной, очевидной для нас среде. С другой же стороны, мы опираемся в наших действиях почему-то на ложные субъективистские и объективистские представления об этом же мире. С одной стороны, надо проникнуть, взять, открыться, «принять во внимание конкретный жизненный мир, и притом в действительно конкретной универсальности, в которой он актуально или в плане горизонта (! – С.С.) включает в себя все значимости, приобретённые людьми для мира их совместной жизни», с другой, – понять, что это значит и как этот мир ухватить в его целостности и значимости, чтобы получить о нём научное представление [Гуссерль 2004а: 182].

Старая наука, страдающая либо психологизмом, либо физикализмом, не годится для этого.

Для этого необходимо строить новую науку. И первым радикальным шагом в подступах к «рабочему полю новой науки» является первое необходимое эпохё. Это эпохё в отношении всех объективных наук и полученных с их помощью знаний. Это эпохё означает отказ от проведения любых объективно-научных познаний», воздержание от «всех теоретических интересов, всех целей и действий, которые свойственны нам как объективным ученым или просто как людям любознательным» [Гуссерль 2004а: 185]. Это не означает, что наука для нас исчезает. Это означает, что мы ставим себе установку (отличную, вспомним, от естественной установки), но установку, хабитуально укоренённую, означающую наш постоянный, «хабитуальный интерес»³³. Это эпохё подлежит «хабитуальному исполнению», должна стать привычной и постоянной. Быть может, допускает Гуссерль (здесь важно! – С.С.), что такая тотальная «феноменологическая установка и соответствующее ей эпохё прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому» [Гуссерль 2004а: 187].

Мы опять приходим к новой религии, новому Богу, и описанию феноменологического опыта в категориях обращения и преображения, воздержания и перемены личности. Мы слышим сугубо антропологический экзистенциальный смысл феноменологического метода.

Так вот, жизненный мир, данный нам, «ведущим в нём бодрствующую жизнь», всегда присутствует в нас, составляет почву для всякой теоретической и внетеоретической практики. Он нам дан не эпизодически, не от случая к случаю, он «дан нам как универсальное поле всякой действительной и всякой возможной практики, как горизонт» [Гуссерль 2004а: 194]. Вещи мира даны нам как вещи и «объекты в го-

³³ Удивительно, но в этом скрыто и глубинное почвенничество рационалиста Гуссерля. В поисках слов и смыслов он ищет такие, которые, казалось бы, вовсе не должны быть характерны для рационализма, например, габитус.

ризонте мира. Каждый объект есть нечто, «ничто из» мира», постоянно создаваемого как горизонт» [Там же]. Гуссерль здесь переходит уже совсем на поэтический слог, в котором грань между научным, философским и художественным дискурсом почти стирается: «Жить – значит всегда жить-в-достоверности-мира. Жить в состоянии бодрствования – значит бодрствовать для мира, постоянно и актуально «сознавать» мир и самого себя как живущего в мире, действительно переживать, действительно осуществлять бытийную достоверность мира» [Там же]. Если продолжить по-бахтински – значит подтверждать бытие в поступке, совершаться событийно.

Итак, мне мир не просто дан, я не просто в нём живу, как в среде и как почве. Он дан мне в горизонте, и каждый объект, вещь и человек представлен в горизонте, в пространстве возможностей, в разных вариациях и модусах, смыслах и значимостях. И более жестко – преданный жизненный мир и есть горизонт, в постоянном потоке охватывающий все наши цели, мимолетные и продолжительные, а также заранее, имплицитно «объемлющий» и интенциональное сознание горизонта» [Гуссерль 2004а: 195]. Все наши темы и проблемы лежат постоянно в этом «единстве жизненного горизонта «мир»». Мир есть универсальное поле, в которое устремлены все наши акты: опытные, познавательные, деятельные» [Там же].

Но этот мир может стать нашей, для нас, универсальной темой только посредством тотального изменения естественной установки, согласно которой мы воздерживаемся от жизни как естественные живые существа, не живём по-прежнему как «люди естественного вот-бытия», а, напротив, постоянно воздерживаемся от такого естественного осуществления и пребывания. Преданный жизненный мир не может быть мне дан в естественной установке. Требуется тотальная смена установки на основе осуществления универсального эпохэ. Благодаря воздержанию «достигается полная перемена всей жизненной установки, обретается совершенно новый способ жизни», достигается установка над предданной значимостью мира [Гуссерль 2004а: 203].

Разумеется, возникает вопрос, как это сделать. В жизненном мире в каждом акте я направлен на предмет этого мира, я живу в нём. Поэтому здесь главным становится преодоление этой данности и открывание не вещам мира, а их значимости, которая скрыта за ней, то есть, их смыслом, их «горизонтно-

сти». Ведь любое активное сознание открыто, ориентировано не на вещь, а на направленность, на смысл вещи, они все имеют за собой скрытые немые смыслы и значимости, то есть свои горизонты. Активное сознание всегда окружено этим «живым горизонтом», в силу этого мы всегда имеем эту «наличную текучую горизонтность» [Гуссерль 2004а: 202].

Благодаря радикальной универсальной эпохё все значимости мира «выводятся из игры», и вместе с этим приостанавливается и вся естественная простая жизнь, ориентированная на действительность этого мира [Гуссерль 2004а: 204]. Это эпохё, трансцендентальная по своему существу, принимается нами как хабитуальная установка, раз и навсегда. Трансцендентальное эпохё позволяет осуществить трансцендентальную редукцию и пройти к трансцендентальному субъекту, который и начинает понимать смысл и существо мира.

Нам кажется, что Гуссерль по-своему, своим языком своей новой науки пытался описать то, что было давно известно и описано в медитативных духовных практиках преображения и аскезы. Человек очищает себя от всех наслоений своего субъективного опыта, от представлений, знаний и предрассудков, с тем, чтобы открыть мир в его горизонте. Последнее невозможно осуществить посредством искусственной операции научного исследования. Оно возможно через смену установки в пользу нового габитуса, в пользу формирования новой оптики, необходимой для видения и принятия мира. Но такое невозможно тогда и без собственного преображения. Главное в эпохё – не теоретическое созерцание и не исследование структур сознания. Главное в ней то, что сродни обращению, благодаря которому человек испытывает метаморфоз личности, в силу чего ему открывается новое видение, он обретает видение самой трансценденции, которую в естественном натуральном мире нет. Она являет себя как феномен трансцендентальному субъекту, который обретает это видение. Но такое открывание существует только в актах трансценденции, совершаемых этим трансцендентальным субъектом, выращенным в человеке. При этом такое обращение должно осуществить все человечество, исходя из собственной свободы и веры.

Горизонты феноменологии

Известны слова М. К. Мамардашвили, который заметил, что смысл феноменологии он понял не из Гуссерля [Мамар-

дашвили 1992]. И вообще, полагает он, проблема не в том, кто кого читал. Есть в культуре определённый код, который ты понимаешь и схватываешь независимо от конкретных письменных источников. Смысл феноменологии он понял из Декарта. Сам когитальный акт и его сознание, акт «я мыслю, значит, существую», есть необходимый факт любого философствования. Заметим, кстати, Гуссерль и называл Декарта своим предшественником именно в понимании и описании феноменологического метода, в основании которого лежит принцип *cogito* (см. выше). Гуссерль считал, что каждый философ должен изучить «Медитации» Декарта, сдать их как экзамен, поскольку каждый философ фактически осуществляет в своём опыте это радикальное скептическое эпохэ [Гуссерль 2004а: 109]³⁴.

Этот принцип *cogito*, замечает Мамардашвили, осуществляет конкретная личность, феномен которой и становится главным условием философствования. Феномен личности означает как раз тот самый желаемый акт воспроизводства самого себя и тем самым «онтологическое бытийное укоренение сознания» [Мамардашвили 1992: 101]. Следовательно, если есть такой феномен как лицо, личность, в отличие от вещи (см. раздел о Бахтине), то культурный код будет всякий раз воспроизводиться через воспроизводство личности. А всякий исполненный акт мысли необходимо рассматривать как событие (см. о событии др. раздел): «Событие мысли, предполагающее, что я как мыслящий должен исполниться, состояться» [Мамардашвили 1992: 103]. Поэтому «любая феноменологическая проблема всегда есть возрождение исходной ситуации мыслителя» [Там же]. И вот эта проблема свершения, событийности этой личности есть главная феноменологическая проблема.

³⁴ Разумеется, это вовсе не означает тождественность *cogito* Декарта и эпохэ Гуссерля. Последний сам развёл их и показал между ними различие, иронично отметив, что трансцендентальная феноменология вовсе не картезианство и бороться с ней в этом понимании есть недоразумение [Гуссерль 2004а: 108–123; 253]. Но здесь не место углубляться в тонкости этих различий. Отметим, что *cogito* в процессе проделывания медитаций у Декарта предполагало движение к доказательству бытия Бога. У Гуссерля была другая задача – пройти до трансцендентального субъекта с тем, чтобы открыть феномен жизненного мира и заговорить языком этого мира, преодолев его «немую конкретность» и почвенность, увидеть сам горизонт этого мира.

В целом, Мамардашвили близок к правде. Но отметим, что это слова, сказанные им в 1988 году. Тогда необходимо было открывать и возрождать имена и возвращаться к духовной традиции. И поэтому общие слова о феномене возрождающейся личности были ещё свежи и актуальны. Этот тезис был верен в целом для любой философии как живой мысли. Но для содержательной характеристики феноменологического метода этого уже мало. В таких словах не чувствуется принципиальной специфики метода по Гуссерлю в категориях антропологии.

А он, исходя из выше сказанного, заключается в том, что весь пафос, нацеленный на перемену установки, и осуществление универсальной эпохэ у Гуссерля базировался сугубо на личной вере в истину, которую избрал как предельный горизонт, истину в версии классической философской рациональной традиции, идущей от Канта. Несмотря на призыв к перемене личности, сравнимой с религиозным обращением, Гуссерль сам себя не собирався менять. Он был им самим уже давно выстроен, как монолит. Себя он слепил, изваял, отлил в окончательную форму мыслителя. И в этом смысле он больше проповедовал идеал научного стоицизма, нежели призывал к религиозной аскезы, предполагающей реальную «умопремену». Принцип *cogito* как раз не предполагает экзистенциальную перемену. Он предполагает стоическое воздержание и усиление собственных субъектных качеств, распатанных в эпоху безверия и потери смыслов³⁵.

В этой связи полезным было бы завершить этот раздел обращением к современным веяниям в феноменологии. Здесь важно отметить, что современная постгуссерлева феноменология отмечает серьёзный сдвиг исследований в сторону проблематики наук о человеке, что отмечают специалисты. Н. В. Мотрошилова заметила, что феноменологическая проблематика сегодня концентрируется именно «вокруг проблемы человека, вокруг гуманизма, точнее, вокруг поисков нового типа гуманизма» [Феноменология 1988: 45]. Для примера она приводит тот факт, что 15-й том «*Analecta Husserliana*» посвящён теме «Основы морали, прав человека и наук о человеке». В 70–80-е годы прошлого века в гуссерлиане происходит этот самый сдвиг в сторону фактически антропологической проблема-

³⁵ См. отличие практики аскезы от принципа *cogito* в главе 5.

тики, в которой ставится проблема обоснования наук о человеке средствами феноменологического анализа [Там же]. От анализа структур сознания как центра предметности происходит сдвиг в сторону «холистского образа человека» и поиска его места в жизни, а феноменология сознания превращается в «феноменологию жизни» [Феноменология 1988: 81]. Более того, исследователи отмечают, что феноменология уже давно претендует на роль интегратора наук о человеке. Это понятно, поскольку феноменология вообще претендует на роль «универсальной науки о сущем» [Постфеноменология 2014: 3].

Да, этот сдвиг был ожидаем. Но если более внимательно присмотреться к этой «амбиции» и её воплощению, то мы увидим, в чём выливается она по содержанию. Что значит – феноменология обращает внимание на науки о человеке? Какой образ человека создаётся в феноменологических исследованиях? Современные феноменологические работы не могли пройти мимо осмысления проблемы «смерти субъекта», объявленного однажды М. Фуко. И теперь фактически они представляют «раненого субъекта», больного субъекта, «травмированного субъекта» [Барнет 2014]. Вместо стоического субъекта Гуссерля мы имеем перед собой субъекта, травмированного как раз в этом реальном жизненном мире. А основным методом становится не столько феноменологическая редукция, сколько дескрипция, то есть описание субъекта в этом мире переживаний в разных ситуациях. Феноменология не свелась к гносеологии и преодолела психологизм, но она же лишилась той неистовой силы Гуссерля, его религиозной страстности, к которой призывал Первофеноменолог. У постфеноменологов внимание сместилось с трансцендентального субъекта на эмпирического переживающего индивида в его истории. Вместо анализа интенциональных структур сознания феноменолог занимается описанием разных пограничных и глубинных состояний человека. Человек представлен здесь как тот, который попадает в разные пограничные ситуации и испытывает фактически экзистенциальную рану. Вместо субъекта познания, осуществляющего принцип *cogito*, мы имеем дело с пациентом, раненым субъектом, который претерпевает разного рода переживания и терпит от бытия одни душевные убытки. Вместо феноменов чистого сознания феноменолог анализирует такие феномены, как раненая плоть, след, бытие переживания и ранения [Постфеноменология 2014: 5].

А сам язык феноменологического исследования становится не строго научным, а художественным, изобилующим метафорами, описаниями жизненных ситуаций, взятых из психоанализа и художественной литературы.

Но в широком смысле такой сдвиг проблематики означает открытие нового горизонта для жизненного мира феноменологии, представляющего человека как претерпевающего и событийного в мире.

Впрочем, мы забываем, что для Гуссерля существо его феноменологии как раз и не сводилось к инструментальности и изучению структур сознания. Феноменология для него означала проникновение к глубинным смыслам и к ситуации любого мыслителя, осуществляющего акт авторского вопрошания³⁶. И в этом акте он должен быть готов к онтологическому одиночеству.

Трансцендентальный субъект заменил Гуссерлю Бога, который отличается от христианского тем, что с ним невозможно общаться. Феноменолог одинок на фоне горизонта мира трансцендентального субъекта: «Эпохэ порождает единственное в своём роде философское одиночество, которое является фундаментальным методическим требованием для действительной радикальной философии» [Гуссерль 2004а: 247].

НЕТОРНЫЕ ТРОПЫ М. ХАЙДЕГГЕРА

Если рассматривать вопрос о методе как отдельной проблеме философской работы и аналитики, то, пожалуй, у М. Хайдеггера предмет его пристального внимания (бытие как присутствие) наиболее плотно переплетён именно с методом, который понимается как способ мышления и шире – как способ пути мысли, искания способа вопрошания о бытии. Последнее связано с преодолением гносеологической редукции метода к орудию познания или жёстче – к орудию овладения миром, объектом, природой (включая и самого человека как объекта познания) с помощью добываемого знания. Такая редукция метода со времён Ф. Бэкона господствует

³⁶ В. И. Молчанов отмечает, что для Гуссерля «редукция была не только гносеологической операцией, которой иногда придается определённый мистический оттенок: это погружение в определённый культурный слой» [Феноменология 1988: 63].

в методологии науки до сих пор, что воплотилось, в том числе, в расщеплении философского универсума на научные специальности и философские дисциплины – онтологию, логику, гносеологию, эпистемологию, этику, эстетику. В этот ряд встала и философская антропология. Её тоже стали причислять к философским дисциплинам, по которым читаются университетские курсы.

В то же время именно метод, выстраиваемый как способ мышления, позволяет адекватнее выстроить и отношение к проблеме онтологии человека. Такой метод даёт шанс преодоления разрыва между так называемым бытием (которое вне человека превращается в абстрактную идею) и человеком (который вне бытия существует лишь как вещь среди вещей, объект среди объектов), то есть между онтологией и антропологией, о чём и было нами заявлено выше в главе 1 (см. также [Смирнов 2015a]).

Некоторые исследователи вообще считают, что главное в учении Хайдеггера (если вообще можно говорить об учении у Хайдеггера, что уже редукция) – это учение о методе, точнее постоянное вопрошание – как возможно помыслить бытие и человека в их связке, и какие понятийные скрепы должны быть установлены, дабы онтология и антропология не были разорваны.

Например, Е. В. Фалёв полагает, что тема метода является центральной для всей философии Хайдеггера [Фалёв 2015]. Хотя проблема метода всегда была важнейшей во всей классической философии и методологии науки Нового времени, начиная с Р. Декарта и Ф. Бэкона, но сугубо в залоге разработки методологической стратегии познания и постижения мира и вооружённости учёного и философа инструментом познания³⁷. Хайдеггер же радикально переосмыслил тему метода. Для него метод как раз заключается в попытке поиска способа вопрошания о бытии. В то же время многие современные интерпретаторы его философии пытаются найти у него некое тематическое предметное «учение о...», доктрину, новую эпи-

³⁷ Не случайно такое понимание метода как способа открывания, построения всего целого здания знания: «Кто овладеет им и применит его по всем правилам к до того ещё не исследованному предмету, может быть до некоторой степени уверен, что он своей работой добьётся хотя бы небольшого успеха и прибавит к постройке общего здания хорошо отделанный кирпич» [Виндельбанд 1993: 85].

стему как систему определённых позитивных суждений, высказываний о бытии, в том числе и суждений о том, что такое, например, феноменологический метод.

В то время как ценность философии Хайдеггера, замечает Фалёв, заключается не в системе высказываний о бытии, а в том, что это был опыт пути движения мысли. Использование Хайдеггером понятий «бытие», «онтология», отмечает Фалёв, стало ловушкой для многих интерпретаторов его философии и увело их в сторону поиска некоего учения о бытии в классическом смысле, как будто Хайдеггер строил онтологию как позитивное учение о бытии.

Например, если какой-то учитель жизни призывает своих учеников думать о себе, задавать вопросы о том, кто такой я, это вовсе не означает, что учитель этот создаёт новое учение о Я, свою «эгологию»³⁸.

Уже этого достаточно, чтобы зафиксировать наш принципиальный тезис. Онтология человека вовсе не предполагает построения нового учения о человеке. Она означает постановку способа вопрошания о нём, способа, адекватного предмету вопрошания. В этой связи вопрос о методе мышления о человеке, о методе в антропологии, становится главным и стержневым.

Поэтому у Хайдеггера нет и быть не может окончательной точки зрения и окончательных суждений, по которым можно сделать итоговые выводы о бытии человека, о природе его опыта. Каждый раз необходимо фиксировать перспективу и контекст, в которых философ проводит своё высказывание. Например, Dasein было для многих такой ловушкой, которая казалась окончательным суждением философа. Затем таким становится Ereignis.

Или другой пример. Исследователь А. Е. Соловьёв выискивает у Хайдеггера идею «последнего Бога», пытаясь показать, что Хайдеггер пытался строить скрытую теологию, новую религию без христианского бога [Соловьёв 2006]. То же самое ещё ранее показал И. А. Михайлов [Михайлов И. 1999]. Он полагает, что причиной несогласия Хайдеггера с феноменологией Гуссерля является его религиозная ориентация.

³⁸ Такая ирония случилась и с наследием Бахтина, которого периодически называют философом диалога (как и Бубера), как будто он создал какое-то учение о диалоге.

Хайдеггер с самого начала вёл полемику с феноменологией Гуссерля, но не столько с научной или философской позиции, сколько из-за своей скрытой глубинной религиозности. Означает ли это, что поиск последнего Бога был заложен уже в ранних работах и лекциях Хайдеггера и тем самым предопределил его способ мышления? Этот вопрос остаётся открытым. Но он принципиален, поскольку тем самым фиксируется онтологическая связь между актом религиозного откровения и актом философской авторской мысли. Последняя корневым образом должна быть увязана с актом веры.

Но вопрос как раз и состоит в том, чтобы не искать у Хайдеггера окончательного ответа в виде откровения или системного учения и эпистемы, а почувствовать его нерв мысли, способ мышления, и сам этот способ, метод, рассмотреть в живой динамике.

Фалёв, например, показывает, что если сначала Хайдеггер развивал метод экзистенциальной дедукции (выведения базовых категорий опыта из исходного истока), то затем последняя была преобразована в герменевтический метод истолкования этого истока. Но второй уже был заложен в начале, но затем, будучи обогащён экзистенциальной дедукцией, был расширен.

В исходном понимании своего метода Хайдеггер фиксировал такое качество, как «формальное указание» [Фалёв 2015: 32–33]. Смысл вот-бытия состоял не в описании объекта, а в указании направления движения к нему. В этом плане онтология выступает не объективированным учением о бытии, а системой *указателей движения* к бытию, некоей *онтологической навигацией*. В рамках такой онтологии и философские понятия выступают такими ориентирами, указателями на искомое нечто. Поэтому от того, как и какое указание будет задаваться способом мышления – от этого зависит и успех поиска искомого истока (при всей спорности и уместности здесь категории успешности). Понятно, что в таком случае никакой объект в философском мышлении не дан и не предопределен. Но необходимо учиться вырабатывать указатели движения к нему. Поэтому философские понятия в известной мере являются содержательно пустыми, формальными. Они собой ничего не обозначают, но они показывают вектор движения. И двигаясь по заданному направлению по этим указателям, философ имеет шанс, что бытие ему откроется, будет ему доступно.

В этом плане уместна ссылка Фалёва на одного из исследователей, который сравнивает философию Хайдеггера с потной грамотой, партитурой, которая ещё должна быть исполнена, сыграна [Фалёв 2015: 34]. Так же много говорил, например, о феномене исполнения акта мысли и Мамардашвили, сравнивая его с актом исполнения музыкального произведения [Мамардашвили 1992]. Философствование как акт исполнения – содержательная метафора. И сам Хайдеггер много занимался философией поэтики, на примере Гёльдерлина рассматривал опыт поэзиса как опыт исполнения поэтического акта и через это – открывания человеку бытия как присутствия³⁹.

Здесь важна фиксация феномена исполнения. По шагам автора партитуры читатель должен исполнить его произведение и потому для него автор – всегда живой в акте исполнения. В то время как большинство интерпретаторов Хайдеггера превращают его в автора доктрины, системы философских высказываний. Сам же Хайдеггер только и делал, что исполнял своё произведение. И оно всякий раз звучало по-новому и по-разному.

Итак. Первое, что мы фиксируем. Онтология может быть понята как онтологическая навигация по составлению карты Пути, на которой помечены понятия, выполняющие роль указателей, указывающих на направление движения, способ движения мысли. Эта карта выступает в роли навигатора, не будучи системой и учением о бытии. Она больше регулятор и путеводитель в руках автора навигации, то есть самого философа, нежели доктрина позитивного знания.

Второе. Задавая направление движения, Хайдеггер по ходу выводит все остальные термины и категории. Поэтому эту работу можно описать как метод экзистенциальной дедукции, то есть вывода всех категорий опыта из истока, начала пути. Этот метод означает выведение базовых категорий нашего опыта из глубинных, трансцендентальных оснований, из потаённого, в результате чего (вывода) последнее становится непотаённым [Фалёв 2015: 39].

Третье. Посредством этого выведения Хайдеггер строит и свой герменевтический метод, означающий способ проникно-

³⁹ См. подр. в нашей работе «Автопоэзис человека» [Смирнов 2011], также в цикле работ В. В. Биbihина «Грамматика поэзии» [Биbihин 2009a].

вения в глубины истока, поиск нового начала как открывания потаённого. В этом и заключается смысл всего феноменологического метода – как открывания непотаённому и обнаружения присутствия. И этот поиск всякий раз возобновляется. Вся философию Хайдеггера можно рассматривать как разворачивание герменевтического метода, а все остальные методы – как его частные случаи⁴⁰.

Это связано именно с тем, что с самого начала Хайдеггер, ставя задачу поиска онтологического истока, испытывал дефицит языка и потому вся языковая стратегия Хайдеггера выступает как отказ от категориального формального языка в пользу языка дорефлексивного, допонятийного, родового, как поиск праязыка, на котором говорят сами вещи. В этом плане призыв Гуссерля «назад к самим вещам» – единственное, что объединяет Хайдеггера и Гуссерля. Только последний строил феноменологию как строгую науку в стремлении постичь эти вещи с помощью ясного строгого метода, а Хайдеггер отказывался от всякой научности в пользу праязыковых форм мышления, чтобы мир ему открылся в своей первозданности, в своём истоке, когда начинает говорить сама кровь и почва. Вслед за А. Гумбольдтом, инициировавшим традицию исследования корней и основ естественного языка, Хайдеггер в поиске истоков бытия искал его в корневых основах языка⁴¹.

Напомним, как он фиксирует проблему метода и соответственно своё отношение к феноменологии в «Бытии и времени». Феноменология для него выступает именно и прежде всего как метод, причём «метод разыскания» исходного истока – бытия, «смысла бытия вообще» [Хайдеггер 1997а: 27]: «С ведущим вопросом о смысле бытия разыскание стоит при фундаментальном вопросе философии вообще. Способ проработки этого вопроса феноменологический. Этим данная работа не запредает себя ни какой-то “точке зрения”, ни какому-то “направлению”, поскольку феноменология означает, прежде всего, *методическое понятие*. Оно характеризует не содержательное *что* предметов философского исследования, но их *как*» [Там же].

⁴⁰ Хотя в отличие от Фалёва мы бы тогда называли метод Хайдеггера по своему корню и смыслу феноменологическим.

⁴¹ В силу чего он испытал соблазн бытия, приведший его к членству в НСДАП (см. Вместо эпилога).

Заметим, именно выстраивание феноменологии как метода, как подхода, помогающего дойти до истока и понять смысл бытия, здесь важнее, нежели выстраивание очередной онтологии как учения. Хайдеггер это, кстати, и фиксирует: тот поиск, который предполагает выстраивание очередной онтологии, учения о бытии и соотнесение его с предыдущими, исторически унаследованными онтологиями, прося у них совета, – этот поиск выглядит, с его точки зрения, весьма сомнительным [Там же].

Поэтому феноменология выражает принцип-максиму: «к самым вещам!» Он предполагает отказ от каких бы то ни было искусственных конструкций, учений, построений, случайных догадок и находок, мнимо доказанных учений и концепций. И в этом плане феноменологический подход означает существо всякого научного подхода.

Фалёв полагает, что дедукция Хайдеггера состоит именно в том, чтобы показать, каким образом бытие как Присутствие сообщает смысл и оформленность нашего опыта, повседневного и научного. Для Хайдеггера периода «Бытия и времени» основной характер Присутствия или точнее базовый экзистенциал *Dasein* есть забота и потому в ходе экзистенциального анализа встаёт задача показать, «как основные формы нашего опыта происходят из заботы» [Фалёв 2015: 46].

В то же время в такой работе по выведению понятий из опыта заботы, отмечает Фалёв, Хайдеггер столкнулся с дефицитом языка. Идя к истоку, он столкнулся с тем, что вынужден был заниматься его толкованием, толкованием хода к нему, ещё точнее, истолкованием осмысления хода к истоку, к присутствию. И потому в широком смысле можно говорить о герменевтическом методе, о «герменевтике фактичности», как базовом методе у Хайдеггера, а все остальные выступают как его частные случаи [Фалёв 2015: 105–106]. Заметим, что практика толкования хода к истоку, его поиску, становится просто воплощением феноменологического метода. Собственно, последний говорит о методе, а герменевтика говорит о практиковании этого метода. Эти эпизоды и этот крен в герменевтику известен и давно отмечен. Известны толкования позиции Хайдеггера, сводящего язык к онтологической реальности со ссылкой на её автора («язык – дом бытия»). Нам кажется, это тоже редукция.

Вопрос заключается не в том, что Хайдеггер занимался герменевтикой, даже если мы её будем полагать онтологиче-

ски укоренённой. Вопрос в исходном послыле. Философ шёл к истоку и вынужден был признавать, что все поздние напластования и осмысления истока, все новоевропейские концептуальные изыски и метафизические построения застыт видение истока. Застыт именно потому, что превратили онтологию в метафизическое учение о сущем. Необходимо выйти за пределы этих построений, отказаться от них, дойти до праязыка, причём буквально – выйти из прокуренного кабинета Канта, из помещения, из аудитории, в которой стоял за кафедрой Гегель, на свежий воздух, уехать за город, в поле, в лес. Поиск истока и осмысления этого поиска толкает философа и на поиск истока языка, и поиск своего места жительства в мире, заставляет его говорить на языке мест, куда не ступала ни одна нога человека.

А потому сам язык не просто становится внешне архаичным, метафорическим, поэтическим. Он становится языком, состоящим из указателей. И сама философия, её онтологическая корневая система, становится таким методическим пособием-путеводителем, набором указателей – что делать, куда идти.

Само представление о философии человека поэтому ставит нас на путь поиска жанра и способа мысли как навигации. Если философия – это способ пути, то и построение онтологии человека – это представление о его онтологической навигации. Тогда далее мы вырабатываем язык этой навигации. А сама онтология становится таким методическим руководством по навигации, состоящим из набора ключевых понятий-указателей.

В таком случае, онтология человека, её понятийный аппарат, означает не учение о сущем, не систему теоретических суждений о чём-то, а построение способа движения, установку точки зрения в этом движении, фиксацию того, каким способом я иду, как иду, что при этом вижу, как вижу, как и чем я вооружен в этом видении. В таком случае видение этого движения становится ключевым.

Тем самым мы сразу попадаем в область феноменологии, феноменологического метода, претендующего на построение этого способа видения вещей самих по себе. И здесь интересно понять соотношение онтологии Хайдеггера и феноменологии Гуссерля.

Фалёв отмечает, что единственное, что взял Хайдеггер у Гуссерля, это сам тезис – назад к самим вещам. Но этот при-

зыв они понимали по-разному. Для Хайдеггера этот призыв как раз и означал прорыв к истоку присутствия, что вообще-то характерно для любой философии, начиная с античной: «То, что согласно феноменологии акта сознания осуществляет себя-самое-выражающее феномена, мыслилось изначально ещё Аристотелем и, вообще, греческим мышлением и греческим Dasein как Aletheia, как несокрытость присутствующего, его раскрытие, показывающее себя. То, что заново найдено в феноменологических исследованиях как основополагающая позиция мышления, оказывалось главной чертой мышления греческого, если не вообще философии как таковой» [Хайдеггер 1994: 307].

Тогда Хайдеггер спрашивает: откуда в таком случае и как определяется то, что должно быть узнано согласно феноменологическому принципу «сама вещь»? Есть ли это сознание и его предметность или это бытие сущего в его несокрытости и потаённости [Там же]?

Хайдеггер в своих воспоминаниях рассказывает, как трудно и долго он шёл к пониманию Гуссерля, к тому, что же означает его метод, как трудно он сам шёл к определению своего метода. Здесь всё те же навигационные предикаты: «Но путь вопрошания оказался длиннее, чем я предполагал. Он нёс с собой многочисленные остановки, ложные пути, крутые тропы» [Там же].

В конечном итоге, как известно, Хайдеггер, с одной стороны, пришёл к неприятию феноменологии в версии Гуссерля, так и не став его сторонником, с другой, сам предложил более радикальный вариант феноменологии.

Выступление против Гуссерля было связано с тем, что его учитель пытался создать из своей феноменологии учение, систему, и пытался в это вовлечь своих учеников и коллег, создать, сформировать всемирное феноменологическое сообщество, чему Хайдеггер всячески сопротивлялся: «я попрошу феноменологов исключить меня из этого списка» [Михайлов И. 1994].

Дело не в том, что Хайдеггер был против феноменологии как метода, а в том, что сам её создатель, Гуссерль пытался превратить её в новое систематическое учение, в окончательную доктрину. Хайдеггер был против превращения феноменологии в очередную модную науку с её предметной областью, своей терминологией, набором операций, инструментарием

и дальнейшим институциональным шлейфом. Заметим, что то же самое происходило с любым начинанием, будь то психоанализ Фрейда, или культурно-историческая психология Выготского, или феноменология Гуссерля, или философская антропология Шелера и Бахтина, или онтология Хайдеггера.

Но важнейшее Хайдеггер берёт. Точнее, фиксирует не как взятое у Гуссерля, а как понятое благодаря полемике с Гуссерлем и под его воздействием: «<...> предметы надлежит брать так, как они сами, на самих себе себя показывают <...> то есть так, как они встречаются для определённого всматривания. <...> Всматривание произрастает из определенной ориентированности в них из уже имеющегося знакомства с сущим» (цит. по: [Михайлов И. 1994]). Так было зафиксировано понимание феноменологического метода открывания вещей самих по себе тому, кто им сам открывается, всматривается, организуя встречное им движение ориентировки. Вещи открываются, точнее феномены вещей открываются тому, кто сам им открывается. Это высказывание Хайдеггер фиксирует уже в «Герменевтике фактичности», а далее разовьёт это уже в дальнейших трудах.

Удивительно то, что, по мнению Хайдеггера, Гуссерль, критиковавший психологизм и отрицавший понимание сознания и выведение его из психологии, сам оставался в плену психологизма, редуцируя феномены сущего к феноменам сознания. Но что задаёт единство этим феноменам? Каков бытийный характер феномена сознания? Феноменология Гуссерля определяет человека как взаимосвязь переживания, которая удерживается в совместности единством Я как центра актов. Вопрос о бытийном характере этого центра не ставится [Фалёв 2015: 130]. Ни Дильтей, ни Гуссерль не строили онтологию. Онтологию предложил уже Хайдеггер, но не в версии метафизического учения о сущем, а в версии онтологической навигации человека.

Хайдеггер вышел за пределы феноменологии сознания, чего и не мог принять Гуссерль, считавший, что Хайдеггер не понял не только его работы, но и весь смысл метода феноменологической редукции [Михайлов И. 1994]. Кстати, также «не поняли» его и Шелер, и Левинас, и другие, которые просто стали самостоятельными мыслителями, отталкиваясь от суждений учителя. Знакомая история.

Уже много позже Хайдеггер делает вывод: «Кажется, что время феноменологической философии ушло. Она имеет зна-

чение уже как нечто прошлое, отмеченное только исторически наряду с другими направлениями философии. Но феноменология по сути своей не есть какое-либо философское направление. Она является изменяющейся вместе со временем и таким только образом сохраняющейся возможностью мышления соответствовать требованию подлежащего мысли. Феноменология будет понимать и удерживать, но потом, как название, она может исчезнуть на пользу предмету мышления, чья открытость остаётся тайной» [Хайдеггер 1994]. По мнению Хайдеггера, таким образом, главной причиной очевидного для него кризиса феноменологии было упущение вопроса о бытии. Хотя феноменология – это, прежде всего, метод, а не онтология [Фалёв 2015: 163].

Но нам важно другое. Ориентированность в мире становится для Хайдеггера принципиальным условием, установкой самого феноменологического метода. Всматривание, ориентировка в мире сущего как стратегия мышления толкает не на поиск означающих нечто терминов и построение учения, а на постоянное вышагивание по неторным тропам и фиксацию пути с помощью экзистенциалов-указателей, которые задают для Хайдеггера направление мысли в сторону онтологии человека, человека в бытии.

И основным вопросом в этой онтологической ориентированности становится для Хайдеггера не вопрос о бытии как таковом, а вопрос о смысле бытия. Тем самым герменевтика онтологически укореняется. Нет никакого так называемого объективного бытия или чистого сознания, или чистой антропологии. Человек, ищущий исток бытия, становится сам указателем поиска смысла бытия, всякий раз истолковывая этот смысл на своём пути по неторным тропам.

Остановимся на этом особом качестве онтологии Хайдеггера, строящейся как онтологическая навигация человека Пути. И здесь мы вступаем на поэтическое поле.

Человек и его онтологическая навигация

Метод, как мы уже отмечали выше, всё же «путь», точнее за-путье. То есть выстраивание такого способа мышления, который помогает движению на пути. А укоренённая в эту работу герменевтика суть истолкование смысла и способа этого движения. Поэтому в «мышлении метод действует иначе, чем в научном представлении. Здесь нет ни метода, ни темы, но

местность, по которой пролегает путь мышления» (цит. по: [Фалёв 2015: 303]).

Достаточно внимательно присмотреться к тем предикатам, которые употребляет Хайдеггер при построении своего языка как дома бытия, как станет понятно, что свою онтологию он просто вышагивал, выискивал, гуляя по лесам и по проселочным дорогам вокруг родного г. Месскирха. Ландшафт мысли Хайдеггера в своё время описывал В. А. Подорога [Подорога 1995]. Хайдеггер пишет о дороге, о пути, всматривании в горизонт, об ориентировке, о ландшафте местности и т. д. А. Михайлов вообще считает, что весь поздний Хайдеггер – это «философия просёлка», философия путника, идущего «неторными тропами» по нехоженным, проложенным ногами путника просёлочным дорогам и тропкам по местности, в которой он прожил большую часть своей жизни [Михайлов А. 1993]. Для мыслителя эта местность становится большой метафорой вообще понимания смысла онтологии человека как пути с картой в руках. Он употреблял и такие слова, как «в-пути-бытие» (*Unterwegs-sein*).

Фактически мы задаём здесь специфику и самой антропологии как антропопрактики продвижения по нехоженным, неторным тропам (см. также о карте личностной навигации в нашей работе [Смирнов 2015г] и в соответствующей главе этой книги). Сама онтология, представленная как антропологическая навигация более адекватно задаёт нам и способ размышления об онтологии человека.

Да, методологически у Хайдеггера мы мало что найдём относительно того, как устроена эта навигация. Но мы имеем множество концептуальных метафор, благодаря которым Хайдеггер пытался помыслить собственный онтологический метод как путь мысли. Эти метафоры уже задают вполне определённое направление для мысли.

Это, например, такая метафора, как «неторные тропы». Так будет называться и сборник его работ, вышедший в 1950 году – «Неторные тропы» (*Holzwege*). Название, отмечает Биbihин, в разное время переводили по-разному – «Дороги, ведущие в никуда», «Лесовозные дороги», «Дебри». Он приводит воспоминания барона К. Ф. фон Вайцзеккера: «Однажды он (Хайдеггер) повел меня по лесной дороге, которая сходила на нет и оборвалась посреди леса в месте, где из-под густого мха проступала вода. Я сказал: “Дорога кончается”. Он хитро

взглянул на меня: “Это лесная тропа (Holzweg). Она ведёт к источникам» (цит. по: [Хайдеггер 1993а: 5–6]).

Или возьмём метафору «Поворот». Так назывался доклад, прочитанный им дважды в 1949–1950 г.г. Поворотом считается смена взгляда, которую Хайдеггер совершает в 30-годы, после своего неудачного ректорства. Он совершается долго, многие годы, в ряде работ, прежде всего в работе «Вклады в философию. От события» [Хайдеггер 2009а]. Поворот означает преодоление метафизики, понимаемой как абстрактное учение о сущем, поворот к смыслу бытия как присутствия и события. Одновременно в немецком языке это слово означает *Kehre*, поворот – место на горной дороге-серпантине, когда дорога поворачивает фактически обратно, но ввысь, на новый виток. Если едешь по серпантину, то кажется, что ты едешь кругами, но на самом деле поднимаешься выше и выше, а потом спускаешься, преодолевая перевал. К циклу работ и докладов, в которых осуществляется этот поворот, относятся также такие, как «Преодоление метафизики», «Творческий ландшафт», «Пути к собеседованию», «Разговор на проселочной дороге», «Проселок», «Жительство человека», «Исток художественного творения» и другие.

Язык этих текстов метафоричен, не концептуален. Философ строит язык как «дом бытия», в котором слова и понятия становятся внепонятийными, внетерминологическими (см. подр. [Фалёв 2015]). Но они также выполняют роль указателей, ориентиров. В своих поисках Хайдеггер нащупывал метод, понимаемый как онтологическая навигация, смысл которой означает выстраивание слова о бытии в залоге поиска истока бытия, его смысла, его опор и ориентиров.

Показательны такие строки: «Наша главная необходимость поэтому в том, чтобы мы прежде всего ощутили существо бытия как вызов нашей мысли, чтобы мы прежде всего, думая о нём, ощутимо испытали, в какой мере мы призваны проторить хотя бы тропку для опыта бытия, и прокладывали бы её через бывшее бездорожье» [Хайдеггер 1993а: 254]. Это у нас (у человека) получится в том случае, если мы вновь начнём мыслить бытие, обретать исходную отзывчивость, то есть обретать голос, находить язык, ибо последний «мостит первые пути и подступы для всякой воли к мысли» [Там же].

Показательно и то, что поворот, понимаемый как превращение забвения бытия в заботу о нём, хранение истины

бытия [Хайдеггер 1993а: 255], в которой (заботе) органом заботы и становится человек, и осуществляется как такая поисковая навигация по неторным тропам, по незнакомой местности, куда не ступала нога человека: «Вопрос о “методе”, т. е. вопрос о “прокладывании пути”, вопрос о приобретении и обосновании достоверности, устанавливаемой самим человеком, выдвигается на передний план. “Метод” надо понимать не «методологически» как способ изыскания и исследования, но метафизически как путь к сущностному определению истины, обосновываемой исключительно способностью человека» [Хайдеггер 1993а: 114].

Тем самым человек и находит своё место в бытии как путник, через него обнаруживается, становится присутствие, искомое *Dasein*. А Михайлов добавляет: «Простейшим образом мы можем понять такое человеческое существование как некое место, в котором особым образом, всякий раз иначе проявляется – выходит наружу, высвечивается сам мир и само бытие» [Михайлов А. 1993: XXII]. Человек, если он место в бытии, открывает это бытие, даёт ему проявиться, выйти наружу, раскрыться [Михайлов А. 1993: XXIII].

Но какое это место? Обжитое, обустроенное? Скорее, бытийное. Последнее возможно лишь в постоянном проторивании своего пути: «Неторные тропы» – опыт осмысления... Одной из этих троп нельзя идти, если ты не ходил остальными. Все они в своём единстве являют часть того мыслительного пути, каким между тем пробовал пройти автор *Бытия и времени*» [Хайдеггер 1993б: 242].

Итак, если говорить о смысле метода у Хайдеггера, то кроме экзистенциалов-указателей (забота, присутствие, мир, событие, непотаённое, исток) философ вставляет их в контекст сугубо навигационных слов-указателей (путь, дорога, место, жительство, тропа, просёлок, горизонт, просвет, знак-указатель), которые в текстах больше присутствуют как метафоры художественной ткани текстов. Но по факту они задают главный контекст метода, строящегося как онтологическая навигация. И работа, которая предстоит человеку пути в этой навигации, вовсе не похожа на научное исследование. Она больше похожа на работу геолога, географа, путника, который всматривается, высматривает, озирается, проторивает свою дорогу, ищет место для привала, всматривается в горизонт, ищет источник для чистой воды. Это такие работы, которые

означают вовсе не метод научного описания и объяснения мира, а работу, схожую с простым крестьянским трудом или геологом-работягой. Как крестьянин, вставая с рассвета, всматривается в горизонт, смотрит на небо, на дорогу, ориентируется, осматривая окрест округу, так и философ своим мысленным взором осматривает и ориентируется, ища своё место в бытии-в-мире.

Этот путь обретения места в мире, разумеется, событийный, поскольку в проторивании человек становится причастным непотаённому, сам становясь событием бытия: «Прокладывать путь (Weg), например, через заснеженное поле, ещё и сегодня в алеманско-швабском диалекте значит *wëgen*. Этот глагол в переходном применении означает: проторить путь и, проложив, держать его в готовности. Прodelать путь (*Be-wëgen*) в таком понимании значит уже не двигаться туда или обратно по уже готовой дороге, но впервые проложить к ... и тем самым путём быть» [Хайдеггер 1993а: 269].

Этот путь означает не просто географическое перемещение с места на место, а движение, предполагающее с каждым шагом изменение и самого путника, его преобразование. Хайдеггер пытался вернуть философии её культурные этимологии древнегреческой пайдеи – как практики преобразования, практики умопремены, метаморфоза личности.

Человек как мера и указатель бытия

Попробуем воспользоваться очередной метафорой. Она понятна любому педагогу и школьнику в рамках развивающего обучения. Зададим себе вопрос – сколько воды в океане? Или точнее – сколько воды в море? Или: покажем друг другу ладонь и спросим – сколько? Уточним – сколько чего? Чтобы ответить на вопрос о «сколько», мы вынуждены уточнять меру, мерку. Сколько чего в ладони – пальцев, фаланг пальцев? Или вопрос «сколько воды в ведре?» – означает вопрос о том, как мы будем измерять эту воду? Черпаком, стаканом, напёрстком? Вопрос о мере становится ключевым, чтобы понять содержание сущего – например, воды.

Человек, идущий и выстраивающий свою онтологическую навигацию, сам становится таким мерилом бытия. Тогда ответ на вопрос о сущем, точнее, о бытии сущего, переводится в вопрос: кто и как его мерит своими шагами, это сущее, чтобы ответить на вопрос о нём? Человек становится мерой, мер-

кой сущего. Его *указателем*, как говорил Хайдеггер. Человек, идущий и *собой указывающий* свой ход, сам становится указателем хода. Указывая на ход, человек и становится человеком. Втянутый в эту тягу хода, человек становится знаком-указателем бытия, ссылается Хайдеггер на Гёльдерлина [Хайдеггер 1991: 139]:

*«Знак бессмысленный мы,
Мы не чувствуем боли и почти
Потеряли язык на чужбине...»*

Тогда вопрос о человеке как мере сущего становится ключевым вопросом онтологии человека и ведущим в деле построения метода этой онтологии, то есть метода антропологии.

Из выше сказанного становится понятным, что для Хайдеггера важнейшим вопросом становится не само по себе бытие и не построение учения о нём, а навигация смысла и истока бытия, который задаётся присутствием человека. Человек и становится ключевым указателем на бытие, человек как идущий и открывающийся истоку становится важнейшим ответом на вопрос о **кто**, вопрос о присутствии. «Присутствие есть сущее, которое есть всегда я сам. Бытие всегда моё» [Хайдеггер 1997: 114]. И такое определение именно «*указывает на онтологическое устройство*» [там же].

И тогда важнейшим становится вопрос: что человек выступает таким указателем и шире – событием бытия? А точнее – его мерой.

Поиск корней и праязыка Хайдеггер всякий раз показывал на примере работы с античными текстами (Парменид, Гераклит, Анаксимандр и др.). Известен отрывок из его работы о Ницше, касающийся знаменитой фразы Протагора, обсуждаемой в нескольких диалогах Платона и определяющей человека как меру всех вещей.

Приведём отрывок Протагора полностью: «*πάντων χρημάτων μέτρον*» ἄνθρωπον εἶναι, «*τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*» (Теэтет 152 а).

В привычном переводе, опубликованном на русском, этот отрывок переводится так: «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» [Платон 1993: 203].

Хайдеггер даёт свой перевод, который мы приводим уже на русском, переведённом с немецко-хайдеггеровского: «Для

всех “вещей” (то есть для всего того, что человек имеет в пользовании, употреблении и постоянном обиходе – $\chi\rho\acute{\iota}\mu\alpha\tau\alpha$ $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ человек (тот или иной) является мерой, для присутствующих – что они присутствуют так, как они присутствуют, для тех же, которым отказано в присутствии – что они не присутствуют» [Хайдеггер 2007: 118].

Думается, что Хайдеггер точнее передал смысл греческого этимона, несмотря на интерпретацию в духе его Dasein-аналитики. Он вытягивает из древнего тезиса Протагора, который мы знаем также в пересказах Платона, Аристотеля, Секста Эмпирика, главную мысль: человек есть мера сущего в той степени, в какой он, человек, открывается этому сущему, и в какой мере оно, сущее, в его несокрытости (непотаянности)⁴², открывается ему.

Человек и занимает мета-физическую позицию, то есть, своё место, будучи постоянно неуместным. Неуместное не даётся, не является уготованным судьбой. Место человека задаётся у Хайдеггера тем способом, который человек каждый раз берёт и задаёт меру истины сущего [Хайдеггер 2007: 119].

Хайдеггеру в споре с Ницше важно было показать пределы и конец метафизики, и потому она сквозит в его анализе греческого текста. Но, задавая этот предел, он пытается найти культурный этимон, оправдывающий его тезис. Он вводит определённым образом и я (эго), и субъект (в духе Декарта). «Для греков, – пишет Хайдеггер, – «Я» – это название такого человека, который сам вырастает в ограничение сферой несокрытого и через это становится в себе самом самым собою» [Хайдеггер 2007: 120]. И вот такой именно человек (как субъект, то есть носитель такого действия по открыванию несокрытому сущему), который вырастает в несокрытое, и становится той самой мерой бытия сущего [Хайдеггер 2007: 121]. Человек есть мера сущего в той степени, в какой он открывается сущему, и в какой ему открывается сущее как несокрытое. И в такой степени он и есть человек как человек, становящийся тем самым самым собой.

Язык нам добавляет и принципиальный контекст, ибо понимание человека как меры ($\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$) сущего и означает, что таковой он, как открывающийся сущему, и есть норма, обра-

⁴² В переводе А. П. Шурбелева перевод дан как «несокрытое». В. В. Библихин переводит как «непотаянное».

зец, с помощью которого в принципе оценивается и понимается все сущее и он сам. А философия как практика заботы о себе есть выделявание в себе этой самой меры как нормы-идеала. Ибо мера, μέτρον, и означает представление о надлежащей мере, норме, через которую осмысливается всё пространство обитания человека, его этос.

Хотя, если брать внешнюю логику разговора Сократа с Тезетом, то, как будто бы, они говорят даже и не о человеке и не пытаются его определить. Сократ привёл пример с тезисом Протагора в месте, когда он с собеседником перешёл к теме познания как ощущения. И он потому и привёл тезис Протагора, интерпретируя его так, что, мол, софист так и понимает познание – «какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть» (Тезтет 152 а). Более того, какой она дана мне, такой она дана и тебе, другому. Ведь и я человек, и ты – человек.

Далее Сократ интерпретирует Протагора по-иному, в просительном залого: возможно ли тогда, что «каждый из нас есть мера своей мудрости?» (Тезтет 161 е).

Но здесь и далее Сократ, судя по контексту беседы, сводит человека к его индивидуности, то есть отдельности: каждый человек судит, видит, слышит, воспринимает мир так, как умеет и может. Здесь мы скатываемся в крайности эмпиризма и солипсизма, как сказал современный шведский исследователь М. Розенгрэн [Розенгрэн 2014]. Он предлагает свой вариант толкования тезиса Протагора: речь здесь идёт о том, что человек вообще становится мерой для мира, и мир таков, каков он дан для нас в целом. А это значит, что у человека должно быть такое мерило, которое позволяет человеку быть таковой мерой. Этим мерилом для Протагора, как и для античной философии в целом, полагает М. Розенгрэн, выступает логос (λόγος), взятый не только как язык, но и как мысль, как речь, как действие, как способ понимания. То есть человек становится некоей шкалой для мира и чтобы быть таковой шкалой, у него единственного есть мерило – логос. М. Розенгрэн в этой связи предлагает своё толкование тезиса Протагора: «Человек – существующая *во исполнение logos'a* мера всех вещей. Только то, что может быть выражено в речи, продумано и воспринято человеком как *что-то*, существует для человека. То, что не может быть выражено в речи, продуманно и воспринято как *что-то*, для человека не существует» [Розенгрэн 2014: 177].

Думаю, сам ход, метод истолкования тезиса человекомерности у Розенгрена точен (что значит человек как мера мира и какая мерка у него есть), но вывод, связанный со сведением меры к логосу, остаётся спорным. Мне видится, что Хайдеггер ближе к корню понимания, поскольку сам концепт логоса в античной философии менялся (от Гераклита до Аристотеля). Идея человекомерности мира может быть выводима из мерности самого мира, то есть собственно из бытия, которое не сводимо к логосу.

Нам ближе толкование тезиса Протагора в контексте заботы человека о себе. Человек настолько есть мера мира, насколько он заботится о себе как о мере мира. А таковой он становится, если он проделывает практику такой заботы о себе как о мере бытия, становясь органом бытия.

Пафос нашего ухватывания этого этимона о человеке как о мере сущего сводится к следующему: однажды человек совершает прецедент своего открывания сущему, и с тех пор прецедент всякий раз повторяется, фиксируется в опыте, практике философской заботы о себе, формующей в человеке меру-норму сущего и тем самым формующей его самого как такую меру-границу. Такая философия и есть забота человека о себе как о мере сущего, дабы соответствовать сущему. Отметим, что речь не идёт о том, что сущее должно соответствовать отдельному индивиду, его субъективному эмпирическому опыту, и что каждый человек – судья сущего. Наоборот, человек как мера выступает живым принципом, прецедентом, носителем этой соразмерности человека и мира, его человеко-размерности.

ЛИЧНОСТЬ КАК ПРЕДЕЛ. М. М. БАХТИН

Почему Бахтин интересен и нужен? Он интересен и даже таинственен в своём методе. Если таковой вообще у него был. На этот вопрос нам ещё предстоит ответить. Он интересен не концепцией (будь то поэтика романа Достоевского или романа воспитания, или романа Ф. Рабле).

Первое. Он интересен, даже поучителен, методом работы, который у него в явном виде не артикулирован, но заявлен как способ видения, как установка, уже в первых работах,

черновиках и лекциях. Он его впервые обозначает уже в начале 20-х годов, далее в методологии гуманитарных наук 1939–1940 г.г., а затем продолжает в 70-х, уже в конце жизни.

Второе. Он интересен и важен изначально положенной позицией антиисследователя, отказывающегося от видения мира как объекта познания (овладения). Его позиция может быть названа как позиция вопрошающего о феномене события-бытия.

Третье. В этой позиции содержательно-смысловым ядром является проблема целостной личности человека, понимаемой в единстве поступающего бытия-события, не натурального естественного человека, а личностно становящегося в событии феномена. Вообще-то его, прежде всего, интересовал человек, его образ. Отсюда его философия поступка и антропология.

Потом это содержательно-смысловое целое разворачивается на материале и проблематике хронотопа, на представлении мира человека во времени-пространстве, хронотопа в романе и т. д. Затем это воплощается в поисках жанров и форм – автор и герой, жанры, романное слово, проблема высказывания, слово автора.

Рассмотрим метод Бахтина не хронологически, а методически, пытаясь удержать некий архитектурно-единственный каркас общего цельного видения, идущего от вопрошающей позиции вопрошающего антиисследователя.

Забегая вперёд, зафиксируем, что в таком методическом архитектурном каркасе можно выделить известные бахтинские концептуальные узлы:

- событие как форма причастности бытию и единство бытия-события, нахождение человека в бытии как в событии,
- личность как предел и метапринцип, как форма говорящего бытия-события,
- поступок в слове, действии, мысли,
- авторское слово,
- диалог и др.

Заметим, что само по себе перечисление и пересказ бахтинских слов-понятий и метафор не удерживает нерва бахтинской мысли и не ухватывает существа его метода. Попробуем сначала восстановить основные моменты размышления Бахтина и далее выделить составные части и узлы архитектуры метода.

К методологии гуманитарных наук. Новая оптика

Текст под этим названием – фактически рефлексивный текст к его же ранее написанной (проговорённой, продуманной, но не опубликованной) «Философии поступка» (ФП)⁴³. Между этими двумя текстами – расстояние в 50 лет. Здесь Бахтин пытается сказать о том, что и как надо делать, как мыслить, чтобы предел личности был воплощён на практике, стал реален. Его рефлексия носит также характер дневника, черновика, с оговорками и многоточием. Это наброски, конспекты и фиксация позиции, ориентированной на недосказанность и вненаходимость человека.

Попробуем всё же извлечь из этих дневников пункты-опоры, узлы, на которых крепится метод Бахтина, понимаемый не узко инструментально и формально, а как способ, оптика мышления. Попробуем собрать эти опоры, разбросанные им в разных текстах и записях.

1. *Вещь и личность*. В заметке «К философским основам гуманитарных наук» Бахтин ставит онтологические «пределы» – вещь и личность. Эта постановка выглядит как постановка методологического плана. Бахтин фиксирует две позиции познающего разума. Последний может относиться к миру как к вещи, а может как к личности [Бахтин 1996: 7]. Эту тему, заявленную в конце 30-х-начале 40-х, он продолжает удерживать и в конце жизни: «Вещь и личность (субъект) как пределы познания. Степени вещности личностности» [Бахтин 1979б: 363]. Мир как вещь может быть весь сплошь и до конца раскрыт актами познания (овладения) другого познающего. Акты познания могут быть предметом практической заинтересованности: познание мира как вещи для овладения им.

А личность предполагает иное отношение, иную позицию, иное видение: это мысль о Боге в присутствии Бога, предполагающая диалог, вопрошание и молитву.

Это различие кладётся как метапринцип в основание всего метода Бахтина, то есть всего его способа видения и мышления. Критерий различия пределов заключается «не в точности познания, а в глубине проникновения» [Бахтин 1996: 7].

⁴³ Далее названия работ и публикаций Бахтина мы будем приводить в принятой уже в науке версии в виде аббревиатур. ФП – «К философии поступка»; ЭСТ – «Эстетика словесного творчества»; ППД – «Проблемы поэтики Достоевского»; АГ – «Автор и герой в эстетической деятельности».

Бахтин так и фиксирует: «нельзя забывать, что вещь и личность – пределы, а не абсолютные субстанции. Смысл не может (и не хочет) менять физические, материальные и другие явления, он не может действовать как материальная сила. Да он и не нуждается в этом: он сам сильнее всякой силы, он меняет тотальный смысл события и действительности, не меняя ни йоты в их действительности (бытийном) составе, всё остаётся как было, но приобретает совершенно иной смысл (смысловое преобразование бытия). Каждое слово текста преобразается в новом контексте» [Бахтин 1979б: 367].

Более того. В пределе мертвая вещь не существует. Это абстракция, условность. Всякое сущее, взятое в полноте, в какой-то мере лично. То есть весь мир может быть взят как объект для познания-овладения, с разной степенью захвата и точности. А значит, его модно взять как вещь. И также мир может быть не взят как вещь, с ним человек вступает в личностное отношение, будучи сам частью мира. А личностное проживание в мире означает не индивидуализацию, хотя Бахтин допускает такой оборот (учитывая неокантианцев) – в проникновении познание направлено на индивидуальное [Бахтин 1996: 7]. Но его интересует другое.

Мы упираемся в методологический тупик, разводя механически науки на два типа, как это делали неокантианцы. Первое. Антропология не наука, она не сводится к науке или комплексу наук. Второе. Антропология не сводится к наукам о духе. Она также может строиться как наука о природе, то есть о человеке как о части природы, как о природном явлении. Поэтому предметом «гуманитарных наук» является «выразительное и говорящее бытие. Это бытие никогда не совпадает с самим собой и потому неисчерпаемо в своём смысле и значении» [Бахтин 1996: 8].

Бахтин не ищет точности в выражениях. Он не строит категориального ряда. Во многом записи носят характер дневника, наброска. Но важно направление мысли. Для метода как раз важно именно направление, оптика, видение. Здесь дневниковость не мешает, наоборот, облегчает, поскольку не сковывает жесткими окончательными определениями, а задаёт поисковый режим работы мысли. Сам жанр заметок соответствует и предмету размышления: точность нужна для практического овладения. Она предполагает совпадение вещи с самой собой [Там же]. «Самораскрывающееся бытие не мо-

жет быть вынуждено и связано. Оно свободно и потому не предоставляет никаких гарантий... Бытие целого, бытие человеческой души, раскрывающееся свободно для нашего акта познания, не может быть связано этим актом ни в одном существенном моменте. Нельзя переносить на них категории вещного познания (грех метафизики). Душа свободно говорит нам о своём бессмертии, но доказать его нельзя» [Там же]. К свободе бытия можно приобщиться, но связать его актом вещного познания нельзя [Там же].

Но в акте понимания предела личности есть проблема: «понимание как видение смысла, но не феноменальное, а видение живого смысла переживания и выражения, видение внутренне осмысленного, так сказать, самосмысленного явления» [Бахтин 1996: 9]. Выражение как поле встречи двух сознаний. В этом поле смысла понимание полноты личности всегда не окончательно, не завершено.

2. *Человек у зеркала.* Допуская принципиальную незавершённость человека как личности (не как вещи) и не формализуемость поступка, мы должны принять и следующее: встреча двух незавершённостей принципиально проблематична. Как они поймут друг друга? Понимание возможно при договорённости о конечных правилах и нормах. Двое договариваются о третьем – о норме, о медиаторе. При принципиальной незавершённости такая договорённость проблематична, поскольку, не успев завершиться сегодня, завтра возможность встречи становится опять под вопросом, поскольку медиатор устарел, о нём вновь необходимо договариваться.

Бахтин это понимает и потому обсуждает тему «человека у зеркала» [Бахтин 1996: 71]. Человек изначально смотрит на себя чужими глазами. У него нет исходно готовой, своей точки зрения, своего места, он одержим другим. Он всякий раз занимается интерпретацией другого не как его самого, а как чужого, и на языке чужого слова. Равно как и себя, он не видит, смотрит на себя чужими глазами. Этой метафорой Бахтин ставит проблему открытости встречи, её чреватости и не гарантированности: «Фальшь и ложь, неизбежно проглядывающие во взаимоотношении с самим собою. Внешний образ мысли, чувства, внешний образ души. Не я смотрю изнутри своими глазами на мир, а я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другим. Здесь нет наивной цельности внешнего и внутреннего. Подсмотреть свой заочный образ.

Наивность слияния себя и другого в зеркальном образе. Избыток другого. У меня нет точки зрения на себя извне, у меня нет подхода к своему собственному внутреннему образу. Из моих глаз глядят чужие глаза» [Там же].

Я вижу себя глазами другого, вижу себя вне себя [Бахтин 1996: 72]. В таком случае, как сам Бахтин понимает другого, как другого? Как он понимает Достоевского, как другого? Не является ли то, что он описал в своей ППД о нём, всего лишь фантазией Бахтина, припиской?

3. *Граница*. Потому, в силу принципиальной незавершённости личности, в силу того, что она вступает в поле диалога с другим и благодаря участию бытию-событию и существует, то у человека просто нет отдельной, отделённой от другого своей суверенной территории. Быть – значит общаться, быть для другого и с другим. А потому всё главное для личности происходит на границе, на пороге [Бахтин 1979б: 311–312]. Смысл рождается на границе двух сознаний, событийность присутствует на границе. А жанром встерчи на границе становится диалог.

Диалог позволяет показать эту активность саморазвивающейся идеи человека, показать не то, «что происходит внутри, а что происходит на границе своего и чужого сознания, на пороге... у человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда – на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого <...> Быть – значит общаться <...> Быть – значит быть для другого и через другого – для себя» [Там же]. Потому что событийность не может произойти внутри одного сознания: «Никакие человеческие события не разворачиваются и не разрешаются в пределах одного сознания...» [Бахтин 1979б: 313]. Событийность совершается на границе, на пороге, в переходах, на лестницах, на карнизах, мостах. Потому что иное увидеть можно через переход границ между мною и иным мне.

Это чувствуется в самой, что ни на есть, повседневной нашей жизни. Это знает лежащий больной, которого привезли в больницу и оставили лежать в коридоре, поскольку мест нет (он не уместен здесь). Это знает «коридорный ученик», которого учитель выгоняет из класса, потому что он мешает (!) ему вести урок. Ученик в классе тоже не уместен. Это знает человек, заблудившийся в пути. Он ушёл с одного места, но так и не пришёл в другое, оставшись и околевав в дороге. Мы перевоз-

могаем преодоление границ. Но только в превозмогании границы мы начинаем понимать что-то про себя и про другого.

4. *Событие*. Потому событийно то, что происходит на пересечении, на пороге, на границе между мною и другим, а не внутри моего Я. Я как действительная личность, пребываю на границе, я события на границе, вне которой меня ещё нет, внутри неё моё я спит. Я, конечно, придумываю себе про то, что есть какое-то внутреннее, во мне сидящее индивидуальное Я, с которым я веду разговор. Хотя это, так называемое, внутреннее сознание, внутреннее Я – всего лишь фантом, химера, придумка психологической установки сознания. А собственно антропологический феномен, феномен человека как поступающей личности, пребывает только в событиях, происходящих на границе Я и Другого.

Событие для Бахтина фактически выступает таким же метапринципом, пределом, как и личность. Оно фиксирует исходность позиции самого Бахтина. Оно закладывается как краеугольный камень в его «нравственную философию», его философскую антропологию и в его философию религии: «Форма, в которой живёт религиозное сознание, есть событие» [Бахтин 2003: 328]. При этом событие, событийность понимается как форма моей причастности: «я нахожусь в бытии как в событии, я причастен в единственной точке свершения» [Там же].

5. *Я и Другой*. «Высший архитектурный принцип действительности мира поступка есть конкретное, архитектурно-значимое противопоставление я и другого. Два принципиально различных, но соотнесённых между собой ценностных центра знает жизнь: себя и другого, и вокруг этих центров распределяются и размещаются все конкретные моменты бытия» [Бахтин 2003: 67].

Разумеется, речь идёт о двух антропологических (событийных и личностных) пределах, Я и Другом, а не об индивидах Петре и Павле: «Человеческая мысль становится подлинной мыслью, то есть идеей, только в условиях живого контакта с чужой мыслью, воплощённой в чужом голосе, то есть в чужом, выраженном в слове сознании. В точке этого контакта голосов-сознаний и рождается живая идея <...> Идея – это живое событие, разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний» [Бахтин 1979а: 100].

6. *Метод: участное мышление*. Задача заключается тогда в том, чтобы дать миру как вещи заговорить, «чтобы

вещную среду, воздействующую механически на личность, заставить заговорить, то есть раскрыть в ней потенциальное слово и тон, превратить её в смысловой контекст мыслящей, говорящей, поступающей (в том числе и творящей) личности. В сущности, всякий серьёзный и глубокий самоотчет – исповедь, автобиография, чистая лирика, это делает» [Бахтин 1979б: 366–367]⁴⁴.

Критерием правды в самоотчёте становится не точность познания, а глубина проникновения» [Бахтин 1996: 7]. В этом соль и смысл феноменологии Бахтина. Он не вещи зрит, не вещный мир пытается усмотреть и описать (чтобы овладеть), а в нём пытается услышать человеческие голоса, поскольку и самого по себе вещного мира ведь нет, это тоже абстракция. О вещах же мы сами же и говорим, вскрывая в вещах их смысл и значение.

А потому не понятие человека реально, человек реально существует в образах я и другого, в образе себя самого для себя самого и в моём образе для другого [Бахтин 1979б: 319, 351 и др.].

Поэтому я существую в образе себя для себя и в образе другого через другого. С этим связан и диалогизм как способ существования человека. Это не литературный жанр (им он становится потом). Вначале он выступает онтологическим принципом встречи и переключки неслиянных голосов.

С. Г. Бочаров отмечал, что в ППД Бахтин называет свой метод «феноменологическим описанием». С. Г. Бочаров понимает его как «самоограничение, описание романа Достоевского как эстетического объекта, его внутренней формы – не больше того». В этом смысле он не свободен [Диалог 1994б: 7]. Но вопрос в другом. Вопрос в том, что ППД – принципиально недосказанная книга. В ней искусно создана атмосфера недосказанности [Диалог 1994б: 9].

Позже в записях 1970-х годов Бахтин так и фиксировал свою собственную недосказанность и незавершённость: «Единство становящейся (развивающейся) идеи. Отсюда и

⁴⁴ Уже в АГ Бахтин подробно провёл анализ таких культурных форм-жанров, как самоотчет-исповедь, автобиография [Бахтин 2003: 205–243]. Здесь заложены методологические требования к выстраиванию того, что мы называем личностной навигацией или картографией личности. Об этом см. в главе 4.

известная внутренняя незавершённость многих моих мыслей <...> в работах много внешней незавершённости, незавершённости не самой мысли, а её выражения и изложения» [Бахтин 1979б: 360]. Более того, носителем полноценной идеи человека может быть как раз только «человек в человеке» с его свободной незавершённостью и нерешённостью» [Бахтин 1979а: 98].

Если переосмысливать предельную установку Бахтина, то метод его вообще-то не сводится к феноменологическому описанию. Он похож на построение калейдоскопа, не имеющего границы. На примере ППД он показывает, что незавершённость человека можно представить через предъявление целого поля точек зрения, голосов разных героев: герой интересует Достоевского как «точка зрения на мир и на себя самого, как смысловая и оценивающая позиция человека по отношению к себе самому и окружающей его действительности» [Бахтин 1979а: 54]. Но рядом с точкой зрения одного героя, рядом с его самосознанием, его кругозором объективно существует только одно – иное самосознание, иной кругозор, иная точка зрения: «Всепоглощающему сознанию героя автор может противопоставить лишь один объективный мир – мир других равноправных с ним сознаний» [Бахтин 1979а: 57–58].

7. *ППД как полигон-иллюстрация метода.* ППД становится иллюстрацией его метода. На примере романа Достоевского Бахтин показывает, именно показывает, феноменологически разворачивает свою позицию относительно предела личности⁴⁵.

Увидеть, буквально нащупать этот диалог по последним вопросам в большом времени умеет только такой полифонист как Достоевский [Бахтин 1979б: 356]. И жанром такого понимания и услышания неслиянных голосов является его поли-

⁴⁵ Впрочем, приписывание Бахтину наших определений и характеристик всегда проблематично. Сам Бахтин в своих воспоминаниях говорил, что он был в ППД не последователен и не до конца честен, «все, что было создано за эти полвека на этой неблагоприятной почве под этим несвободным небом, всё в той или иной степени порочно... Я ведь там оторвал форму от главного. Прямо не мог говорить о главных вопросах... философских..., чем мучился Достоевский всю жизнь – существованием Божиим. Мне ведь там приходилось всё время вилять – туда и обратно. Приходилось за руку себя держать. Только мысль пошла – и надо её останавливать... Даже церковь оговаривал» [Бахтин 2010: 50].

фонический роман⁴⁶. Человек у Достоевского – субъект обращения. О нём нельзя говорить (вообще о нём, в третьем лице). Можно лишь обращаться к нему [Бахтин 1979а: 293]. Овладеть внутренним человеком, увидеть его и понять его нельзя, делая объектом безучастного нейтрального анализа, нельзя овладеть им и путём слияния с ним, вчувствования в него. К нему можно обращаться диалогически [Бахтин 1979а: 293–294].

Много позже уже в 1961 году Бахтин в работе, посвящённой переработке книги ППД, пишет о трёх открытиях Достоевского:

Первое открытие: «Совершенно новая структура образа человека – полнокровное, полнозначное чужое сознание, не вставленное в завершающую оправу действительности, не завершённое ничем <...> оно раскрывается изнутри <...> автор открыл то, что отличает личность от всего того, что не есть личность. Над нею не властно бытие» [Бахтин 1979б: 308–309].

Второе открытие – изображение (воссоздание) саморазвивающейся идеи, не отделимой от личности. Идея становится предметом художественного изображения, раскрывается, но не в плане системы (философской, научной), а в плане человеческого события [Там же].

Третье открытие – «диалогичность как особая форма взаимодействия между равноправными равнозначными сознаниями» [Там же].

Если перевести прозу Бахтина на иной язык в поисках метафоры метода, то его метод может быть назван антропологическим театром, на сцене которого звучат голоса. Как это любил повторять В. С. Библер: «Те же и Софья...». В романе

⁴⁶ Бочаров вспоминает реакцию А. Ф. Лосева на ППД. Удивительно, что эту книгу Лосев читал и обсуждал с лагерниками во времена своей ссылки на Беломорканал. Сохранились воспоминания Н. П. Андиферова, историка и краеведа, арестованного по делу кружка А. А. Мейера «Воскресенье» и сосланного на Беломорканал. Там после работы эки собирались и обсуждали разные прочитанные книги. У них был кружок друзей книги. Обсуждали они и ППД Бахтина. Реакция Лосева была резкой: «Разве можно говорить и писать о Достоевском, исключив Христа!» [Лосев, Лосева 2005: 198–199]. Справедливости ради надо сказать, что тема Христа в ППД есть (в главе Идея у Достоевского как «высший голос»). Он присутствует и в целом в ФП и многих других текстах Бахтина. Но дело не в этом. Атмосфера недосказанности создавалась Бахтиным специально, и не только по цензурным соображениям, но и по соображениям методологическим: он был склонен к апофатизму, нежели к катафатике.

Достоевского Бахтин нашёл воплощение своей идеи личностного предела. Бахтин обозначил предельную установку Достоевского: писателя интересовала, прежде всего, точка зрения героя, его личностный мир, точнее, миры героев. Бахтина же интересовала точка зрения Достоевского. В этом плане методом, наиболее адекватным заявленной им антропологии участного события-бытия, у Бахтина становится установка на всматривание и вслушивание этих участных голосов, вслушивание в их перекличку и разноголосицу.

Если быть более точным, то предметом Бахтина был не просто голос героя, но сам феномен поступающего события-бытия: «Долженствование есть своеобразная категория поступления-поступка (а всё, даже мысль и чувство есть мой поступок, есть некая установка сознания, структура которой и будет нами феноменологически вскрыта» [Бахтин 2003: 10].

Под вскрытием, понятно, имеется в виду не взламывание сознания, его содержимого, по методу вскрытия ножом консервной банки, а вслушивание и всматривание в эту установку, в то, как она работает, как она устроена. Равно как под феноменологическим вскрытием не имеется в виду описание объекта извне с позиции наблюдателя, не ведение протоколов наблюдений и фиксация наблюдаемых явлений, а как проживание конкретного события. Здесь мы вступаем на почву феноменологии.

8. *Феноменология. Диалог с Гуссерлем и Гёте*. Феномен понимается Бахтиным, скорее, в духе Гёте, как открывание миру так, чтобы мир тебе стал также открываться, являться, как явилось проторастение (как протофеномен, *Urpflanze*, *Urpflanomenon*) поэту-натуралисту Гёте [Смирнов 2015д]. Феномен у Бахтина – не безличная вещь, в которую исследователь должен всматриваться и описывать, подчиняясь правилам феноменологической редукции. Феномен для него – переживаемое в момент свершения событие, оно если и дано, то дано в событийном единстве, а осмысление его в категориях бытия и ценности, бытия и долженствования мира феномена есть лишь моменты «живого, конкретного, наглядного единственного целого – события» [Бахтин 2003].

Бахтин, подбирая под свою предельную установку сознания метод помышления о ней, естественным образом приходит к феноменологии как к методу: поступление-поступок как установка сознания и «будет нами феноменологически вскрыта» [Бахтин 2003: 10].

В ФП Бахтин приводит и другой пример-метафору вскрытия, похожую на скрытую цитату из Киркегора, показывая, что теоретическое рациональное познание, оторвавшись от живого источника, зарождения единственного события бытия, не обладает соответствующим способом понимания этого феномена. Ни у теоретического сознания, ни у эстетической интуиции нет подхода к единственному бытию события. А потому мы только «путем скачка» можем выйти из познавательного акта в план долженствования, как внутренне нудительного события-бытия [Бахтин 2003: 11].

Если учитывать названные выше пределы личности и феномен событийности, которые личностно проживаются, а не объективируются, то феноменологический метод строился им как феноменология проживания целостности архитектоники поступка как поступающего бытия-события. Если вспомнить стоический идеал Гуссерля (см. выше), то в целом мыслители сходятся в своих нравственных позициях. Разница состоит в главном: стоический идеал Гуссерля воплощался в стремление ухватить и зафиксировать феномен в данности и объективированности. Идеал поступающей онтологии Бахтина воплощался в обратном: в признании всегда ускользающего феномена событийности, то есть взаимной встречаемости и сопричастности друг для друга сознания и бытия, я и другого: «событие бытия есть понятие феноменологическое, ибо живому сознанию бытие является – как событие, и – как в событии – оно действительно в нём ориентируется и живёт» [Бахтин 2003: 246]⁴⁷.

Что касается Гёте, то, пожалуй, феноменологическая метаморфология Гёте и лежащая в её основе идея природы могли бы также служить предметом и прецедентом анализа исследования границ естественнонаучного разума и возможностей его конструктивного преобразования. На это указывает и современный исследователь А. В. Ахутин [Ахутин 1988: 186–187, прим. 25]. Ахутин также ссылается на Бахтина, который в письмах другу Канаеву представил своё понимание позиции Гёте, выделяя в ней ряд базовых принципов [Бахтин 1979: 396–397]:

⁴⁷ См. полезные для понимания этой разницы комментарии В. Л. Махлина и Л. А. Гогтишвили [Бахтин 2003: 397, 463–464, 702 и др.]. Заметим, кстати, осознанное употребление Бахтиным категорий навигации – сознание действительно ориентируется и живёт в событии бытия.

1. Высшим началом у Гёте является деяние. Чисто жизненная активность, а не познание⁴⁸.

2. Поэтому познание не противопоставляет субъекта объекту, явление не противостоит сущности. Эти категории не являются работающими. Гёте отказывается от такого противопоставления, от этих пар категорий. Познающий не противостоит познаваемому как чистый субъект объекту, а находится внутри него, являясь соприродной частью познаваемого, «субъект и объект сделаны из одного куска. Познающий, как микрокосм, содержит в себе самом всё, что он познаёт в природе» [Там же].

3. Методом вхождения в предмет является включённое видение. Предмет должен быть виден, представлен в зримой форме. Отсюда глубокое доверие к «мыслящему глазу и видящей мысли и недоверие к окольным путям абстрактного мышления». Вместо *противопоставления* явления и сущности Гёте предпочитает *сопоставление* целого и части, или «одного» и «всего». В этом один из пунктов его соприкосновения со Спинозой⁴⁹.

В работе «Роман о воспитании» Бахтин продолжает анализировать метод Гёте, который заключается в построении способа видения, построении видящего глаза, создании зримых гибридных форм, художественных гибридов. Такой способ познания и понимания мира, отмечает Бахтин, важен Гёте именно потому, что он позволяет человеку быть вовлечённым в процесс живого становления познаваемого мира сущего. Человек присутствует при становлении этого мира.

Отметим, что Гёте всё же натуралист, то есть наблюдатель. Он мир воспринимает как живое целое и старается не нарушить мировую гармонию, оставаясь стоять с ней рядом, не шелохнувшись, дабы не нарушить мировой покой и уединение. И потому он (равно как и человек в целом) лишь присутствует при становлении мира, как будто он тут и ни при чём. Роль активного субъекта мира, вторгающегося в это становление, Гёте и отвергал.

⁴⁸ Заметим, что у микроорганизмов, насекомых и любых других живых существ также наблюдается чистая жизненная активность и жизненная энергия. Для натуралиста это объяснимо. Зачем такое понимание гуманитарии? Точнее, в чём тогда их отличие?

⁴⁹ В этом есть соприкосновение и Флоренского с Гёте [Флоренский 1990б].

Бахтин приводит пример из воспоминаний Гёте. Тот вспоминал, как был в Италии и плыл в открытом море: «Кто не был окружён со всех сторон морем, не имеет понятия о мире и своём соотношении с миром» [Бахтин 1979б: 208]. Поэтому к этому миру надо просто открыться: «Я только широко раскрываю глаза и хорошенько запоминаю предметы. Размышлять я бы не хотел вовсе, если бы это было возможно» [Бахтин 1979б: 219]⁵⁰.

9. *Понимание.* Такое же методологическое отличие мы видим в обсуждении проблемы понимания. Способ схватывания встречи иного голоса при встрече с ним возможен как акт понимания, который не сводится к узнаванию и оценке. Также не сводится понимание и к постановке себя на место другого: «Нельзя понимать понимание как вчувствование и становление себя на чужое место (потеря своего места) <...> Нельзя понимание понять как перевод с чужого языка на свой язык» [Бахтин 1979б: 341]. Понимание предполагает соотнесение с другими текстами и переосмысление их в новом контексте, следствием чего происходит раскрытие иного смысла с помощью другого смысла, превращение чужого слова, сознания, в своё чужое: «Понимание как превращение чужого в «своё-чужое» [Бахтин 1979б: 371].

Такое понимание предполагает особую рефлексивную работу, не сводимую к узко понимаемой герменевтике или интерпретации текстов. Понимание становится режимом настройки и созвучия с иным, которое тебе даётся в голосе, речи, в интонации. Этот голос необходимо услышать, настроиться, а точнее выстроить новый орган. Этот настрой возможен опять же при постановке себя на границу себя.

Такая оптика понимания задаёт выход на искомый уровень философии человека, преодолевающий узко научный, дисциплинарный подход. Философия вообще «начинается там, где кончается точная научность и начинается инонаучность. Её можно определить как метаязык всех наук (и всех

⁵⁰ Заметим, что глаз должен быть вооружен. Глаз должен быть мыслящим, а мысль должна быть глазастой. Галилей в своё изобрёл телескоп и просил своих оппонентов посмотреть в него, пытаюсь их убедить в своей правоте. В его распоряжении были также математические расчёты, которые вооружали его видение. Он видел небосвод глазами математика и астронома. А священнослужители – глазами Священного писания. У них было разное видение. Ведь человек видит не глазами, а понятиями.

видов познания и сознания)» [Бахтин 1979б: 364]. Только такой метаязык при должной установке сознания на предел личности и события преодолевает монологизм и вчувствование, которые до конца не преодолел В. Дильтей, отмечает Бахтин про себя в дневниках [Бахтин 1979б: 364].

10. *Принцип не-алиби в бытии.* Событийность личности и авторство слова и поступка задаёт и новую тему – тему нудительности и «не-алиби в бытии». То, что мною может быть совершено, не может быть совершено никем. Моё место в бытии не заменимо никем. Единственность наличного бытия нудительно обязательна: «Этот факт моего не-алиби в бытии, лежащий в основе самого конкретного и единственного долженствования поступка, не узнаётся и не познаётся мною, а единственным образом признаётся и утверждается» [Бахтин 2003: 39].

Заметим, именно установка сознания автора, Бахтина, его позиция, направленная на выстраивание им нравственной (ответственной) философии, выводит его и в план онтологии, которая строится не способом полагания абстрактных категорий метафизики, а способом фиксации позиции-установки: «В основе единства ответственного сознания лежит не принцип как начало, а факт действительного признания своей причастности к единому бытию-событию, факт, не могущий быть адекватно выражен в теоретических терминах, а лишь описан и участно пережит; здесь исток поступка и всех категорий конкретного единственного принудительного долженствования <...>. Долженствование впервые возможно там, где есть признание факта бытия единственной личности изнутри её, где этот факт становится ответственным центром, там, где я принимаю ответственность за свою единственность, за своё бытие» [Бахтин 2003: 38–40].

В таком случае «только не-алиби в бытии превращает пустую возможность в ответственный действительный поступок (через эмоционально-волевое отнесение к себе как активному). Это живой факт изначального поступка, впервые создающий ответственный поступок, его действительную тяжесть, принудительность, основа жизни как поступка, ибо действительно быть в жизни – значит поступать, быть не индифферентным к единственному целому [Там же]. Следствием этого становится то, что «бытие как некоторая содержательная определённость, ценность как в себе значимая, истина, добро,

красота и пр. – всё это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке на основе признания единственной причастности моей [Бахтин 2003: 41].

Поступков, поступающих действий, много. Столько, сколько событий поступков, «центров ответственности»: сколько индивидуальных центров ответственности, единственных участных субъектов, а их бесконечное множество, столько разных миров события [Бахтин 2003: 42].

11. Принцип вменяемости. В связи с внутренней необходимостью, нудительностью пребывания человека на границе вводится принцип вменяемости, проблематизируется вообще стремление к точности и фиксации человека как объекта, занимающего место в бытии.

Бахтин замечает: естественные науки стремятся к точности, идентификации. В гуманитарных науках точность означает иное – «преодоление чуждости чужого без превращения его в чисто своё (подмены всякого рода, модернизация, неузнавание чужого и т. п.)» [Бахтин 1979б: 371].

Фактически Бахтин проводит различие гуманитарных и естественных наук не по типу, не по объекту и содержанию (в отличие от неокантианцев, типа – науки о природе и науки о духе), а по способу видения (здесь они близки с Дильтеем). А способы видения также различаются по методу. У неокантианцев применительно к гуманитарным наукам был введён идиографический метод, предполагающий анализ уникальных единичных явлений, в отличие от номотетики и генерализации, обобщения. Бахтин говорит об искусственности такого разделения. Последнее было опровергнуто дальнейшим развитием наук (применение математических методов в гуманитарных науках и проч.).

Но, несмотря на развитие наук, всё равно остаётся принципиальное различие. Личность как предел не исследуется, не изучается, не ухватывается. И здесь нужна точность иного рода. Способ принятия события, самой событийности требует особого рода точности (если говорить не о формальности процедуры, а об адекватности попадания в точку – точность как прицельность, попадание в точку).

Поэтому в реальности, в жизни, в живой переживаемой, проживаемой жизни существую только я, ты, он и только в форме раскрывающегося авторского слова, моего и чужого, реального поступка. Отвлечение и абстрагирование, конечно,

возможно и оно всегда происходит. Просто необходимо видеть эту разницу, это смещение: от своего слова – к чужому, фиксировать момент отвлечения и объективации, отвлечения от я и ты и выстраивание некоего понятия с точки зрения так называемой отвлеченной, объективной третьей позиции [Бахтин 1979: 348]. Это отвлечение существует только в абстракции, в теоретическом отвлеченном описании.

А потому – ни у теоретического познания, ни у эстетической интуиции нет возможности ухватить единственной реальности – реальности бытия события [Бахтин 2003: 7]. Но вся современная философия вышла из рационализма и насквозь пропитана его предрассудками. Хотя «событие в целом не может быть транскрибировано в теоретических терминах, чтобы не потерять самого смысла своей событийности, того именно, что ответственно знает и на чем ориентируется поступок» [Бахтин 2003: 30–31].

12. *Литература как опыт участного мышления.* Возможно, поэтому фронтом работы своей мысли Бахтин выбрал не философию (с авторами которой он всю жизнь полемизировал), а литературу – как живой опыт живой личности⁵¹. Ведь человек реально существует как я и другой, в форме я и другого, точнее в образе я и другого [Бахтин 1979б: 319]. Не в понятии и вещи, а в образе я и другого. Эти образы создаёт литература. Она создаёт не понятие человека (как вещи или явления), а образ человека. Полное овеществление человека, пока он остаётся образом, невозможно: «Но давая «объективный» социологический (или иной научный) анализ этого образа, мы превращаем его в понятие, ставим его вне соотношения «я – *другой*» и овеществляем его <...> Но образ человека является путем к я *другого*, шагом...» [Там же].

С этим связан заход Бахтина на литературу. Но почему вообще Достоевский и Рабле? Почему роман воспитания Гёте⁵²? Означает ли это, что уход в литературу и поэтику для Бахтина

⁵¹ А не только по причине внутренней иммиграции и необходимости перехода на Эзопов язык, как полагают некоторые исследователи-комментаторы.

⁵² Кстати о романе воспитания. Бахтин в 30-х годах написал книгу о романе воспитания. Она была напечатана на тонкой папиросной бумаге. В годы войны он её искурил. Книга была выкурена, ушла в дым. Бумага была как раз удобна для самокруток. Ещё одно свидетельство исчезающего Бахтина.

был сознательным, следствием отказа от позиции объективного наблюдателя и аналитика в пользу принятия и причастности миру бытия-события?

О. А. Седакова отмечает, что Бахтин сознательно на материале литературы делал своё культурное задание. Литература как материал давала ему возможность заземлить свою слишком общую мысль и успокоить её «на каком-то конкретном задании» [Седакова 2001: 268].

Означает ли это, что методом, способом видения и понимания человека, наиболее адекватным, становится особая работа с образами человека, множественными культурными формами, порождаемым в искусстве, поскольку это единственное, что нам доступно с точки зрения адекватности понимания феномена человеческого. В противном случае в стремлении ухватить человека, вырабатывая точный метод фиксации, мы его тут же омертвляем, убиваем. И тогда поэтика художественной формы (например, полифонического романа) есть наиболее адекватный жанр собственно антропологического дискурса, наиболее точный для понимания предела личности (в отличие от предела вещи)? И тогда задача в нашей антропологии заключается в том, чтобы дать вещи заговорить? Бахтин отвечает: «Задача заключается в том, чтобы вещную среду, воздействующую механически на личность, заставить заговорить, то есть раскрыть в ней потенциальное слово и тон, превратить её в смысловой контекст мыслящей, говорящей и поступающей (в том числе и творящей) личности. В сущности, всякий серьёзный и глубокий самоотчет-исповедь, автобиография, чистая лирика и т. п. делает» [Бахтин 1979б: 366].

Но если так, то это кажется банальным и выглядит как редукция. Отказ от объективных, строгих научных методов в пользу неформального поэтического творчества? Означает ли это, что философ должен писать философский роман и перестать заниматься научным исследованием? Если присмотреться, то предложение Бахтина не кажется редукцией. На примере всматривания в структуру романов Достоевского и Рабле он показал вариант работы с образами человека. Но он (возможно, всё же, сознательно) избегал рефлексии по поводу своего метода и не показывал стремления этот метод как-то осмыслить, выстроить, формализовать.

13. *Проблема жанра личностного высказывания. Дневник-путеводитель участного мышления.* Тогда всё равно

встаёт вопрос о жанре философствования. Есть у Бахтина по этому поводу дневниковые отрывочные записи. Например, читаем запись 74-го года: «Очерки по философской антропологии. Мой образ меня самого <...> Род бытия этого образа <...> Что я понимаю под я, когда говорю и переживаю: «я живу», «я умру» <...> Я-для-себя и я-для-другого, другой-для-меня» и т. д.» [Бахтин 1979б: 351].

Мы видим треки и штрихи, принципиально не концептуальные и не выстроенные, не претендующие на окончательный концепт. Но примеры он показал, примеры не описанного и построенного метода, но воплощённого в его собственных работах, примеры метода, который так и назван – дать вещам заговорить, увидеть за вещами и текстами поступающую личность.

Бахтин сознательно и воплотил своим творчеством свой метод, заключающийся в принципе внеаходимости человека, то есть его всегда-незавершённости⁵³. Наиболее адекватным способом рассуждения об этом может быть только дневник, дневниковая запись, которая никогда не заканчивается, она предполагает продолжение, многоточие.

Жанр дневника, бортового журнала самонаблюдений как культурной формы рефлексивной работы давно и предметно обсуждают разные авторы [Фуко 2002; Хоружий 2016], поскольку именно такой жанр может отследить как-то треки поступающей личности, делая какие-то заметки и зарубки следов поступающей личности. Тогда подобный дневник, шире, антропoidный картоид становится более точным способом отслеживания шагов этой поступающей личности. С его помощью можно отследить (хоть как-то) траекторию и выстроить навигацию пути этой личности [Смирнов 2015г].

14. Личностная навигация: программа. Но для выражения поступка в его целом и изнутри бытия-события, в котором

⁵³ Парадоксально, но, несмотря на то, что все его работы – черновики, даже ППД и Рабле, но судя по текстам и воспоминаниям, как его собственным, так и его собеседников, Бахтин сознательно строил свою философию поступка. Бочаров вспоминал, что когда привези в Москву его рукописи, найденные в подвале дома в Саранске, где он жил, и стали в них разбираться, обнаружили фрагмент, который позднее стал с легкой руки Бочарова называться ФП. Бочаров рассказал о находке Бахтину, тот «удивился, что эти тексты целы и сказал: это моя философская антропология» [Бахтин 2003: 351]. А в беседах с Дувакиным он твёрдо сказал, что он прежде всего философ, мыслитель, а не филолог [Беседы 1996: 42].

совершается поступок, «нужна вся полнота слова: и его содержательно-смысловая сторона (слово-понятие), и наглядно-выразительная (слово-образ), и эмоционально-волевая (интонация слово) в их единстве» [Бахтин 2003: 31]. Необходима установка на полноту, на признание открытости, недосказанности и незавершённости высказывания о человеке, установка на диалог, который всегда будет не завершён.

В таком случае, понятно, почему «первая философия, пытающаяся вскрыть бытие-событие, как его знает ответственный поступок, не мир, создаваемый поступком, а тот, в котором ответственно себя осознает и свершается, не может строить общих понятий, положений и законов об этом мире (теоретически-абстрактная чистота поступка), но может быть только описанием, феноменологией этого мира поступка. Событие может быть только участно описано» [Бахтин 2003: 31–32]⁵⁴.

Но тогда: «Эту архитектонику действительного мира поступка и должна описать нравственная философия, не отвлечённую схему, а конкретный план мира единого и единственного поступка, основные конкретные моменты его построения и их взаимное расположение. Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая и этические и социальные) и, наконец, религиозные. Все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой и я-для-другого. [Бахтин 2003: 49]

Поскольку я помыслил предмет, я уже вступил с ним в событийное отношение. Предмет неотделим от своей функции в событии в его соотнесении со мной. И это отношение уже как действительно переживаемое как «данность-заданность», интонирует, имеет эмоционально-волевой тон, который становится неотъемлемым моментом поступка, даже самой абстрактной мысли, поскольку я её действительно мыс-

⁵⁴ Для нас фактически это утверждение становится предтечей идеи личностной навигации, имеющей продолжение в практике составления карты личности, составления антропоидного картоида. А основными жанрами навигации становятся дневник, путеводитель, карта, протокол самонаблюдений, навигатор (см. в главе 4).

лю, поскольку она действительно осуществляется в бытии, приобщается к событию» [Бахтин 2003: 32]. Не сама по себе абстрактная мысль причастна событию-бытию, а её причастность, потому я и мыслю. Мысль ещё должна стать событийной. А потому «поступающее мышление есть эмоционально-волевое мышление, интонирующее мышление, и эта интонация существенно проникает и все содержательные моменты мысли» [Бахтин 2003: 33].

15. *Принцип себя-исключения.* Казалось бы, всё стройно. Все логично. Но в итоге в истории философии победил теоретический разум, пытающийся ухватить и овладеть миром, расчленить его, засушить, анатомировать. А началось всё с того, что мы стали переживать кризис самого главного – кризис мира поступка, поступающего мышления как бытия-события: «Современный кризис в основе своей есть кризис современного поступка. Образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом. Но вследствие этого завял и продукт, оторванный от онтологических корней... Вследствие того что теория оторвалась от поступка и развивается по своему внутреннему имманентному закону, поступок, отпустивший от себя теорию, сам начинает деградировать» [Бахтин 2003: 50].

Но почему произошёл этот отрыв? Почему теория оторвалась от поступка? И что это означает? Это ведь означает, что человек перестаёт воспринимать мир со своего единственного места. Точнее, он, человек, перестаёт быть сам событием? А точнее, он перестаёт отвечать за своё бытие, не хочет брать на себя принцип не-алиби в бытии? Человек отдаёт себя другому, перестаёт воспринимать и порождать мир из самого себя?

Ведь «этот мир дан мне с моего единственного места как конкретный и единственный. Для моего участного поступающего сознания – он, как архитектурное целое, расположен вокруг меня как единственного центра исхождения моего поступка: он находится мною. Поскольку я исхожу из себя в моём поступке-видении, поступке-мысли, поступке-деле» [Бахтин 2003: 52–53]. Поэтому бытие-событие определяется в своей правде не само по себе, а именно в соотношении с моей должествующей единственностью, нудительно действительный лик события определяется с моего и для меня единственного места» [Бахтин 2003: 42].

Но это место ещё предстоит обрести. Поскольку всякий раз я наступаю на капканы и попадаю в ловушки, испытываю

эффект (синдром) «человека у зеркала», смотря на себя чужими глазами. Это происходит всегда тогда, когда я начинаю отвлекаться, предавать забвению принцип единственности и ответственности меня, принцип моей причастности бытию-событию. Такая причастность выступает в форме долженствования, осуществляется как соотношение я и другого: «Конкретное долженствование есть архитектурное долженствование: осуществить свое единственное место в единственном событии-бытии, и оно определяется – как ценностное противопоставление я и другого» [Бахтин 2003: 68].

Конкретное феноменологическое описание поступающей личности в её ответственной единственности и причастности бытию-событию возможно на примере искусства, в жанре художественной формы, но не любой. Выше мы отметили жанры дневника и автобиографии. Теоретическая эстетика не имеет для ухватывания этого феномена соответствующего адекватного метода. Привычные эстетические теории не способны выразить смысл этого принципа причастности, который своим следствием предполагает принцип «себя-исключения». Этот принцип означает противопоставление я и другого, жертвенность Я, ставящего себя на онтологическую границу я и другого и допускающего свою всегда-незавершённость и неокончателность, свою неопределяемость и неопределённость, всегда конечность и ущербность. Полнота собственного личностного свершения возможна через событийную причастность в бытии с другим, а потому и через радикальное преодоление всякого психологизма, натурализма и субъективизма рациональной философии.

В качестве главного примера воплощения такого принципа себя-исключения Бахтин видит пример Христа: «Мир, где я со своего единственного места ответственно отрекаюсь от себя, не становится миром, где меня нет, индифферентным в своём смысле к моему бытию миром, самоотречение есть обогащающее бытие-событие свершение. Великий символ активности, отошедший Христос, в причастии, в распределении плоти и крови его претерпевая перманентную смерть, жив и действен в мире событий именно как отошедший из мира, его не-существованием в мире мы живы и причастны ему, укрепляемы. Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где его никогда не было, он принципиально иной» [Бахтин 2003: 19].

В этом противопоставлении заключена двусмысленность и противоречивость бытия поступка: я свершаюсь как единственный в своём единстве бытия-события, в своём единственном месте и за него отвечаю, но через отказ от себя и соотнесение себя с другим. Такое противопоставление не ухватывает никакая теоретическая философия и наука. Понимание такого феномена причастности и себя-исключения возможно в виде феноменологического ухватывания и всматривания, но пока, фиксирует Бахтин, такого опыта нравственная философия ещё не знала: хотя христианская нравственность знает это, но «адекватного научного выражения и полной принципиальной продуманности этот принцип нравственности не получил» [Бахтин 2003: 68].

Поэтому Бахтин и выходит на литературу, делая косвенный ход – посредством вырабатывания целого аппарата вслушивания и всматривания, вырабатывания метода улавливания авторского слова Достоевского постараться услышать и феноменологически описать это событие – явление и преобразование героя и автора, явление в этом феномене человека через его образы в романе.

Впрочем, не только полифонический роман может быть жанром феноменологического всматривания. Таковым жанром вслушивания и всматривания выступает любое авторское слово, начиная с бытовой реплики и кончая романным словом или научным трактатом [Бахтин 1979б: с.297]. Это всё тексты и высказывания, в которых и проявляется поступающая личность, вступающая в диалог с высказыванием другого [Там же]. Человеческий поступок – потенциальный текст, через который видны смысловая позиция, мотивация и целеполагание. Человек всегда выражает себя в тексте и создаёт текст (хотя бы потенциальный) [Бахтин 1979б: 285–286]. Там, где человек изучается вне текста и независимо от него, это уже не гуманитарные науки, а анатомия, физиология и проч., полагает Бахтин.

Сказанное звучит уже банально. Это общеизвестно. Известно также разведение текста и контекста, текста и произведения, предложения и высказывания, уточнение проблемы диалогических высказываний, анализ прагматического контекста и многое другое, что уже после Бахтина стало формироваться в металингвистике, в лингвистической антропологии (см., напр., [Дейк 1989]).

Но важно не это. Важно то, что, как и со всяким богатым наследием автора здесь происходит редукция и приватизация его наследия. Идеи автора раздирают на части, разные науки и направления начинают использовать его идеи в своих целях, причислять себя к его последователям, но целое опять теряется, и теряется исходное начало его мысли, теряются базовые метапринципы и каркасные узлы базового метода. Так было и с Кантом, и с Выготским, и с Фуко. Канта растащили неокантианцы на разные части – теорию познания, этику и эстетику (соответственно трём его «Критикам» при потере базового принципа и метода критического пограничного мышления, мышления на границах). Выготского записывали то в бихевиористы, то в структуралисты. Фуко называли то структуралистом, то экзистенциалистом, то постструктуралистом, хотя он себя таковыми не считал. Бахтина называют и филологом, и лингвистом, и предтечей структурализма и т. д.⁵⁵

Вместо эпилога. Вопросы в большом времени

В таком случае, понимаем ли мы Бахтина? Махлин в своих работах ставит этот вопрос в контексте всей обозначенной нами выше культурной паузы⁵⁶. Он отмечает предельность

⁵⁵ Кстати, почему постмодернисты не понимают Бахтина, несмотря на то, что им кажется, что они его понимают? Они в принципе его не могут понять, потому что смотрят на него своими глазами. Для постмодерна важна фиксация Ничто, фиксация того, что уже всё произошло. Будущее уже состоялось. У постмодерна нет будущего. И нет никакого образа человека, нет личности. Они обсуждают то, что им нравится – структуры и границы сами по себе, знаки и тексты, интертекстуальности, лишённые смысла и душевной жизни, их структуры ничем не наполнены. Человек там погребён под структурами и текстами. Более того, под ними погребено и время, и бытование мира. Об этом отдельно сказано у Седаковой [Седакова 2006: 375–382]: всякое будущее уже прошло, более того, никакого будущего уже и не требуется. Не требуется ничего, в том числе и человек, и его аналогии и энергии, его душа и культурная форма творения. Не требуется даже Ничто, не требуется даже Тень, которая как-то фигурировала в классических психоаналитических конструктах. Но Тень означала Нечто, бессознательное начало. Полное отсутствие в постмодерне не означает ничего, поскольку оставшиеся в его распоряжении осколки и паззлы, из которых собираются конструкты и игрушки для вечной игры, не имеющей смысла, не создают никакого содержания.

⁵⁶ См. замечание Подороги о тоталитарной паузе [Подорога 2010], фиксацию у Хоружего ситуации «после перерыва» [Хоружий 1994], слова Мамардашвили об «антропологической катастрофе» [Мамардашвили 1992].

и самой ситуации начала XXI века – ситуации утраты проблемных истоков гуманитарной мысли XIX–XX веков: мы объективно оказались в ситуации «конца разговора». Этот конец, в каком то смысле, даже безысходен, потому что гуманитарии растеряли все начала и концы своей мысли и речи. Все тексты и работы стоят у них на полках. Вот они, все изданы. Но их голоса не слышны: «вот они все тут, на моей полке или книжной лавке; но они уже не входят ни в какое оцеляющее, объясняющее, освещающее и освящающее, оправдывающее их в отдельности и всех вместе, понятное для меня и других постсовременников событие – не входят в какой-то более общий затекст, в осмысленную непрерывность более или менее понятного разговора» [Махлин 2010: 343–344]. Махлин ставит под большой вопрос предложение Хоружего восстановить контекст. Хоружий применительно к другому содержанию, к русской философии, говорил о том, что «после перерыва» «необходимо заново обрести пространство мысли и координацию в нём или, иными словами, восстановить контекст» [Хоружий 1994: 7].

Ведь в разговоре можно только участвовать, быть или не быть, в разговоре непрерывном, не кончаемом. И из разговора можно выпасть, выпасть из языка исторического становления, настолько, что никакие задним числом опубликованные тексты уже не помогут [Там же]. Эти тексты были опубликованы полвека спустя, уже тогда, когда произошло «забвение бытия», когда бытие перестало быть «участной нуждой». И сейчас мы потому переживаем этот «архитектонический разрыв духовно-исторической преемственности» [Там же].

Этот разрыв, даже если он объективен в силу действия процессов и трендов, он для гуманитарного мышления катастрофичен, поскольку прерывает связь времён, и субъект исторического мышления исчезает, как исчезает и сам субъект в принципе. Налицо, замечает Махлин, исчерпание того «крупного разговора», о котором писал и Пастернак в «Охранной грамоте». Крупный разговор наступает в период тяжелых годин и испытаний и становится проверкой человека и его сверкой с большим временем.

Оценки и объективирующие фиксации нас загоняют в очередной методологический тупик, потому что большой разговор в большом времени, участниками которого мы стано-

вимся (или нет), ещё только начинается. Другое дело – становится ли кто-то участником такого разговора или стоит в стороне и наблюдает, а значит и не участвует и не ведёт тот самый дневник, бортовой журнал, своих действий, своего участия и соучастия. Большой разговор не подсмотришь. В нём можно только участвовать или не участвовать. Его можно подслушать, но результатом такого подслушивания становится карикатура, мелочь интерпретаций и бисер обманчивых замечаний, уводящих в сторону.

Но именно «состояние «конца разговора», как бы исторического обморока, если не коллапса после краха Второй империи, едва ли не впервые создаёт возможность совпасть с бахтинской мыслью и авторством» [Махлин 2010: 347]. Понимание Бахтина как Другого возможно лишь при принятии собеседником Бахтина его метода, его позиции, его оптики, связанной с общим архитектурным сдвигом – сменой всей гуманитарной парадигмы [Махлин 2009]⁵⁷.

Такое требование к собеседнику вызывают законные вопросы, поскольку собеседник не может быть безучастным в диалоге. Попробуем их задать самим себе, держа в уме, что мы задаём Бахтину, но в большом времени.

Проблема горизонта, на фоне которого я и другой вступаю в диалог, остаётся. Он всегда чреват и проблематичен и не

⁵⁷ В этом смысле шанс встречи с Бахтиным, с его мыслью, у нас ещё есть. В. Л. Махлин фиксирует парадокс нашей невстречи с ним, говоря, что встреча с Бахтиным тогда в 20-х не состоялась, а сейчас тем более не может состояться. Мы его никак пока не понимаем. Не состоявшийся тогда разговор с ним так пока и не состоялся. Если бы его ФП вышла тогда, в 20-х... Если бы, например, «Бытие и время» Хайдеггера или «Я и Ты» Бубера опубликовали не в 20-х годах, а спустя полвека, в 70-х, 80-х, то история философии была бы другой и т. д. [Махлин 2010: 9]. Махлин фиксирует парадокс: наследие Бахтина «невозможно объяснить из его времени, вне которого, однако, оно вообще не может быть понято» [Махлин 2010: 338]. Эти выводы связаны с пока безуспешной попыткой разных интерпретаторов «локализовать и замкнуть бахтинскую мысль» в своём концепте и описать его на своём языке. Это известно. И потому встреча с ним пока так и не произошла [Там же]. Сам Бахтин, в свою очередь, объяснял причину не понимания Достоевского разного рода критиками и интерпретаторами: это объясняется как «методологическую беспомощность критической мысли», так и тем, что спор, несогласие голосов является следствием самой поэтики уже бахтинской речи, провоцирующей на разногласию и множественность, часто не адекватную автору [Бахтин 1979а: 6].

может быть гарантирован. Я и другой самих себя не слышат. Предел личности, который ставит Бахтин, не даёт пониманию и диалогу быть, возможности быть, поскольку я и другой постоянно ускользают. Поскольку они даны друг другу в виде голосов в актах их высказывания (иначе как голос может быть услышан?), а высказывания проявляются как треки, следы этих событий высказывания, то всё равно остаётся необходимость формулирования некоего требования – что значит уловить след поступающего слова? Значит, если не третий глаз, не позиция объективного наблюдателя, ведущего протоколы наблюдений, но всё же некий горизонт и оптика должны быть поставлены и настроены, чтобы была как-то укреплена и установлена позиция понимания события.

Что такого делает этот я, чтобы понять другого? Что он делает практически? Что это означает и как выглядит на практике? Ставить на границу себя и иного – это про что? Мы постоянно фиксируем феномен внеаходимости личности, речь идёт не о социальных группах, психологических индивидах, речь идёт фактически о плавающей границе событийности, о границе поступающей личности. Тогда необходимо вводить иное представление о границе событийности (см. в главе 1).

Пограничность относится как к феномену событийности, так и к методу работы, методу самого исследования. Бахтин вынужден был использовать устоявшиеся названия (философское исследование), хотя понимал, что здесь границы плывут: мы вынуждены «называть наш анализ философским по соображениям негативного характера: это не лингвистический, не филологический, не литературоведческий или какой-либо иной специальный анализ (исследование) ... наше исследование движется в пограничных сферах, т. е. на границах всех указанных дисциплин, на их стыках и пересечениях» [Бахтин 1979б: 281].

А тогда что значит говорить о человеке как о постоянно незавершённом, внеаходимом феномене? Это ведь тоже абстракция? Ведь никакая наука о личности как пределе невозможна. Никакая антропология как наука невозможна. Тогда мы вынуждены выстраивать научно-художественные гибриды, имеющие дело с опытом феноменологического всматривания в феномены событийности личности, проявляющиеся в разных антропологических практиках (см. главы 4, 5).

Эти вопросы рождаются вполне естественно. Нам важно не определять место Бахтина в мировой философии, не заниматься бахтиноведением. Нам важно было понять метод Бахтина, с помощью которого он строил (как-то) свою философскую антропологию, философию человека, или онтологию личности. Нам важно извлечь из его философии уроки, но не в части только идей (хотя и это полезно, поскольку у настоящего мыслителя способ мышления и содержание мысли соответствуют друг другу), но важно понять и метод, способ его мысли, причём через призму антропологии, которую он вполне осознанно строил.

Бахтин собою продемонстрировал прецедент иного способа мышления и действия, иной онтологии личности. Махлин её называет «социальной онтологией причастности» [Махлин 1997а]. В этом прецеденте, пытаясь преодолевать ограниченность и ущербность тогдашней, современной ему философии, науки, он пытался строить свой дискурс, свой язык, ища своё авторское слово, хотя привычные тогда языки и дискурсы на него тоже влияли. Поэтому его определять как-то, доставая привычные нам штампы – тоже тупик. К примеру, называть его нравственным мыслителем или философом-диалогистом, или просто антропологом или филологом – тоже редукции.

Бахтин сам предсказал свой феномен двойничества и феномен человека у зеркала – мы на него, Бахтина, тоже смотрим чужими глазами. Бахтин понимался у нас и на Западе «и вправо, и влево» [Махлин 1993; Эмерсон 1995а], сам попал в карнавализацию своего имени и гротескного оборачивания собственных смыслов и идей. Это происходит именно тогда, когда феноменолог или постструктуралист начинают называть его своим учителем, полагая себя продолжателем его идей, представляя его не как Другого, а как продолжение себя, не понимая его, а узнавая в нём себя.

Бахтин стал вненаходимым и всегда несовпадающим собеседником, всегда другим. В этом несовпадении – его феномен как личности и как автора мысли, автора своего авторского слова. Это относится напрямую к нашей проблеме – методу в антропологии. С одной стороны, последнее слово о человеке не сказано и никогда не будет сказано, с другой стороны, мы не можем не говорить и не искать это слово, не вырабатывать всякий раз своё авторское слово, обращённое к человеку.

УРОКИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА

В этой главе мы попытались переосмыслить работы и вклады представителей так называемого антропологического поворота, который был осуществлен в XX веке. Рамки и глубина этих работ шире, нежели рамки, так называемой, философской антропологии, которая рассматривается некоторыми авторами как завершённый проект [Fisher 2008; 2009]⁵⁸. Исследователь и публикатор наследия М. Шелера, Й. Фишер, полагает, что проект, инициированный М. Шелером, фактически завершился; тот творческий импульс, который был им задан, воплотился в ряде работ группы авторов и угас, будучи осевшим в наборе университетских курсов. Теперь этот проект просто читается для студентов в академическом формате. Он интересен чисто исторически, из него можно извлекать уроки. Но он закончился.

М. Л. Хорьков, отечественный исследователь наследия М. Шелера, готов с этим согласиться. Но он отмечает, что, тем не менее, есть шанс и необходимость нового начала. Но состоится ли оно, это новое начало, он не знает. Хотя очевидно то, что интерес к антропологии никуда не исчезает и «антропологию seriously надо начинать заново», поскольку старый догматический формат науки себя исчерпал и через его призму рассматривать как антропологию, так и концепт М. Шелера уже нельзя [Хорьков 2013: 40–41]⁵⁹.

Удался ли этот поворот? Чем он завершился? И завершился ли он? Или он дал толчок иной парадигме мышления, которая уже вошла в нашу плоть и кровь и мы часто не осознаём его действие на нас и наше мышление и действие⁶⁰?

⁵⁸ Рамки антропологического поворота всё же достаточно предметны, они не могут пониматься максимально расширительно. Современный исследователь А. В. Конев полагает, что антропологический поворот (разворот) в культуре означает фактически поворот, обращение культуры к каждому человеку и предполагает внимание к каждой индивидуальности, что спровоцировано, в том числе и медийной культурой, визуальным поворотом, виртуализацией и прочими современными трендами [Конев 2014]. Полагаем, что внимание к индивидуальности – слишком общий признак для определения онтологической границы антропологического поворота и по содержанию мало что проясняет.

⁵⁹ См. подробно выше, в главе о М. Шелере.

⁶⁰ Необходимо разводить проект философской антропологии, предложенный рядом авторов (Шелер, Плеснер, Гелен и др.), и феномен антро-

А. П. Огурцов в своей объёмной работе «Философия науки. Двадцатый век» отмечает, что к середине XX века в науке и философии был действительно совершён антропологический поворот. Он заключается в двух моментах.

Момент первый. Это «поворот к новому философскому обоснованию гуманитарных и социальных наук, в котором произошла <...> апелляция к проблематике человека во всей его широте» [Огурцов 2011в: 259].

Момент второй. Это поворот, означающий «радикальную смену методологического оснащения гуманитарных и социальных наук», кардинальную перестройку самой философией своего объекта и средств рефлексивного анализа сознания и знания. Сама философия изменилась, став философской антропологией [Огурцов 2011в: 259–260].

Вывод Огурцова относительно смены оснащения философии, означает то, что вместо познавательных процедур, категорий и универсалий в центр внимания выдвигаются «экзистенциалы, то есть способы существования и формы понимания и интерпретации, репрезентирующие способы бытия-в-мире» [Огурцов 2011в: 260]. Экзистенциалы априорны, то есть над-эмпиричны, сверх-эмпиричны. Их априорность заключается в том, что они превращают эмпирические формы существования в то, что «ориентирует и управляет эмпирическим существованием человека» [Огурцов 2011в: 260]. Ориентированность заключается в том, что экзистенциал статичную ситуацию человека размыкает, направляет, выстраивает в определённую векторность. Вместо настроений – настроенность, вместо эмпирических забот – забота как фундаментальная структура существования, вместо со-

пологического поворота, гораздо более широкий и глубинный, двигателями которого являются разные философские, научные, художественные, религиозные направления мысли и практики XX века. Антропологический поворот не локализован в Германии, будучи международным, междисциплинарным, он объединяет в себе науки, искусства и иные дискурсы и практики. В этом плане можно говорить о том, что в узком смысле проект философской антропологии как дисциплины во второй половине XX века закончился, «ушёл в тень», став историческим феноменом или даже выпал из современного философского дискурса [Долмейр 2010]. Но антропологический поворот, связанный с выработкой иной парадигмы о человеке, о науке, о философии, о мире в целом, начавшийся в 10–20-х годах прошлого века, фактически продолжается.

обществ разного рода – направленность на коммуникацию и Встречу [Огурцов 2011в: 260].

Эти важнейшие методологические замечания А. П. Огурцова непосредственно перекликаются с пафосом всего нашего проекта: фактически философия человека, вместо науки и философии о человеке как о сущем, становится опытом мышления о том, что ориентирует человека в мире и с помощью чего происходит эта ориентация. Работы авторов и представителей антропологического поворота фактически осуществили попытку такой переориентации философии в целом.

О смысле и содержании антропологического поворота писали различные авторы [Говорунов 2014; Марков 2006; Конев 2014].

Известный исследователь и автор работ по философской антропологии Б. В. Марков фактически подтверждает выше названную переориентацию [Марков 2006; Марков 2011].

Первое, что он отмечает, это то, что поворот в лице выше названных авторов (он также называет и других, таких, как К. Лёвит, В. С. Соловьёв, Н. А. Бердяев и др.) был реакцией на классическую метафизическую философию, в которой человек рассматривался как абстрактная идея. С его точки зрения, классическая традиция абсолютизировала разум и сводила человека к абстрактной идее. В то время как не только разум, но и чувства, духовные переживания высших ценностей, стремление к нравственной солидарности, любви, вере, надежде – то, что отличает человека от животных.

Второе. Авторы поворота стремились преодолеть редукцию человека к психофизиологическим, социальным структурам и качествам, рассматривая человека как свободного и ответственного субъекта принятия решений.

Третье. В целом философская антропология тяготеет к методам гуманитарных наук, в которых человек рассматривается не как объект, а как чувствующее и переживающее существо, способное к саморефлексии. В рамках этого подхода представители поворота, особенно русские философы, такие как С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, В. С. Соловьёв, рассматривали духовную жизнь человека не как набор субъективных переживаний и психологизмов, против чего боролась западная мысль, а как определённый порядок духовных переживаний на фоне ориентации на «духовные константы», указывали

на «твёрдый порядок сердца», выражающийся в ценностной структуре личности⁶¹.

Четвертое. В этой связи представители поворота открыли фактически особую реальность и заявили новое направление, экзистенциальную философию, открыв такие феномены, как страх, заботу, тревогу, ответственность, другие модусы человеческого бытия в мире.

Как следствие, отмечает Б. В. Марков, далее стали развиваться, как он говорит, «постантропологические парадигмы философствования», в которых в принципе происходит отказ от поиска определений человека и поиска фиксированной, конечной природы человека, отказ от антропологического догматизма. Сегодня философия перешла в новую постантропологическую эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека как высшей ориентирующей общественное развитие ценности. Последствиями такого постантропологического перехода является усиление рефлексивного характера самих антропологических исследований и преодоление ими как концептуального догматизма, так и эсхатологических выводов о смерти всего и вся – Бога, человека, мира. Тезисы о смерти Бога и человека, замечает Марков, означают отказ от Бога моралистов и проповедников, равно как и призыв к разработке новой «реалистической модели человеческого» [Марков 2006]. Поэтому разговоры о кризисе философской антропологии следует существенно уточнить. Речь идёт о кризисе абсолютистских претензий и амбиций отдельных представителей антропологической парадигмы, об отказе от догматизма, основанного на претензии, идущей от стремления найти основания культуры в конечной идее и природе человека. По-

⁶¹ Удивительным и до сих пор малозаметным является, например, тот факт, что в написанном в 1916 году (!) труде С. Л. Франка «Душа человека», описывается, фактически та же ситуация, которую потом будет отмечать М. Шелер [Франк 1995]. С. Л. Франк удивляется, что до сих пор нет или почти нет литературы, в которой были бы описаны законы душевной жизни (природу души), лежащие в основании философской психологии, которую он фактически понимал в залоге антропологии. С. Л. Франк полагал, что в состав философии наряду с теологической и космологической проблематикой необходимой составной частью должна входить и антропологическая, поскольку «философская психология есть научное самопознание человека», есть «научное выполнение завета *γνῶθι σεαυτόν*. Но это в литературе даже не обсуждается [Франк 1995: 445–446].

стантропологическое мышление отказывается от претензии на «тотализирующую роль дискурса о человеке», от разного рода редукций, сводящих человека к природному, культурному, биологическому, метафизическому, моральному или инструментально-техническому.

Марков также отмечает, что антропологический поворот XX годов был важен для уяснения образа человека, но не с точки зрения его сущности, а с точки зрения его места. Образ человека рассматривался как постоянно незавершённый, недостаточный, неукоренённый. Он не имеет исходных готовых форм существования, ему ещё предстоит найти своё место в мире. С этой целью он и укореняется посредством культуры [Марков 2011: 163]. Сегодня главным вопросом становится вопрос не о том, кто мы, а вопрос о том, где мы. Вопрос о месте, а не о сущности [Марков 2011: 178].

Поэтому важным достижением этого антропологического поворота является разрушение прежнего образа человека, который строился на путях поиска готовой природы и заданной идеи. Возникла задача нового самоопределения, свободного от редукции к животному или божественному. Однако, устранение этих субстанциальных или атрибутивных свойств привело к потере предмета, к неопределённости человека и инфляции этого понятия [Марков 2011: 163]. Мы перестаём заранее предполагать наличную идею человека и вообще относиться к нему как к наличной готовой вещи. Но что взамен?

Взамен, например, предлагалась антропологическая онтология или онтологическая антропология М. Хайдеггера. Или антропология на основе феноменологии М. Шелера. У Хайдеггера, и у Шелера и была попытка преодоления разрыва между бытием и человеком, онтологией и антропологией. Философия человека предполагает, говорит Марков, соучастие, сотрудничество человека с бытием. Более того, пребывание человека в бытии, с одной стороны, и осуществление бытия в человеке, с другой стороны, делает мир осмысленным. Человек – единственная реальность, благодаря которой мир обретает своё самосознание. Пафос Шелера, наряду с Хайдеггером, заключался в отказе рассматривать бытие как бы снаружи, а человека вне бытия. Хайдеггер, как и Шелер, искал место человека. Для Хайдеггера это место обозначено как стояние в просвете бытия, его экстатичность.

В этой связи философская антропология не как отдельное направление, а как мысль и практика человека, не только не завершилась, но получает новые культурные задания. Б. В. Марков отмечает, что философская антропология «после смерти человека» должна поставить себе следующие задачи. Первое, провести критическую рефлексию исторических представлений о человеке и исследование тех реальных функций, которые выполнял дискурс о человек в истории культуры. И второе, провести анализ, диагностику и терапию тех мест, культурных институтов (семья, школа, научная аудитория, казарма, предприятие и больница), в которых осуществляется производство человеческого.

Фактически названные задачи перекликаются с тем, что мы проделали в нашем проекте.

Другие авторы, такие как Ф. Долмейр, полагают, что мы переживаем возрождение философской антропологии [Долмейр 2010]. Точнее, Долмейр пытается восстановить европейскую традицию философской антропологии, взглянув на неё через призму современной ситуации. Он выделил два фактора, под воздействием которых философская антропология ушла в тень во второй половине XX века. Первый фактор – появление после 1968 года постмодернизма с его антигуманистическим, нечеловеческим пафосом («смерть субъекта», «смерть автора»)⁶². Вторым фактором было ускорение темпов глобализации, в рамках которого исчезают последние остатки гуманистических глобальных ценностей.

Но в последние годы, замечает Ф. Домейр, постепенно формируется такая ситуация, которая заставляет нас говорить о возрождении, условно говоря, «сдержанного гуманизма» [Долмейр 2010: 9]. Это связано как с достижениями современных наук и технологий, так и с ростом очагов напряжённости. Сползание до предельных уровней бесчеловечности постепен-

⁶² Что, впрочем, не просто спорно. Это не верно. Представители так называемого постмодерна и постструктурализма, провозгласившие смерть человека, смерть автора, смерть субъекта, вели речь об окончании господства метафизической философии, во главу угла которой ставился абстрактный субъект, абстрактная идея человека. Они пытались предложить иные программы нового начала, новой практики производства человеческого, преодолевающей метаструктуры нарративов и бессознательного, что было показано, например, в проекте «практик себя» М. Фуко, в проекте номадического человека Ж. Делеза и др. (см. также [Смирнов 2005]).

но заставляет нас думать об элементарной безопасности, о выживании рода, что порождает сдержанный гуманизм, не замешанный на великих метафизических идеях.

А достижения геномной инженерии, практик клонирования, исследования стволовых клеток показывают, уже привычные нам, пределы человечности, что заставляет философов включаться в современные диспуты об этих пределах. Ф. Долмейр замечает, что «философы более не имеют каких-либо разумных оснований оставлять этот диспут на откуп биологам и инженерам, отравленным научной фантастикой» [Долмейр 2010: 10]. Ф. Долмейр говорит в этой связи об ином варианте гуманизма, преодолевающего как старый антропоцентризм и антигуманизм, так и биологический редукционизм.

К этому вопросу, связанному с достижениями современных наук и технологий и влиянии их на идентичность человека, мы ещё вернемся в главе 8. Например, современный автор А. В. Говорунов полагает, что именно достижения современных технологий, которые воплотились в поисках и выработке проекта «постчеловека», впервые показывают наличие «темпорального сдвига», согласно которому человек впервые своё сущее обсуждает не в залоге прошлого и настоящего, но в залоге будущего, как проект иного сущего, нового постчеловека, в котором преодолеваются противоречия искусственного и естественного. Если исторически человек своё сущее принимал как данное, принимал свою природу как то, что он наследует, и его задача – осмыслить её, сделать рефлексивным своё существование. И в этом пределе можно было обсуждать разные парадигмы понимания человека, естественнонаучную или гуманитарную, то теперь человек свою данность, свою природу, как телесную, так и духовную, может обсуждать в проектном залоге, проектируя её. Это проблемное поле работ даёт не только шанс, но и диктует необходимость по-иному относиться к технике как к судьбе, не в залоге отрицания или славословия и порабощения ею человека, но в залоге нового антропологического проекта, что требует возвращения к философской антропологии на новой основе, основе реального междисциплинарного дискурса, который был невозможен во времена М. Шелера [Говорунов 2014]⁶³.

⁶³ При этом Говорунов полагает, что проект ФА в лице Шелера и других только и заключался в том, что он предложил идею универсальной

Мы уже выше заметили, что антропологический поворот вовсе не сводится к немецкой философской антропологии и к спору между естественнонаучным и гуманитарным подходами. География и проблематика этого поворота шире, глубже и разнообразнее⁶⁴.

К авторам-представителям антропологического поворота, безусловно, относится и большая группа отечественных философов, мыслителей, деятелей культуры, которых современный автор В. Л. Махлин называет поколением Третьего (Славянского) Ренессанса. Это понятие ввёл отечественный учёный-античник Ф. Ф. Зелинский в 1919 г. [Махлин 1995]. В. Л. Махлин назвал эту когорту интеллектуалов, генерацию людей, которая делала Третье Возрождение, «русским неклассическим гуманизмом» 20-х годов. К этой генерации В. Л. Махлин относит братьев Бахтиных, А. А. Мейера, А. А. Ухтомского, Л. В. Пумпянского, Л. С. Выготского, Д. Чижевского, О. М. Фрейденберг, Б. Яворского, М. В. Юдину, М. И. Кагана, Б. Л. Пастернака, О. Э. Мандельштама, позднего П. А. Флоренского и других. Новая гуманитарная парадигма, которую вырабатывала эта генерация, отличалась как от западноевропейской рационалистической традиции, из которой вышел преодолевающий её же М. Хайдеггер, так и от русской философии всеединства. Одновременно эта гуманитарная па-

науки о человеке, фактически проект междисциплинарного дискурса разных наук, который был невозможен из-за конфликта и борьбы подходов и всеилия естествознания, которое бурно набирало обороты [Говорунов 2014]. Полагаем, что Говорунов излишне редуцировал проблему и взгляд представителей ФА, равно как и упростил философско-антропологическую ситуацию в XX веке, сведя многообразие концептов человека лишь к двум доминирующим конфликтующим образам – «естественнонаучному образу человека», в котором доминирует эволюционистская концепция, и «гуманитарному образу человека».

⁶⁴ Антропологический поворот, разумеется, не объясняется и филологическими упражнениями, случайным названием. Некоторые авторы [Конев 2014] считают, что сочетание «антропологический поворот» было введено в 1996 английскими филологами под названием «The Anthropological Turn in Literary Studies» [The Anthropological Turn in Literary Studies 1996] и с тех пор этот оборот вошёл в общий обиход. Думается, что всё началось на уровне осмысления феномена гораздо раньше, и понятийно сам антропологический поворот как смена парадигмы мышления о человеке осмыслялся уже во времена Шелера, Бахтина и Хайдеггера, хотя и без такого словосочетания.

радикала означает «положительное преодоление идеалистической метафизики или классического идеала рациональности, с одной стороны, и антиклассического, деконструктивного модернизма XX века», с другой стороны [Махлин 1995: 134].

Эта «русская контридея», пишет В. Л. Махлин, предполагает снятие пустого абстрактного противопоставления западноевропейской культуры и русской, западников и славянофилов. Она предполагает поиск другой правды в пользу действительной свободы, которая в конечном итоге означает путь личного преодоления и «личного претворения». Речь поэтому идёт о возрождении, понимаемом как личное героическое усилие. Николай Бахтин так и писал в 1926 году: «Всякое подлинное творчество сознаёт себя не как начало или продолжение, но как возрождение <...> Ритм духовной истории человечества – ритм последовательных возрождений» [Бахтин Н. 2008: 176]. Его брат Михаил в конце жизни пишет: «Нет ничего абсолютно мёртвого. У каждого смысла будет свой праздник возрождения» [Бахтин 1979б: 373]. Между этими голосами братьев – расстояние в целую жизнь.

Махлин, пытаясь содержательно-методологически оценить гуманитарный сдвиг 20-х годов прошлого века, работы представителей Третьего ренессанса, равно как и работы М. Хайдеггера и других выше названных немецких авторов, вообще считает как бы не совсем правильными, «ненормальными», странными, соответствующими фактически смыслу, который употреблял Т. Кун к понятию «ненормальной науки». Этот сдвиг означал сдвиг в норме, поиск иной нормы человека и мира.

Этот поиск воплотился в трёх мировоззренческих событиях, которые Махлин называет: 1) архитектурный разрыв, 2) трансцендентальная рокировка, 3) религиозное отречение [Махлин 1997].

Под архитектурным разрывом Махлин понимает буквальный мировоззренческий взрыв, который произошёл в 10–20-е годы прошлого века в мировосприятии и мироощущении, изменивший всю структуру и способ мировосприятия, и предполагающий преодоление всей системы презумпций, императивов и установок, которые были накоплены как на западноевропейском, так и на российском интеллектуальном поле. Не повторяя Махлина, мы можем сослаться на наш выше приведённый обзор работ Бахтина, Шелера, Хайдеггера

и др., в котором каждый автор пытался этот разрыв осуществить.

Под трансцендентальной рокировкой понимается как бы изнаночное повторение с обратным знаком тенденции нигилизма, отрицание наследия, но с ещё более радикальным отрицанием. Это отрицание отрицания, фактически утверждение предмета критики в своём собственном предмете, но в изнаночном виде. Отказываясь от прошлого, альтернатива в качестве нового фактически воспроизводит изнанку отрицаемого.

Третье событие, религиозное отречение, означает то, что фактически модерн, критиковавший всякую веру и религию, призвал к отречению, но без покаяния. Это был бунт, который, например, продемонстрировал Хайдеггер, но сохранивший для себя возможность последнего Бога. Это был бунт, но допускавший мировоззренческую лазейку для удержания и сохранения последнего базового ориентира. Эти три события, по Махлину, показывают археологию гуманитарного кризиса, его глубинные признаки, внутри которого уже разные авторы в разной степени и в разном масштабе этот кризис выразили.

Кризисность, то есть предельность и исчерпанность всех идей о человеке, разные представители антропологического поворота фактически показывали как в своих концептах, так и в своих сугубо индивидуальных опытах. Современные исследователи И. П. Смирнов и Н. Я. Григорьева показывают в своих работах, что поворот мышления к антропологии выразился в том числе (возможно и прежде всего) в радикальности не только мысли, но и действия: «Радикальное понимание человеческой природы и попытки разного рода экспериментов над человеком, вплоть до его отрицания – общая тенденция европейской культуры 1920–40-х г.г. [Григорьева 2008: 5]. И. П. Смирнов вообще полагает, что весь XX век – это один большой эксперимент, которому себя подвергал сам человек. Эксперимент разного масштаба, начиная с поисков и научных исследований, лабораторных опытов, и заканчивая войнами и концлагерями. Именно потому, что в XX веке наступает эпоха тоталитарного, в его рамках и начинается доминировать проект, исследующий «экспериментально-суицидальную природу человека» [Смирнов 1999: 40].

В целом, полагает Григорьева, в антропологической мысли и практике тоталитарной эпохи доминировал так называемый негативный уклон, «получение образа человека посред-

ством негации, последовательного вычитания его свойств», что было наследием негативной теологии, построенной на апофатическом принципе отрицания всякой возможности определения Бога. Тем самым определение человека посредством последовательного отрицания его атрибутов, неравенства его самому себе, в конечном счёте, приводит к его исчезновению [Григорьева 2008: 8]. Это воплотилось в том, что негативная антропология приняла если не наиболее радикальные, то наиболее экспрессивные формы в творчестве разных авторов, таких как Ж. Батай, Ж. Лакан, С. М. Эйзенштейн, А. Кожев, А. Геллен и других представителей поворота, деятелей философии, искусства, культуры,- делает вывод Н. Я. Григорьева.

В итоге радикализм привёл к постмодернистским лозунгам смерти автора, человека и субъекта. Но речь, всё же, идёт о смене старых одежд, об уходящей натуре человека-субъекта, всесильного и всемогущего, претендовавшего стать Богом. Этого не случилось. Поэтому, как справедливо полагает Б. В. Марков, необходимо вернуться к началу, поставить новые задачи и проделать рефлексивную работу на новой основе, вооружившись иной оптикой на человека, то есть самих себя, и расставить новые ориентиры, не стремясь ни ставить смертельные эксперименты, ни увлекаться метафизическими конструктами. Без гнева и пристрастия. С новой логией.

Итак, можно сформулировать следующие методологические выводы.

1. Фактически всеми авторами антропологического поворота вёлся поиск не новой концепции человека самой по себе, а поиск места человека и одновременно и поиск нового слова о человеке. Искалась не окончательная формулировка сущности человека, а тот особый способ существования, который делает человека человеком. В этом смысле представители поворота вели работу по навигации человека в двойном смысле: как поиск места человека и как поиск слова о человеке. Специфика места состоит в том, что оно онтологически не предзадано и заранее готово. Это метафизическое место всякий раз обустраивается особого рода практиками и мышлением. А соответственно и слово о человеке всякий раз заново выстраивается, исходя из специфики обустройства его места, то есть исходя из мыслительных, символических опор и ориентиров.

2. Произошла фактически переинтерпретация феноменологии как метода, понимаемого как открывание миру, на-

правленность вовне. Была осуществлена попытка, направленная на преодоление когнитивных, гносеологических редукций феноменологического метода.

3. Была проделана попытка рассматривать антропологический дискурс (в широком, а не в узко научном смысле) как мета-антропологию, выстраивающую свой мыслительный дискурс по границам и пределам.

4. Был проделан опыт отказа от позитивизма знания и опыт преодоления всевозможных редукций в понимании сущностных сил человека: биологической, религиозной, научной, рациональной и т. д.

5. Была сделана попытка выстраивать не строгие определения терминов, а искать опорные точки-ориентиры. К таковым относятся такие, как забота, личность, событие, ответственность, жизнь, энергия и проч. Был сделан шаг в сторону выстраивания не готового словаря антропологических терминов, а словаря-путеводителя с опорами и ориентирами. Был изменён сам способ работы с понятийным и терминологическим аппаратом.

6. Был осуществлён поиск таких свойств в человеке, которые выступают не в виде готовых качеств, а как условия его существования, его экзистенциалы. Это встреча и порыв в личности как центре актов у Шелера; это ответственность человека за бытие, его не-алиби в бытии у Бахтина; это забота о бытии и событийность бытия у Хайдеггера и др.

7. В разной степени воплощения работы сторонников поворота были направлены на преодоление разрыва между онтологией, метафизикой и антропологией. Сплавы и миксы таких слияний возникали разные. Но общая тенденция была обозначена на онтологическое укоренение антропологии, с одной стороны, и на преодоление абстрактности и бесчеловечности разных учений о бытии человека, с другой.

ГЛАВА 4.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ НАВИГАЦИЯ

ИДЕЯ ОРИЕНТИРОВАНИЯ В КУЛЬТУРЕ

Проблема самоопределения и навигации человека в мире всякий раз обостряется во времена, которые наступают «после» – после войн, после катастроф, утери личностных смыслов, потери ориентиров, жизненных опор. Люди теряют свою идентичность, забывают, кто они. Свидетельств этому множество. Что делать человеку после того, как это случилось? После периода тотального нигилизма и отказа от всякого осмысленного слова о мире и человеке? После господства постмодернистских идей, разрушающих символический горизонт и утверждающих смерть Бога, человека и мира. Что делать человеку в ситуации, которая давно получила символическое название «после Освенцима и ГУЛАГа»?

И хотя мы понимаем, что никто не умер, и человек благополучно продолжает жить, но мыслить так, как будто ничего не случилось, уже проблематично. Встаёт вопрос о новой ориентации, поскольку человек, поставивший под вопрос Благо, Бога и самого себя во имя технического прогресса и власти над природой оказался в ситуации дезориентации. В такой ситуации практика ориентирования и восстановления опор становится не только актуальной. Она становится исходной и базовой при онтологическом самоопределении человека.

В таком случае размышление о человеке, собственно антропологический дискурс, может и должен строиться не в залоге поиска и построения новой, концепции о человеке, не в версии выработки очередной эпистемы о человеке, а в залоге

настройкой взгляда, смены аспекта, который означает отношение к онтологии человека как к его навигации, а его самого понимает как навигатора, выстраивающего свою жизненную навигацию. Понятия и термины выступают в ней не жёсткими понятийными конструктами, а указателями в этой навигации. А сами концепции выстраиваются как своеобразные лоции, карты-путеводители. В этом смысле ориентирование и навигация как практика мышления и действия становится важнейшей, ядерной составляющей в антропологическом дискурсе.

ГЕНЕЗИС АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ НАВИГАЦИИ.

Миф как опора

Мы настолько свыклись с тем, что фактически живём в постоянном ориентировании, что не всегда это замечаем. Более того. Наше повседневное ориентирование вплетено, вкраплено в нашу антропологию, в нашу телесность.

Что означает новозаветное «Встань и иди!»? Оно означает указание направления и смысла действия. Оно означает не просто указание действия, но оно означает буквально в прямом смысле ориентирование, указывание направления. Надо встать, принять вертикальное положение и идти – то есть двигаться по горизонтали и далее вверх по восходящей к горизонту.

Наши представления о мире, о жизни, наши привычные ценности, знания о добре и зле, возвышенном и низменном, прекрасном и безобразном и т. д. – всё как бы встроены в географические модели, в привычное ориентирование в пространстве, в котором мы все знаем, где находятся верх-низ, где правое-левое, вперёд-назад. И главным первым подсказчиком для нас является наше тело, его устройство, которое уже за нас знает, где верх и низ, где правое и левое, где вперёд и назад. Это заложено в физиологии нашего мозга.

Мы, будучи физическими, телесно заземлёнными существами, то есть прямоходящими и сориентированными в этом мире, изначально направлены на представление о том, как организован наш хронотоп. И. Кант в своё время писал об исходном чувстве правого-левого у человека [Кант 1994]. Но дело состоит не только в географическом чувстве. Дело в том, что все наши культурные представления мы как бы насадили на этот привычный для нас географический хронотоп.

Доброе, возвышенное, светлое, сильное у нас ориентировано к верху и правому полюсу. Плохое, злое, низменное тяготеют вниз и влево. Свой обитаемый мир помечен знаком плюс, а тот, чужой, по ту сторону границы, помечен знаком минус. Есть мир божественный и возвышенный (небеса), есть мир низменный, дьявольский (преисподняя). Путь к Богу представляется как восхождение, возвышение, движение по вертикали. А греховное деяние осмысливается в категориях падения, низвержения вниз. Эти представления существуют как культурные константы, они оседают в языке, привычках, повседневности, в культуре [Степанов 2004].

Эти константы были укоренены ещё во время Оно, в исходных первородных мифах, которые легли в основу всех последующих представлений человека о мире и своём месте в мире [Топоров 1982; Элиаде 1994; 1998; 1999].

Эти представления воплотились в базовые, каркасные мифологические сюжеты о Мировом Древе, Доме, Пути и стали основой для ориентирования человека в культуре. В научной литературе это всё давно описано, тем не менее, остановимся на этом моменте и переосмыслим первобытный миф в категориях ориентирования и навигации, в категориях поиска места человека, ориентации человека в ситуации, поиска им центра и периферии, опор и ориентиров, указателей движения, пути и маршрута движения, верха и низа, правого и левого.

Древние мифологические тексты нам показывают, что до начала творения мира ничего не было, был хаос, который фактически означал неструктурированное, не организованное пространство-время. Точнее, пространства-времени тоже не было, поскольку не было верха и низа, как не было начала и конца. В хаосе нет верха и низа, центра и границы:

«Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; ни неба, ни земли; ни дня, ни ночи; ни жизни, ни смерти...».

«Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною...».

Затем был осуществлён акт творения во время Оно. В акте творения хаос преодолевается и отделяются Хаос от Космоса, Небо от Земли, создаются первоэлементы мироздания, вносятся структурность и организованность, то есть порядок, космос, в котором человек начинает ориентироваться во времени и пространстве.

Акт творения вносит в мир смысл и организацию, он структурирует мир, вносит в него ориентиры и расставляет все вещи и живые существа по своим местам. Своё место получает и человек, первочеловек. Ему даётся исходный ориентир:

«16. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть;

17. А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2, 16–17).

Также Бог даёт человеку задание:

«19. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привёл к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2, 19).

Этот акт творения стал первым и главным прецедентом, служащим образцом для подражания, главным ориентиром. Акт творения мира как мира структурированного, ориентированного и помеченного сакральными знаками, становится исходной опорой для человека.

Далее каждое поколение должно повторять этот прецедент творения мира, чтобы соотнести свою жизнь с первобытием, с образцом и тем самым сориентироваться. Через приобщение к первобытию и акту творения человек ощущал себя реальным и существующим, обретал бытие. Без сопричастности к первобытию человек как бы и не существовал. Эти приобщения к первоакту творения осуществлялись в ритуалах перехода [Тэрнер 1983; Элиаде 1994; 1998; 1999; Топоров 1988]. В ритуалах повторяется акт первотворения, восстанавливается порядок космоса посредством жертвенного действия героя – поэта и священника. Жертвенным действием через слово-песню (миротворение как стихотворение) поэт восстанавливает утраченный порядок, собою соединяет разорванные связи. Это остаётся в культуре до сих пор. Поэт это всегда осознаёт:

*Век мой, зверь мой, кто сумеет
Заглянуть в твои зрачки,
Кто своею кровью склеит
Двух столетий позвонки*

(О. Мандельштам)

В. Н. Топоров отмечает, что фактически ритуал играл и прагматическую роль, с его помощью первобытное сообщество могло выживать в экстремальных ситуациях болезней, войн, катастроф [Топоров 1988]. Одновременно благодаря ритуалу осуществлялось приобщение человека к целому, к космосу: «Только в ритуале достигается переживание целостности бытия и целостности знания о нём, понимаемое как благо, и отсылающее к идее божественного как носителя этого блага» [Топоров 198: 17].

Другой известный автор М. Элиаде на многочисленных примерах показал, что для человека в архаической культуре «большинство актов <...> суть, по его мысли, лишь воспроизведение исконного акта, который в начале времён совершило некое божественное существо или мифологический герой. Любой поступок обладает смыслом лишь постольку, поскольку он повторяет архетип, трансцендентальный образец. А значит, цель подобного повторения в том, чтобы гарантировать соответствие *норме и правилу*, «легализовать» его, придав ему онтологический статус, ибо только *через воспроизведение прообраза* может он стать *истинным и реальным*» [Элиаде 1999: 87].

Первозданный сотворённый мир структурирован, более того — он помечен знаком творения и тем самым имеет сакральные места. Вне этого мира царит хаос. Сакральные места становятся ключевыми знаками-ориентирами¹. Лишь в ритуалах перехода возможны понижения и профанирование, смена мест и знаков, инцест и инверсия. После ритуала перехода границы и места вновь структурируются и всё возвращается на круги своя.

В этом сотворённом мире, разумеется, есть *высшая точка* и одновременно *центр мира*. Сам первозданный акт творения, центр мира и *начало мира*, и *высшая точка мира* совпадают. *Верх, начало и центр, ключевые ориентиры* для человека одновременно являются и *опорами*.

¹ Сакральность помечается местом, временем года, цветом, предметом, растением, животным, небесным светилом, числом и другими ориентирами (см. работу В. Тэрнера о цветовой символике в архаичных культурах [Тэрнер 1983]). Известно также, например, что пятнами охры помечались сакральные места ещё в верхнем палеолите. Также, например, пятипалость и четырёхпалость (чёт и нечет) были известны как знаки-ориентиры уже в верхнем палеолите.

Это показывает, что опора находится не под ногами, не там, где твёрдая почва (это только метафора словоупотребления в секулярном мире со снятым сакральным началом), а там, где небесная твердь, высший смысл и Начало начал, начало творения.

Через начало начал проходит средоточие всего и вокруг него центрируется, растёт Мировое древо (*arbor mundi*), называемое в разных вариантах – дерево жизни, дерево предела, космическое древо, древо восхождения, небесное дерево, шаманское дерево и т. д. Здесь же в средоточии находится Столп, трон, алтарь, мировая гора, то самое священное, *sacra sacro*, самое сакральное место [Древо мировое 1991; Элиаде 1994; 1998; 1999; Топоров 1982].

Чем дальше от этого места – тем менее сакральным становится пространство. В контексте возвращения к утраченному началу, к утраченному акту творения рождается мифологема Пути. Человек рождается, удаляется от лона, а затем долго, всю жизнь возвращается к началу.

Мифологическое пространство и время, акцентирует В. Н. Топоров, не гомогенно и не нейтрально [Топоров 1982: 15]. Мир и человек в мире ориентированы к центру, к началу творения. И все его действия поверяются центром и началом. Более того. Жизнь человека Пути понимается и строится как подвиг, как жертва, призванная восстановить утраченное начало и связать концы с концами. Мифология усыпана сюжетами борца-героя (Георгий Победоносец, Тезей и проч.) со змием, драконом, чудищем, представителем хаоса. Герой, чтобы вернуть утраченный смысл и восстановить порядок, встречается с чудищем в самом центре мира и побеждает его. И наступает новый мир, новый порядок, организованный как всегда, как и во времена Оно.

Этот поединок потом всякий раз повторяется, воспроизводится в ритуале жертвоприношения. Ритуал играет роль зиждительного действия, крепящего весь мифологический космос. Он сохраняет скрепы и опоры мира, всякий раз их восстанавливает через священнодействие.

В этом основном мифе, отмечает Топоров, царь, первосвященник и поэт, играли ключевую роль в качестве участников-героев ритуала [Топоров 1982: 19]. Из этих ритуалов произошли театр, музыка, танец и далее – все искусства, религиозные литургии.

Итак, что означает феномен ориентирования человека в культуре? Какие исходные основания были положены и вы-

работаны человеком в культуре для того, чтобы осуществлять ориентирование? Автор концепции философии ориентирования В. Штегмайер полагает, что ориентирование является потребностью, сравнимой с потребностью в пище и жилье [Stegmaier 2008]. Трудно с этим согласиться. Потребностью первого и второго уровня являются витальная и социальная нужда, связанные с выживанием человека как живого существа. Потребность в ориентировании, даже если она может так называться, является нуждой третьего порядка, после витальной и социальной. Это потребность существования в культуре, потребность в себе как сущем, потребность существа, приобщающегося к первозданному акту творения, к иерофании, ощущает себя реальным сущим, причастным к акту творения. М. Элиаде подчёркивал: «священное – это *реальное* в его совершенстве, это одновременно и могущество, и действенность, и источник жизни, и плодородие <...>, желание религиозного человека жить в *священном* равноценно его стремлению очутиться в объективной реальности <...>, жить в реальности, в действительном, а не в иллюзорном мире» [Элиаде 1994: 26].

Фактически религиозный человек, по М. Элиаде, осмыслял себя не как отдельный физический индивид, а как тот, который дважды рождается, приобщаясь к творению мира. Жить и быть – значит приобщиться к творению мира. Жить – значит сотворить мир по образцу первозданного акта творения. Этот первый жизненный сценарий является ключевым для самоопределения человека в принципе. Наиболее полно и ярко он был реализован и описан в мифологической и религиозной парадигмах.

В этом самоопределении и базовом ориентировании, как мы уже сказали, человек опирается на положенный в качестве каркаса первосимвол Мирового древа, организующий всё символическое пространство-время, всё мифологическое сознание-бытие [Древо мировое 1991; Элиаде 1998]. Этот символ представлял всеобщий концепт мира, являющийся не умозрачительным, отдалённым от повседневного существования, а самым практическим каркасом жизни и мира, осью мира (*axis mundi*), то есть базовой опорой, от которой отталкивался человек в своей повседневной жизни для ориентирования².

² Изображения Мирового древа присутствуют в самых разных са-
кральных традициях (см., напр., рисунки в [Древо мировое 1991]).

Эта ось-опора была и организующим началом по выстраиванию последующих элементов мира в виде бинарных оппозиций, выступающих далее для человека основными ориентирами. Мировое древо становилось той базовой опорой, крепящей весь космос (порядок) мира.

Эти оппозиции выстраивались по разным сферам жизни и сознания, по вертикали и горизонтали, социальной организации, организации жилища, ритуалам, при приготовлении пищи и проч. (верх-низ, правое-левое, небо-земля, день-ночь, свет-тьма, мужское-женское, сакральное-профанное, сырое-вареное). Этот феномен бинарных оппозиций и их роль в мифологическом типе мышления и жизни также давно описан [Топоров 1972; 1982; Леви-Строс 1983].

Но нам важно не только это. Нам важно ещё и то, что человек получал в своей жизни универсальный путеводитель, по которому можно было сверить свою жизненную траекторию. Фактически ему предъявлялась карта жизни, пространство для пути, в котором уже были предусмотрены базовые маршруты движения. И уже в рамках этих маршрутов строились жизненные траектории, писались биографии и автобиографии. Было понятно, что такое истинный путь и что такое сойти с правильного пути, свернуть со столбовой дороги («налево», на кривую тропинку) и т. д.

Поэтому именно в предельной рамке Мирового древа и складывается мифологема Пути. Именно эта мифологема организует мифологическое и религиозное пространство-время. Отметим, что, несмотря на то, что символическая карта-путеводитель жизни перед человеком-путником в мифопоэтическом мире была положена как книга судеб, всё же прохождение по пути осмыслялось как преодоление преград, было связано с многочисленными трудностями и в пределе понималось как подвиг, подвижничество.

Движение по Пути осмыслялось как достижение предельных ценностей, порядок которых был изначально нарушен силами Хаоса, стихиями души, страстями и грехами. И путнику предстояло пройти путь, преодолевая препятствия, восстанавливая утраченные связи пределов мира. Герой отправляется в путь «в тридевятое царство», «по ту сторону», «на край земли». А само продвижение сопровождается изменением и самого героя, его метаморфозом. После возвращения он предстаёт как преображённый, переживший метаморфоз. Сказоч-

ные метафоры по этому поводу были самые различные – начиная с Иванушки, который оборачивается Иваном-царевичем, и заканчивая житием святых, путников, калик переходящих, монахов, уходящих в скит.

Базовые мифологические сюжеты и описаны как эпос Пути (Одиссей, Гильгамеш, Орфей, Эней, мифология шаманов) и далее, фактически история Христа, его Пути.

В. Н. Топоров выделяет здесь два сценария Пути:

1. Путь к сакральному центру, достижение которого означает обретение блага: свой дом – свой город – своя страна – край страны – другой центр – город – храм – алтарь – жертва.

2. Путь в иное, в чужой мир, добывание утраченной ценности («золотое руно», кольцо) и возвращение с ней домой, восстановление порядка-космоса: дом – страна – край страны – край земли – чужая страна (чужое царство) – лес (поле, горы, ущелье, пещера) – возвращение.

По этим архетипическим сюжетам Пути строилась жизнь смертного человека долгое время. Это воплотилось в духовных практиках душепопечения и психотерапии, в духовных молитвенных практиках. Сама забота о себе строилась как странствие к себе, как уход, утрата, и восстановление (исцеление). Тем самым пространственное символическое перемещение героя совпадало с изменением его личностной организации во времени. Это описано в духовных практиках иезуитов, исихастов, в буддизме (срединный путь), у даосов³.

Поэтому навигация человека и её описание в автобиографии героя представляла собой не внешний фактологический контур (родился, крестился, женился, служил, воевал, работал), а описание внутренне значимых событий духовного изменения. Поэтому автобиография, полагали В. Дильтей и М. М. Бахтин, понимаемая как описание становления смыслового целого героя и его преображение, становится важнейшей формой самопознания в гуманитарных науках и литературе [Бахтин 2003].

Итак, как Мировое древо являлось базовым архетипом-символом, организующим пространство-время, так и мифологема царского божественного прямого Пути обозначала и магистральный маршрут для человека, который должен пройти каждый, если он хочет быть, то есть быть сопричастным

³ См. об антропопрактиках заботы в главе 5.

божественному началу, благу и истине. А сами концепции, представления, мифы, картины мира, разного рода учения осмыслились как учения о Пути. Не учения о мире, объективном устройстве, вне меня данным, а учения о Пути, обязательном для прохождения.

Но как константы Мирового древа Пути были обязательными для мифопоэтического космоса и религиозного мироздания. Следы этих представлений остаются в детском мифологическом мышлении (периода дошкольного возраста). Также эти следы остаются в сознании психических больных⁴.

Что происходит в дальнейшем? Остаются ли эти мифологемы такими же базовыми опорами для ориентации у современного человека?

Представители постмодерна полагают, что этот символический горизонт ушёл, и человек более не нуждается в таких опорах и ориентирах. Думаем, этот вывод был преждевременным. По той причине, что человек как физическое, телесное и живое существо просто нуждается в базовых пространственно-временных опорах. Его тело как микрокосм фактически повторяет макрокосм. Это отразилось как в мифах, так и в практиках душепопечения.

Но дело не только в этом. Дело в той нужде, которую испытывает любой человек, совершающий ориентацию. И ориентируется он как в физическом мире, материальном мире вещей и объектов, так и в смысловом символическом поле. Ориентируется, исходя из реальности верха, середины и низа. Исходя из реальности правой стороны, центра и левой стороны. Исходя из реальности переднего, срединного, заднего начал⁵. Тем самым мировое древо в микрокосме остаётся как необходимое и опорное для ориентации. М. Элиаде отмечал,

⁴ В культуре Путь представлен не только как мифологема, но и как культурная константа, концепт в его различных вариациях (см. [Смирнов 2004; Степанов 2004]).

⁵ Нет смысла здесь увлекаться физиологией животных и человека. Давно доказано, например, что за координацию и равновесие в мозге отвечает мозжечок. Согласно функциональной асимметрии полушарий головного мозга зона в левом полушарии отвечает за логическое мышление, а зона в правом – за образное, а лобные доли – за целеполагание и т. д. Так установлено физиологами. Но нас интересует не физиологическая ткань ориентировочного поведения, а культурные механизмы генезиса и построения ориентировочной деятельности.

что именно представление о священном мире как о высшей реальности и становится опорой для ориентации: «Именно по этой причине разработаны технические приёмы *ориентации*, которые в конечном итоге являются приёмами построения священного пространства» [Элиаде 1994: 26]⁶. Но такое построение осуществляется посредством ритуала, в котором воспроизводится первотворение богов. Или в пределе – свою действительность человек ощущает только в личном богообщении. Если с Богом не общаешься, то ты и не действителен.

В этом плане разного рода практики такого строительства как повторения акта творения мира, акта космогонии, становятся предельным, рамочным требованием для символической смысловой ориентации человека, осуществляемая человеком в связи с его «онтологической одержимостью», «онтологической жаждой». Человек жаждет бытия, то есть реального существования. В ужасе перед Хаосом он нуждается в приобщении к священному, символическому, Божественному. Через приобщение к священному он обретает собственную реальность. Он восстанавливает Начало, Время начала мира.

Мы полагаем, что М. Элиаде прав по принципу: человек нуждается онтологически в попытках разного рода и практиках ощущения и приобщения к тому, что придаёт обыденной повседневной реальности смысл. Он нуждается в приобщении к таинству священного начала, которое когда-то свершилось. Приобщаясь к священным местам и времени, он становится и сам реально сущим. Если он не имеет доступа к практикам космогонии подобного рода, то он и не существует. И что здесь важно: человек нуждается в таком приобщении именно с точки зрения ориентирования и навигации. Без таких опор и ориентиров он попадает в ситуацию дезориентации и как бы пропадает, теряет своё место, перестаёт быть сущим, которое по определению должно иметь место среди других сущих.

Тем самым ориентирование и навигация в смысловом символическом пространстве-времени становятся онтологически необходимыми для человека. Поэтому онтология чело-

⁶ Отметим, что концепт М. Элиаде вообще можно назвать картой-путеводителем по космогоническому миру для религиозного человека. Его восстановление базовых смыслов и идей космогонии описано в категориях ориентирования (поиск и обживание места, нахождение и оборудование места, проторивание пути, нахождение себя в Центре мира и т. д.) [Элиаде 1994].

века и понимается нами как антропологическая навигация, связанная с построением своего мира и дома, прохождением Пути через приобщение к первоначальному акту творения.

Даже если снять на время сакральный оттенок с нашего дискурса, то, что означает собственно ориентирование в смысловом поле? Мы видим, что так называемый современный человек, даже если он не полагает себя человеком мифа, религиозным человеком, он осуществляет действия, которые по структуре своей повторяют обряды и ритуалы перехода, обновления и священнодействия [Элиаде 1994: 127]. Переезд на новую квартиру, смена работы и должности, брак, рождение ребенка, отъезд в другую страну на ПМЖ, поступление в первый класс школы или на первый курс вуза, первый сексуальный опыт – всё это в скрытом виде и по своей структуре воспроизводит базовые схемы, построенные когда-то на опорах и ориентирах первоначального навигационного мифа, выработанного в архаической культуре.

Можно упрекать М. Элиаде в методологической наивности, которая воплощается в распространении мифопоэтической парадигмы на современность, но для нас его выводы важны именно тем, что исходные базовые опоры и ориентиры в человеческой навигации были сформированы именно в той архаичной культуре, начиная с верхнего палеолита. Далее они осели в виде архетипических символов и остались в повседневной жизни человека. М. Элиаде отмечает, что явление священного (иерофания) всякий раз себя обнаруживает, в самой что ни на есть повседневности: «<...> едва ли вообще найдётся что-либо – предмет, поступок, физиологическая функция, существо или игра – не превращавшееся где-нибудь и на каком-либо этапе истории в иерофанию» [Элиаде 1999: 48]. Мы также знаем, что танец, театр, музыкальные инструменты, архитектура и многое другое первоначально относились к сакральной деятельности. Все ремесла, искусства, техника, профессии имели в себе сакральное происхождение. И то, на что опирался и опирается человек в своей жизни, несёт на себе знаки-ориентиры иерофании.

Можно ещё много говорить о складывании базовых ориентиров в древних культурах. В средневековой культуре эта традиция сохраняется и далее воплощается в философских концептах. Например, П. А. Флоренский начинал работы по составлению Словаря символов *Simbolarium*. Фактически его

«Столп», посвящённый Теодице, выполнял роль главной опоры, а его цикл работ «У водоразделов мысли», посвящённый Антроподице, выполнял роль словаря-путеводителя, в котором были собраны главные ориентиры – понятия, символы, имена и образы⁷.

В его черновиках приведены планы и наброски второй части этой работы, в которой также указан раздел «Об ориентировке в философии, философия и жизнечувствие» [Флоренский 1990б: 365]. Флоренский фактически в категориях ориентирования разрабатывал свою философию искусства, свой концепт пространственности и времени в искусстве, как средневековом, так и современном. Работа также была не закончена⁸. Флоренский приводит высказывание двух авторов. Астроном XVIII века Лаланд высказал ставшую крылатой фразу: «Я искал по всему небу и нигде не нашел следа Бога». Другой, К. Бюхнер, высказался в форме вопрошания: «почему творческая Сила не написала линиями из звёзд своего имени на небе» [Флоренский 1992: 127]. Флоренский комментирует это так, как будто ведёт беседу с Кантом по проблеме ориентирования. Речь идёт, замечает Флоренский, о следах культурных, а не природных. Бюхнеру нужны «культурные следы», знаки-ориентиры для человека. Но, как мы видим, тут же встаёт вопрос, какими глазами мы читаем звёздное небо или вообще книгу природы – это вопрос уже нашего культургенеза и нашей сугубо человеческой навигации по поводу того, как мы воспринимаем, понимаем и изображаем, как говорит Флоренский, «духовный характер эпохи». Понятно, что речь идёт о нашем миропонимании, о духовных и культурных вер-

⁷ В наших предыдущих работах мы именно так и пытались представить концепцию культурного развития человека – как формирование культурного органа личности, состоящего из основных опор – вещи, имени, образа, понятия и символа личности, в центре которой находится феномен личности (см. подр. [Смирнов 2001]). Разница только в том, что этот процесс формирования тела личности мы не описывали в категориях навигации и ориентирования.

⁸ Напр., Флоренский замечает, что в искусстве Древнего Египта господствующим ориентиром была длина, горизонталь. Греческое искусство характеризуется полным равновесием длины и высоты, горизонтали и вертикали. А христианское искусство вытянулось в вертикаль, «дало ей значительное преобладание над прочими координатами» [Флоренский 2000: 191].

тикалях и горизонталях, наложенных на ориентации в физическом пространстве-времени⁹.

Идея ориентирования в философии

Современный немецкий философ В. Штегмайер практику ориентирования представил как базовую практику в жизни человека [Штегмайер 1996; Stegmaier 2008]¹⁰. В. Штегмайер отмечает, что человек от природы своей строит свою жизнь как ориентирование: «Ориентирование как питание и дыхание – элементарная, необходимая и непрекращающаяся жизненная потребность. Она становится заметной, так же как потребность в пище при отсутствии её, потребность в дыхании при отсутствии воздуха, при его нехватке. Обычно же человек достаточно ориентирован, имеет ориентиры. Потребность возникает, когда ориентации нет. Возникает беспокойство, если в ситуации не ориентируешься, которое нарастает до страха и отчаяния» [Stegmaier 2008: 2].

В. Штегмайер полагает фактически, что потребность в ориентировании становится в один ряд с онтологическими потребностями. Тот базовый ряд, который предложили ранее такие авторы, как К. Маркс, А. Маслоу, относительно онтологических потребностей (витальные и социальные потребности), В. Штегмайер дополняет ещё одной – человеку

⁹ Например, построение древнерусской иконописи на принципах обратной перспективы означает мировоззренческую ориентацию иконописца и воплощается в геометрии построения образов на иконе и фреске, что также описано в специальной работе Флоренского [Флоренский 1996]. Сама концепция перспективы (прямой и обратной), положенная фактически в основу живописи, ставящая зрение (и умозрение) зрителю, ставит ему ориентирование и навигацию духовного постижения и духовного Пути.

¹⁰ Анализ работы В. Штегмайера приведён также в книге В. В. Савчука «Топологическая рефлексия» [Савчук 2012] и статьях Б. В. Маркова, опубликованных в сборнике «Стратегии ориентации в постсовременности» [Марков 1996]. Правда, в своих комментариях российские философы не обратили внимания на являющийся ключевым онтологический контекст работы В. Штегмайера. Они поддержали очевидный тезис о необходимости учёта феномена ориентирования и проблемы дезориентации в культуре, в ситуации человека. Но проблема в другом. За предложением Штегмайера стоит тезис о необходимости смены базовых установок в культуре и при самоопределении человека.

от природы свойственно стремление удовлетворять потребности – есть, пить, одеваться, иметь жилище, общаться с равными себе социальными существами, и уже потом заниматься наукой, искусством, политикой и проч., а также – ориентироваться в жизни.

Эта потребность человека оказалась предметом специального рассмотрения именно в связи с тем, что в настоящее время оказались поставлены под вопрос привычные ориентиры. Но на проверку оказалось, что ориентирование как понятие и концепт отсутствует даже в самых авторитетных словарях и энциклопедиях. Потребности ориентирования нет среди основных потребностей человека и в работах по культурной антропологии (Б. Малиновский и др.), и в списке онтологических потребностей у А. Маслоу.

В. Штегмайер фиксирует базовый тезис: всё есть ориентирование. Ориентирование находится в начале всего, оно безначально. Ориентирование всегда является новым или всегда переориентированием. Эта изначальность объясняется, считает В. Штегмайер, тем, что человек изначально нуждается в точке опоры и ориентирах, в основаниях. Он всегда нуждается в ориентации в пространстве-времени. Во всём, что человек делает, что он говорит и как думает – во всём он ищет ориентиры и опоры. А вся мировая философия только и делала, что искала эти ориентиры и осуществляла переориентирование. Ключевой работой, например, для В. Штегмайера, является «Бытие и время» М. Хайдеггера. Он фактически переоткрыл феномен времени. Именно пребывание человека во времени толкает, онтологически заставляет его всякий раз переориентироваться. Онтологически базовыми горизонтами ориентирования становятся время и пространство. Точнее жизнь во времени и пространстве.

В. Штегмайер отмечает ключевую проблему европейской философии, попавшей в тупик к концу XIX века. Он задаёт себе вопрос – почему европейская философия выбрала в качестве базового концепта понятие бытия, а не жизни? Только на рубеже XIX-XX веков формируется философия жизни усилиями В. Дильтея, Ф. Ницше и др., в которой базовым понятием становится жизнь.

Сама проблема ориентирования, необходимость переориентироваться возникает в ситуации дезориентации, потери ориентиров, базовых опор, на которые опирался европейский

разум. Одной из таковых опор и было бытие. Но оно как концепт трансформировалось в мертвую абстракцию, лишённую времени и пространства, лишённую жизни и самого автора мысли – человека.

Сама жизнь при этом показывает, что человеку всегда необходима ориентация. Ключевым моментом здесь является ориентация во времени, имеющая двойную специфику. Первое, что необходимо учитывать, отмечает В. Штегмайер, это то, что ориентация всегда возникает в живой ситуации, которая всегда меняется. Человек по большому счету до конца никогда не сориентирован. Он совершает ориентировку, но тут же ситуация меняется и ему приходится вновь переориентироваться. Каждая новая ситуация означает и новую ситуацию ориентирования. И второе – при самой ориентации агент ориентирования меняется. Ориентирование всегда временно и локально, оно всякий раз меняется само. Время как бы сидит на ситуации, на агенте и на самом акте ориентирования. Поэтому знание об ориентировании само временно, всегда не постоянно. Ориентировочное знание нуждается не в жесткой «логике навсегда», а в постоянной смене собственных ориентиров. Отметим вслед за В. Штегмайером, что и природа знания об ориентировании иная. Агенту ориентирования нужно не постоянное знание о ситуации и ориентирах, а понимание способов навигации, владение практиками навигации, готовность и способность постоянно менять и искать ориентиры, но при этом не терять контроля над собственной ситуацией.

В то же время, полагает В. Штегмайер, именно стремление удержать контроль над жизнью заставило европейский рационализм, господствовавший до XX века, в качестве базовой опоры взять концепт бытия, а не жизни [Штегмайер 1996б]. Бытие как предел мышления и приписывание ему готовых качеств и акциденций, делает его застывшим, остановившимся, утеравшим всякие жизненные ориентиры. Мышление стремилось осуществить своё господство над жизнью. Но жизнь не может быть подвержена тотальному контролю по определению. Поэтому в качестве заменителя жизни было выбрано бытие, более головное и рациональное, нежели жизнь. Именно преодоление базовой установки, направленной на контроль; преодоление, осуществлённое в работах В. Дильтея, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, М. Шелера, М. М. Бахтина и др., в пользу установки на открывание, раскрытие,

размыкание к онтологическому Истоку, приводит к тому, что в качестве предельной опоры-ориентира ищется уже не бытие, а жизнь, жизненный порыв, событие, поступок и другие варианты.

Мышление, выбравшее себе в качестве предельной идеи бытие, лукавит, поскольку ему кажется (оно мнит себе), что тем самым оно может осуществлять за ним контроль и отождествляет фактически бытие и мышление. Это началось уже с Парменида. В этом великом тезисе Парменида и мышление, и бытие мыслились вне времени. В то время как жизнь не может быть такой предельной и застывшей идеей. Жизнь не схватывается одним концептом и схемой. Она требует иных практик мышления и иных способов мысли о себе. Поэтому, например, В. Дильтей предлагает автобиографию как способ описания и осмысления жизни [Дильтей 2004].

Но главное заключается в том, отмечает В. Штегмайер, что жизнь требует и иной жизненной установки, направленной не на контроль и власть над миром и бытием, а на самоопределение себя в мире, поиск своего места в мире. И с этой целью человек сразу ввергается в ежедневную практику ориентирования и переориентирования. Сам сдвиг в европейской рациональности в сторону поиска неклассического идеала рациональности означал радикальную переориентацию. Добавим, что и призыв М. Шелера строить философскую антропологию, и предложение В. Дильтея строить методологию наук о духе, и возвращение бытия как непотаённого истока у М. Хайдеггера, и поступающее бытие-событие М. Бахтина, и феноменологический проект Э. Гуссерля, – всё это означало онтологическую переориентацию человека, в результате которой предполагалось возвращение человека к самому себе, поскольку он как раз утеряти опоры и ориентиры в стремлении к научному знанию как способу контроля над миром. В этом стремлении человек в первую очередь потерял опоры для самого себя.

Самой сложной задачей в онтологической переориентации, полагает В. Штегмайер, является ориентация во времени. Мыслить бытие как вневременное нечто, некое благо, гораздо понятнее и легче, в отличие от попытки мыслить жизнь во времени. Последнее вряд ли вообще возможно. Мыслить бытие – тоже окаянство. Но коль скоро бытие есть конструкт, подвластный разуму, то прецедент самой мысли о бытии воз-

можен. Но что значит мыслить себе жизнь? Здесь мы всякий раз впадаем в парадокс. Мыслить жизнь – значит мыслить постоянное изменение. Если я мыслю нечто, то я вынужден фиксировать предмет мысли на определённое время, в ситуации самой мысли, в рамках акта мысли. Но завтра и предмет мысли, и я сам, и мой акт мысли уже другие. Значит, я не могу мыслить предмет во времени. Я всякий раз вынужден делать остановки и фиксации¹¹. Я сам себе противоречу. Я всякий раз вынужден ориентироваться в ситуации мысли, в правилах, пределах, ориентирах. Этот парадокс избежать нельзя. Поэтому можно работать с предметом во времени в его, так называемых флуктуациях, предлагает В. Штегмайер. То есть можно мыслить, например, дерево, произведение искусства, самого себя, но не как неизменную субстанцию, а как предмет в его флуктуациях, постоянных изменениях. То есть как феномен, который остаётся самим собой, но претерпевает изменения.

Например, дерево в течение года меняется. Осенью оно сбрасывает листья, весной вновь листья нарастают, затем буреют, затем снова листва опадает. Внутри дерева происходят природные процессы, но мы видим это дерево как одно. Для меня береза остаётся березой в разном виде. Она меняется, но мы всё равно относимся к ней как к чему-то одному.

Также и человек. Он меняется по жизни. Может сменить ряд профессий, может менять социальный статус, он взрослеет, он может сменить даже гендер, может сменить имя. Но он всегда остаётся собой. Но не как субстанция, а как агент изменений. То есть, как тот, кто осуществляет и переживает эти изменения.

В. Штегмайер приводит пример с произведением искусства [Штегмайер 1996б]. Вначале оно в своём появлении, например, знаменует собой формирование нового направления и становится шедевром, его принимают за художественный образец. Например, античная статуя бога Аполлона. Затем во времена христианства эта статуя воспринимается как языческий идол, для христианина она не является ни художественным образцом, ни изображением Бога. Затем во времена Возрождения статуя Апполона становится примером восстанов-

¹¹ С этим и связан базовый мотив, направленный на создание феноменологии у Э. Гуссерля. Поэтому время есть феномен, существующий только в акте сознания, а не вещь, не объект, не предмет.

ления корней и истоков, возрождения утраченных образцов. В XX веке становится музейным экспонатом и сугубо эстетическим объектом. Во времена постмодерна и уже после него эта статуя становится просто напоминанием об утраченных ценностях и идеалах, поскольку для массового посетителя она перестаёт (или почти перестаёт) быть источником вдохновения и образцом-ориентиром.

Возвращаясь к проблеме ориентации, В. Штегмайер фиксирует, что ориентация и есть тип мышления о жизни во времени. Ориентация есть способ идентификации человека и, добавим от себя, его самоопределения. Ориентация всегда происходит внутри жизни, она «радикально вневременна» [Штегмайер 1996б]. Под этим углом зрения сама «жизнь есть ориентация в радикальной временности», при этом жизнь в ориентации никогда не бывает окончательна и не имеет законченных твёрдых точек опоры.

Заметим от себя, что важнейшим в ориентировании является в таком случае не сама по себе фиксация устойчивых ориентиров, а способность строить ориентацию. Точнее, собственную навигацию. Важнейшей становится постоянная практика по навигации, начиная с навигации в жизни, с поиска и установления предельных опор и ориентиров (таких, как смысл жизни, жизненный горизонт, жизненная траектория, траектория личности и т. д.), и заканчивая конкретными практиками навигации в профессии, в личной жизни, в социальной сфере и т. д.

В. Штегмайер специально останавливается в этой связи на том, что при ориентировании работает так называемая «двойная сигнатура» [Штегмайер 1996а]. При передвижении, например, по местности, используя карту-схему, человек должен учитывать, что он не только передвигается по местности, но и сама местность меняется при его передвижении, меняется и сама схема передвижения, поскольку человек должен учитывать изменения местности.

Мы бы это назвали «эффектом Сталкера». В фильме А. Тарковского при передвижении героев по Зоне сама Зона в зависимости от действий путников, Сталкера, Писателя и Профессора, менялась. Поэтому всякий раз Сталкеру приходилось осуществлять переориентирование в новой ситуации в Зоне.

Этот «эффект Сталкера» принципиально важен в практике навигации. Важны здесь не столько готовые карты и схемы, знания об ориентировании, получаемые из топографии

и картографии, из наук и искусств, из личного опыта, сколько сами практики поиска и установления собственных опор и ориентиров, о которых в этих знаниях по топографии нет ни слова. Более того, однажды найденные опоры завтра могут стать неработающими. Поэтому знание о практиках навигации является метазнанием и метаспособностью. В. Штегмайер это называет «эластичным отношением» в ориентации между точкой зрения и горизонтом, оно постоянно плывёт. При движении человека к горизонту точка зрения человека смещается, равно как смещается и сам горизонт.

Суждение относительно постоянного сдвига точки зрения и горизонта можно уже брать как базовое для нашей антропологической навигации. При разработке онтологии человека как неклассической антропологии необходимо учитывать, что сам автор антропологического дискурса есть тот самый Сталкер, который передвигается по направлению к выбранному им горизонту, но и его изначально выбранная точка, позиция, горизонт и выбранные ориентиры постоянно смещаются. А потому его собственная антропология должна выглядеть не как готовый концепт-конструкт, а как навигатор, карта-планшет, с помощью которой он может передвигаться по миру и по жизни, но на котором обязательно обозначены и его позиция, место на карте, и горизонт, и сам маршрут. Эту карту человек вынужден всякий раз перерисовывать и переориентировать.

Значит, для такого навигатора необходим определённый словарь ориентиров, на языке которых строится карта навигации.

В итоге, делает вывод В. Штегмайер, фактически любое осмысление ситуации, включая опыт философствования, есть практика ориентирования. А ориентирование – это то целое, которое объёмлет всю практику философствования. Извне это целое не схватывается. В идеале вся жизнь человека представляется как постоянное ориентирование, направленное на поиск ориентиров, точек опор, установление правил, поиск горизонта, выявление пространства возможностей. Сама жизнь описывается и осмысливается в категориях практики ориентирования, составляющих базовый словарь навигации: горизонт, точка опоры, пространство, время, ориентация, ориентир, навигация, навигатор, методы, способы и средства ориентации и навигации (технические, языковые, символические и проч.).

В связи с тем, что такой словарь не устоялся, В. Штегмайер пока говорит о «пространственно-временном понятийном поле», которое образуется такими понятиями, как точка зрения, перспектива, горизонт, время, перемещение, остановка, сторона пространства (правое-левое, верх-низ, спереди-сзади), направление, местоположение [Штегмайер 1996а].

В качестве предельных точек опоры в философии ориентации В. Штегмайер называет знаки и время. То есть, собственно, то, в чём ориентируешься (время) и то, с помощью чего ориентируешься (знаки-ориентиры). В этой семиотичности ориентировочного знания В. Штегмайер отмечает важнейшее качество: мир представлен человеку через знаки-ориентиры. Последние становятся точками опоры. Но важны при этом не сами знаки, а то, куда и как они направляют, куда они приведут, какой простор для действия они открывают, указателями чего и кого они являются.

Это означает важнейший момент в антропологической навигации: понятия здесь теряют субстанциональные качества, они становятся эластичными, подвижными, становятся регулятивными, указательными (как индексы-указатели). Они важны своими регулятивными, указательными качествами, а не тем, что они означают некое ставшее содержание. Сам человек становится, как у М. Хайдеггера, указателем, знаком, направленным на раскрытие к непотаённому. Привычные категории европейской метафизики, такие, как субъект, субстанция, сущность, природа, объект, познание не могут выполнять функции таких понятий-указателей. Ими становятся такие понятия-указатели, как исток, смысл, горизонт (предел), жизненная траектория, событие (важный эпизод в маршруте). Сами термины-указатели строятся с помощью навигационной сетки реперов – через поиск точки опоры, точки зрения, ориентиров, средств навигации (напр., составление карт личности).

Пока же нам важно лишь раз зафиксировать методологический момент. При практике навигации, если она выбирается как базовая для антропологии, поскольку сам человек составляет собственную карту движения и собственного понимания, при такой практике происходит постоянное смещение взгляда, смена аспекта. А потому главным в практике навигации является осуществление этих «рефлексивных игр», акцент ставится на способность к переориентации и поиску

новых опор в ситуации дезориентации. Поскольку трансцендентность и транзитность человека есть его постоянное качество как сущего, то нет необходимости спорить о природе человека, а есть необходимость управлять и понимать как-то собственную трансцендентность. Это возможно именно с помощью практики навигации. В этом случае надо обсуждать не сами по себе концепты о человеке, каковых много, а способы и виды навигаций, начиная с онтологической (самоопределение себя как сущего) и заканчивая навигацией профессиональной, социальной, гендерной, личностной и др. Следовательно, онтология человека понимается как антропологическая навигация, а мышление о человеке есть мышление навигационное, предполагающее построение разного рода навигаторов. А осмысление человека, его места в мире, его ситуации, есть мышление в категориях навигации. Сам человек становится субъектом, агентом навигации, и мир для него есть пространство-время для навигации, а слова, вещи, имена, произведения, знаки и всё, что его окружает, и он сам становятся в разных ситуациях ориентирами и опорами для навигации.

Проблема ориентировочной деятельности в психологии

В. Штегмайер не знал о работах нашего отечественного психолога П. Я. Гальперина [Гальперин 2003; Гальперин 2015]¹². Но удивительным образом они сошлись в главном. И тот, и другой полагают ориентирование базовой деятельностью человека. Только П. Я. Гальперин больше внимания уделял психологическому аспекту этого феномена.

Зачем человеку ориентироваться? Затем же, зачем и любому живому существу. Ориентирование необходимо уже для поиска источников пропитания. Ориентирование нужно для того, чтобы контролировать ситуацию и опережать разного рода риски и опасности. Ориентирование нужно для того, чтобы просто выжить. Оно характерно для всех живых существ. Это самый простой и очевидный ответ. Известны многочисленные описания того, как ориентируются животные в мире.

¹² Это к вопросу о том, как тот или иной философ и ученый ориентируется в мировой науке: что он знает и чего не знает, что выбирает в качестве ориентиров – какие имена, работы, какую традицию.

Как ориентируется ястреб на охоте в поиске жертвы, рассчитывая своё падение с высоты. Как ориентируется стая волков или львиный прайд на охоте. Как ориентируется собака, если она потеряла хозяина или дом.

Таковых свидетельств множество и для нас это не является откровением. Этот феномен ориентирования в животном мире давно открыт и описан. Не очевидно другое: человек ориентируется так же, как и любое другое живое существо? Видимо, нет. Как и какие выбирает ориентиры человек помимо источников пропитания? Какие пристройки и опоры для ориентирования выстраивает человек в своей деятельности? Как вообще устроена ориентировочная деятельность, как она формируется и какие проходит этапы? Фактически этому и была посвящена концепция П. Я. Гальперина.

П. Я. Гальперин зафиксировал, что истоком для построения ориентировочной деятельности является, с одной стороны, поиск источников для жизни (пища, жильё, одежда), с другой, отсутствие готовых опор и ориентиров. Выстраивание этой двойной связи задаёт предмет самой ориентировочной деятельности, которая составляет ядро психической жизни человека. П. Я. Гальперин настаивает, что «только в системе его (субъекта) ориентировочной деятельности психические явления получают своё естественное и функциональное оправдание» [Гальперин 2003: 155].

Рассмотрим подробнее описание предмета и состава ориентирования как деятельности в его концепции. Для всякого живого субъекта важнейшим мотивом в поведении является стремление «разобраться в ситуации». Последнее является общей задачей в любой ориентировочно-исследовательской деятельности. Эта задача распадается на ряд подчинённых задач: «исследование ситуации, выделение объекта актуальной потребности, выяснение пути к цели, контроль и коррекция, то есть регуляция действия в процессе исполнения» [Гальперин 2003: 156].

В целом такая схема поведения характерна для всех животных, осуществляющих ориентирование в поисках добычи и места для жилья. Но у человека ориентировочное действие сначала формируется в идеальном плане, как «идеальное действие», с точки зрения «потребного будущего» (термин Н. А. Бернштейна), как воспроизведение будущего действия в плане образа действия.

Более того. Как правило, при поиске ориентиров их в готовом виде нет. И потому важнейшим видом действий является проба [Гальперин 2003: 164]. Например, кошка, если не знает, куда делать шаг, сначала делает лапой мягкое пробное движение, не полностью опираясь на землю, на поверхность, а осторожно, как бы предварительно, будучи готовой тут же отпрыгнуть. После того, как она чувствует, что можно опереться на поверхность как на что-то твёрдое, она переносит тяжесть тела на лапу, затем делает такой же пробный шаг дальше. Это сравнимо с тем, как человек идет по болоту и, не зная, куда шагать, берёт в помощь опору – длинный шест, которым прощупывает вокруг себя дно, прежде, чем делать шаг. Такое же поведение характерно, например, для обученных лошадей, идущих по опасной дороге. Хозяин в этом случае даёт команду «Бросить поводья!». И лошадь сама, осторожно ступая, шаг за шагом идёт по опасному маршруту (горной дороге), совершая, как пишет Гальперин, «задержанное движение».

Фактически, идея пробного действия становится одним из самых интересных и плодотворных в психологии развития. Методологию и методику построения пробных действий затем активно и плодотворно развивал и развивает отечественный психолог Б. Д. Эльконин [Эльконин 2010]¹³.

Но опять же дело не в самой по себе пробе. Пробным действием человек намечает черновик маршрута. Особенно это важно в ситуации неизвестности, если территория, по которой он идёт, ему совершенно не известна.

В этой связи принципиальным добавлением является понятие пробно-поискового действия, введённого Б. Д. Эльconiным [Эльконин 2010]. Он полагает, что необходимо развести два подхода в понимании пробного действия: с точки зрения, условно говоря, прямого, контролируемого управляемого действия, и с точки зрения собственного незавершенного пробно-продуктивного.

Первый подход был разработан в концепции Гальперина. Согласно ему, человек сначала формирует образ действия, затем его осуществляет, в результате чего этот образ при реализации действия гаснет. Дальше – новое ориентиро-

¹³ Таким пробным действием фактически является действие Сталкера в названном нами выше фильме Тарковского: когда он швыряет гайку, заматанную в бинт, впереди себя, прежде чем пойти дальше вперед.

вочное действие и т. д. Так строится схема прямой связи: ориентация – образ будущего действия – действие. Такая схема работает в производственной, трудовой деятельности, которая требует исполнения набора операций и контроля над исполнением. Такое пробное действие, как отмечает Эльконин, осуществляется в «мире правильных, уверенно-результативных, целестремительных действий», в мире труда [Эльконин 2010: 154–155].

Возможен иной подход в понимании пробно-поисковых форм, замечает Эльконин. Согласно ему, пробное действие не завершается правильным, точным выполнением. Точнее, здесь интересны те действия, которые не предполагают завершённости и правильности исполнения. Эти действия могут быть, условно, не правильными, не совпадающими с заданным образом действия, являются незаконченными, они сами требуют продолжения, больше похожи на «зондирование» и новую пробу, раздвигают горизонт для нового действия. В них действие не гаснет, а требует новой пробы. Такое действие Эльконин называет пробно-продуктивным. Оно рождается не в мире труда, а в мире игры и в мире жизненных событий. Они всякий раз требуют пересоздания новых норм и правил игры, новых договорённостей с участниками коммуникации, на нашем языке – новой ориентации и реальной навигации, прокладывания новых маршрутов, поскольку в пробно-поисковых действиях отсутствует готовый, заданный маршрут. А потому пробно-поисковое действие инициативно и рискованно. Отметим этот момент и вернемся к нему позже.

Именно в ситуации неизвестности путник в первую очередь должен иметь карту. А при продвижении по местности он всякий раз сверяет карту и саму местность, чтобы всегда иметь понимание того, в каком он месте и каков его маршрут. Понимание человеком своего места в мире – ключевая опора для него. Зафиксируем, что место в мире в его разных масштабах и понимание опор являются ключевыми понятиями в антропологической навигации.

Если же у человека нет карты, то он вынужден искать ориентиры в окружающем пространстве и во времени, чтобы провести ориентацию. Например, заблудившись в лесу, человек забирается на дерево, чтобы обозреть с высоты местность и понять, где он. Или смотрит на звезды, на солнце. Или он смотрит на деревья (мох на деревьях), на муравейники у дере-

вьев. Он прибегает к разного рода своим знаниям, представлениям, воспоминаниям и сличает их с местностью. Тем самым он фактически начинает рисовать «карту-маршрут» для своего дальнейшего движения. Он присваивает природным объектам функции ориентиров, рисует не существующую карту у себя в сознании. Без неё он просто остановится, будучи полностью дезориентирован.

Важнейшим моментом здесь является определение «точки зрения», как говорит Гальперин. То есть, определение своего места в пространстве. Базовым исходным моментом здесь является «градиент цели» [Гальперин 2003: 167]. С одной стороны, субъект переживает определённую потребность. С другой стороны, в реальной ситуации этот субъект опознаёт внешний объект и выделяет его как тот, который отвечает этой потребности. Связка потребности и объекта потребности образует «смысловую центрацию, определённый смысл» [там же]¹⁴. Исходя из этой связи, ставится цель пути, и строятся этапы продвижения. Затем осуществляется коррекция движения и далее – достижение цели.

Итак, от-refлексируем ситуацию ориентирования, согласно П. Я. Гальперину. Как она устроена?

С одной стороны, человек испытывает потребность в получении средства, источника для жизни (пока здесь не важно – витальная, социальная, культурная, иная форма жизни, она уже есть). Эта потребность просто переживается им как живым существом¹⁵.

С другой стороны, во внешнем мире он ведёт поиск ориентиров, опорных точек, реперов, которые позволяют обустроить ситуацию, задать ей смысловой каркас. Как пишет Гальперин, «в целенаправленном действии основная цель есть первое и очевидно значимое среди прочих объектов поля,

¹⁴ Категория смысла, «смыслового поля» играет ключевую роль в антропологической навигации. Об этом много говорится в работах Л. С. Выготского (см. ниже).

¹⁵ Пока мы здесь не акцентируем вопрос о том, чем практика ориентирования у человека отличается от ориентации у животных и всякая ли ориентировка связана именно с феноменом потребностей? Понятно, что социально-культурная деятельность человека и его антропологическое самоопределение не выводятся из одних только потребностей, даже если они онтологически укоренены, как полагает А. Маслоу. Мы это отметили выше.

которые выделяются и запоминаются лишь по мере увязки с нею» [Гальперин 2003: 168].

В этой ситуации образуется определенное смысловое поле, внутренне связанное и понятное с точки зрения того, как действовать.

Субъект ориентирования осуществляет идеальное действие, затем пробное и затем реальное и всякий раз сверяет своё перемещение по полю действия, держа в уме смысловой каркас ситуации (рис. 2).

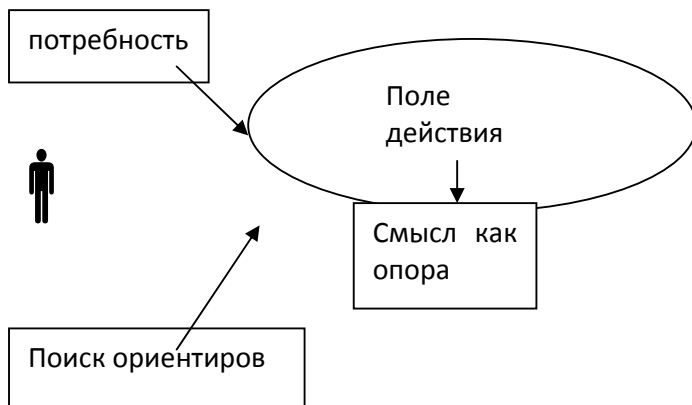


Рис. 2. Поле ориентирования

Разумеется, при описании концепции П. Я. Гальперина мы несколько упрощаем и огрубляем её содержание. Всё богатство экспериментального материала, ссылки на опыты с животными (мышами, птицами) мы выводим за скобки в силу того, что это не совсем наш предмет. Но нам важна схема и смысл того, что и как понимается в его концепте под ориентировочной деятельностью, как она устроена и в чём её истоки.

Пока Гальперин, равно, как и Штегмайер, на разных языках, но говорят нам одно: исток ориентировочной деятельности связан с базовой потребностью выжить и с поиском ориентиров, которые тесно увязаны с поиском источников выживания. Сама ориентировочная деятельность в этом смысле выступает фактически базовой деятельностью. Ориентировка является витальной с точки зрения выживания и развития, а дезориентация чревата смертью.

Это объясняется тем, что живая ситуация всегда плавающая, в ней человек всегда вынужден переориентироваться. Постоянная переориентировка является не исключением, а правилом. Это имеет далеко идущие последствия в современной ситуации в связи с внедрением передовых технологий, в которых всё больше умных функций контроля и самоконтроля передоверяется умным машинам, всё больше операций и работ отдаётся техническим устройствам. Последнее получило название «жизненного или функционального аутсорсинга» [Смирнов 2015а]. В этой ситуации любой технический сбой (автопилота в самолете, автоматики на АЭС и др.) чреват катастрофой.

Пока нам важно зафиксировать, что рефлексивная функция контроля и мониторинга по навигации всё равно остаётся у агента навигации, то есть у человека. Именно потому, что в живой наличной ситуации никогда нет и не может быть готовой рецептурной карты готовых действий. Никакой автопилот не поможет в нестандартной ситуации. Гальперин пишет: «Субъект прибегает к ориентировочной деятельности именно в тех случаях, когда в наличной ситуации отсутствуют условия, которые автоматически обеспечивают успех поведения...» [Гальперин 2003: 182].

Далее более предметно Гальперин развивает свой концепт относительно того, какие формы и средства выстраиваются при ориентировочной деятельности и какие этапы необходимо выстраивать при формировании ориентировочной деятельности. Для него в этом плане потребности, чувства, воля выступают разными формами ориентировочной деятельности субъекта в различных проблемных ситуациях.

Потребность является «исходным и основным началом ориентировки в ситуациях» [Гальперин 2003: 185]. Чувства «выполняют» роль способа оценки ситуации и средства переориентации. Воля становится средством и формой ориентировки при принятии решений в проблемных ситуациях.

Именно эту ориентировочную сторону и изучает психология. Предметом психологии становится именно ориентировочная деятельность. Психология изучает не всё, она изучает именно свойства, содержание, качества ориентировочной деятельности и роль в ней мышления, воли, чувств, потребностей [Гальперин 2003: 186 и др.]. Психология изучает в этом смысле не просто мышление, а именно «процесс ориентиров-

ки субъекта при решении интеллектуальных задач» [Гальперин 2003: 187–188]. То же самое с волей. Психология изучает не просто волевые процессы, а то, что относится к ориентировке – «ориентировка субъекта в таких обстоятельствах, в которых одного только разума или чувства или того и другого вместе недостаточно. Характерная и своеобразная ориентировка субъекта в ситуациях моральной ответственности, ориентировка, ведущая к принятию того или иного решения – вот, что, собственно, и составляет предмет психологии воли» [Гальперин 2003: 189].

Пафос всех этих утверждений объясняется, по Гальперину, тем, что «самое важное в жизни – правильно сориентироваться в ситуации, требующей действия, и правильно сориентировать его исполнение» [Гальперин 2003: 190]. Гальперин понимал условность выражения «правильный» и, разумеется, имел в виду соотнесение действия субъекта с критериями его целесообразности, а вовсе не его конъюнктурность и выгоду.

Тем не менее, возникает ряд вопросов относительно выводов, которые делает Гальперин. Он свёл предмет психологии как науки к ориентировочной деятельности: «Психология является наукой, которая изучает формирование, строение и динамику ориентировочной деятельности, от которых непосредственно зависит её основное качество. Она есть главная наука об ориентировочной деятельности» [Гальперин 2003: 194]. В этом плане психология изучает не всё поведение, не всё сознание, не всё мышление, не все чувственные и волевые процессы, а только ту главную, ориентировочную деятельность, в которой мышление, сознание, воля и чувства играют активную роль форм построения ориентировочной деятельности. Сущность психики в том и состоит, говорит Гальперин, что это деятельность, направленная на решение разнообразных задач, связанных с ориентировкой [Гальперин 2003: 197].

Не является ли этот вывод сильной редукцией? Насколько оправдано такое определение, насколько обоснована такая спецификация научного предмета? Ведь все высшие психические функции, по Гальперину, подчинены у человека одному – ориентировочной деятельности. Также нам важно отметить и другое – какие методологические выводы он делает?

Главным методологическим выводом здесь становится то, что и сам метод в психологии становится строительным и ориентировочным. Если хочешь понять, как формируется пред-

метное (ориентировочное) действие с конкретными свойствами, то его необходимо не описывать и наблюдать со стороны, а строить, создавать условия для его формирования и производить всякий раз коррекцию, и снова строить.

В этом смысле ориентировочная деятельность должна быть сформирована, выстроена. Это формирование имеет свои этапы. Отсюда – его знаменитая концепция о поэтапном формировании умственной деятельности, вошедшая во все учебники [Гальперин 2003: 271–316].

Этот вывод имеет для нас принципиальное значение. На своём материале психологии предметного действия Гальперин разводит два метода – классического наблюдения и генетического поэтапного построения [Гальперин 2015: 235–238]. Обычно, указывает Гальперин, психологи ставят задачу перед испытуемым и ведут за ним наблюдение, регистрируют то, что наблюдают, ведут протоколы наблюдений. Исследователь здесь наблюдает то, как формируется у испытуемого то или иное действие. Заметим, что так строится любое исследование в натуралистически ориентированной научной парадигме, идущей корнями в естественнонаучную традицию.

Но проблема в том, отмечает Гальперин, что не всё можно наблюдать. И не всё можно учесть в задании для испытуемого. Это всегда задача со многими неизвестными. Главное здесь состоит в том, что значительная часть формирования предметного действия находится у человека в идеальном плане, который скрыт от наблюдения¹⁶. Мы заранее себя ограничиваем неполнотой ориентировки.

Другим методом исследования в психологии поэтому, полагает Гальперин, должен стать метод построения или формирования предметного, ориентировочного действия. Сначала устанавливаются требования к будущему действию (образ будущего), затем выясняются условия, при которых такое действие будет сформировано. Затем эти требования воплощаются в систему показателей, которым должно соответствовать будущее действие. Затем идёт исполнение, отслеживание и корректировка исполнения и его поэтапное формирование.

¹⁶ Отметим, что этот вывод был сделан в 1977 году. В настоящее время в психологии развития накоплен богатый опыт описания так называемых невидимых явлений, того, что находится в идеальном плане поведения.

Таким образом, необходимо не наблюдать то, как происходит формирование понятий и действий у человека, а строить их и создавать условия, при которых они могут быть построены с заранее намеченными свойствами [Гальперин 2015: 238].

Гальперин был сторонником рациональной парадигмы целеполагания разумного действия. Он не сомневался в том, что поведение человека в норме есть разумное целевое поведение. Поэтому можно его формировать, задав ему ряд требований. Поэтому целевое предметное действие можно описать с точки зрения определённых критериев-ориентиров, таких, как разумность, обобщённость, сознательность, автоматизированность, подконтрольность и т. д. [Гальперин 2015: 236].

В 70-х годах прошлого века лучшие умы в психологии развития допускали, что можно фактически алгоритмизировать процесс поэтапного формирования предметной деятельности, ядром которой является ориентировочная деятельность.

Это было связано с тем, что в самой психологии развития в основании концепта были заложены базовые опоры-ориентиры – разумность поведения у человека, целеполагание, моральные ценности, нравственные идеалы и образцы и т. д. Несмотря на то, что человеку приходится постоянно осуществлять переориентирование и корректировку своего движения, о чём говорят и Штегмайер, и Гальперин, всё же они допускали и допускают наличие и обязательность рамочных ориентиров как опор, которые не уходят и не исчезают при любой дезориентации. В таком случае, каковы они?

Мы должны в таком случае всё равно учитывать и ставить опоры в виде: онтологического истока, онтологического горизонта-предела, онтологического движителя, а внутри этой предельной онтологии ставить событийный антропопрактический каркас как зиждательную силу движения (см. в главе 1).

Несмотря на то, что в ситуации культурной и онтологической дезориентации ориентиры не могут быть единственными и универсальными, тем не менее, остаётся главное – необходимость человека ориентироваться по жизни. Поэтому опыт и концепция Гальперина важны методологически.

Принципиальные методологические ходы он в этом плане проделал. В частности, относительно базовой схемы становления ориентировки он вполне сознательно применял категории-метафоры из топологии и картографии, такие, как схема, учебная карта, алгоритм и др.

ОТ ОРИЕНТИРОВАНИЯ К НАВИГАЦИИ

Выше обозначенный контекст проблемы, касающейся места и смысла ориентирования в жизни человека, фактически выводит нас на необходимость введения навигации как концепта и практики.

В обыденном языке ориентирование и навигация, казалось бы, ничем друг от друга не отличаются. Отличаются они своим этимологием. Ориентирование означает указывание вектора действия и не всегда сознательный характер действия. Ориентирование характерно для всех живых существ, включая и растения, и насекомых, и животных, и человека. Говорят также об ориентировании ветров, о движении планет в категориях ориентирования. Само слово ориентирование связано с этимологией *orient*, то есть «восточный», что говорит о европейском корне слова и его географии¹⁷. Ориентирование как практика начала осмысляться именно в европейской культуре и было направлено от Европы как центра – на Восток как на периферию. Человек цивилизации, человек европейский, разумеется, ориентировался, исходя из представления о том, что центром и опорой цивилизации является Европа, а дальше – Восток, Юг, Север относятся к пространствам, которые предстоит осваивать, захватывать, подчинять и использовать их ресурсы.

Поэтому такое представление об ориентации изначально строилось на допущении, что есть культурный центр в Европе и есть периферия за её пределами. Слово затем отпочковалось от своего цивилизационного европейского корня и стало употребляться и применяться к любой практике ориентирования.

Навигация имеет иной этимон. Это слово, рождённое в практике мореплавания. Навигация с латыни так и переводится как плавание на судне. Она означает три новых смысла: 1) навигация есть практика управления ориентированием и передвижением в пространстве, в котором нет точных и ста-

¹⁷ В английском языке до сих пор сохранилось слово *oriental*, то есть восточный. *Oriental taste* – восточный вкус, если говорят о восточной кухне, о ресторане восточной кухни в европейском городе. Здесь же лежат корни и так называемого ориентализма, то есть использования в повседневности, в быту разного рода экзотических товаров, вещей с арабского Востока, использования в искусстве, живописи, театре элементов традиций восточных культур.

тичных ориентиров, они плывут, являются неустойчивыми; 2) навигация есть ориентирование более подвижное, динамичное и менее предсказуемое; 3) навигация есть сугубо человеческое изобретение, не характерное для иных живых существ.

Разумеется, мы понимаем, что среди профессионалов навигация давно является вполне устоявшейся и описанной сферой деятельности. Навигация означает управление передвижением транспортного средства (машины, самолета, корабля) с использованием разного рода инструментов навигации (карт, схем, компасов и др. инструментов и приборов). В этих рамках особую роль играет работа по маршрутизации транспорта, составлению маршрутов, траекторий, схем движения¹⁸.

Мы будем говорить далее об антропологической навигации как о теории и практике ориентировочной деятельности, предполагающей сильную роль рефлексивного управления, в котором предметом управления становится самоопределение человека в жизни, выстраивание им жизненных траекторий, выстраивание им собственного движения по жизни.

Поэтому антропологическая навигация отличается от привычного ориентирования в повседневности тем, что во втором случае человек ориентируется по уже готовым схемам, вещам, объектам, знакам. В мире для него эти знаки и реперы уже расставлены. Как по звёздному небу и розе ветров ориентируется человек на природе, так он ориентируется и в культуре по уже представленным ему знакам-ориентирам: ценностям, нормам, образцам поведения, представлениям о добре и зле и т. д. Также он ориентируется в любой сфере деятельности – в науке, искусстве, опираясь на накопленные знания, включаясь в научную и художественную традицию.

В отличие от этого ориентирования в культуре антропологическая навигация предполагает проторивание, простраивание маршрута, причём, зачастую, маршрута в неизвестное, в котором либо нет готовых ориентиров, либо они оказались стёртыми, забытыми, поставленными под вопрос. Навигация в этом случае наиболее актуальна в ситуации культурной дезориентации, в которой необходима смена ориентиров, восстановление

¹⁸ Немаловажно то, что в русский язык это слово вошло в прямом, корневом смысле с самого начала (навигацкая школа, навигацкие науки и т. д.).

опор, поиск и восстановление своего места в мире, выстраивание заново всего смыслового хронотопа, смыслового целого, без которого человек как сущее жить не может по определению.

В этом плане фактически уже о навигации говорили предшественники В. Штегмайера и П. Я. Гальперина – И. Кант и К. Ясперс, вводившие в свой лексикон понятия о том, что значит ориентироваться в мышлении или что такое философское ориентирование в мире.

И. Кант в своей небольшой статье «Что значит ориентироваться в мышлении?» ставит вопрос в принципе о том, что есть мышление с точки зрения опор и ориентиров: как мыслить и какой ориентир нужно ставить субъекту мысли¹⁹. Для него было важно то, что понятие самоориентации более точно позволит «представить максимы здравого рассудка в их применении к познанию сверхчувственных предметов» [Кант 1994: 86]. Что такое ориентироваться? Кант для начала, как обычно, как все люди, использует географическую метафору. Если я знаю, где север, то я могу представить, где юг, запад и восток. Как я могу это сделать? Мне достаточно, говорит Кант, «иметь чувство различия во мне самом как в субъекте, а именно различия левой и правой руки» [Кант 1994: 86].

Здесь география и заканчивается. Потому что это различие двух сторон мне эмпирически не дано, эти две стороны не имеют в созерцании внешнего отличия. Кант фиксирует семиотическую проблему, не называя её. Признак правого и левого в природе отсутствует. Это признак культурного семиозиса. Человек помечает мир знаками и присваивает вещам и объектам те или иные оценочные и ориентировочные признаки. Но, пометив стороны и части мира этими знаками, человек может ориентироваться уже в их отсутствии или при плохой видимости. Например, продолжает Кант, я могу, зайдя в тёмную комнату, сориентироваться, если был в ней ранее, хотя в ней выключен свет.

То же самое и в любой другой деятельности, связанной с восприятием и внешней ориентацией. Любой астроном, пи-

¹⁹ Поводом для написания статьи было предложение редактора журнала «*Berlinische Monatsschrift*» высказаться относительно дискуссии между Мендельсоном и Якоби, которые, каждый по-своему, зачисляли Канта в свои союзники. Эта статья во многом перекликается с другой, более известной, статьёй, которую Кант написал также по просьбе редакции этого журнала – «Ответ на вопрос «Что такое просвещение» [Кант 1966].

шет И. Кант, потерял бы всякую ориентацию, если бы опирался только на то, что видит и не принимал бы во внимание одновременно и то, что чувствует. Мало смотреть на звёзды, надо ещё опираться на чувство, которое выработано у него в опыте. Это чувство для Канта заложено в человеке природой: астроному «на помощь <...> приходит совершенно естественная заложённая природой и закреплённая длительным применением способность чувственного различения левой и правой рук, и он, ориентируясь только по Полярной звезде, не только обнаружит произошедшее изменение (на небосводе – С.С.), но и сумеет вопреки ему найти правильную ориентацию» [Кант 1994: 86–87].

И далее это «чисто географическое понятие метода ориентирования» (хотя оно уже не чисто географическое) Кант расширяет до математического, логического, мыслительного. Находясь в тёмной комнате, в которой я ранее был, мне достаточно дотронуться рукой до одного предмета и мне будет понятно расположение всех предметов. Если бы кто-то переставил предметы местами, но в этой же комнате, я бы всё равно сориентировался благодаря чувству правого и левого. Та же самая ситуация касается и ориентации в городе, на местности и т. д.

Далее И. Кант этот принцип ориентирования распространяет на мышление. Точно также человек ориентируется в мышлении, отталкиваясь от известных ему примеров, полученных в опыте, может выйти за пределы опыта и уметь в нём ориентироваться.

Здесь Кант, как и много позже Штегмайер, также называет это чувство ориентирования потребностью. Правда, эта потребность присуща разуму. Используя географическую аналогию, Кант приходит к выводу, что «делом чистого разума будет именно управление своим применением» в случаях выхода человека из опыта и в ситуации поиска опор в этом применении. Опорой уже в мышлении становится у Канта присущая человеку «потребность в максиме, руководствуясь которой мы производим суждение, ибо разум ищет удовлетворения». Несколько прямолинейная аналогия схемы акта мысли и схемы акта удовлетворения потребности здесь у Канта присутствует. Но здесь не это важно. Важно то, что и в актах мысли для Канта важно фиксировать то, что человек нуждается в опорах, ориентирующих его в этих актах мысли. И где он берёт эти опоры? В предельных идеях, максимах, которые и выработал

для себя разум в процессе истории. К таковым, например, относится идея Бога. Поэтому у Канта религия возможна «в пределах разума» как идея. Разум вынужден прибегать к идее высшего существа как к максиме, потому, что он не может к ней не прибегать, поскольку с этим связана практическая потребность, точнее, потребность практического разума. Именно практическое применение идей разума заставляет его прибегать к идее Бога. Разум «нуждается в предположении о высшем разуме как безусловном благе». И это допущение связано не с познанием, а с потребностью. Но эта потребность вынужденная, и она выступает в качестве необходимого средства для практического употребления, то есть как ориентир. Это не объективный принцип познания, а средство ориентирования, то есть субъективный принцип, максима, которой необходимо руководствоваться, как руководствуются компасом.

Поэтому, делает вывод Кант, чистая вера разума в идею Бога, благо, «есть путеводитель, компас, с помощью которого спекулятивный мыслитель, идя путями разума, может ориентироваться в сфере сверхчувственных предметов» [Кант 1994: 92].

Онтологический смысл разговора о Благе и Боге И. Кант отвергает. Никто не может с уверенностью и убежденностью говорить о бытии высшего существа. Но идею Бога как идею разума Кант ставит как необходимую максиму, как важнейшую опору при ориентировании в мыслительной деятельности. Если такая опора не ставится, то открывается дверь всякой мистике, суевериям и атеизму.

Тем самым И. Кант лишний раз, уже с другой стороны, пытается доказать автономию разума, исходящего из своего внутреннего законодательства, и повторяет в этой статье то, что ранее сказал в другой статье «Что такое просвещение?». В ней он делает вывод, действительное просвещение заключается в умении мыслить самому, иметь высший критерий истины в себе самом, в собственном разуме [Кант 1966]. Максима, означающая лозунг «всегда мыслить самому», и есть просвещение. И каждый может проделать опыт самостоятельного мышления, опыт мыслительной навигации, то есть мышления от первого лица, но с использованием максим как ориентиров²⁰.

²⁰ Недаром М. Фуко в своей работе с таким же названием замечает, что поэтому «Критика» Канта в эпоху Просвещения становится своего рода «вахтенным журналом» [Фуко 2002: 343]. В другом переводе говорится о «бортовом журнале».

Дело вовсе не в пафосе И. Канта, призывавшего человека к совершеннолетию, культурному взрослению. Дело гораздо более сложное волновало Канта – установка ориентиров для мыслительной навигации. Не зря, говоря о ситуации несовершеннолетия, он приводил три примера неразумности: когда книга заменяет нам рассудок, когда духовный наставник заменяет нам совесть, когда врач вместо нас устанавливает нам режим. Пафос И. Канта означает необходимость самостоятельного поиска и выстраивания собственных опор и ориентиров. Мало иметь готовые внешние опоры в виде разного рода опекунов (ведь это так удобно – быть несовершеннолетним), необходимо выстраивать самостоятельно свои ориентиры и опоры.

Отметим всё же, что таковые для Канта уже есть. Он говорит о чувстве ориентирования. Выше мы уже обсуждали то, что ориентирование всё же формируется в определённой деятельности. Хотя исходно, на телесном, физическом уровне, чтобы удерживаться в качестве тела в пространстве, человек как любое животное, уже ориентируется. Человек естественным образом ориентируется и во времени, зная, когда наступает день или ночь, где верх и где низ. Но такая ориентация связана прежде всего с пребыванием его как тела в физическом пространстве-времени. Хронотоп потом начинает человеком помечаться в виде знаков, символов, индексов, указателей. И тогда формируется культурный, символический, смысловой хронотоп²¹.

Современный французский философ М. Конш фактически продолжает и поддерживает В. Штегмайера в его пафосе философии ориентирования, подчеркивая проблематичность современной ситуации человека, в которой отчетливый смысловой символический горизонт оказался не то чтобы утерянным, но сильно проблематизированным, поскольку мы утратили ориентиры Целого, ещё точнее, утратили собственную устойчивость и осмысленность [Конш 2012]. Потому и философия может в этой ситуации носить лишь характер опытов, попыток, проб в жанре эссе. В классическую эпоху периода Канта философия могла себе позволить быть систематиче-

²¹ Представители Тартусской школы называли его «вторичными знаковыми моделирующими системами» (работы Ю. М. Лотмана, В. Н. Топорова, Вяч. Вс. Иванова и др.). Ю. М. Лотман также говорил о «семиосфере». П. А. Флоренский же описывал рождение культурного ориентировочного пространства в категориях «органопроекции».

ской, поскольку полагала наличие в мире порядка, устойчивости и осмысленности. Но коль скоро нынче мы не можем себе полагать такой порядок, то и философия не может быть систематической. Она может осуществляться как «попытка, раз за разом возобновляемая». А потому философия становится «экспедицией». И у каждого философа она будет своя, со своим маршрутом.

В этой связи М. Конш предлагает развести «ориентацию к» и «ориентацию в» [Конш 2012: 54–55]. Растение ориентировано, направлено **к** свету. Человек идёт по маршруту от одной точки **к** другой. Речь потому должна идти не о привычном классическом ориентировании **в** чём-то (в готовом культурном, осмысленном пространстве-времени), а о современной ситуации ориентирования **к** чему-то, то есть о направленности, маршрутизации философского опыта как экспедиции **к** чему-то.

В чём-либо, замечает М. Конш, ориентируются, исходя из наличного, внешнего, данного, готового, известного. Человек попадает в готовую ситуацию, в которой места и вещи помечены, они ориентируют его, его действия. А «ориентация к» требует самоопределения от человека, изнутри ситуации, исходя из направленности **к** какой-то точке, пределу, горизонту.

М. Конш делает замечание в адрес И. Канта, который не разводил этих типов ориентации. Его географическая аналогия была обманчива. Она предполагала «ориентацию в пространстве», тогда как ориентация **в** мышлении предполагает «ориентацию-к». И. Кант, добавим от себя, в итоге говорил именно о маршрутизации мышления **к** – к свободе. «Ориентация-в» на проверку оказывается «ориентацией-к», замечает М. Конш [Конш 2012: 55].

Например, мы ориентируемся в городе, который уже знаем. Ориентируемся на местности, по которой ходили. Мы ориентируемся в мире, замечает М. Конш, который понимаем и полагаем: «мы ориентируемся в мире и исходя из мира, ибо мир предоставляет для этого точки опоры и ориентиры <...> мы ориентируемся в познаваемом» [Конш 2012: 55]. Но в мыслимом, в акте мысли как в экспедиции невозможно ориентироваться как **в** чём-то известном и готовом. Это всякий раз опыт, попытка, проба «ориентации-к». «Знаем ли мы, как ориентироваться в философском поиске?» – спрашивает М. Конш. И сам ищет: нельзя ли избрать в качестве ориен-

тира идею Целого? Или Мира? Или Порядка? Или Истины? Или «человека-сущности»? И отвечает – нет. Поскольку, мы не знаем окончательных ответов. Поэтому философия в жанре эссе-проб может лишь на ощупь искать некоторую ориентацию, уклон, направление. М. Конш провокационно замечает, что испытав идеи Порядка, Истины, Мира, Бога, мы отвергли их одну за другой как всеобщие ориентиры. Коль скоро, пишет М. Конш, «мы пребываем в целом как в месте, о котором ничего не знаем и в котором, как следствие, не можем ориентироваться», то в таком случае философию надо выстраивать как маршрут, в котором используется прерывистый метод проб и опытов. Поэтому методом (условно) в философии может быть использован метод ориентирования, а не метод построения доктрин и концептов. Если использовать опыт античных скептиков, то они разводили метод ориентации, то есть ведение, руководство, наставление (ἀγωγή) и метод построения философии как системы или секты (αἵρεσις) [Конш 2012: 57]²². Можно эту специфику философии назвать и методом, но тогда это будет «метод жизни», то есть, добавим от себя, Путь, мифологема которого уже была выработана в архаических культурах (см. выше).

М. Конш делает в итоге обобщающий вывод: любая философия, какой бы она ни была, сильна своей ориентацией, а не доктриной, не своими догматами [Конш 2012: 58]. Во всякой продуманной и пережитой философии есть истина, коль скоро она направляет к некоторой форме жизни и мысли» [Конш 2012: 58].

Акцент на маршрутизацию и ориентирование вдвойне важен, с точки зрения Конша, потому что мы, как он считает, потеряли смысл. Мы живём в эпоху, когда нет «ни смысла, ни надежды на смысл, подразумевающий целостность» [Конш 2012: 44]. Смысла нет и не будет. Он был. Фактически Конш

²² Здесь М. Конш ссылается на Секста Эмпирика, называвшего свой скептический способ рассуждений «ищущим», поскольку такой способ предполагает искание и осматривание вокруг. Или «удерживающим», поскольку предполагает воздержание от суждения (ἐποχή) после того, как человек производит это искание [Секст Эмпирик 1976: 208]. Если брать этот пример, связанный с воспитанием как ведением человека (от греч. ἀγωγή), то педагогика у греков была чистой воды ориентированием, то есть ведением ребёнка по лекалам пути, ведением его за руку по маршруту.

говорит о ситуации дезориентации. Заметим, речь идёт не о конце света и вселенской катастрофе. Речь идёт о дезориентации современного человека, то есть утере им привычных ориентиров. Но мир от этого никуда не ушёл, и человек не умер.

Например, В. В. Савчук, комментирующий В. Штегмайера, говорит о дезориентации как о «неврозе современности» [Савчук 2012]. Он называет признаки этой дезориентации (утрата места, чётких границ своей культуры) и ссылается на П. Вирильо: «Истинная проблема, которую ставит виртуальная реальность, это то, что ориентация более невозможна» [Савчук 2012: 206]. Да, мы ориентируемся. Но логика обретения ориентиров в постсовременной ситуации, замечает Савчук, такова: в виртуальной реальности нет ориентиров и нет самих условий для ориентирования. Это в архаической культуре был центр. А виртуальная реальность создаёт новые миры, в которых нет центра и периферии.

К слову сказать, Савчук не называет новых опор и ориентиров. Но пока зафиксируем этот момент. А пока что для нас важно? М. Конш подтверждает ту мысль, что концепты и учения в философии человека не могут спорить друг с другом с точки зрения навигации человека. Философы спорят друг с другом с точки зрения своих догматов и задним числом порождают разные направления и школы, доказывая, кто прав. Но с точки зрения навигации спор не имеет смысла. Более того. И построение концептов о человеке теряет смысл. Смысл рождается в опыте ориентации и поиска новых точек опор и выстраивания горизонтов. От ориентации, через дезориентацию – к навигации.

Фактически к восстановлению ориентиров призывал и К. Ясперс в своей «Философии» [Ясперс 2012]. Эта работа создавалась в ситуации очередной дезориентации и восстановления опор, в 20-е годы XX века. Началом философствования он полагал ориентирование в бытии-ситуации, выступающей началом ориентирования в мире [Ясперс 2012: 23]. Коль скоро человек находит себя в ситуации как «неопределённую возможность», он должен «искать бытие, чтобы по-настоящему найти самого себя» [Ясперс 2012: 24]. По своему методу такое философствование как ориентирование есть по сути своей трансцендирование [Ясперс 2012: 24]. Процесс трансцендирования у Ясперса становится методом-путем. Такая философская ориентировка в мире становится «одним единственным

внутренне связным исследованием одного и целого мира, коль скоро я трансцендирую» [Ясперс 2012: 76].

Итак, именно из самой природы человека как сущего трансцендирующего и выходит собственно идея ориентирования и навигации. Иначе человек не может действовать и жить, кроме как постоянно ориентироваться. Ориентирование онтологически укоренено, поскольку человек, толкаемый на искание себя как сущего, постоянно получая «импульс искания бытия», себя трансцендирует. В этом искании становится необходимым ориентирование, которое Ясперс подразделяет на два класса – исследующее и философское [Ясперс 2012: 50–51]. Исследующим ориентированием занимаются науки во имя познания мира и поиска его объективности. А философское ориентирование занимается сомнением, «ищет сомнительные моменты в фактическом ориентировании в мире», постоянно выходит за границы в поисках бытия.

Феномен ориентирования необходим в начальной жизненной ситуации, при столкновении человека с внешней средой и при поиске им готовых опор, ориентирующих его во внешней среде с точки зрения установления своего места. В качестве таковых внешних ориентиров выступают вещи, предметы, явления, люди, знаки, слова и другие вне его данные, уже существующие предметности. Человек ориентируется, чтобы разобраться в ситуации и получить ответ – где он и кто он? Это, по логике М. Конша, «ориентирование в», в готовом данном мире. Оно осуществляется в разных формах и масштабах, в разных сферах, начиная с поиска пищи и заканчивая поиском нужной студенту-заочнику книги в интернете для сдачи зачёта. Результатом такого акта ориентировки является нахождение своего места и получение искомого предмета (пищи, книги, знака, информации и проч.) (рис. 3). Это не значит, что ориентирование осуществляется сугубо по внешне мотивированной схеме действия. Внутренняя мотивация также присутствует, но она связана с получением готового сигнала, знака, предмета, с получением и употреблением их в виде добычи и рецепта.

В качестве основной фигуры идентичности такого ориентирования выступает Охотник, идентичность которого в культуре описана в разных вариациях (будь то охотник за пищей или охотник за идеями, за знаниями, за властью и проч.).

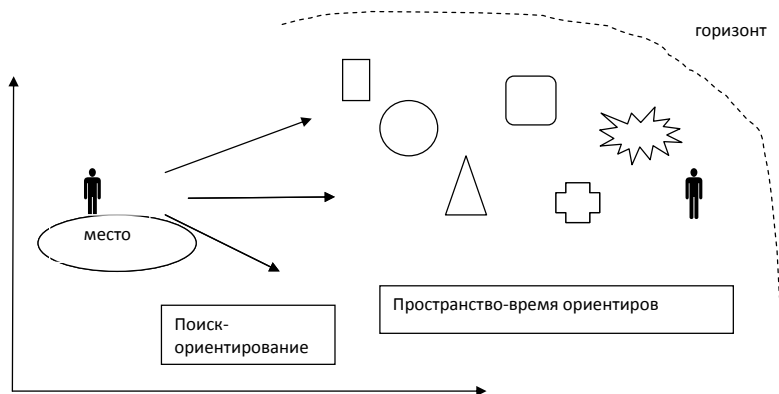


Рис. 3. Мир ориентирования.

Границы мира ориентирования имеют пределы. У мира ориентирования задан горизонт. Хотя он пульсирует, человек ищет заранее подготовленное для него место и подбирает готовые, ему подходящие ориентиры.

Навигация как феномен начинается тогда, когда поиск не может закончиться в принципе получением готового места и готового искомого предмета-ориентира. Навигация осуществляется с иной жизненной установкой. Человек не может получить опоры, не может сориентироваться, не узнаёт, не слышит, не видит, не чувствует. Чувство ориентировки здесь перестаёт работать. Прежде всего потому, что во внешнем мире он не находит опор. Он нуждается в ином – в поиске себя. Но его как внешнего ориентира нет и быть не может. Он вынужден ещё только прийти к нему, точнее, создать. В таком случае ищущий вынужден как бы сам собой фундировать место обитания под себя и формовать себе место, искать его, но не в виде готового функционально заданного топоса, он начинает его зондировать и утрамбовывать, совершая пробно-поисковые действия и набрасывая маршрут в дикой местности, в зоне, которая сама постоянно меняется.

Идентичность такого навигатора иная. Она больше похожа на действия Сталкера в Зоне, эффект которого мы описали выше. Он не охотится за добычей. Он ищет себя в постоянно меняющемся мире.

При такой навигации возможны варианты.

Первый вариант. Навигация осуществляется по неизвестной территории, но с готовой картой (как лоцией, которая необходима капитану корабля в море). В этом случае для капитана путь нов, он его проходит впервые. Но при этом мир всё равно ему дан, по нему уже проходили его предшественники, и карта по морю и небу уже составлена, на неё нанесены знаки-ориентиры.

Второй вариант, предельный. Согласно ему, территория не известна и карты нет. И тебе приходится одновременно и территорию осваивать, обживать, и карту составлять, выставляя всякий раз вехи-ориентиры (рис. 4). Этот предельный случай и относится к антропологической навигации, поскольку территория личности человека действительно никому не известна, и он сам её ещё не обжил, не выстроил и не построил карту личности [Смирнов 2015а].

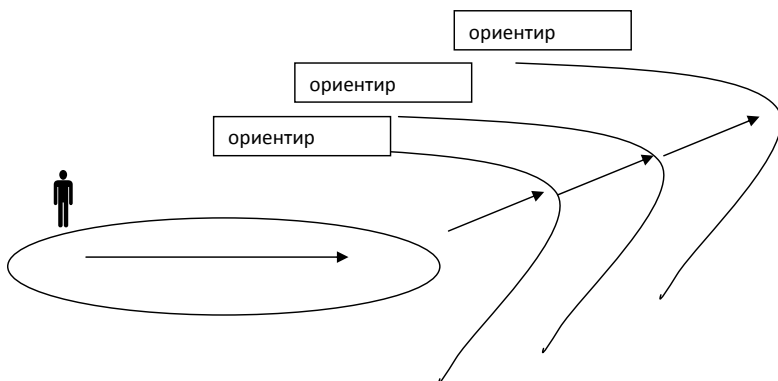


Рис. 4. Акты-треки навигации.

Всякая графика условна. Но смысл графической фиксации заключается в следующем. Навигационное действие отличается от ориентировочного тем, что всякий акт навигации только расширяет горизонт и не заканчивается собой, не предполагает готового продукта. Через акт навигации человек идёт всё дальше от собственной начальной ситуации. Пределов в пространстве навигации нет, границы пространства навигации плывут и передвигаются всякий раз вместе с актом навигации.

Культура, как пространство символического, равно как и бытие, и пространство-время, не существуют отдельно от че-

ловека. Они суть концепты и константы, творимые самим человеком в качестве опор для ориентирования. С их помощью человек обитает, обустраивается и формирует свой мир, свой дом и самого себя, своё личностное тело, ставит своё самоопределение как существо культурное и мыслящее. Поэтому рано или поздно мы приходим к проблематике собственно смыслового самоопределения человека с точки зрения складывания у него уже личностных ориентиров и опор. Последнее же происходит уже не в вещно-предметном, а в событийно-смысловом поле.

СМЫСЛОВОЕ ПОЛЕ И НАВИГАЦИЯ

Понятие поля

В своё время американский психолог К. Левин в ранней работе описал один из эпизодов своего участия в первой мировой войне [Левин 2001]. Он ввёл в этой работе представление о психологическом поле и ландшафте.

К. Левин описывает феномен смены восприятия ландшафта по мере передвижения по местности. Артиллерийская часть, где он служил, постепенно продвигается ближе к линии фронта. Левин описывает то, как менялись образы ландшафта по мере передвижения. Фактически, он фиксирует то, что путник, передвигаясь по местности, имеет дело хотя и с реальными структурами ландшафта, но реально живёт в образах этого ландшафта. Мы по привычке постоянно говорим, что вот местность изменилась, дальний лес потемнел, небо нахмурилось и проч. При этом мы часто забываем, что мы должны учитывать разницу – между реальной местностью, средой обитания и образами этой местности, которые возникают в нашем сознании, то есть психологическим полем, в котором пребывает человек. Левин замечает, что мы имеем дело с «феноменологией ландшафта», а не с самим по себе ландшафтом.

А тот конкретный пример, который привёл Левин, касался того, как полный, цельный образ мирного ландшафта менялся по мере приближения воинской части к линии фронта. Он становился всё более плоским и линейным. Если далеко от линии фронта у автора было представление о целом, объёмном поле ландшафта, то по мере приближения к линии фронта он всё более сплющивался, и вот впереди оказывается жесткая линия фронта, за которой «ничто» и поле перестаёт быть целым,

объёмным, оно становится структурированным с точки зрения того, что впереди, сзади, слева, справа. Но в то же время и само это поле военных действий является пульсирующим. По мере изменения обстановки границы опасной зоны обстрела и перемещений противника меняются. Возникают новые места опасности и исчезают старые. При манёвренной войне это всегда возникает при перемещении позиций и смене мест.

Поэтому в поле военных действий границы местности постоянно пульсируют и мерцают. То граница опасности ближе, то дальше. То она чётко выражена, то она становится не определённой. Во время перемещений, военных маршей, граница и вовсе становится скачкообразной. Она постоянно меняется, и, хотя остаётся направление марша, но обусловленность границей направленности ландшафта отсутствует. Она чётко проявляется при возобновлении боевых действий.

Важнейшей частью поля боя становится позиция. В манёвренной войне она также перемещается по мере того, как перемещаются границы опасной зоны. Вся зона боевых действий состоит из таких позиций, одни из которых более оборудованы и защищены, другие менее. Фактически солдат существует в поле боя в этих позициях. Ландшафт структурирован для него именно в категориях границ опасной зоны и позиций. Границы опасной зоны меняются, пульсируют. Равно как и позиции меняются, нет четкой, фиксированной навечно, позиции в манёвренной войне. После того, как позиция исчезла, переместилась, на её месте остаётся просто местность, просто дорога, просто канава, овраг. Как только куда-то перемещается граница опасной зоны и необходимо обустроить место, то овраг становится оборудованной позицией. После того, как боевые действия перемещаются, ландшафт перестаёт структурироваться в категориях границ и позиций, становится более круглым, расплывчатым, простирающимся по всем направлениям и в нём нет таких чётких привычных ориентиров.

Этот пример замечательно и рельефно показывает, что человек ориентируется не по самой себе местности, не в самом по себе натуральном пространстве-времени. Он маркирует местность и как бы перерисовывает её в зависимости от ситуации. Он как бы насаживает на территорию поле действий. Он ориентируется в поле смысловых маркёров, которые меняют местность, которая становится полем с нанесённой на него картой военных действий.

К. Левин впоследствии ввёл в психологию понятие поля, точнее психологического поля. Сам факт своей биографии он распространил на опыт научной работы и ввёл понятие психологического поля, пытаясь преодолеть ограничения и редукции психологизма и натурализма в психологии, преодолеть дуализм индивида и среды, субъекта и объекта действия. Агент действия живёт и действует не в самом по себе пространстве-времени, а в структурированном целостном психологическом поле. Эту структуру поля, в котором есть и внешний, и внутренний планы, необходимо учитывать при анализе деятельности человека. Структура целостности поля постоянно меняется.

К. Левин в результате вводит понятие психологического поля, но не только как концепт, теорию, но прежде всего как метод работы²³. Он рассматривал человека, его поведение, именно через призму концепта поля. Рамка поля настраивает умозрение исследователя, ставит ему оптику мышления, понимания: «По всей вероятности, теорию поля лучше всего характеризовать как метод: а именно метод анализа причинных отношений и построения научных конструкторов» [Левин 2001: 240].

В этот метод теории поля входят составными частями базовые методологические постулаты «теоретико-полевого подхода» [Левин 2001: 251].

1. Конструктивный метод. Описание ситуации с помощью конструктора ситуации. Ситуацию необходимо строить. Она не дана натурально в готовом продукте. Конструктор строится с помощью понятий-элементов, таких, как – психологическая позиция, психологическая сила, данный момент и др.

2. Принцип «данного момента». Любое поведение или какое-нибудь другое изменение в психологическом поле зависит исключительно от психологического поля, существующего в данный момент [Левин 2001: 241].

3. Интерес к динамике ситуации, а не к статике.

4. Приоритет психологического, а не физического описания.

²³ Кстати, Левин отмечает серьезный концептуальный дефицит в современных ему исследованиях: «ни физика, ни философия не проделали достаточной аналитической работы для прояснения смысла теории поля, которую психологи могли бы использовать» [Левин 2001: 239].

5. Анализ целостной ситуации.

6. Привлечение языка математики для описания и представления поля.

Если говорить об экспериментах К. Левина, то он проделывал фактически, в том числе и те же опыты с испытуемыми по анализу структуры поля, что и Л. С. Выготский в России. Например, опыты по исследованию уровня психического насыщения. Испытуемого просят написать одно и то же слово много раз, до точки насыщения. После того, как испытуемый устаёт, он достигает точки насыщения действием, ему даётся задание написать лично экспериментатору то же слово на обратной стороне бумаги. В этом случае точка насыщения сдвигается, у испытуемого появляется новый смысл того же действия [Левин 2001: 103 и др.].

Сходные исследования проводил и Выготский с коллегами. Известны и давно описаны исследования, в которых испытуемым детям давали задание рисовать. В опытах была зафиксирована разница между умственно отсталыми и здоровыми детьми. Для умственно отсталого ребёнка в состоянии усталости, которая наступает быстро при выполнении задания, было важно поменять инструментарий (например, простой карандаш заменить на цветной), а для здорового ребёнка было достаточно поменять смысл ситуации – рисовал для себя, а теперь нарисуй для другого [Выготский 1995: 447].

Об этом мы поговорим ещё немного ниже. Но в контексте всей нашей темы, касающейся проблемы ориентации, нам важно, что в этих исследованиях также был зафиксирован феномен дезориентации. При явлениях деменции²⁴, то есть у умственно отсталых детей, наблюдается дезориентация – во времени, месте, окружающей обстановке [Самухин 1981: 120]²⁵.

²⁴ Приобретённое слабоумие, которое проявляется в расстройствах речи (парафазии), понижении мотивации к познавательной деятельности и др. симптомах.

²⁵ С известной долей условности можно сказать, что описанная нами выше характеристика современной ситуации в категориях дезориентации, может быть названа и как феномен культурно приобретённой деменции, которой страдают многие современные люди, в том числе интеллектуалы, потерявшие ориентиры. Разница только в том, что культурная дезориентация связана не с функциональным расстройством головного мозга, а со смысловым культурным расстройством в мышлении людей.

Проблема смыслового поля.

В конце 20-х-начале 30-х годов прошлого века Левин бывал в Москве и обсуждал проблематику поля с Выготским. В их беседах обнаружилось сходство и различия.

Выготский и его коллеги обнаружили опытным путём, что испытуемые, взрослые и дети, страдающие слабоумием, расстройством речи, парафазией, показывают в своём поведении чёткую привязанность к натуральной ситуации, к видимому, оптическому полю. Выготский здесь вводит представление о смысловом поле. Внешне психологическое поле может казаться одинаковым для людей, находящихся в одной ситуации. Например, ожидание трамвая для всех ожидающих кажется одинаковым. Но для того, кто спешит, и для того, кто не спешит, это внешне одинаковое поле будет по смыслу разным. У них разные смысловые поля в одной структурно одинаковой ситуации [Самухин 1981: 125–126].

Но далее Выготский ставит проблему – может ли человек менять полевую ситуацию или он зависит от своих потребностей и аффектов? Что значит – «становиться над ситуацией» и управлять ею? Нам, замечает Выготский, как раз важны моменты, при которых личность меняет структуру поля и его значение для себя. Дифференцированность поля, его структурность зависят как раз от смысловых мыслительных моментов, от смыслового фактора, который и определяет эту дифференцированность. Само переключение систем и структур поля зависит от того, как меняется «смысловое значение ситуации» [Самухин 1981: 127]. И «чем более разумное отношение к ситуации понятийно, чем более дифференцированы и более гибки внутриспсихические системы, тем большая свобода будет выявлена в отношении к окружающему» [Самухин 1981: 127]. Эта свобода даёт возможность «стоять над ситуацией», она выражается в гибкости и дифференцированности психических структур. Такая свобода над ситуацией и видимым натуральным полем наблюдается у здорового нормального человека. Обратная ситуация зависимости от натурального поля, от оснащённости и конкретности ситуации, связанной с инструментарием поведения, конкретными заданиями, словами, предметами, наблюдается как раз у больных с расстройством психики, деменцией и парафазией. Больной не может переключать свои потребности и переструктурировать ситуацию. Он находится не в смысловом поле, а в поле натуральном, он

является «рабом видимого поля». В отличие от последнего, смысловое поле есть, как пытались определить Выготский и его коллеги, «та психологическая ситуация, которая обуславливается степенью понятийности, и дифференцированности аффективных систем. Понятийность (тип обобщения) и является тем фактором, которым определяются векторы смыслового поля <...> У нормального человека, мыслящего понятиями, смысловое поле иначе структурируется, векторы возникают по иным законам: человек владеет своим полем, как бы стоит над ним» (цит. по [Завершнева 2015: 126]). В отличие от нормального человека у больного наблюдается полное подчинение натуральному полю, изображающему конкретную ситуацию. Человек там становится привязанным к конкретной ситуации и не может перенести действие в иную ситуацию, изменить её смысл. Например, не может выполнить задание, связанное с переписыванием текста. Он не может говорить о понятии вообще. Например, не может говорить о пионере вообще, о родителях вообще. Слово у него привязано к вещи. Он говорит о галстукe, но не может объяснить, кто такой пионер. Он говорит только о том, что видит в данной ситуации. Он не понимает пословиц, потому что в них есть скрытый, не буквальный смысл. Не понимает геометрических фигур, он их опредмечивает. О круге говорит – луна, о четырехугольнике – доска, об эллипсе – яйцо [Самухин 1981: 133]. Слово у такого больного прилепляется к конкретному предмету и к конкретной ситуации. Он не может отлепить его от предмета, фактически оно само опредмечивается. Больной не замечает слова отдельно от вещи, как мы не замечаем прозрачного стекла. На первый план выступает более ранняя индикативная функция называния и фиксации вещи знаком. Больной что-то может сказать о вещи, но не может сказать о слове, с помощью которого обозначается вещь. Поэтому вместо смысловых отношений у него доминируют отношения между предметами, жестко привязанными к видимой ситуации, а больной является «рабом зрительного поля».

Возвращаясь к началу нашего разбора проблемы ориентации, заметим следующее. Сталкиваясь с ситуацией пресыщения и тормоза в осуществлении действия умственно отсталым ребёнком, важно было изменить саму ситуацию, сделать её более привлекательной инструментально, натурально. Например, заменить черный карандаш на цветной, один каран-

даш – на набор карандашей и т. д. А для здорового ребёнка достаточно было сменить его роль, сам смысл ситуации – уставшему ребёнку дать задание нарисовать уже не для себя, а для другого ребёнка или объяснить ему, как рисовать. Ребёнок, меняя роль, становится инструктором, для него меняется смысл ситуации [Выготский 1995: 447].

Исследователь творчества Выготского Е. Ю. Завершнева делает вывод, что решающую роль в развитии смыслового поля, по Выготскому, играет речь, осмысленная речь, дифференцированная и структурированная, создающая разметку мира и опоры для его постижения» [Завершнева, с. 125]. Эта обозримость мира даёт возможность действовать в нём не только разумно, но и свободно. Смысловое поле даже можно описать как «путевую карту» для осмысления реальности. Не маловажно, что и метафоры, и терминология разных исследователей пересекаются. Е. Ю. Завершнева также говорит об ориентации и опорах, задолго до нас об этом фактически говорили К. Левин и Л. С. Выготский.

Здесь важно не только стремление психологов оторваться от натурального поля, зафиксировать идею, что человек живёт не в натуральном, а в смысловом поле, но и их стремление соответственно переописать саму психологию, создать в ней иной язык, построить новый дискурс, составить новый словарь. Это означает отказ от описания переживаний индивида и среды обитания в пользу построения смысловых конструктов, в которых ведущим становится смысловое строение ситуации и ориентация в ней человека²⁶.

Выготский проблематику смыслового поля рассматривает далее на многих примерах, в том числе на тематике детской игры, в которой ребёнок играет со смыслами, нежели с вещами (перепредмечивание предмета, тапок становится паромходом и т. д.) [Выготский 1966]. На примере анализа детской игры Выготский фактически открыл феномен переноса, отрыва ребёнка от вещи – в план смысла вещи. На феномене детской игрушки можно точно показать, во что играет ребёнок.

²⁶ Мы при этом понимаем все различия, которые существовали между концептом Левина и концептом Выготского, их различия в толковании связи интеллекта и аффекта, понимание ими по-разному контекста психологического поля, категорий смысла, значения и проч. Оставим это для других исследователей (см. подр. работы Выготского, Левина, работы других авторов [Завершнева 2015]).

Он играет не с самой вещью, а с тем смыслом, которым он её наделяет (тапок становится пароходом) [Выготский 1966]. В этом заключается и главное противоречие и энергетика, двигающая игру. Ребёнок играет со смыслом, но не теряет связь с реальностью. Он понимает, что играя в пароход, в смысл, он манипулирует тапком, как вещью.

Принципиальным для нас становится переосмысление и понимание самого феномена разумности поведения, которое связано не с функциональным расстройством психики (патологию мозга обсуждать надо отдельно), а со смысловым строением сознания и действия. Разумный человек действует в связке визуального, оптического поля и воображаемого поля. Между реальной ситуацией и предполагаемой целью он ставит медиатор – знак, речь, слово, становящиеся для него опорами и ориентирами в действиях. Сама деятельность человека описывается как постоянная практика построения словесно-знаковых понятийных конструктов, играющих роль опор для ориентирования в смысловом поле. Разрывы и нарушения начинают происходить тогда, когда человек прикрепляется к натуральному полю и не может выйти в план воображения и работы с понятием и образом, не может обобщать и отделять себя от инструментального и вещественного оснащения действия.

Поэтому введение концепта поля (смыслового поля, психологического поля) было важно для мировой психологии с точки зрения показа принципиального различия между разумным, точнее, осмысленным, поведением и неразумным, неосмысленным поведением, то есть как норма человеческого. Человек разумный живёт не в натуральной оптической ситуации, а в над-натуральной, смысловой реальности, которая не является фиксированной. Она постоянно плывёт и потому мы вынуждены прибегать к такому концепту, как поле, посредством которого показывается мерцающий и пунктирный характер границы человеческой реальности, её постоянная неустойчивость и динамика внутренних процессов. Важно при этом иметь в виду, что смысловое поле выступает, с одной стороны, как конструкт, с помощью которого исследователь анализирует степень развития разумности и сформированности осмысленного поведения у человека, с другой стороны, смысловое поле – реальность, не придумка, оно имеет онтологический статус, свои этапы развития, начиная с внешнего для индивида психологического плана и заканчивая внутренним

планом, экранирующим процессы взаимодействия человека с миром [Завершнева 2015: 133–134]. Е. Ю. Завершнева отмечает, что концепт смыслового поля заставляет нас допускать пространственные метафоры, которые могут ввести в заблуждение [Завершнева 2015: 134]. Но это нормально, учитывая то, что человек как существо обитает во времени-пространстве, а не в заоблачных высях. Мы полагаем, что концепт смыслового поля так до конца и не проработан, не стал концептом и ждёт своего часа.

Выше приведённые примеры, казалось бы, показывают принципиальное отличие поведения человека от животного (на примере опыта с обезьянами, которые давно описаны в структурной психологии в работах В. Кёлера и К. Коффки). Может сложиться мнение, что для поведения животных и насекомых характерна опора только на натуральное поле и на поиск пищи и сохранение себя от опасности и что они – рабы зрительного поля с отсутствующим планом воображения и представления.

Но все сложнее. В биологии давно показано наличие такой реальности как биологическое поле, с помощью которого описывается взаимодействие и взаимосвязь разных сложных процессов в едином целом. Открыватель принципа поля в биологии А. Г. Гурвич прибегнул к понятию поля, изучая митоз клеток, в процессе которого клетки выделяли большое количество энергии. Для описания процесса связности разных клеток и их взаимодействия он ввёл принцип поля [Кузин 1992]. Также при взаимодействии общественных насекомых (пчёл и термитов) учёные обнаружили связность и целостность взаимодействия разных особей. Они действовали как целое. Понятно, что самими по себе потребностями отдельных особей это взаимодействие не объяснить. Явление становится понятным, когда сотни и тысячи особей объединяются в сообщество. Связь между ними – сугубо энергетическая. Понятно, что биологи используют понятие поля по аналогии, взятой из физики (на примере электромагнитного и гравитационного полей). Эту аналогию использовал и К. Левин. Его описание психологического поля сродни описанию в физике (посредством категорий силы и энергии).

Тем не менее, нам важна не сама по себе аналогия. Нам важен методологический ход. Гурвич использовал принцип поля как методологический объяснительный принцип, с по-

мощью которого он пытался объяснять связность процессов и особей в едином целом. Хотя единого центра (по принципу паука, плетущего нить) в этом сообществе нет. Центр в поле распределён по всему целому сообществу. При всей кажущейся хаотичности взаимодействия особей целостность сообщества не нарушается. Именно обитание всех членов колонии в едином энергетическом поле сохраняет колонию как целое. Поле становится ещё и условием и жизненной формой безопасности и выживания сообщества.

Итак, принцип поля – это методологический регулятивный принцип, к которому мы прибегаем для понимания специфики реальности среды обитания. Но указать на отдельную реальность поля весьма проблематично. Это зафиксировано и в квантовой механике, в которой учёные используют понятия переменных, динамичности поля, его постоянной изменчивости, текучести и прерывистости границ. Но именно полевая парадигма в современной квантовой физике является в настоящее время доминирующей, более адекватной для объяснения происходящих процессов. Известный биолог-систематик Б. С. Кузин делает вывод: «Принцип поля объясняет ход развития, перемещения частей и деятельность органического целого: индивида, коллектива особей, вида, а также более высоких таксономических групп, то есть филогенеза» [Кузин 1992: 160]. Полевая парадигма объясняет выживание и развитие не только и не столько отдельных особей, сколько всего вида и рода.

ЖИЗНЕННЫЕ ТРАЕКТОРИИ И МАРШРУТЫ. АВТОБИОГРАФИЯ

Введение принципа поля и его вариантов (психологического поля, смыслового поля, смыслового целого личности) тянет за собой необходимость принятия идеи, согласно которой реальность человеческая, то есть антропологическая, реальность человека не как биовида и особи, а как личности, формируется в практиках ориентирования и навигации в смысловом, знаково-символическом поле. Эта практика навигации может быть описана как практика построения жизненных траекторий.

Исторически первые представления о жизненной траектории, как мы обсуждали выше, были воплощены в мифо-

логеме Пути в рамках мифо-поэтической модели мира. В качестве каркаса этой модели мира было положено Мировое древо. В модели мира было представлено все пространство и время для ориентирования человека, необходимым образом закладывалось и представление о том, как жить в этой модели, на что ориентироваться, как поступать, как выстраивать свою жизнь, свою биографию. Во многом такое поступание в этой жизни было устроено по мифологеме Пути, понимаемой, как правило, как подвиг, подвижничество, то есть преодоление трудностей в достижении отдалённых от человека высших ценностей. По мере прохождения пути по достижении этих высших смыслов и ценностей человек-путник переживал преобразование, трансформацию своего образа. Хотя путь уже был проторен, человеку необходимо было пройти по нему, как это делали его предки. Траектория была уже представлена, но её не надо было пройти. В целом такое представление о Пути потом было воплощено во всех мировых религиях в виде религиозных практик преобразования, практик заботы и душепопечения (см. главу по антропопрактикам).

Если снять методологическую кальку с этого концепта Пути и практик преобразования и перевести в философско-методологический план, то мы получим вполне продуманный многовековой концепт, путеводитель для жизненного поведения человека, актуальный и поныне имеющий огромный потенциал для современных антропопрактик.

Исторически в культуре известны практики сознательного выстраивания и отслеживания своего жизненного пути. К таковым относятся, например, исповеди и жития святых. В истории христианского (католического и православного) монашества к жизненному пути относятся вполне как к жизненному проекту и божественному делу. Здесь душевная практика поиска личного Бога рассматривается как растянутый на годы, на всю жизнь жизненный путь, житие святого, житие как подвиг. Этому посвящён специальный жанр религиозной литературы – агиография.

Но житие святого не может быть подвергнуто научному исследованию. Оно совершается в Божьем мире. Каждый момент жития изображается как имеющий значимость именно в нём. «Жизнь святого – в Боге значительная жизнь», писал М. М. Бахтин [Бахтин 2003: 243]. В исследовании мы можем только изучать жития святых как жанр литературы. В них по-

казаны прецеденты преодоления человеком своей ветхой индивидуальности, самого себя как от ветхого, падшего существа в пользу личного богообщения и преображения себя посредством духовных молитвенных практик.

Жизненные траектории могут быть представлены и в других культурных формах. К таковым относятся: биография, жизнеописание, автобиография, самоотчет, записки путешественника, дневник.

В. Дильтей в своей методологии наук о духе рассматривал автобиографию как «высшую и наиболее значительную форму, в которой нам представлено понимание жизни» [Дильтей 2004: 248]. Выше мы отмечали, что концепт жизни потому и был предложен вместо концепта абстрактного бытия, что неклассическая антропология пыталась преодолеть классическую метафизику, в которой не было ни жизни, ни человека. Вместо построения метафизических онтологических конструкций и представления о человеке как абстрактной идеи Дильтей предлагал иную методологию наук о духе, в рамках которой предлагалась и такая работа, как анализ биографий и построение автобиографий, лежащих истоком в историческом познании. Автобиография для него выступает как «осмысление человеком своего жизненного пути, получившее литературную форму» [Дильтей 2004: 249]. Такое осмысление доступно каждому индивиду. Но главной сложностью в этом осмыслении становилось понимание своей жизни во времени, осмысление вообще проблемы времени. Здесь мы оказываемся в шаге от введения идеи жизненной траектории, то есть выстраивания своей жизни в хронотопе и построение смыслового целого пути.

Поэтому вслед за В. Дильтеем М. М. Бахтин в своей философии поступка (см. выше) характеризует автобиографию как «трансгредиентную форму, в которой я могу объективировать себя самого и свою жизнь художественно» [Бахтин 2003: 216]. Автобиография у него выступает формой самообъективации личности, задающей ей, личности, смысловое целое. К формам объективации себя Бахтин относил самоотчёт-исповедь, автобиографию, биографию, житие и др. [Бахтин 2003: 205–206 и др.].

Что здесь важно? Для Бахтина было важно найти адекватные личности смысловые формы построения своего смыслового целого, в котором стержневой выступает «смысловая

установка героя в бытии, то внутреннее место, которое он занимает в едином и единственном событии бытия, его ценностная позиция в нём» [Бахтин 2003: 206]. На нашем языке это означает, что исходным местом для ориентации человека выступает ориентация с точки зрения нахождения места в событии бытия, построение посредством этого смыслового целого. Формы смыслового целого бывают разные – исповедь, автобиография, лирическая поэзия.

Первой формой «смыслового целого героя», «формой словесной самообъективации личности (личной жизни)» Бахтин называет самоотчёт-исповедь. Она выступает первой предельной формой, поскольку находится ближе к пределу поступания личности. Человек живёт поступком и в поступке. Он становится собой через поступок. Но окончательность и завершённость поступания никогда не возникает. Однако «я не выражаю и не определяю себя, непосредственно себя самого, поступком; я осуществляю им какую-нибудь предметную, смысловую значимость, но не себя, как нечто определённое и определяемое» [Бахтин 2003: 206].

Человек движется в предметных мирах, узкопрактических (житейских), в мирах социальных, политических, эстетических ценностей, которые и определяют сам поступок, его содержание. Но они не определяют самого поступающего. «Поступок не нуждается в герое», то есть в его «определённости личности»: «Моё поступающее сознание, как таковое, ставит только вопросы: зачем, для чего, как, правильно или нет, нужно или не нужно, должно или не должно, добро или не добро; но никогда не ставит вопросов: кто я, что я и каков я. Моя определённость (я – таков) не входит для меня самого в мотивацию поступка» [Бахтин 2003: 206–207].

Это принципиальное замечание говорит нам о сугубо навигационной направленности практики антропологического дискурса. Не каков я окончательный, не кто я, а где я и зачем я? Вопросы ставятся сугубо по поводу онтологической ориентации. В этой определённости личности нет окончательности. Поступку важна определённость цели и средств, но не определённость носителя его – героя [Бахтин 2003: 208].

Это первый предел, который фиксирует Бахтин в самоотчёте-исповеди – принципиальную не определённость и не окончательность героя самоотчёта. Здесь герой «ценностно одинок», «ценностно-одинокое отношение к себе самому –

таков предел, к которому стремится самоотчѣт-исповедь». В ней не должно быть примесей, замутнённых оценок со стороны другого, чужого сознания. Но при этом всегда есть соблазн оценки, положительной или отрицательной, оценки себя со стороны оценивающего другого (напр., оговорки и оценки в дневниках Толстого и Достоевского). Но самоотчѣт-исповедь принципиально не может быть завершѣн, поскольку нет в нём окончательности личности, «ибо моё собственное слово о себе принципиально не может быть последним, завершающим меня словом, моё слово для меня самого есть поступок» [Бахтин 2003: 210], «самоотчѣт-исповедь есть именно акт принципиального и актуального несовпадения с самим собой» [Там же].

С другой стороны, абсолютно чистый самоотчѣт в абсолютном одиночестве невозможен. Здесь оценочное одиночество задаѣт один предел, другой предел задаѣтся другим началом – исповедью, то есть «просительной обращѣнностью» к конститутивно Другому, к Богу. Чем автор ближе к пределу чистого одиночества, тем он ближе к другому пределу, перед которым и возможна исповедь: «В абсолютной ценностной пустоте невозможно никакое высказывание, невозможно самоѣ сознание» [Там же]. Тогда «организующая сила я» сменяется «организующей силой Бога». В итоге самоотчѣт пишется «на небесах в книге жизни». Бахтин приводит примеры предельных чистых, незамутнённых самоотчѣтов-исповедей: псалмы Давида, исповедь Св. Августина.

Но что получается? В пределе, таким образом, в самоотчѣте-исповеди нет героя и автора, «самоотчѣт-исповедь не знает такого задания – построить биографически ценное целое прожитой (в потенции) жизни» [Бахтин 2003: 213]. Отношение к жизнеописанию как автобиографическому целому возникает при внешнем отношении чужого сознания, неизбежно скользящего к эстетизации этого самоотчѣта. Но в пределе ввиду исповедальности самоотчѣта и его покаянности перед Богом у него нет такой задачи – восстановить себя, свою личность, личную жизнь, описать её. Наоборот, здесь идѣт работа по принципиальной проблематизации себя перед Богом («я бесконечно плох»). Поэтому молитва – не произведение, но поступок.

Первым шагом к самообъективации себя становится поэтому автобиография. Она же, пожалуй, и единственная. Здесь

Бахтин называет несколько примеров автобиографий. Переходные формы от самоотчёта-исповеди к автобиографии появляются исторически на исходе средних веков и в раннем Возрождении. Ни античность, ни средние века, не знали биографии и автобиографии как культурной формы. Здесь примерами могут быть «История моих бедствий» П. Абеляра и автобиография Ф. Петрарки. Бахтин, поставив два предела, исповедальный и биографический, разговор с Богом и с самим собой, Бога и личность, затем рассматривает переходные формы. У Петрарки в итоге побеждает биографическая ценностная установка, а не исповедальная.

Также можно назвать разные дневники периода Нового времени как жанры автобиографии. Исповедальны поздние дневники Толстого, совершенно автобиографичен дневник Пушкина. Далее все классические дневники не замутнены покаянным тоном. Они все автобиографичны, но не исповедальны.

Таким образом, постепенно мы переходим к чистой форме автобиографии и биографии (жизнеописанию), которую Бахтин понимает как «ту ближайшую трансгрессионную форму, в которой я могу объективировать себя самого и свою жизнь художественно» [Бахтин 2003: 216].

Здесь важно то, что так называемые анкетные форматы, мемуарные формы, жанры бытописания, в которых автор пытается воспроизвести свою жизнь максимально объективно, Бахтина не интересуют. Его интересует художественная законченность описания, изображения себя, образа себя. Равно, как «нет художественно-биографического задания и у чисто научной формы биографии культурного деятеля», это «чисто научно-историческое задание» [Там же].

Но именно само задание, сидящее внутри автобиографии – самоописание себя, своего образа, и провоцирует её автора на то, что при её создании он постоянно испытывает соблазн эстетизации собственной жизни и главное – соблазн построения образа себя как иного, чужого, другого, который глядит на тебя в зеркало: «Автобиографии – это тот возможный другой, которым мы легче всего бываем одержимы в жизни, который с нами, когда мы смотрим на себя в зеркало, когда мы мечтаем о славе, строим внешние планы жизни; возможный другой <...> может стать двойником-самозванцем, если дать ему волю и потерпеть неудачу, но зато можно непосредственно-наивно, бурно и радостно прожить жизнь (прав-

да, <...> одержимая жизнь может стать роковой жизнью)» [Бахтин 2003: 217]. В наших обычных воспоминаниях главным героем (то есть, мною в образе) становится этот другой, самозванец, чужой мне, но нужный мне. Бахтин здесь повторяет свою сквозную тему «человека у зеркала» – человек смотрит на себя в зеркало, но он смотрит на себя чужими глазами и фактически себя и не видит (см. выше) [Бахтин 1996: 71]. Метафора человека у зеркала осмысливается Бахтиным в связи с пониманием «узловой проблемы всей философии» – «создание образа другого и образа себя самого» [Бахтин 1996: 72] (см. в разделе о Бахтине).

Итак, эта одержимость и эстетизация своего образа в автобиографии – ключевой соблазн, причём, «память прошлого немного эстетизирована, а память будущего всегда нравственная» [Бахтин 2003: 217]. Большинство людей живёт «не своей исключительностью, а своей дружескостью», а исключительность рядится в превращённые формы – эгоизм, честолюбие и проч. [Бахтин 1996: 73]

В рамках собственно биографической формы Бахтин выделяет два типа: «авантюрно-героический» и «социально-бытовой». Первый предполагает стремление автора быть героем, стремление его к славе, попытку иметь значение в мире других, волю быть любимым и стремление к разнообразию внешней и внутренней жизни [Бахтин 2003: 219]. Во втором типе важен рассказ об историях, о внешних событиях, здесь рассказчик больше не герой, а наблюдатель, бытописатель [Бахтин 2003: 219–226].

Далее уже другую форму смыслового целого героя, житие, Бахтин не рассматривает, поскольку она выходит за пределы феномена жизнеописания, ведь «житие совершается непосредственно в Божием мире. Каждый момент жития изображаемого как имеющий значимость именно в нём; жизнь святого – в Боге значительная жизнь» [Бахтин 2003: 243]. Здесь «автор отказывается от себя, от своей индивидуально ответственной активности». Жития становятся жанром агиографии, а не рефлексивного литературного жизнеописания. В житии происходит «отказ от существенности своей позиции внаходимости святому и смирение до чистой традиционности» [Бахтин 2003: 244].

Заметим, что рассмотрение автобиографии в контексте антропологического дискурса, построенного в залоге онто-

логии событийности, фактически присутствует только у Бахтина. Сколько-нибудь проработанного отрефлексированного дискурса, в котором тема жизнеописания была бы вплетена в авторский антропологический концепт, мы в философии более не найдем.

Но среди современных авторов продолжают поиски и осмысление феномена форм самообъективации себя. В современном дискурсе построение Пути получило название построения жизненных траекторий и личностных карт в реальных антропопрактиках. Здесь в единстве выстраивается и удерживается смысловое целое личности человека, ведь «пространственное, временное и смысловое целое в раздельности не существуют» [Бахтин 2003: 206].

Жизненная траектория (далее – ЖТ) – реальность, гораздо бóльшая и объёмная, нежели так называемые индивидуальные образовательные траектории и учебные программы. Программы могут рассматриваться в масштабе года, трех лет, пяти лет. ЖТ не уместается в масштаб нескольких лет. Она по определению относится к таким феноменам, как жизненный путь и судьба.

В то же время современная исследовательская практика накопила пока мало материала, чтобы адекватно говорить, что такое ЖТ, как она выстраивается, подкрепляется ли это выстраивание ЖТ институционально или «сидит» на энергичном усилии отдельной личности, насколько человек в своей ЖТ социально детерминирован или он реально может выстраивать свою ЖТ. Пока таких исследований либо очень мало, либо они большей частью направлены на изучение социальных, экономических, материальных и иных условий и внешних факторов жизни, так или иначе влияющих на складывание (часто, помимо самого субъекта) ЖТ. В то же время первые попытки философского осмысления проблемы построения ЖТ есть.

Например, С. С. Хоружий рассматривает идею и концепт жизненных траекторий в рамках своего проекта синергийной антропологии [Хоружий 2016]. Хоружий полагает, что ЖТ как термин и концепт можно обсуждать как часть научного дискурса, преодолевающего обыденный язык, на котором мы привыкли говорить о жизни, жизненном пути, жизненном поприще. Хоружий даёт такое определение жизненной траектории: «ЖТ есть ансамбль базовых жизненных содержаний

(содержаний индивидуального человеческого существования), рассматриваемый в хронологическом измерении и взятый во всей совокупности его изменений во времени» [Хоружий 2016]. ЖТ, в отличие от биографии, является не вольным описанием жизни, а структурированным целым, в котором блоки содержания жизни или антропологического опыта собраны и выстроены по определённым критериям и смысловым принципам.

Представление о ЖТ зависит от двух принципиально отличных друг от друга видов задания: реконструировать иную, другую ЖТ, или же свою собственную. В культуре сложились оба варианта. Более важным и сложным для самого человека является, естественно, реконструкция собственной ЖТ, авто-реконструкция.

Хоружий выделяет три основных мотивации и жанра при построении собственной ЖТ.

Он отмечает, что первичной при представлении своей ЖТ является потребность человека в ориентации, в понимании целей прокладывания дальнейшего пути и принятия жизненно важных решений.

Второй формой авторской реконструкции выступает мемуарно-автобиографический дискурс. К нему относятся разного рода жанры описания собственной жизни, включающие и автобиографии-исповеди, становящиеся классикой жанра (примеры Руссо, Августина, Лойолы).

Третьей мотивацией при реконструкции ЖТ становится уже не столько создание автобиографии, сколько формирование и поиск самоидентичности. Здесь выделяются два способа – реконструкция себя наличного и построение себя подлинного.

Если говорить о реконструкции чужой биографии, то здесь Хоружий выделяет такие жанры, как биография, анкета, научно-документальная биография, беллетризованная биография, киногобиография, художественная биография (в романе воспитания, классическом психологическом романе). Также можно упомянуть сугубо социологические, медицинские, психотерапевтические реконструкции биографии.

В культуре известны, замечает Хоружий, и религиозные практики реконструкции жизненных описаний. Мы это выше уже отметили. К таковым он относит так называемые агиографии (жития святых), квазирелигиозные астрологические

практики (гороскопы) и практики мантики (гадания). К предельным и наиболее полным примерам религиозной практики реконструкции жизненных путей относится собственно практика исихазма, к чему Хоружий в итоге и подводит.

Что касается философского опыта реконструкции биографии, то здесь Хоружий отмечает следующее. Философия до сих пор не ввела понятие ЖТ в свой концептуальный фон. Поэтому специфически философские представления о ЖТ практически отсутствуют. Отметим это замечание. Мы имеем огромное количество философских биографий и автобиографий философов, начиная с биографий Сократа и заканчивая дневниками современных философов. Но Хоружий прав концептуально. По факту философы в своих концептах живут отдельной концептуальной жизнью, в которую не включён их опыт описания и самоописания биографий авторов философских концептов. Хотя бывают и исключения. К примеру, биография М. Хайдеггера, написанная Р. Сафрански, вошла в постоянный список работ о философе.

Такое представление во многом связано с борьбой с психологизмом. Многие философы полагают, что попытка увязать творческое концептуальное содержание работ философа и его биографию есть психологизм, ошибка, полагающая, что можно вывести тайну творчества из эпизода биографии. Такие попытки были, они многократны, но, как правило, страдали вульгаризаторством, механическим соединением эпизода из жизни и акта творчества.

В отличие от философии, в литературоведении были более успешные попытки соединить художественное творчество и биографию физического лица в едином сплаве. К таковым относятся, например, описание биографий А. С. Пушкина и декабристов в работах Ю. М. Лотмана²⁷ или работы о Ф. М. Достоевском М. М. Бахтина.

Но таковых попыток было также мало. В философии же по-прежнему доминирует точка зрения, согласно которой концепты пишет воображаемый «концептуальный персонаж», не конкретное физическое лицо. И примешивать к объ-

²⁷ Весьма показательным было описание и осмысление Лотманом феномена сценирования собственной жизни декабристами. Они сначала писали сценарий своей будущей жизни, затем воплощали его в реальности, в поступках [Лотман 1994].

яснению философских концептов биографические события не следует, это считается концептуальным тупиком и даже дурным вкусом. Во многом это оправдано тем, что, действительно, если брать пример философа, то вообще-то гусар лейб-гвардии Ахтырского полка Петр Чаадаев и автор философических писем русский философ П. Я. Чаадаев – разные существа, живущие в одном сложном смысловом целом героя. Их нельзя смешивать, но и нельзя разрывать. В итоге биограф, боясь сделать чисто механический перескок от биографического эпизода к акту творения, разрывает живого человека на части²⁸.

Поэтому Хоружий справедливо замечает, что история мысли философа до сих пор существует в истории философии как отдельная реальность, не в контексте его богатой жизненной биографии, и мало или слабо вплетается и осмысливается как единый антропологический опыт мысли, действия и всей жизни в категориях жизненной траектории.

Если же мы полагаем, что антропология и есть то проблемное поле, на котором вырабатывается единый сплав автора концепта и личности автора, выстраивающего собственную навигацию, то здесь как раз выстраивание ЖТ в её разных жанрах выступает как наиболее адекватная и до сих пор слабо проработанная практика, необходима для построения философско-антропологического дискурса.

Что фактически говорит Хоружий? Мифологемы Пути и Мирового Древа, приведённые нами выше, представления об ориентации и навигации существовали давно и были выработаны в мифопоэтической традиции, в художественных, религиозных и психотерапевтических практиках. Но философия до сих пор в рамках своего философского антропологического дискурса представления о пути и ЖТ не включила как свой собственный активный концепт. А философский концепт В. Штегмайера об ориентировании не доведён до стадии и жанра построения и реконструкции ЖТ, что является закономерным следствием названного концептуального дефицита.

В качестве исключения Хоружий выделяет философский опыт С. Киркегора, чья «концепция человека может характеризоваться как своеобразная философия жизненного пути».

²⁸ На материале практик автопоэзиса мы эту проблему рассматривали в другой нашей работе [Смирнов 2011].

Здесь философ определяет задание человека и смысл человеческого существования формулой «найти и проторить путь к вере». А работы С. Киркегора представляют собой несколько сценариев реализации этого пути. Хоружий в специальной работе проводит реконструкцию концепта С. Киркегора [Хоружий 2010].

Помимо Киркегора, утверждает Хоружий, мы не найдём других мыслителей, которые бы непосредственно развивали «философию ЖТ». Он при этом оговаривается, что отдельные части жизненных описаний, посвящённых, например, проблеме памяти, жизненных состояний, можно выделить среди современных исследований. Например, работы П. Рикёра по проблеме памяти или феноменологические работы М. Мерло-Понти близки к таковым работам, отмечает Хоружий²⁹. Но более всего близким для Хоружего остаётся опыт исихазма, реконструируя органон опыта которого Хоружий и выходит на проблематику антропологии ЖТ.

Хоружий отмечает, что исихастская аскетическая традиция как раз демонстрирует наиболее полный свод духовных практик цельной духовной жизни. В этих духовных практиках создаётся органон опыта, полный свод правил духовной жизни в последовательном упорядочении по её ступеням, по которым подвижник должен проходить, воспроизводя все ступени Лестницы восхождения [Хоружий 1998]. В этом органоне представлен «эталонный антропологический опыт», базовая модель, по которой каждый подвижник может сверять свой путь и выстраивать свою ЖТ. В этой модели представлено поступенчатое восхождение к пределу, обожению (теозису). В своём восхождении человек переживает трансформацию себя в своих энергиях, ориентируя свои энергии к встрече с Онтологически Иным, Другим, достигая встречи с которым он переживает синергийное богообщение, «личное бытие-общение», при котором происходит «предельное размыкание», выступающее «главной опорой, ключевым средством для продвижения к общей неклассической концепции человека». Человек конституируется, размыкая себя в предельном опыте: таков базовый тезис новой антропологии, возникающей из анализа опыта исихазма, фиксирует Хоружий.

²⁹ Мы полагаем, что в контексте нашей тематики наиболее интересной для нас является работа П. Рикёра по феноменологии памяти [Рикёр 2004].

Посмотрим, как разворачивается идея реконструкции ЖТ через призму синергичной антропологии.

ЖТ есть поступенчатое выстраивание своего жизненного пути, земной биографии, с ориентацией на внутренний духовный опыт, опыт онтологического размыкания, встречи с энергией Личности Бога. Движение по такому пути предполагает поступенчатую трансформацию конфигурации энергий человека, преодолевающего человеческие страсти.

Для описания ЖТ Хоружий использует идею «формы жизни» и «языковой игры», которые в своё время предложил Л. Витгенштейн. Хоружий полагает, что форма жизни как идея может быть использована для описания внешней и внутренней форм жизни конкретного человека, проходящего ЖТ.

Хоружий также справедливо фиксирует принципиальную трудность: фактически в философии не выработан концепт ЖТ и способа её реконструкции и описания. Единственное, что на данный момент он предлагает, это использовать выработанный и описанный в исихазме органон опыта восхождения для реконструкции ЖТ в рамках модели Онтологического человека. И второе, он предлагает использовать для реконструкции ЖТ такие представления, как внешняя и внутренняя формы жизни и языковые игры, которые ведёт личность на разных этапах ЖТ. Хоружий отмечает, что «концепт формы жизни является наиболее подходящим для описания ЖТ человека». В этой связи Хоружий приводит спецификацию понятия ЖТ: «хронологически упорядоченный ансамбль всех форм жизни, принадлежащий определённому актору» [Хоружий 2016: 12].

Заметим, что «форма жизни» больше пока выступает здесь как метафора, а не как концепт и термин. И потому на данном этапе ввиду концептуального дефицита она может быть использована, но как метафора. То же самое касается и представления о внешней и внутренней форме жизни. Пока они разведены механически. Внешняя форма представляет собой описание процесса социализации, внешней канвы жизни человека в реальном социальном мире (родился, женился, работа, служба, семья и проч.). Внутренняя форма есть форма личной интимной жизни, связанной с внутренним духовным миром, формированием человека. Такое слишком банальное разведение пока содержательно нам ничего не даёт. Пример реконструкции ЖТ иеромонаха о. Климента (Зедергольма),

который привёл Хоружий, используя доступные ему материалы, по его собственным словам, является пока скудным, частичным наброском [Хоружий 2016: 16].

Да, мы встречаемся с серьёзными трудностями при реконструкции реальной ЖТ, переходя от практики построения концепта к практике реконструкции. Здесь необходимы конкретные социологические эмпирические исследования, в основание которых закладываются и соответствующий концепт ЖТ. Но мы испытываем дефицит как концептуальный, философский, так и собственно эмпирический, дефицит опыта реконструкций ЖТ.

Отчасти этот дефицит заполняется дополнительными к философскому дискурсу исследованиями в психологии, социологии. Например, построение концепта и изучение феномена автобиографической памяти и жизненных сценариев [Нуркова 2000; 2009; 2012], или разработка биографического метода в социологии [Рождественская 2012].

В рамках этих исследований вводятся такие концепты, как «жизненный сценарий», разрабатываются разные методики, с помощью которых исследуется феномен связи памяти и биографии, включённости человека в социальный исторический событийный ряд. В целом получены интересные данные, но они лишь подтверждают и так заведомо понятные гипотезы. К примеру, в так называемый, базовый жизненный сценарий по результатам исследований Нурковой и её коллег у опрошенных входят такие события, как рождение ребёнка, поступление на учебу в школу (вуз), поступление на работу, новая работа, смерть близких [Нуркова и др. 2012]. Из таких событий составляется базовый жизненный сценарий и рисуется базовая линия жизни или жизненная траектория.

Но подтверждение этого никак не продвигает нас к пониманию того, как строится и реконструируется ЖТ. Здесь собственно социологических, педагогических и психологических средств и инструментов не хватает. Более того, в данных исследованиях чувствуется концептуальный дефицит. Например, биография понимается как «интерпретативный жанр тематического описания личности, позволяющий организовать жизнь во временном аспекте, а также в плане участия в различных социальных институтах и мероприятиях» [Рождественская 2012: 30]. При этом «жизненный путь» предлага-

ется заменить «жизненным циклом», а поиск идентичности предлагается заменить «биографической работой».

Остановимся на одном примере опыта осмысления ЖТ на материале лонгитюдного исследования, которое было проведено в ряде стран, в том числе и в России [Бюллетень 2014]. Выше мы отметили дефицит опыта по реконструкции ЖТ. Этот пример призван отчасти заполнить некоторый исследовательский вакуум. Данное исследование посвящено образовательным и трудовым траекториям, связанным с выбором профессий обучающимися. Не будем подробно пересказывать, какова была выборка и каковы были выстроены панели опрашиваемых. В 2009–2012 г.г. в лонгитюде участвовали школьники 8–9 классов, студенты вузов и их родители. Но далее нас интересует то, какова была концепция исследования.

В основание концепта были положены гипотезы-допущения [Бюллетень 2014: 86].

Базовая гипотеза 1. Существуют более или менее массовые устойчивые и воспроизводимые типичные ЖТ.

Базовая гипотеза 2. За каждой типичной ЖТ стоит «форма жизни», набор взаимосвязанных способов действия и образцов поведения, культурные структуры, «картины мира», особая «рациональность».

Обе гипотезы фактически подразумевают, что в жизни индивидов есть социальная колея, по которой происходит выстраивание их ЖТ. Это допущение можно принять, но с существенной оговоркой: такое представление принято в социологии личности, в которой под личностью понимается определённый индивид, точнее, социальный субъект, носитель социально ориентированного и ожидаемого действия, перед которым (субъектом) расставлены вилки выбора и он совершает в их пределах социальный выбор, - идёт в эту школу, а не в ту, поступает в этот вуз, а не в тот, идёт на работу по этой специальности или переучивается и т. д.

Такие исследования могут быть полезны для массовых выборок при выработке определённой социальной и образовательной политики. Но для нашей антропологии событийности такие выборки почти ничего не дают.

Вернёмся к проблеме автобиографии и завершим наш разговор введением некоторых простых правил, на основании которых автобиография составляется как способ самообъективации и удержания смыслового целого автора. Отметим, что

именно автобиография наиболее близка к той форме, по которой возможно провести реальное субъектно ориентированное исследование ЖТ.

Правило авторства. В автобиографии всегда фиксируется позиция автора и чётко выражается его авторский голос. Поэтому автобиография не поддаётся никаким внешне детерминированным условиям (социальная среда, родители, город, где родился и проч.). Этим она отличается от анкет, справок, опросов. Автобиография, прежде всего, пишется от своего лица, от первого лица.

Правило авто(само)детерминации. Поэтому обрести свой голос и найти своё лицо – это одновременно и цель, и результат автобиографии. Человек, пишущий свою автобиографию, ещё должен найти свой голос, свою позицию, с которой он пишет её. В противном случае он будет действовать как тот «человек у зеркала» у Бахтина, одержимый другим и эстетизирующий себя. Но, именно описывая автобиографию, человек всё больше понимает, где он и зачем он, что с ним происходило, и какие поступки он совершал, каковы деяния его жизни.

Правило событийности. Автобиография, если она пишется от первого лица, состоит не из внешних случаев и эпизодов или социально детерминированных событий (родился, женился, крестился, поступил в вуз, служил в армии), а из уникально значащих для него событий. Например, рождение ребёнка, характерное для базового жизненного сценария и выступающее как событие для миллионов, событийно значимо для каждого по-разному и по-своему. Именно смысловой событийный ряд выстраивает реальную ЖТ личности. И автор сам выбирает смысл событийного ряда. Он сам из себя диктует себе – что считать событием, а что не считать таковым.

Правило вертикальной связности или нормы. Человек, автор автобиографии, составляет её, исходя из своих представлений о норме, идеале, образце, то есть исходя из своих представлений о должном. Он пытается сам, исходя из этих представлений, составить определённую иерархию событийности. Таким образом, косвенно можно судить о том, как и какие нормы работают в преломлении через ЖТ отдельных людей, а какие нет.

Правило горизонтальной связи. При складывании автобиографии образуются множества горизонтальных связей, которые не умещаются в телеологически выстроенный поря-

док вещей. Каждый носитель энергии, отдельный индивид, притягивает к себе в разных масштабах других носителей. От масштаба и спектра связей зависит богатство и масштаб биографии, плетущейся, как нити ковра, в виде сетки-ризомы коммуникаций, по которой протекают связи и энергии конкретной личности. Масштаб видения сетки и богатство сетки отражается и на содержании биографии.

Правило неравенства самому себе. Несмотря на то, что пишет биографию автор, сама ЖТ складывается из миллионов нитей и связей, вертикалей и горизонталей. Лабиринт пути складывается не из воли автора, а из естественного реального столкновения миллионов линий разных людей. Поэтому, несмотря на то, что автор пишет биографию от первого лица, реально он пишет нечто большее, чем он сам понимает и видит. В нём и через него начинает говорить иное начало, большее, чем он сам.

Автобиография является одним из таких исследовательских форматов, который необходимо использовать в лонгитюдах, посвящённых исследованию и реконструкции ЖТ. К новым форматам также относится и такой, как составление карт личностной навигации или антропоидных картоидов.

КАРТА ЛИЧНОСТНОЙ НАВИГАЦИИ. АНТРОПОИДНЫЙ КАРТОИД

Человек всегда пытался изобразить то, что видит, то, что пытается освоить в пространстве. Любое передвижение в пространстве требует ориентирования. А последнее нуждается в навигации, то есть в изображении маршрута. Всякая деятельность человека в пространстве нуждается в создании картографического изображения [Берлянт 2014: 383]. Картография зародилась уже тогда, когда человеку надо было нанести на камень изображение местности, воплотить на камне или папирусе места охоты, стоянок, пастбищ, боёв с врагами и хищниками, опасные места. Карты были необходимы всегда, когда надо было зафиксировать места полезных ископаемых, когда открывались новые территории, новые реки и моря, когда надо было прокладывать ирригационные сооружения и строить города, когда надо было вести войны и защищаться от врагов, прокладывать новые маршруты в неосвоенных землях.

Карта как метод и инструмент хорош тем, что в ней уже сочетаются свойства модели, схемы и образа реальной местности, в которой обитает человек. Забери у него карту – и он будет слеп, лишён ориентиров-опор. Но тогда он всё равно будет составлять карту из подручных материалов, из камней и палок. Древние карты в дописьменную эпоху именно так и составлялись.

Карта является главнейшим способом и средством в ориентировании и навигации человека. Равно как и способом, организующим его пространство обитания и маршруты передвижения. Понятно, что изобразить можно всё – «от геологии до идеологии», как шутят картографы. И хотя карта и относится к реальной местности, но всё же, в отличие от фотоснимка, она не является копией местности, а выступает модельным изображением, пропущенным через голову и руки картографа [Берлянт 2014: 17]. Поэтому у всякой карты есть своя легенда, описание того, что имеется в виду под данной картой, какая система описания условных обозначений была использована при составлении карты.

Представим себе ситуацию: человек приезжает в незнакомый город, в котором ни разу не был. Он решает его изучить. Но гида ему не дали. Пришлось ему самому изучать город ногами. Он берёт карту города в гостинице, фиксирует на ней точку своего местонахождения и идёт в город, понемногу осваивая незнакомое пространство. Идёт в одно место, в другое, опираясь на карту, наносит на неё свои значки, рисует стрелки, что-то помечает. Он рисует на чужой для него карте свою карту. Постепенно город начинает для него оживать, осваиваться. И чужая карта становится всё ненужной, поскольку она вжилась в этого человека, стала его частью. Человек нарисовал на себе, на своей памяти, уже свой город, обжитый, освоенный. Карта, ранее купленная этим гостем, ему уже не нужна, но она осталась в ином виде, обжитом, перенарисованном, неотделимом от самого путника. В следующий раз, приехав в этот город, он может восстановить пройденные маршруты, не пользуясь внешней картой.

Удивительно, но мы не знали, что сходный пример приводил и К. Левин при характеристике процесса формирования психологического поля [2001: 259–260]. Он привёл пример также про то, что в незнакомый город приезжает человек, заранее заказав комнату для проживания. Но до неё надо до-

ехать от вокзала. Он наводит справки, узнаёт, что такой-то трамвай идёт до такого адреса, до дома, в котором он снял квартиру. Он доезжает до дома. И проезжая по городу, замечает К. Левин, этот человек посредством составления маршрута в незнакомом городе, по-своему начинает структурировать пространство. И так постепенно человек структурирует территорию, помечая, проезжая и проходя по ней, посредством чего он осваивает территорию. Первоначально туманная и неструктурированная область постепенно приобретает понятную структуру и определённую [Левин 2001: 260]. Эту структурированность, сдвиг от аморфной области к структуре Левин изображает на рисунках (рис. 5).

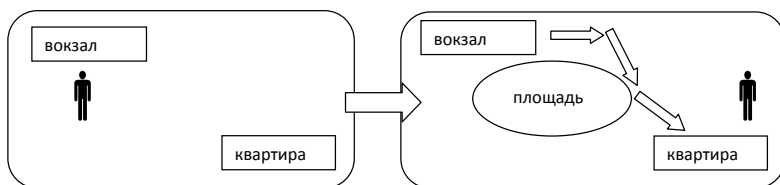


Рис. 5. Шаг структурирования местности и картирования.

Если бы этот приезжий путник имел умный мобильник с установленным в нём навигатором, он бы по нему сразу мог бы получить проложенный маршрут. Но во времена Левина их не было. Поэтому приезжий был вынужден сам прокладывать маршрут. Но вопрос не только в этом. Вопрос в том, что, прокладывая маршрут, человек структурирует незнакомое пространство, организует и присваивает его. Город становится для него своим. По проложенному маршруту, но чужому, человек просто перемещается, но не осваивает его.

Похожие примеры приводил и П. Я. Гальперин. Эти примеры касаются главного: человек ориентируется не в самом по себе натуральном наличном поле. Он ориентируется, выстраивая смысловое поле идеального целевого действия. Но для построения смыслового каркаса поля действия нужна навигационная карта-опора. Таковой опорой и выступает так называемый *картоид*, означающий фактически *феномен обживания и вживания карты в человека*. Картоид отличается от карты тем, что это знаковая система собственного проделанного маршрута по незнакомой местности с нанесёнными

самим путником знаками. Это карта не объекта, а карта моего маршрута по объекту и его, тем самым, освоения.

Идею географического картоида в своё время впервые предложил географ Б. Б. Родоман [Родоман 2007]. Картоид отличается от привычной географической карты тем, что он носит отчётливо выраженный личностный характер, обозначаемый по принципу: «карта не территория». Б. Б. Родоман, будучи географом, понимал, что карт нейтральных, отчуждённых от тех, кто ими пользуется, не бывает. Карты всегда живые, освоенные, обжитые. В противном случае это просто бумага с нарисованными на ней непонятными знаками.

Географический картоид, по Б. Б. Родоману, отличается от карты тем, что он совмещает в себе свойства карты, чертежа, схемы и образа. С одной стороны, в картоиде сохраняется изображение реального объекта, то есть территории, города, региона, здания. С другой стороны, в нём могут не учитываться масштаб и метрические свойства объекта. В классической карте, разумеется, необходимо масштабировать объект, изображать его с помощью системы знаков. В картоиде масштаб не обязателен, но важно изображение идеи, процесса, невидимого невооруженным глазом. Например, приводит пример Родоман, процесс влияния города Москвы на развитие других территорий. Здесь неважно точное изображение, тем более и карта не является копией, фотографией объекта. С помощью картоида Б. Б. Родоман предлагает изображать не саму по себе территорию, а фактически воздействие человека на неё, но не с точки зрения природных процессов, а с точки зрения видения и понимания процессов. У Родомана было сугубо методологическое предложение, относящееся уже не столько к географии, сколько к антропологии, хотя он такого слова не употреблял. Он пытался придать идее изображение, но посаженное на территорию, сочетая законы картографии, картосемиотики, геоиконики и методологии познания. Составители картоидов, отмечает Родоман, могут себя не связывать математическими правилами и метрикой: они, «подменяя геометрию топологией, идут на любое искажение форм и размеров, чтобы наглядно выразить какую-то идею, для которой картоид служит пространственной структурной формулой» [Родоман 2007: 205].

Иначе говоря, например, экономическая картография уже давно фактически разрабатывает не классические карты,

а экономические картоиды, поскольку продумывает условные обозначения, свою семиотику карт, на которых наносятся знаки, показывающие то, что не относится к территории как географической единице. На таких картах наносятся экономические объекты, а не реки и озера.

Надо сказать, что картоиды исторически возникли даже раньше карт, поскольку в них, в картоидах, человеку было важно зафиксировать не столько территорию саму по себе, сколько её событийность для того, кто его составлял, своё отношение к ней, к себе, к миру, к процессам и событиям, которые происходят. Картоид отличается от классической геокарты тем, что он событиен. Он сочетает в себе не только свойства картины объекта и образа в сознании человека, но и события, которые с ним происходят. В картоиде отображаются следы-знаки событий, происходящих с человеком. Картоид, тем самым, становится навигационной картой, с помощью которой изображается передвижение человека и специфика того пространства, по которому он передвигается³⁰.

Картоид составляется не для точности и масштабируемости территории. Автору картоида нужна не точность, а узнаваемость, важно то, чтобы с помощью картоида можно было ориентироваться и передвигаться. Любой рисунок, знак на камне, на кости у древнего человека-охотника и рыбака становился таким картоидом. Ему была важна не точность и правильность линий рисунка, а нахождение своего места в пространстве-времени с помощью этого рисунка при своей навигации. Следовательно, картоид становится гораздо более точным средством в антропологической навигации.

Картоиды уже используются и как методические средства при преподавании географии в школе. Они свободны от метрики и необходимой точности, но сохраняют в себе идею изображения географического объекта и отношения к нему человека. Приведём примеры географических картоидов (рис. 6–8) [Филиппович 2013].

³⁰ Разумеется, в картографии выделяется такой особый тип карт, навигационных карт (карты-лоции, аэро-, космические карты, карты туристических маршрутов, морские навигационные карты и др. [Берлянт 2014]). Навигационные карты всегда нужны для визуализации маршрутов, прокладывания путей и прогнозирования движения.

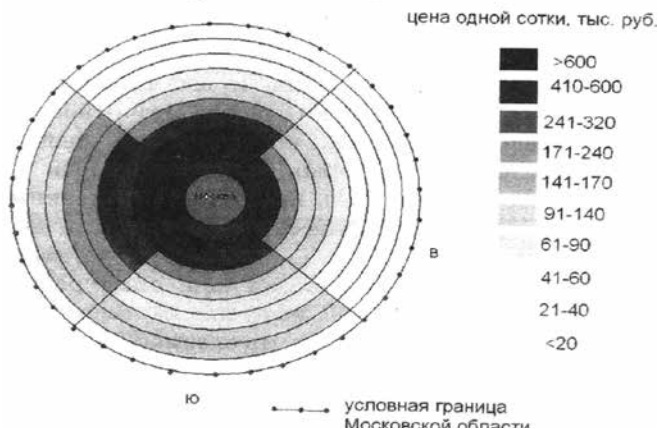


Рис. 6. Круговой картоид отображающий изменение цен на земельные участки в Подмоскowie (источник: [Филиппович 2013]).

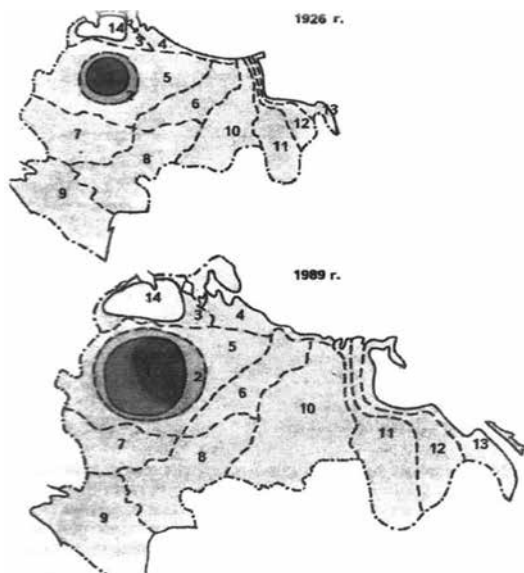


Рис. 7. Картоид, изображающий экономические районы Московской области не с точки зрения размеров площадей районов, а с точки зрения величины численности населения (источник: [Филиппович 2013]).



Рис. 8. Типологический картоид, изображающий не реальный регион или город, а тип региона (источник: [Филиппович 2013]).

Картоид свободен от учёта метрики и масштаба. Для модельного или схемного изображения идеи, посаженной на территорию, нет необходимости прибегать к математическим расчетам и масштабированию. Достаточно подобрать адекватный графический язык и выразить с его помощью эту идею. Картоид, разумеется, выступает как феномен идеализации, но особого рода. В нём собирается в одной графике множество качеств: карта территории, маршрут движения по ней, видение её, смысл продвижения и момент изменения самой изображаемой местности.

Также картоид хорош тем, что он работает со временем. Б. Б. Родоман отмечает, что классическая геокарта применима, прежде всего, в качестве формы изображения настоящего состояния. Но при изображении прошлого и будущего традиционные геокарты фактически становятся картоидами или заменяются ими [Родоман 2010]. Поэтому для работы свыше описанным феноменом жизненной траектории применим, разумеется, опыт работы по составлению навигационных картоидов, то есть идеальных объектов, визуально представляющих маршрут движения. Картоид более уместен также при построении графического изображения процесса, длящегося во времени и посаженного на территорию [Николаенко, Бойко 2009].

Но в географическом картоиде отсутствует главное – сам автор картоида или шире – субъект навигации. Фактически,

выше приведённый пример из К. Левина про человека в незнакомом городе – это пример географического картоида, но не антропоидного, поскольку мы не знаем, что происходило с человеком по мере его продвижения по городу и его освоения. Ведь картоид составляется его автором или по поводу навигации другого человека. От того, как составитель картоида видит свою навигацию и как она меняется при передвижении по местности (в том числе воображаемой), зависит и качество самой навигации, и точность фиксации её на картоиде.

Поэтому мы предлагаем разновидность картоида – антропоидный картоид, то есть карту-маршрут изменения человека в процессе прохождения и прокладывании им своего маршрута, своей жизненной личностной траектории. В антропоидном картоиде одновременно совмещаются разные функции: карты-модели незнакомой местности, рефлексивного дневника самонаблюдений, бортового журнала, записок путешественника, прибора-инструмента, с помощью которого ведётся наблюдение и фиксируются точки-реперы пути. Он становится татуировкой и автографом на теле личности путника. Например, если два путника пойдут гулять по незнакомому городу, по поводу которого уже имеется составленная карта, то в процессе своего маршрута они будут составлять разные картоиды. Карта одна, а картоидов два, поскольку и образы города у них разные.

Но Б. Б. Родоман замечает, что картоиды пока суть продукты авторского видения. Есть «картоиды Родомана», «географические образы» Замятина. Есть картоиды, которые рисуются на уроках географии [Филиппович 2013]. Картоиды пока похожи на авторские произведения, «авторские жанры географического искусства». Поэтому весьма проблематично массовое производство и применение картоидов. Это напрямую относится в целом к специфике работы по составлению жизненных траекторий и антропологической навигации. Не может быть одинаковых картоидов, как не может быть одинаковых личностей и траекторий. В то же время надо понимать, что, как и в любом искусстве, учитель учит ученика в своей мастерской – с тем, чтобы тот не копировал произведения учителя, а создавал свои. Здесь такая же ситуация. У того, кто строит свою навигацию, должен быть свой учитель-проводник, помогающий строить навигацию с помощью картоида.

Итак, с одной стороны, картоид выполняет роль инструмента по навигации, с другой, он выступает посредником,

с помощью которого человек-путник, составляя собственный маршрут, одновременно его проходя, постепенно переживает изменения самого себя, поскольку карта незнакомого пути вживается в него, человек осваивает Путь, изменяя себя, того, кто был в начале пути. Делая шаг в незнакомой зоне, он меняет и себя, и саму Зону. Как Сталкер в фильме А. Тарковского.

Антропоидный картоид становится не внешней приладой, а тем *культурным медиатором*, с помощью которого я совершаю преобразование, а с другой стороны, – он становится средством фиксации, способом визуализации этого преобразования. Внешне картоид выглядит как татуировка на теле, которая читается, имеет шифр, код для прочтения, как любая карта имеет свою легенду, свои условные обозначения. Но внутренние картоид, в отличие от татуировки, означает структуру преобразования путника, идущего по пути, а не просто внешние символы, по которым путник может узнать о принадлежности обладателя татуировки к тому или иному племени.

В картоиде фиксируется сам механизм, точнее алгоритм, по которому совершается переход в неизвестное будущее, которое знать невозможно, но сконструировать его образ реально, причём, в формате именно личностного картоида³¹. Итак, суммируем основные качества антропоидного картоида как средства ориентирования и навигации.

1. Антропоидный картоид (далее – АК) – графическое изображение пути продвижения человека в рамках выстраивания и осознания им своей жизненной траектории.

2. АК есть знаково-символическое изображение траектории, отличной от внешнего описания биографии.

3. АК представляет собой положенную на ленту времени жизненную траекторию, состоящую из событий (лента событий), из которых и складывается собственно жизненная траектория.

4. АК – мысленный конструкт, идеальная рефлексивная форма представления себя, положенная и описанная на язы-

³¹ Составление антропоидных картоидов является принципиальным отличием от составления дорожных карт в рамках технологических форматов [Смирнов 2015а]. В каком-то смысле дорожные карты в форсайтах напоминают навигационные картоиды, то есть карты-маршруты, представляющие собой временную развёртку основных трендов развития, разбитых по критериям и направлениям и посаженным на временную ленту. Но в них нет главного – самого субъекта навигации.

ке карты, то есть в виде территории, по которой проложен маршрут движения себя как субъекта движения, субъекта-навигатора.

5. На АК наносятся рефлексивные мысли-треки, фиксирующие акты-ходы переходов, следы-события. Эти треки наносятся на внешнюю доску мышления. Картоид – средство, становящееся новым *функциональным органом* человека перехода, знаки и символы которого являются зарубками на культурном теле, царапинами и ранами. Картоид становится частью моего нового тела, культурного тела, органона, которое я могу при этом видеть как себя-другого, видеть треки-переходы. Антропоидный картоид – это, с одной стороны, *инструмент*, с другой – *орган*, часть самого тела, только культурного тела, в котором видны следы становления этого тела.

6. АК становится *средством-оснасткой*, а не целью. Главное – не перейти и достигнуть, а перейти-преодолеть. Акцент делается не на цели перехода, а на оснастке, чтобы преодолеть переход. Потому что результат перехода непредсказуем, он не ясен в своём результате. Именно потому не ясен, что территория для навигации не известна.

7. АК есть *способ визуализации* события перехода. Эта визуализация может быть представлена как *эгональ*, лабиринтообразное движение, в отличие от привычных вертикали и горизонтали. Эгональ – это кривая, ломаная линия моей навигации, лабиринт пути.

8. АК – это вынесенный за меня способ моего действия по переходу, но выступающий частью меня самого, частью уже моего иного тела, тела органона – способ визуализации и выражения в пространственно-навигационных категориях *события пути* (место, горизонт, вертикаль, горизонталь, эгональ и др.).

9. АК – это не зеркало, не отражение меня наличного и ставшего, который есть. Картоид суть *способ рефлексивного схватывания*, улавливания треков преобразований, зазубрин, следов моего метаморфоза, событий моего пути.

10. Становясь средством оснастки, медиатором, посредством которого человек пути фиксирует прохождение зоны неизвестности, картоид становится и способом-средством по осуществлению *антропологической навигации*. Принципиальное отличие антропологической навигации от привычной географической, морской, воздушной заключается в том, что человек-навигатор проторивает себе путь в зоне неизвестно-

сти и одновременно осваивает эту зону, структурирует её и обживает. Ему не дана земля обетованная. Он её своим маршрутом и торит.

Составление антропоидного картоида означает фактически отказ от вертикально-горизонтальной ориентации в мире. Мы неосознанно подсовываем под свои представления о будущем и своих траекториях допущение о вертикально-горизонтальной организации нашего существования. Известно, что ориентация человека в пространстве привычным образом описывается в вертикально-горизонтальных координатах, в оценочном залоге. Горизонтальное пребывание нами мыслится как эмпирическое, обыденное существование. Альтернатива ему – вертикальное восхождение. Движение к будущему мнилось человеку всегда как движение по вертикали, потом падение, и вновь подъём. Мы подкладываем в наш постав о человеке вертикальную составляющую как одну из базовых опор-онтологом. Онтология человека была всегда вертикально ориентированной. Во времена кризисов и переходных эпох, когда очередная вертикаль рушилась, мы лихорадочно искали ей новую замену, новую вертикаль.

В открытом проблемном поле для онтологического самоопределения, о чём мы говорили в главе 1, имеет смысл допускать иные онтологемы, в которых снимаются привычные вертикально-горизонтальные ориентации и ставятся иные, в которых преодолеваются эти ограничения и оценки. Движение по эгонали и одновременное составление антропоидного картоида предполагает множество миров становления, а движение по этим мирам принципиально лабиринтообразно.

Эгоналъ предполагает не акцент на эгоизме автора, его «я». Она предполагает акт, авторский, ответственный жест-действие, за которое придётся отвечать. Это лабиринтообразный трек пути, фиксированный в картоиде, следы выделявания и преобразования человеком своего органа личности, его рефлексивная запись в бортовом журнале.

Итак, составление антропоидного картоида нами и видится как такая практика осмысления человеком своей жизненной траектории, которая в духе базовой идеи новой онтологии человека, антропологической навигации, помогает человеку самоопределиться, найти (обозначить, сформулировать) новые ориентиры и составлять (и далее обновлять, пересоставлять новые) карты личностных маршрутов.

Но движение по неизвестной местности обычно осуществляется с помощью проводника. Фигуры идентичности последнего известны самые различные. Это советник по жизни, пестун, тьютор, шерп, гид, сталкер, шаман.

Если говорить о духовных практиках, то здесь примеров множество. Это и фигура учителя Сократа, обучающего молодого Алкивиада тому, что надо бы заботиться о себе, о своей душе. Это и духовные упражнения Игнатия Лойолы, которые необходимо проделывать при помощи учителя-поводыря. Это молитвенные практики священнобездомствия у православных монахов-исихастов, по которым составлен органон-наставление. Это коаны учителей-даосов в древнекитайской традиции и практики суфиев. Это разного рода современные практики консультирования и психотерапии (начиная с простых психопрактических советов по жизни и заканчивая экзистенциальным анализом).

Подобные практики душепопечения связаны с обязательным присутствием учителя, стоящего рядом с учеником. Специфика работы проводника-духовника заключается в том, что тот, кого он сопровождает, не знает пути, не знает местности, не знает всех деталей, опасностей, которые его подстерегают в пути духовного становления, а проводник знает. Поэтому ведомому дают в провозятые проводника-гида, полагая, что тот уже знает маршрут, он по нему уже ходил, у него есть опыт прохождения пути. Тропа им протоптана. Например, при обучении учеников брахманов (брахмачарья) ученик должен наизусть заучивать огромные тексты как рецепты-путеводители, сидя много часов у ног учителя.

Шаман во время камлания возносится по мировому древу в космос, зная Путь. Его онтологическая сила вытягивает наверх. Центр силы тяги находится не в нём, а вне его. По этому пути ходили его предки, другие шаманы. Он дорогу в этом смысле не проторивает. Она уже проторена.

Но однажды наступает момент, когда придётся сделать самостоятельный шаг по ту сторону, в неизвестное. Туда, куда тропа не протоптана, маршрут не известен, и карта не составлена. Туда, куда не ступала нога человека...

Тогда возникает необходимость в новой фигуре – не внешнего гида, духовного наставника, а внутреннего самонавигатора. Эта фигура более экзотична, редка, но всё же встречается в культуре. Это фигуры личного кормчего, личного

Сталкера, Пионера, Скаута, которые человек сам в себе вырабатывает.

Сложность такой внутренней самонавигации заключается в том, что человек, осуществляющий личностную самонавигацию и карту пути, которую он составляет, совмещается в одном носителе – личности навигатора. Мы имеем дело уже не с картой, отчуждённой от путника, а с антропоидным картоидом, который как бы встроен в личность путника, «сидит» на нём, становясь ключевым культурным медиатором.

ГЛАВА 5. АНТРОПОПРАКТИКИ ЗАБОТЫ

АНТРОПОПРАКТИКИ ЗАБОТЫ: КОНЦЕПТ И РЕПЕРТУАР

Выше мы затронули проблему, касающуюся вопроса о том, что означает практически событийность человека и выстраивание им жизненной навигации. Важнейшим моментом, составляющим жизненную траекторию человека, является событие, понимаемое как акт изменения и преобразования личности, случившееся в конкретной жизненный момент, отразившийся в его биографии. Масштаб событийности и характер изменений возможен самый разный: первоклассник получил пятерку по математике или человек вышел в космос. Важен сам феномен событийности произошедшего.

Но событие само по себе не происходит. Оно готовится. Речь не идёт об игре слепого рока, о везении и случайности. Событийность является следствием практической работы-заботы. Феномен заботы о себе давно известен и описан в литературе, в том числе и в наших работах [Погоняйло 2007; Погоняйло 2009; Смирнов 2010а; Смирнов 2015в; Безрогов 2015; Пичугина 2013; 2014; Иванченко 2009; Хоружий 2010].

Но нам важно не описание в очередной раз феномена заботы о себе, а встраивание его в более широкий контекст рамки онтологической навигации человека. Забота о себе нами понимается как антропопрактика отстраивания человеческого содержания и управления им, практика фундирования и взращивания новых «функциональных органов», посредством которых и возможна собственно антропологическая навигация, умения и способности, качества личности, позволяющие

выстраивать и управлять собственными жизненными траекториями. Без них, без этих особых функциональных органов, без «умного зрения» и «умного тела», жизненный маршрут не может быть выстроен, проторен, пройдена. Это всё равно что идти по морю без лодки и без штурмана или лететь в самолёте в состоянии, когда у самолёта отказали все приборы, а лётчик не умеет управлять самолётом.

Антропопрактика заботы: рамка феномена

Когда М. Фуко в 1982 году читал свои лекции «Герменевтика субъекта» в «Коллеж де Франс», то он был занят главным вопросом: мы, то есть современные европейцы, интеллектуалы, забыли самих себя [Фуко 2007]. Мы должны сами себе переиначить, всё начать заново. Фуко полагал, что мы забыли своё собственное человеческое предназначение – заботу о себе. Тема заботы о себе у Фуко была связана с ситуацией человека и с тем, что с ним происходит. А происходит что-то не совсем хорошее, полагал он. Во-первых, он, человек, себя забыл. Во-вторых, он перестал вообще понимать себя. И поэтому нам надо самих себя переначать. И Фуко обратился к истории.

За 150 лет до этого, в 1836 году, русский философ П. Я. Чаадаев в своих «Философических письмах» фактически призывал российского читателя к тому же самому. Тема его писем была посвящена не столько тому, что у России нет собственной истории (это уже следствие его исходных тезисов), сколько тому, что мы перестали осуществлять базовую практику человека относительно самого себя – заботу о душе как постоянное упражнение: «есть режим для души, как есть режим для тела: надо уметь ему подчиниться» [Чаадаев 1989: 18]. Мы, замечает философ, то есть русские, перестали заниматься собой и в этом плане потеряли себя. И потому стали искать себя у чужих, стали носить чужое платье, примеривать пиджак с чужого плеча. И поэтому, призывает Чаадаев, мы должны самих себя переначать, всё начать заново. Но мы ещё не начались как самостоятельные субъекты, а потому у нас до сих пор нет своей истории. А опыт философствования самого П. Я. Чаадаева вполне можно описать как опыт философской аскезы [Смирнов 2015e].

Что в итоге получилось? Чаадаева объявили сумасшедшим и посадили под домашний арест. Фуко, страдающий от СПИДа, скончался, не успев (или не смог) создать прочную

интеллектуальную традицию. Во франкофонной литературе школы Фуко нет, есть «эффект Фуко», шлейф от него, как есть «эффект Ж. Делёза». Интеллектуалы-одиночки, заботясь о самих себе, остаются одиночками, как и Сократ, призывавший к заботе о себе, о своей душе. Но его отдали под суд и заставили выпить чашу с ядом. А Иисуса Христа распяли. Его, Который призывал к тому, что строить надо храм «нерукотворённый», храм души человеческой.

Возникает вопрос – забота о себе всегда остаётся делом «идиотов», то есть частных лиц или она может быть институционально укоренённой практикой?

А чтобы она стала институционально укоренённой практикой, надо для начала всё же построить концепт заботы о себе как антропопрактики, дабы избежать излишнего психологизма, морализаторства и метафоризма. А это значит, попытаться ответить на ряд вопросов.

Попробуем оттолкнуться от самого феномена заботы, задав как бы ему (то есть себе) вопросы – что он есть, введя критерии, ориентиры для дальнейшего анализа в виде рамочных топов, то есть мест, в которые и будем помещать то или иное содержание.

Первый топ: онтологический исток заботы. Насколько феномен заботы о себе онтологически укоренён? Выступает ли он в качестве онтологического ориентира и опоры? Что по этому поводу пишут и говорят современные исследователи? Продвигаются ли они дальше своих предшественников или здесь пока много проблем и тёмных мест?

Второй топ: дискурс заботы. Что и как мы говорим, когда говорим о заботе о себе? Какие слова употребляем? Какой словарь у нас вырабатывается в связи с нашим разговором о феномене заботы? Не происходит ли утери базовых смыслов при нашем богатом и многоречивом говорении о заботе? Сохранили ли мы культурные этимоны онтологических смыслов? Или происходит не только утрата онтологического истока, но и истощение и редукция нашего словаря, нашего дискурса?

Третий топ: предмет заботы. В чём заключается предметность этой заботы? На что направлен предмет заботы? На себя? На мир? На другого? Если на себя, то на что в себе? На какие качества в себе?

Четвёртый топ: субъект заботы. Кто осуществляет заботу о себе? Есть ли понимание и согласованное видение отве-

та на этот вопрос о субъекте заботы? Кто он такой – этот субъект заботы? Кто тот, кто осуществляет эту заботу? Добавляет нам анализ феномена заботы с точки зрения её субъекта что-то новое в понимание феномена заботы или мы опять упираемся в давно известные рассуждения о субъекте, авторе?

Пятый топ: забота как практика (антропопрактика). Что делает человек, осуществляя заботу? Что это означает практически, в действии? Каков смысл этого действия? Можно ли описывать заботу о себе как работу, особую практику, точнее антропопрактику? Например, эта практика сводится к нравственной заботе о ближнем или это особая практика аскезы, предполагающая осуществление работы по преобразению того, кто осуществляет заботу о себе? Чем отличается практика заботы о себе от других практик? Если отличается, то в таком случае у неё должны быть выделены специфические цели, задачи, виды работ, результаты. Или мы излишне перегружаем этот феномен, стремясь уместить всё богатство практик в важнейший, но всё же только один, нравственный, принцип ответственности человека за другого и потому – ответственности за себя?

Рассмотрим конкретно каждый содержательный топ. Результатом рассмотрения будет топика предмета в виде пяти топов, в которых удерживается полнота этого феномена.

Первый топ: онтологический исток заботы

Если мы хотим понять тот или иной феномен, нам необходимо понять его онтологический исток, то, что делает его самими собой, что выталкивает его на собственное бытие.

Многие авторы, дабы укоренить феномен заботы о себе, обращаются, естественно, к наследию М. Хайдеггера [Федичева 2010; Полякова 2015; Соловьев 2006]. Например, М. А. Полякова напоминает сюжет из древней басни римского учёного и писателя Юлия Гигина, который привёл немецкий философ в «Бытии и времени»¹.

¹ Само приключение этого мифологического сюжета поучительно. М. Хайдеггер наткнулся на этот сюжет в одной из статей мало известного автора К. Бурдаха «Фауст и забота», указавшего на то, что этот сюжет он нашёл у Гёте, который использовал его для своего Фауста. Но Гёте сам позаимствовал сюжет у Гердера, нашедшего басню уже у римского писателя Гигина [Хайдеггер 1997а: 197, прим. 1]. В литературе известны приключенческие гуляющие сюжеты. Они потому и гуляющие, поскольку затрагивают архетипические экзистенциальные качества человеческого бытия.

Римский писатель и учёный Юлий Гигин написал басню, используя древний мифопоэтический образ рождения антропогенного мира из Первочеловека, части тела которого уподобляются частям мира (единство микро- и макрокосма). Согласно его басне, богиня Забота слепила из глины форму и попросила Юпитера привнести в форму дух. Тот согласился. Затем боги решили дать своему порождению имя – *homo*, то есть тот, кто сделан из земли. Так появился Первочеловек.

Этот гуляющий сюжет, повествующий о творении человека из земли, глины, «праха земного», с одной стороны, и божественного дыхания, с другой («и вдунул в лице его дыхание жизни и стал человек душою живою», Бытие, 2, 7), показывает архетипическое начало и основу, как утверждает М. Хайдеггер, доонтологического полагания феномена заботы. Так был создан и Адам. Далее идея заботы обосновывается М. Хайдеггером как составная часть его философского концепта бытия как присутствия. Забота для него выступает «экзистенциально-онтологическим основофеноменом» [Хайдеггер 1997а: 196]. Для немецкого философа забота выступает в качестве онтологической характеристики «бытия в присутствии», что, собственно, и есть человек, то есть здесь-бытие, бытие-в-присутствии (*Dasein*). Забота для М. Хайдеггера выступает не характеристикой психологического или морального долженствования субъекта перед собой или перед другим, а онтологическим качеством самого бытия, органом которого становится человек. Главным предметом заботы в таком случае выступает укоренённое в бытии стремление человека стать «в просвете бытия» и оформить себя как орган бытия, посредством которого бытие открывается человеку как непотаённое. Явление непотаённого и есть собственно онтологический смысл заботы. Человек становится таким органом заботы, не сводимым и не редуцируемым к каким-то онтическим или эмпирическим примерам.

Отметим, что речь идёт о «заботе» как о корневой части онтологического присутствия, а не о «заботе о себе». Субъектная приставка возникла в культуре много позже. Сначала было доонтологическое начало в образе мифологической богини Заботы (*Cura*), затем оно вошло первостихией воды или воздуха в плоть материи и там осталась как бытие человека, обращённое на себя. Затем рефлексивная приставка «о себе» стала всё более доминировать в поле зрения исследователей, и различные авторы занялись большей частью этой приставкой, а не самой

заботой, то есть тем, что такое есть забота *о себе*, кто такой этот субъект заботы, в чём состоит его предмет заботы, что это за практика заботы, вплоть до прикладных вещей, касающихся технологий и методов заботы – о теле, о здоровье, о питании и т. д. Во многих своих заботах человек озабочен опять же собой, а не самой заботой, то есть не бытием как присутствием.

Отметим, однако, некоторую затемнённость этой темы у самого М. Хайдеггера. Во второй по значимости после «Бытия и времени» работе, «Вклады в философию. От события», философ продолжает развивать тему заботы [Хайдеггер 2009а]. Эта работа сравнительно недавно была опубликована и были даны первые комментарии в работе В. В. Биbihина [Биbihин 2009б]. В ней забота продолжает пониматься Хайдеггером в онтологическом ключе: «Быть искателем, хранителем, стражем – это предполагает заботу как основу человеческого бытия. В этом именовании – заботе – сосредоточено назначение человека...» [Хайдеггер 2009а: 67]. Явно выраженный скачок, сдвиг в этой работе у М. Хайдеггера если и намечается, то в сторону концепта События, что фактически продолжает тему именно онтологического характера заботы – как способа бытия человека, поскольку забота человека о бытии задаёт его бытию событийность, онтологическую состоятельность.

Человек, полагает М. Хайдеггер, осуществляет заботу о себе как о сущем тогда, когда он продельвает акт открывания к несокрытому (потаённому) сущему, вырастает в несокрытое и становится мерой бытия сущего [Хайдеггер 2007: 121]. Человек есть мера сущего в той степени, в какой он открывается сущему и в какой ему открывается сущее как несокрытое. И в такой степени он и есть человек как человек, становящийся самим собой. Это действие по открыванию себя сущему и есть онтологически укоренённая забота о себе как о человеке.

К проблематике онтологического топа относится и вопрос, связанный с разведением понятий «познания себя» (γινῶσι σαυτόν) и «заботы о себе» (ἐπιμέλεια). Многие авторы фактически отождествляют понятие заботы и самопознания, даже те, кто знаком с культурными этимонами феномена заботы. В то же время ранее в литературе была зафиксирована разница между познанием человеком себя и заботой о себе. Это разведение чётко видно на самом культурном материале, если мы сравним фигуры Эдипа и Сократа.

Эдип в известной трагедии попал в ситуацию, которая заставляла его постепенно прозревать и открывать страшную

тайну о самом себе. Герой, будучи зрячим, не ведал, что творил. Затем, когда он открыл эту тайну о самом себе, он ослепил себя². Коллизия заключается в том, что герой трагедии узнаёт то, что уже было заповедано и предначертано ему судьбой. Предназначение героя заключается в том, что он открывает то, что уже известно, только не ему, а богам. В этом состоит в принципе феномен акта познания: человек открывает то, что в мире уже есть, и он, субъект познания, вооружившись инструментами познания, открывает этот мир, как нож вскрывает банку. Рррраз! – И мир познан, то есть открыт, освоен, захвачен. Добываемое при этом знание о мире становится инструментом захвата, его орудием. На этом построена вся история европейской науки. Европейский учёный похож на того героя: он открывает тайны мира. Отдавая себя в жертву, служа науке, кладя себя на алтарь истине, он получает доступ к истине.

Но феномен заботы устроен сложнее. Забота о себе предполагает не открывание мира, а преобразование себя. Феномен преобразования становится условием доступа к истине. Сократ, в отличие от Эдипа, призывая Алкивиада заботиться о душе своей, указывал, как и что надо делать – «упражняйся, мой милый» (Алкивиад I, 132b)! Познание мира и себя устроено как научный эксперимент. А забота устроена как духовное упражнение, отмечает П. Адо [Адо 2005а; 2005б]. В «Алкивиаде I» Сократ замечает, что «познав самих себя, мы одновременно познаём заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймём» (Алкивиад I 129 а). Человек, заботясь о себе, познаёт и саму эту заботу, то есть «самое самó» (в оригинале αὐτὸ τὸ αὐτό).

Об этом много и подробно писали П. Адо и М. Фуко, вернувшие феномен заботы европейским интеллектуалам³. Вслед

² Некоторые исследователи полагают, что самоослепление героя является поздней эстетической вставкой у Софокла. На игре слепоты и зрения строится вся трагедия Софокла. Об этом писал и С. С. Аверинцев [Аверинцев 1972]. Ранее в древних мифологических сюжетах финал выглядел не так театрально-эстетически: в финале древнего мифа герой, узнав тайну, оскотил себя. Оскотление выступает формой наказания за инцест [Грейвс 1992: 284].

³ Правда, это возвращение состоялось в редуцированном виде – в виде «практик себя», но без бытия, за что П. Адо критиковал М. Фуко, упрекая его в «дедизме» [Адо 2005б: 210]. Возвращение состоялось в версии «Фуко без Хайдеггера».

за ними фактически все исследователи разбирают уже феномен самого М. Фуко, говоря о заботе его словами и видя феномен заботы его глазами, вводя различие двух типов заботы – «умопремены» или преобразования (μετάνοια) и возвращения или возврата к истоку, первоначалу (ἐπιστροφή).

Аспект различения познания и преобразования на примере лекций М. Фуко разбирает А. В. Ахутин, показывающий, что французский философ использовал в своей версии смыслы и коннотации понятий субъекта, познания и герменевтики, которые в явном виде не могут быть применены к античному материалу [Ахутин 2009]. Понятно, что ни субъекта, ни герменевтики в новоевропейском понимании не знала античная традиция, рассматривавшая познание (γνώσις), заботу (ἐπιμέλεια, cura), образование (παιδεία) как единый культурный микс. Более точно и аккуратно работа с культурными этимонами показана в упомянутых работах В. К. Пичугиной, М. А. Поляковой и др. Впрочем, мы тем самым переходим к другому топу – дискурсивному.

Второй топ: дискурс заботы

Надо сказать, что «забота» и «забота о себе» до сих пор не встроена в категориальный ряд философских и психолого-педагогических наук. «Забота» как категория просто отсутствует во всех отечественных философских словарях и энциклопедиях. «Забота» присутствует в словаре В. Даля, в этимологическом словаре М. Фасмера, толковом словаре С. И. Ожегова, но именно потому, что это слово естественного русского языка.

Кстати, этимология слова намекает на приведённый нами выше контекст онтологического топа: забота в словарях описывается как особая работа, которой человек занят постоянно и долго, непрестанно; это то, что человека гложет, поедом ест. Забота постоянно присутствует с тобой, в твоей жизни. Её невозможно оторвать от повседневного существования⁴. При этом в словарях естественного языка делается акцент на контекст внешней заботы – забота как попечение и уход за кем-то (другим человеком, садом, цветами, огородом, лесом, домом, каким-то делом и др.). Контекст при этом нагружен смысла-

⁴ Правда, это возвращение состоялось в редуцированном виде – в виде «практик себя», но без бытия, за что П. Адо критиковал М. Фуко, упрекая его в «дендизме» [Адо 2005б: 210]. Возвращение состоялось в версии «Фуко без Хайдеггера».

ми, связанными с обременением, нуждой, беспокойством, которые дают человеку мало счастья, а точнее и не дают его вовсе. Идеал счастливой жизни лежит по ту сторону заботы – в виде спокойного, свободного от забот и хлопот существования. Контекст заботы как беспокойства и хлопот, которыми человек постоянно, денно и нощно, занят, доминирует в естественном языке. Забота – это не просто беспокойство. Это тяжёлая работа, требующая труда, усердия, постоянного внимания. В. И. Даль отмечает также особую фигуру «заботника» в песнях и свадебных обрядах – это попечитель, старатель, радатель, кормилец [Даль 2007: 502].

Что же касается категориальной работы, то здесь всё ещё сложнее. Первая сложность связана с тем, что забота не стала категорией антропологии, поскольку и у самой антропологии, философии человека, фактически отсутствует собственный словарь. Его нет в нашем отечественном научно-философском поле. Есть словари и энциклопедии лингвистические, педагогические, литературные, театральные, философские, медицинские и др. Но нет до сих пор аналитического антропологического словаря. Он не построен, не разработан, не издан научным сообществом (см. об этом также [Смирнов 2015б]). Этим объясняется тот факт, что сообщество пока не выработало антропологический категориальный дискурс и не выстроило согласованный понятийный ряд базовых антропологических концептов и категорий. Вторая сложность связана с тем, что забота как категория фактически отсутствует и в отечественных философских словарях⁵. В них есть категория «образование», внутри которой можно было бы выделить контекст самообразования и тем самым косвенно – контекст заботы. Но не более того.

Поэтому важнейшим топом в топике заботы остаётся топ дискурсивный, поскольку невнятность и одновременно пестрота нашего речеворения про заботу будет всегда отражаться на нашем понимании феномена заботы.

Например, у В. К. Пичугиной определение феномена заботы о себе звучит так: «антропологический дискурс «заботы

⁵ Отметим, что в европейской традиции ситуация немного лучше. Это связано как раз с тем, что латинская забота *cura* естественным образом вошла в понятийный ряд научного европейского дискурса и присутствует в современных тезаурусах словарей (об этом см. работы [Полякова 2015; Пичугина 2013; Пичугина 2014]).

о себе» – речемыслительное пространство, объективировавшее феномен «забота о себе», предопределившее педагогические установки и механизмы реализации образовательных маршрутов ученика-взрослого, которые нашли отражение в концептуальной схеме, зафиксированной в корпусе античных педагогических текстов» [Пичугина 2013а: 8]. Внутри этого антропологического дискурса «забота о себе» определяется В. К. Пичугиной как «понятие, которое в античном тезаурусе обобщало представления о высшей ступени образования и самообразования и характеризовало взаимодействие между наставником и учеником, осуществляемое в широком жизненном пространстве» [Пичугина 2013а: 8].

М. А. Полякова провела тонкий анализ связи концептов и понятий древнегреческой *λαϊδεία*, латинского *humanitas* и немецкого *Bildung*, на основе которого фактически проследила историю развития концепта заботы от античных корней до идей немецких мыслителей и далее вплоть до рецепции этих категорий у современных итальянских авторов, пытающихся восстановить культурные этимоны и удерживающих в своём поле зрения работы М. Хайдеггера и М. Фуко [Полякова 2015]. М. А. Полякова отмечает, что понимание *λαϊδεία* как формирование образа человека по образу и подобию Божию долгое время удерживалось в европейской интеллектуальной традиции. Богатый онтологически укоренённый исток заботы о себе (*cura sui*) восстанавливается в работах современных итальянских авторов (Ф. Камби, Ф. Капуто, В. Буффо, М. Дженнари⁶ и др.). Немецкий концепт *Bildung* долго удерживал богатый контекст образования как поиска образа Бога в человеке и восстановления его связи с Богом, «который в нём пребывает» [Полякова 2015: 84]. Особенно это было выражено в религиозно-мистической традиции (М. Экхарт). Итальянский философ М. Дженнари приводит ключевое место из трактата М. Экхарта: «Душа человека – это поле, где Бог посеял свой образ» [Полякова 2015: 84]. Посеянный образ Божий всегда остаётся в поле действий человека, идущего по полю, как

⁶ Надо сказать, что итальянские авторы более внимательно относятся именно к онтологической топики заботы, увязывая её как с работами М. Хайдеггера, так и с богатой мистико-религиозной традицией. Об этом также пишет М. А. Полякова. Целый ряд переводов итальянских авторов был опубликован в отечественных научных изданиях [Камби 2015; Боффо 2015; Мортари 2015; Камиллери 2015]).

живой источник⁷. Это место принципиально, поскольку показывает то, что Образ Божий не пребывает где-то далеко вне человека, в пространстве онтологически Иного, за горизонтом обитания человека, а наоборот, всегда здесь, под рукой, внутри, в поле действий человека. Но последнему предстоит тяжело потрудиться над возделыванием в себе этого образа, над его (вос)созданием.

Вместе с тем М. А. Полякова отмечает вслед за итальянскими авторами, что в настоящее время наблюдается явно наметившийся тренд, направленный на сужение, редукцию концепта *Bildung* – в сторону понимания его как техники обучения в категориях инструментария, практического упражнения [Полякова 2015: 91]. При этом авторы, исследуя богатую культурную традицию образования (*Bildung*, пайдейя) в залоге постоянной заботы, относят это занятие к сугубо историко-философскому исследованию традиции, отмечая, что современность уже не нуждается в таком богатом корне и высоком горизонте. В ответ на этот вызов-редукцию, отмечает М. А. Полякова, итальянские коллеги пытаются вернуть эти уходящие смыслы и даже включают в программы повышения квалификации учителей свои работы по истории концепта заботы о себе в античности и в новоевропейской традиции [Полякова 2015: 90].

Третий топ: предмет заботы

Что есть антропопрактика заботы с точки зрения её предмета? Если следовать М. Хайдеггеру, забота есть онтологически укоренённая нужда человека в том, чтобы стать онтологически укоренённым сущим, становящимся внутри бытия как присутствия. Благодаря этой нужде человек становится собственно собой как сущим, открываясь потаённому истоку,

⁷ Один из архетипических культурных образов заботы – человек-сеятель, ведущий плуг по полю – вслед за божественным действием возделывания и взращивания семени мира, уподобляя своё образование и заботу о мире возделыванию в себе посеянного образа Бога. Этот образ нашёл отражение в известном мистическом изречении, оформленном в палиндроме: «*Sator Arepo tenet opera rotas*» (Сеятель Арепо трудом (своим) направляет колеса (колесницы)). Пять слов оформлены в квадрат, образ размежёванного поля, по которому вслед за плугом идёт человек-сеятель, повторяющий Перводействие Бога-творца, Создателя (*Sator*). Слова в этом квадрате читаются одинаково в разных направлениях.

и исток открывается ему, становясь ему непотаённым. В таком случае забота есть постоянная работа мысли и действия, связанная с таким опытом открывания, размыкания. И здесь пригодны разнообразные практики, построенные по принципу размыкания.

Если следовать П. Адо, то забота выступает ансамблем духовных упражнений, реализующихся как минимум в двух типах: упражнение как эпистрофе, направленное на возвращение к первоначалу, основе, и упражнение как метаноёя, «умопремена», предполагающее преобразование человека [Адо 2005б: 199–200]. И то, и другое, хотя и упражнение, но предполагает открывание символическому горизонту, космосу. Для П. Адо таковым может быть любая философская практика (если она философская). П. Адо полагает, что таковая философская практика характерна не только для античности, но и в целом для всей философии, вплоть до Р. Декарта и И. Канта.

Само по себе перечисление разного рода практик, приведённое у П. Адо и вслед за ним у других исследователей, не задаёт ещё контекста заботы. Чтение, медитации, работа на внимание, слушание, воспоминание, досмотр души и др., приводимые П. Адо, не сами по себе задают феномен заботы, а те, которые осуществляются в определённом режиме и на фоне горизонта Блага, мысль о котором удерживает субъекта в контексте заботы [Адо 2005б: 23–33].

М. Фуко также вводил определённые рамки практики заботы о себе (*ἐπιμέλεια*) на материале античных авторов (прежде всего римских стоиков). Он указывал, что следует различать разные аспекты заботы:

- эпимелейя как *общая установка*, способ поведения; установка по отношению к себе, к другим, к миру;
- эпимелейя как особое направление внимания на что-то, оптика зрения, *способ видения*, заключающийся в переносе внимания с внешнего на внутреннее, на себя;
- эпимелейя как определённое действие, *практика*, с помощью которой осуществляется эта забота, результатом чего является преобразование себя; эпимелейя как набор практик и упражнений, аскетическая практика, осуществляемая с помощью разного рода техник и упражнений [Фуко 2007: 23].

Иными словами, утверждает Фуко, реконструируя опыт римских стоиков, забота о себе есть практика духовности,

предполагающая совершение опыта преобразования, обеспечивающего субъекту «доступ к истине». Без преобразования субъекта он не может получить доступ к истине: «Считается, что нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался, <...> в известном смысле и в известной мере становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине <...> Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине <...>, не может быть истины без обращения или преобразования субъекта» [Фуко 2007: 28].

Но зачем субъекту доступ к истине? Фуко отвечает: «Истина – это то, что озаряет субъекта, истина – это то, что даёт ему блаженство, истина – это то, что приносит покой его душе <...>, есть в истине что-то такое, что придаёт завершённость самому субъекту, что позволяет ему сбыться или преобразует его» [Фуко 2007: 29].

В этих цитатах заключается вся проблематика нашего разговора. Восстановим её, но в жанре вопросов.

Означает ли сказанное Фуко то, что субъект занимается заботой о себе ради обретения душевного покоя, ради завершения себя, достижения своих предельных чаяний и устремлений? Но разве забота о себе не есть самоцельное занятие? Значит ли это, что человека заботит не его ответственность перед Богом и Благом, а собственный душевный покой?

Что означает эта завершённость себя? Когда, где и как она наступает? Кто решает, что субъект завершил свои устремления и обрёл покой? Что значит – понимание субъектом той самой «меры изменений»? Где эта мера? Кто, как, с помощью чего проводит фиксацию этой меры изменений, говорящей о том, что это изменение свершилось, и субъект получил доступ к истине?

Что такое вообще изменение себя? В чём заключается предметность этих изменений? «Себя» – это о ком⁸?

Заметим, что эта реконструкция античного опыта у Фуко не была его самоцелью. Его волновала современная ситуация человека. В конце своих лекций он признался, что у древних

⁸ А. В. Ахутин и другие исследователи полагают, что в лекциях Фуко речь идёт не о герменевтике и не о субъекте [Ахутин 2009]. Да, это похоже на правду. Сам Фуко говорил о смерти субъекта, о предельном опыте как опыте «десубъективации» субъекта, об опыте, позволяющем субъекту самого себя из себя вырвать. Тогда о чём и о ком идёт речь? Да, не о герменевтике, а о заботе о себе. Да, не о субъекте, а о ком?

греков реальное преображение (умопремена, перемена ума, *metánoia*) и не могло быть достигнуто в силу предела культурного горизонта, в силу того, что древние греки не знали того, что такое личность, концепт и практика которой рождаются уже в христианской культуре. Поскольку именно явление феномена личности показывает сам факт, сам прецедент преобразования⁹.

Но пока речь идёт не об этом. Пока речь идёт о заботе как о концепте, то есть её предмете, субъекте и практике. В чём заключается предметность такой практики заботы о себе? И что толкает субъекта на эту практику заботы?

Возвращаемся к первоначальным вопросам, которые мы задали по поводу цитаты из Фуко. Если некий субъект осуществляет практику заботы о себе, исходя из заботы о своём душевном покое, который заключается в ощущении им завершенности собственных упований, то мы остаёмся без ответа. Потому что никто, включая и самого носителя практики заботы, не скажет ничего об этом пределе упований, если будем искать их предел в нём самом как психологическом индивиду или в извне данной моральной норме.

В таком случае приходится менять сам дискурс. Начнём разбираться по содержанию, отвечая на базовый вопрос — что есть такое забота о себе. Зададим предметность заботы по векторам: забота как следование внешней норме и забота как внутреннее самому себе предписание и духовное упражнение.

Моральный и педагогический залог заботы возникает сразу при задавании внешнего правила, нормы: поступай так-то и так-то. И тогда эта внешняя норма выглядит как разного рода правила для того, чтобы ими руководствоваться. Здесь забота, так или иначе, сводится к набору правил поведения. Эти правила распространяются на разные сферы и виды деятельности.

Сфера познания. Поступай согласно «правилам для руководства ума», соблюдай нормы и правила рационального действия и ты познаешь объект, то есть фактически им овладеешь.

⁹ Если быть точнее, то в конце жизни в отдельном интервью Фуко признавался, что античная «культура себя» загнала себя в тупик. Практика себя начинается с живого действия, затем превращается в моральный долг и заканчивается догмой и моральной доктриной, оборачиваясь в собственную противоположность. Забота о себе, становящаяся догмой, перестаёт быть такой заботой [Фуко 2007: 561].

Р. Декарт формулировал эти правила и вводил тем самым рациональную норму всякого познания. Человек, дабы осуществлять правильно процесс познания, должен ими руководствоваться¹⁰. Чем не забота? Если не будешь руководствоваться этими правилами, то не овладеешь объектом. А значит, не получишь знание о нём. Но дело в том, что соблюдение внешних по отношению к тебе правил познания (внешняя дисциплина ума) требует от тебя определённой работы по приспособлению к этим правилам, определённых личных усилий, которые влекут за собой и определённые изменения в твоей личностной структуре. Значит внешняя норма, предъявленная тебе и взятая тобой, как правило, поведения и действия, становится частью твоей уже внутренней личностной структуры. И тогда мы выходим на внутренний принцип *cogito*.

При этом понятно, что для Декарта «я как вещь мыслящая» есть вещь очевидная, не нуждающаяся в доказательстве. Разумеется, она же есть вещь неизменная. Я как «вещь мыслящая» остаётся у Декарта стержнем неизменным, не преобразуемым, точнее даже и не нуждающимся в преобразовании. Просто потому, что благодаря ей я и существую. Она не должна меняться. Она задаёт мне, моему существованию, каркас и устойчивость, принцип *cogito* становится базовой опорой познания.

Но странная вещь! Переживал ли Декарт опыт преобразования? Он фиксировал в своих «Медитациях» почти сказочный акт метаморфоза мыслящего субъекта. Герой чудесным образом узнаёт. Вдруг! И открылись глаза его и увидел он нечто, прозрел. Он понял, что мыслил не так. Но подобный метаморфоз не показывает опыта работы/заботы.

Сфера морали. Поступай согласно моральным нормам, принятым в обществе, в противном случае, получишь моральное осуждение. Будь добрым, честным, порядочным, чистым в помыслах и устремлениях и т. д. Есть более сложные нормы: подумай о душе своей, береги платье снову, а честь смолоду. Есть и ещё более сложные нормы: «Итак, во всем, как хоти-

¹⁰ Надо сказать, что Фуко специально обращает внимание на так называемый «картезианский момент» в европейской культуре, после которого человек стал выбирать не стратегию заботы о себе, а стратегию познания объекта, забывая самого себя. Фуко дал имя этому моменту («картезианский»), признавая условный характер этого имени [Фуко 2007: 30].

те, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф 7: 12). Подобная норма не может быть просто взята и исполнена. Она требует определённой дисциплины, то есть правильно выстроенного поведения, также влияющего на твою внутреннюю структуру. Мы опять сталкиваемся с феноменом перевода внешней нормы поведения во внутреннюю нравственную структуру личности, становящейся также опорой.

Сфера образования. Следуя учебной дисциплине, её логике и содержанию, следуя указаниям учителя, и ты станешь как он, знающим и ведающим. Здесь также входит в действие выше указанный закон: дисциплина как внешний учебный предмет, становясь дисциплиной как внутренней структурой поведения, соответствующей норме, становится частью твоей собственной личностной организации. Фуко, кстати, отмечал принцип заботы о себе в педагогике, переводя её во внутренний план – «психологию»: учитель должен заботиться о заботе, о том, чтобы ученик сам заботился о себе (забота о заботе) [Фуко 2007: 75].

Сфера здоровья, медицины. Фактически принцип заботы начинается вообще-то с простых вещей, с заботы о здоровье своего тела. Телесные упражнения – самые доступные для человека. Духовные упражнения проделывать сложнее и одновременно к ним отношение человека иное. Но и здесь действует тот же принцип. Занимаясь своим телом, совершенствуя его, занимаясь телесным атлетизмом, ты тем самым вырабатываешь и свой распорядок жизни, выстраиваешь график дня. Просто потому, что для телесных упражнений тебе необходимо уделить время, прикладывать усилия, формировать в себе волю, чтобы заниматься бегом, гимнастикой. Здесь и проверяется мера изменений: бегун может пробежать мимо калек или упавшего ребенка, сделав вид, что не заметил. Гибкое тело и мускулатура не является показателем душевной гимнастики.

Также можно рассмотреть и иные сферы (например, профессии как нормы профессиональной деятельности). Но уже понятно, что рассмотрение принципа заботы о себе как внешней нормы и предписания (поступай так-то и так-то) рано или поздно приводит к тому, что субъект предписания так или иначе подходит к границе, после которой начинается его собственное изменение, поскольку внешняя норма становится внутренней опорой. Эта граница, переход от внешней нормы к внутреннему изменению регулируется им самим в режиме

рефлексивной регулировки. Само же следование внешним заповедям может привести к душевным изменениям, а может и не привести. Сама по себе фиксация следования внешним заповедям не показывает нам того, что строится тот самый внутренний душевный органон.

Забегая вперед, скажем, что рефлексивность, похоже, и есть тот «субъект», точнее, субъектность, то есть в субъекте, о чём и необходимо заботиться. Но об этом ниже.

Таким образом, мы переходим к понятию о внутренней норме, то есть душевном строе, органоне личности, который выделяется в практике заботы о себе. От заботы как внешнего предписания мы переходим к заботе как внутреннему душевному упражнению и духовной практике, в процессе прodelывания которой выделяется душевная организация. Тогда мы можем говорить об изменении в человеке.

Фуко указывал, что собственно забота, эпимелейя, означает изменение себя как условие доступа к истине. Делай нечто над собой, изменись и тебе откроется то, что не дано тебе никакой внешней нормой. Тогда забота о себе становится той самой аскезой, практикой по собственному воздержанию и изменению себя.

В таком случае мы и можем говорить о заботе о себе как о базовой антропопрактике, поскольку она предполагает формирование в человеке того, что делает человека человеком, то есть существом, способным на метаморфоз, на второе рождение. Именно забота о себе запускает в человеке режим открывания себя иному и преображения себя.

Четвертый топ: субъект заботы

Итак, предмет заботы может быть разным. Но тогда кто такой тот, кто осуществляет эту заботу? В чём его субъектность, индивидуальность, личностность? Кто носитель этой практики заботы?

Как мы отметили выше, на материале античных практик себя Фуко сформулировал эту субъектность как рефлексивность, рефлексивную возвратность [Фуко 2007: 53–54]. Практика себя означает оборачиваемость на предмет заботы. И если новоевропейское понятие субъекта познания не применимо к античным практикам себя, то собственно некая практика рефлексивности к себе как практика заботы в духе римских стоиков вполне применима.

Следовательно, речь идёт не о субъекте как готовом самостоятельном начале мысли в духе принципа *cogito* у Декарта, а о том личностном рефлексивном начале, которого в тебе от первой природы просто нет, ты его должен в себе выделять, пестовать. Начиная с Сократа, в таком случае, субъектность заботы понимается как особая активность заботы о боге в себе, о душе, о нравственном устройении внутренней структуры человека.

И далее в христианских молитвенных практиках заботы намечается фиксация граничности, переходности и активности обустройства этой границы с онтологически Иным, в пределе – с Богом. И через заботу о себе выстраивается особая граница – абрис культурного тела, тела личности.

В любом случае субъект и субъектность заботы понимается как особая активность на границе тебя и иного. Именно рефлексивная оборачиваемость, постоянное нахождение себя на границе себя и иного, постоянный опыт перехода этой границы и осуществление этого в некоем опыте осмысления границы и граничности опыта и выделяет в человеке некий органон этой заботы, через который и осуществляется данная забота.

Пятый топ: забота как практика

Самое сложное и почти таинственное в опыте заботы о себе – это собственно практика заботы. Что человек делает, по поводу чего можно сказать, что он осуществляет эту заботу? Что она означает практически, но не в узкоутилитарном житейском смысле, а в категориях духовности? Фуко был озабочен именно этим – описанием практик себя как практик духовности.

Культурный этимон слова «практика» говорит нам о том, что практика не сводится к действию. Практика есть то, что делаешь со знанием дела, с особым вниманием, ответственно, с любовью. Практический (*праκτικός*) суть не просто деятельный, а ответственный, отвечающий за действие, означающий заботу. В таком случае, как уже выше было сказано, практика себя как забота суть практика преображения человеком себя, своей индивидуальной, ветхой структуры, структуры «ветхого», смертного человека, и надстраивания над нею личностной структуры, органаона культурного тела.

Такая практика в разных исследованиях получила разное название – духовные упражнения, духовные практики, куль-

турные практики, антропопрактики. Зачастую эти идентификации кажутся синонимичными. Вместе с тем они отличаются друг от друга, и не только акцентами.

Духовные упражнения П. Адо понимает как «волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивида, его самотрансформацию» [Адо 2005а: 140]. П. Адо понимал в принципе античную философию как практику духовных упражнений, и не только применительно к стоикам. Он полагал вообще философствование как духовное упражнение. В этом упражнении он делал акцент в первую очередь на самотрансформацию человека, которая продельвается волевым образом. Такое упражнение продельвается не ради упражнения, а как «усилие по самоосвобождению от пристрастной и частной точки зрения, связанной с телом и чувствами, чтобы возвыситься до универсальной нормативной точки зрения мысли и подчинить себя требованиям Логоса и норме Блага» [Адо 2005б: 42].

Для П. Адо в принципе вся философия античности была такой практикой, духовным упражнением. Она была нацелена не на построение спекулятивных концепций и систем, не на информирование, а на формирование. Античные философы упражнялись в мысли и посредством этих упражнений совершали опыт преобразования себя. Таковых примеров П. Адо называет много, не проводя принципиальной границы между Сократом, Платоном, Марком Аврелием или поздними христианскими святыми, например, Игнатием Лойолой.

Вместе с тем, если вводить принципиальные различия не столько между словоупотреблением, сколько между концептами и содержанием практик заботы о себе, то, например, С. С. Хоружий разводит духовное упражнение и духовную практику. Он считает, что духовную практику как практику преобразования отличает то, что она предполагает в своей основе «онтологический движитель», предполагает «сознательное активное действие, ставящее онтологически значимую цель (то есть затрагивающую фундаментальные предикаты человеческого существования, природу и способ бытия человека» [Хоружий 2000: 382]. В этом плане такого рода понимаемая духовная практика и будет искомой антропопрактикой, предполагающей действие человека по преобразованию себя и построению органа личности на границе с онтологически Иным.

Далее необходимо ввести рамочные или реперные фиксации, дающие возможность говорить об определённом репертуаре практик заботы.

Первый тип практики: забота о себе как эпистрофэ (ἐπιστροφή). Забота о себе с точки зрения поиска опор, понимания себя, своего места в мире, своих истоков. Кто я? Зачем я? Эти первые смысложизненные вопросы обязательно задаются любым живым человеком в разных форматах и жанрах и с разной долей интенсивности, особенно активно в периоды кризиса и потери смысла жизни, проблематизации и дезориентации. Этот репер означает то, что делал мальчик у Платона, осуществляя восстановление истоков, анамнезис. Далее этот опыт получил понятие эпистрофе.

Второй тип практики: забота о себе как агон (ἀγών). Забота как оснащение и обеспечение себя внешней защитой. Осмысляя себя, человек думает и о внешней защите, о создании для себя линии обороны. Просто потому, что индивид ещё не имеет иных опор и сил. Он защищается, видя агрессивную среду. Человек по определению не рождается субъектом заботы. У него как у индивида не выработаны и не сформированы новые функциональные органы внутренней заботы. Далее защита переходит в модель поведения.

Выше мы отметили момент заботы о себе в смысле заботы о своём теле, о своём здоровье. За самой заботой стоит определённая сверхцель. Забота о себе ради чего? Например, субъект заботы осуществляет практику попечения о себе ради того, чтобы быть оснащённым и обеспеченным, в смысле психологической, телесной вооружённости. Борец, бегун, атлет в античности был занят также заботой о себе, упражняясь в метании копья, в беге, борьбе. Соревнования проводились также и между поэтами, между философами, трагиками на Дионисиях. Сама жизнь воспринималась как такой бесконечный агон, соревнование, поединок. Целью такой агонистики была победа. Соревнующийся смертный мог бросить вызов и самим богам, как это часто бывало, и было зафиксировано в мифологических сюжетах. Агон-поединок становится моделью поведения. Тогда критерием полноты такой заботы-агона становится оснащённость субъекта. Он должен быть оснащён, чтобы победить, чтобы преодолеть трудности, чтобы пройти путь, чтобы победить врага, соперника. Забота-агон становится самостоятельным направлением в практиках заботы, до-

шедшим до настоящих дней. Герой, олимпиец, рыцарь тела и духа, снаряжённый для борьбы и войны, для поединка ради победы становится тем самым субъектом заботы-агона. Кстати, момент аскетизма здесь также присутствует – тренировка тела и души ради того, чтобы перенести страдания в борьбе, в поединке с сильным соперником.

Вместе с тем этот аскетизм имеет свои пределы. В практиках агона атлет, оснащающий себя и тренирующий свою волю и тело, усиливает себя и не отказывается от себя. В то время как в своем пределе забота о себе означает отказ от себя, преодоление себя, отказ от своей индивидуальности и уязвимости. А атлетизм свою индивидуальность наоборот снаряжает и вооружает, усиливает.

По этой же логике строится забота как душевный атлетизм, тренинг души и тела, упражнение психологических качеств. Понятие «чувственного атлетизма» в своё время ввел А. Арто в своём проекте «театра жестокости» [Арто 2000]. Актёр при работе над ролью должен быть натренирован так же, как натренирован атлет перед соревнованием. Но такая забота не становится самоцелью. Она – необходимое условие, чтобы своим телесно-душевым организмом создать на сцене новую, но условную, реальность. Попадание актера в экстатической практике в роль и возвращение его обратно из роли не предполагает обязательного преобразования личности актера. Для Арто этот атлетизм означает способ существования актера на сцене как лицедея. Поэтому мы переходим от агона к мимезису.

Третий тип практики: забота о себе как подражание, мимезис (μίμησις). Забота о себе как изменение и подражание внешнему. Чтобы защититься более тонко и точно, субъект заботы вырабатывает в себе механизмы и планы поведения для такого приспособления, которое позволяет не только выжить, но и весьма радикально измениться и приспособиться так, что его не узнают, он, надев личину, кажется другим.

Мы переходим к теме подражания, к теме заботы о себе как мимезиса, подражания. В своей «Поэтике» Аристотель описал феномен искусства в категориях подражания. Человек познаёт мир посредством подражания ему и производит вещи, подобные миру. С помощью такого подобия и подражания он приобщается к миру. Человек подражает другому, и через это меняется сам. Так рождаются театр как мимезис, игра актера, надевающего маску-личину (персону,

лицо, πρός-ωπον). Вместе с тем, такое подражание миру не предполагает отказа от себя, также как и агон не предполагает обязательности отказа и преображения себя. В практиках подражания человек меняет одежды, может даже менять внешность, менять психологическую индивидуальность, особость. Он даже может поменять своё тело, свой гендер, свою социальную идентичность. Но дело в том, что эти изменения он совершает, двигаясь не от себя, а к себе. Здесь забота есть потакание себе. Такая практика изменений предполагает действие соответственно себе, действие по движению навстречу себе. Эта забота в пределе своём есть ласка, забота, ласкающая тебя, обволакивающая и убаюкивающая тебя. Ты учишься подражать миру, живым существам, ходить, двигаться, говорить, петь песни как кто-то. Могу так, могу и так. Ты почти тот, кому подражаешь. Но всегда почти. Всегда как бы. Но это не ты. Ты ему подражаешь. Ты действуешь как бы, но не по-настоящему, а понарошку. Ты же не зверь, не растение, не машина, не ветер. Но ты действуешь как машина или как ветер. Ты через постоянную практику подражания, конечно, меняешься, меняя личины, как меняет окраску животное. Собственно такая индивидуальная черта мимикрировать и подражать и есть особость, индивидуальность субъекта подражания. Но такая забота имеет свои пределы и границы. Эта забота похожа на ту же заботу-агон. Только агонист вооружается, чтобы победить, а подражатель осваивает разные техники и приёмы по подражанию, чтобы быть всё более точным и похожим на предмет подражания. Он стремится буквально слиться с предметом подражания, раствориться так, чтобы сторонний наблюдатель не приметит разницы.

Четвертый тип практики: забота как cogito. Забота как мышление, понимаемое в категориях cogito. Как акт мысли, ставящий самого автора мысли на предел познания. Забота как рефлексивный акт, очерчивающий границу акта мысли. Мы об этом писали выше.

Пятый тип практики: забота о себе как преображение, метаморфоз личности.

Только после первых выше названных практик субъект наработал в себе опыт заботы и способен перейти к внутреннему преображению. Оно не может быть вменено ему насильно в режиме репрессии. На такую практику он может пойти только посредством душевного созревания и принятия для

себя самого требования заботы, как заботы по преодолению самого себя, тварного и ущербного.

Постепенно практика изменений доходит до своего предела, после которого сам субъект изменений настолько возделал и изменил свою исходную индивидуальную природу, что та просто исчезла. В пределе забота о себе означает в этом смысле *отказ от себя*, то есть отказ от своего ветхого грешного существа. Тогда забота о себе становится практикой аутопозиса (αὐτο-ποίησις), практикой преображения самим собой себя посредством духовных упражнений и тренировок ради совершения акта преображения и тем самым открывания себе Иного мира, онтологически другого. Собственно эта забота и есть в пределе эпимелейя как практика преображения, метаморфоза индивида, его радикального преодоления и выхода в план личности, то есть произведения, поэмы. Субъект заботы сочиняет себя, переписывает себя заново, выделявая своё произведение, то есть личность¹¹.

Заметим, что переводчик М. Фуко, А. Г. Погоняйло, выделил четыре типа обращения субъекта [Погоняйло 2007]. Это практики эпистрофе, агона, метанойи и когито. Видно, что у нас с ним много перекличек.

Первый тип: опыт как воспоминание и восстановление исходного истока. Это опыт-эпистрофе (ἐπιστροφή) или опыт-анамнезис (ἀνάμνησις). Данный опыт предполагает такую практику, которая направлена на восстановление утраченных корней, обретение вновь ушедших опор. Этот опыт похож именно на воспоминание когда-то забытого начала. Условно, это платоновская модель опыта обращения.

Второй тип: опыт как упражнение, предполагающее усиление субъекта в его способностях, в его оснащённости. Такой опыт предполагает усиление себя, укрепление тела и духа, осуществление постоянных упражнений. Это опыт-агон (ἀγών). Такой тип больше характерен для эллинистической модели опыта заботы, прежде всего он характерен для опыта стойков.

¹¹ Кстати, если иметь в виду культурные этимоны, то как раз аутопойезис и означает действие по возделыванию настоящего предмета, а не копии. Аутопойетес – тот, кто представляет, предъявляет миру настоящий предмет, а не его подобие. В отличие от мимезиса как подражания, представляющего подобие, аутопойезис порождает настоящий предмет, то есть собственно самого себя.

Третий тип: опыт обращения, преобразования, «перемены ума» (уμοπρεμενα или метанойа, μετάνοια). Это собственно и есть опыт заботы-преобразования, предполагающий отказ от себя ветхого, осуществление аскезы как упражнения-усмирения себя, брэнного и грешного в пользу преобразования и построения нового органона, органона личности. Такой опыт характерен уже для христианской модели опыта заботы о себе.

Второй и третий типы могут считаться опытом аскезы. Только один предполагает испытание себя для усиления собственной субъектности и телесности, а второй означает испытание себя ради умерщвления себя и своей плоти, преодоления в себе своего ветхого человека и преобразование, создания себя иного через обращение к Иному.

Четвёртый тип: опыт как чистая мысль на основе принципа cogito. Этот опыт не предполагает ни отказа от себя, ни разрыва с собой. Он не предполагает драмы ухода и воскресения. Этот опыт больше схож с опытом познания на основе использования определённых правил, похож на дисциплину ума, опыт рефлексии, постановки себя, своего опыта познания, на границу опыта и осуществление когитального сдвига, трансцендирования себя на границу и возврат к себе. Такой опыт обращения предполагает движение от себя к себе по принципу качелей (туда-обратно), сдвиг на границу собственного опыта и возврат к себе, изменённому, то есть познавшему нечто. Этот четвертый тип характерен для Нового времени, выработан на примере опыта Р. Декарта и И. Канта, и лёг в основу современного мышления.

Надо сказать, замечает Погоняйло, что М. Фуко фактически интерпретировал своих римских стоиков на языке четвёртого типа обращения, в категориях нововременного мышления, на языке Р. Декарта. Имплицитно М. Фуко использовал язык когитальной модели, но обсуждал при этом агонистику и аскезу стоиков и христиан.

С. С. Хоружий, кстати, отмечает, что М. Фуко в своей реконструкции практик себя был не прав, утверждая, что эллинистическая модель практик себя и была моделью, наиболее адекватной для понимания заботы о себе, а поздняя христианская модель отказа от себя была шагом назад [Фуко 2007: 281–285]. Для Фуко опыт монашеской аскезы был отходом от практик себя. Хоружий полагает, что как раз в античных практиках себя не было главного – онтологического из-

мерения, открывания себя в онтологически Иное, не было практики размыкания, что было потом выработано в христианской монашеской аскезе [Хоружий 2010].

В любом случае, если уже отходить от темы реконструкции античных и христианских практик себя, выйти в метаплан, то акт заботы о себе как поступок в культуре начинается действительно с радикальной проблематизации себя, с выполнения принципа «себя-исключения», как его сформулировал М. М. Бахтин: «Великий смысл активности, отошедший Христос, в причастии, в распределении плоти и крови его, претерпевая перманентную смерть, жив и действен в мире событий, именно как отошедший из мира, его не-существованием в мире мы живы и причастны ему, укрепляемы. Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где его никогда не было, он принципиально иной. Вот этот-то мир, где свершилось событие жизни и смерти Христа в их факте и их смысле, принципиально не определим ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни эстетической интуицией» [Бахтин 2003: 19].

Этот принцип можно показать на примере поступка и быть ему свидетелем и судьей. Собственно это и было зафиксировано Бахтиным как манифест: жизнь может быть осознана в конкретной ответственности, «как событие, а не как бытие-данность. Отпавшая от ответственности жизнь не может иметь философии: она принципиально случайна и неукоренима» [Бахтин 2003: 51]. А смысл онтологической трещины в том и обнаружился, что образовалась «бездна между мотивом поступка и его продуктом. Вследствие этого завял и продукт, оторванный от онтологических корней» [Бахтин 2003: 50]. Именно потому человек не имеет алиби в бытии, он испытывает онтологическое «архитектоническое долженствование»: осуществить своё единственное место в единственном событии-бытии — как ценностное противопоставление я и другого», и смысл такого противопоставления «есть абсолютное себя-исключение» [Бахтин 2003: 68].

Итак, забота о себе суть онтологический долг человека, а потому она не сводима в своём действии ни к теоретическому акту познания, ни к следованию внешнему моральному предписанию, ни к волевому усилию атлета, ни к психотехническому упражнению-действию, ни к театральному подражанию-лицедейству.

Если завершить наш разговор, то представим схему-таблицу, в которой разводятся разные антропопрактики заботы о себе в их предмете, содержании, субъекте и сверхцели с учётом выше сказанного опыта классификаций и построения топики заботы.

Антропо-практика заботы	Идентичность субъекта практики	Содержание работы/заботы	Телос работы/заботы
Эпистрофе	Рефлексирующий исследователь	Воспоминание	Восстановление, установление опор, начал
Агон	Атлет	Снаряжение, вооружение, оснастка себя	Победа в поединке
Мимезис	Актёр	Подражание, приспособление, создание копии, подобию	Повторить в копии оригинал
Когито	Мыслящий	Рефлексивное установлении границ мышления	Осуществить акт мысли
Автопозэсис	Философ, поэт	Преображение и рефлексивные переходы онтологической границы я и иного	Состояться в бытии-событии

Понятно, что речь идёт об идентичности субъекта заботы, а не о профессии или социальной функции. Заметим также, что различие проведено условно и не предполагает объектно-вещественную фиксацию той или иной конкретной практики. Практики отличаются не телесно-вещественно, а своими целями и содержанием. В этом плане работа актёра над собой может быть агонем, может быть мимезисом, а может закончиться и преобразованием. Равно как и философская речь может строиться по принципам агона, может быть театральным действием, а может стать и актом преобразования.

СТРУКТУРА АКТА АВТОПОЭЗИСА

Опыт поэтической антропологии

Проблема

В предыдущих работах, посвящённых феномену автопоэзиса [Смирнов 2011], стремясь осмыслить и описать этот феномен на примере поэтической практики поэтов, мы пытались, прежде всего, ввести эти практики в более широкий контекст – контекст культурных антропопрактик, в ряду которых художественные поэтические практики являются закономерным продолжением религиозных и философских практик человека, которые он продельывает в рамках широкого феномена преображения на принципах автопоэзиса (см. выше в этой главе).

Речь, разумеется, не идёт о поиске в высказываниях поэтов и их поэтических жестах тех или иных философских сентенций. Речь не идёт о том, чтобы делать из поэта умника, который философствует. Речь идёт о практике определённого рода, которую продельывает человек, создавая стихи, и описании её как предметного действия, построенного на определённых принципах и имеющего определённую структуру.

В этом смысле задача пока осталась не выполненной. В наших предыдущих работах внутренняя структура акта автопоэзиса всё же осталась за кадром. В то время как опыт художественного творения, описываемый в категориях структуры предметного действия, есть камень преткновения в понимании акта автопоэзиса. Понять структуру поэтического высказывания как практическое предметное действие до сих пор остаётся задачей, скрытой от исследователей¹².

Это объясняется определённым дефицитом средств, который испытывает исследователь, в силу чего акт автопоэзиса всякий раз выступает какой-то тайной, загадкой, объясняемой, в том числе, установкой исследователя на отказ. Если как Сальери он начнёт анатомировать поэтическое высказывание, живущее в момент собственного акта («музыку я разъял как труп»), то он получает феномен мертвой пчелы у Л. Н. Гумилева:

¹² По понятным причинам исследователи большей частью занимались структурой художественных текстов, а не структурой поэтического высказывания в категориях предметного действия (известные работы Ю. М. Лотмана, У. Эко и др.).

*...И как пчёлы в улье запустелом
Дурно пахнут мёртвые слова...*

Итак, наша амбиция заключается, во-первых, в том, чтобы понять опыт художественного творения как опыт осуществления предметного действия. Во-вторых, мы пытаемся через понимание самого феномена этого действия, его предметности и структуры, понять не только структуру поэтического высказывания, но сам феномен становления собственной антропологии автора высказывания. Мы полагаем, что проделывая опыт поэтической работы, поэтической практики, её автор через осуществление акта автопоэзиса выделяет в себе феномен поэта, новую антропологическую структуру. В явном виде антропологию поэта не увидеть. Но её можно косвенным образом ощутить через особую оптику понимания и улавливания поэтического высказывания как живого предметного действия. Если угодно, попытка такой работы есть очередная попытка уловить тайну феномена личности человека, которая и выделяется в таких культурных практиках, выстраиваемых на принципах автопоэзиса¹³.

Сложность поставленной задачи заключается в том, что действительность художественного поэтического акта как живого действия, за которым скрыта своя антропология автора, находится в особой зоне, в особом предмете, которого нет ни в тексте, ни в биографии поэта.

Когда ты встречаешься с плотным литературным концентратом, поэтическим высказыванием, получаешь фактически пулю в лоб. Оно тебя сшибает. Как, например, воздушные стихи О. Мандельштама:

*Флейты греческой тэта и йота –
Словно ей не хватало молвы, –
Неизваянная, без отчёта,
Зрела, маялась, шла через рвы...*

К метафоре флейте-поэзии мы ещё вернёмся. Пока же отметим, что если мы встречаемся лоб в лоб с поэтическим высказыванием, ступком речи-действия, результатом проделан-

¹³ Заметим, что автопоэзис как порождающая модель, на основе которой проделывается определённая культурная практика, отличается по своим принципам и устройству от моделей экстазиса и мимезиса (см. выше в этой главе, а также [Смирнов 2011]).

ной до этого духовной работы, то, как бы мы ни анализировали структуру поэтического текста, то есть результата поэтического акта, тайну творения всё равно не выявишь. Сколько угодно можно заниматься лингвистикой текста, его морфологией, анализом структуры текста, мы не обнаружим феномена акта автопоэзиса и не увидим самого автора, личность поэта, то есть его антропологию.

Можно уйти в другую крайность, в биографию автора, выискивая эпизоды из жизни поэта, проделывая биографические раскопки и пытаясь нанизать на кончике иглы детали – когда и как был написан этот текст, в какое время, что с ним тогда происходило, что он переживал... При такой работе мы не найдём ответа на главный вопрос – что есть феномен автопоэзиса как акта, как предметного действия, проделывая, которое автор испытывает метаморфоз и в нём рождается особая личностная структура поэта.

Оптика исследования

Прежде обозначим границы нашего предмета. В качестве таковых служат онтологическая и антропологическая рамки предмета.

Что есть онтология поэзиса? Онтологическая рамка полагается онтологическим истоком, нахождением человеком себя на границе, в переходе от себя индивида к себе иному, большему, чем он сам, предельному, стремящемуся к совершенному бытию. Вне себя, за предметом наличной жизни человек полагает Идею Блага, Бытия, Бога. «Постав» себя на онтологический предел, за которым полагается Идея Блага, есть обнаружение себя и нахождение энергии действия. Этот постав есть осуществление онтологического перехода.

Онтологическим импульсом, толчком («формообразующей тягой» у О. Мандельштама) к осуществлению шага перехода является обнаружение человеком точки максимального сужения онтологического горизонта до линии, фактически сплющивание его, и осознание им этой потери горизонта. С другой стороны, человек как живое существо ещё хочет хотеть. Он испытывает живую энергию жизни. Возникает ситуация встречи двух движений, двух энергий – сужение горизонта как онтологический вызов-исток и попытка его осознания как ответ на вызов.

С одной стороны, человек переживает ситуацию максимальной проблематизации самого себя: Я – бесконечно плох и радикально, онтологически не уместен. С другой стороны, человек переживает на витальном уровне живую энергию желания: Я хочу быть, жить, хотеть. Хочу хотеть (рис. 9).

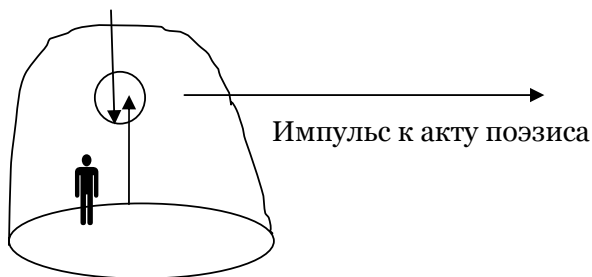


Рис. 9. Первый импульс.

В этой точке встречи двух энергий формируется онтологический импульс осуществления практики поэзиса. Масштаб этой практики и масштаб личности мы не обсуждаем. Речь идёт о прецеденте. Но коль скоро борьба двух энергий (фактически жизни и смерти) всегда идёт с переменным успехом, и человеку никто не даст гарантий, что та или иная энергия победила окончательно, то в реальном действии фактически наблюдается пульсация, перемена вдоха и выдоха.

Что касается антропологической рамки, то она ставится как полагание границы акта поэзиса как опыта преображения. Через описание опыта осуществления культурных практик преображения мы начинаем понимать собственно феномен преображения на языке антропологического дискурса¹⁴.

Типы этого опыта осуществляются в формате, жанре культурных практик преображения – практики откровения,

¹⁴ Б. Д. Эльконин также вводит горизонты онтогенеза человека – онтологический, антропологический и культурно-исторический. Онтологический горизонт означает полагание человеком собственного становления в бытии, которое переживается и проживается как Событие перехода Своего и Иного. Когда человек переживает это событие, он занимает место в бытии, что означает антропологический горизонт. Последний предполагает нахождение места субъективности в Бытии и удержание этого места, удержание событийности перехода. Чувствуется глубокая содержательная близость между нашими представлениями, даже в лексиконе [Эльконин 2010].

практики авторского философского мышления и практики творения художественных форм. Всякий раз эти практики по своим результатам остаются проблематичными, незавершёнными. Всякий раз человека бросает назад, за онтологическую границу. До нового улавливания импульса перехода.

Дальше надо заходить внутрь этой рамки и пытаться усмотреть акт автопоэзиса внутри практик преобразования. Что мы и попытаемся дальше сделать.

Антропология поэзиса

В указанных работах мы пытались в культурных практиках (на примере опыта поэтов) нащупать, проявить в них сам феномен становления, формирования антропологических структур, то есть образа личности поэта, автора поэзиса. Проблема состоит в том, чтобы нащупать сам процесс формовки личностной структуры человека через исследование практики поэзиса.

В основании этих попыток нами заложено допущение, что между собственно антропологией автора, его личностной структурой, и структурой поэтического высказывания как действия наблюдается содержательная взаимосвязь. С. С. Хоружий называет эту связь отношением изоморфизма: структуры поэтические и структуры антропологические изоморфны друг другу. Поэтический акт – то действие, которое устанавливает изоморфизм структур текста и структур личности [Хоружий 2008].

Заметим, что изоморфизм указывает на внешнюю связь акта автопоэзиса и поэтического текста. Также он указывает на сходство структур личности автора и его продукта – текста.

Но это на внешний взгляд. Речь идёт о внутренней содержательной связке, связке не личности и текста, который является сгустком остывшей лавы, а структуры поэтического высказывания как предметного действия, и структуры личности автора этого высказывания.

В работах Б. Д. Эльконина показывается на примере онтогенеза личности ребёнка, что ключевым смыслом предметного пробного действия человека является само становление предметности этого действия [Эльконин 1994; Эльконин 2010]. В предметном действии предмет восстанавливается, становится и через это действие осваивается ребёнком. В самом «пробном действии обнаруживается, проявляется значение, скрытое в изгибах ситуации развития».

Что это означает? Это означает, что искать, обнаруживать антропологию автора в его текстах и в его высказываниях – методологический тупик. Всякий раз, осуществляя поэтическое высказывание, поэт заново, вновь, как вновь рождающийся, создаёт образ, играя им на материале живой фактуры речи, через речевое поэтическое высказывание, и формирует свой образ, свою антропологию, которая из этих «концептуальных персонажей» и состоит.

Мало нарисовать рисунок, в котором был бы ухвачен изоморфизм антропологических и поэтических структур. В рисунке мы увидим статичную схему, фиксирующую задним числом сходство структур. Необходимо описать саму структуру поэтического высказывания, понимаемого как предметное действие, за которым скрыт образ автора высказывания.

Понимая всю сложность задачи, мы можем попытаться разве что набросать методологический навигатор, путеводитель по пути следования за живым поэтическим высказыванием, зафиксировав на карте маршрута реперные точки, вокруг которых строится извилистый путь поэзиса.

При этом мы попробуем выделить единицу поэзиса, имея в виду акт автопоэзиса, принципиальную единицу анализа, без детализации и разнообразия всех художественных практик.

Итак, антропология поэтического высказывания (не текста) заключается в выявлении структуры акта автопоэзиса, акта перехода онтологической границы и возвращения к себе индивида, автора высказывания, создающего, формирующего собственный образ этим высказыванием.

Рассмотрим простой пример. Живёт в Новосибирске мальчик. Ему 4 года. Он ходит в детскую киностудию. Там делают мультики. Ребёнок естественным образом с помощью взрослого входит в акт творения формы, своего мультика. Он рисует, творит, при этом комментирует, сочиняет свою сказку о рога-той лисице. Потом он возвращается к себе, то есть выходит из сказки и идёт домой с мамой. Потом снова выходит из себя, вновь заходит в сказку, и затем вновь возвращается оттуда. Для ребёнка это происходит естественным образом, через игру. Это его способ существования. Как дыхание, вдох и выдох.

Но схема по принципу остаётся такой же и для взрослого, совершающего акт поэзиса. Поэт пишет стихи, потом идёт гулять, потом едет на дуэль, потом едет на бал, потом в гости на приём, пьёт вино с друзьями, потом вновь пишет. И получа-

ется «Медный всадник». Причём, каким-то странным, чудесным образом. Вдруг!

Не существует отдельно стоящей, статуарной антропологии. Она вплетена, встроена в предметные действия и в поэтические высказывания. Прodelывая их и овладевая ими, автор осуществляет и формовку своей новой органики. Но автор их осуществляет как бы между делом, не постоянно, как будто обращается куда-то вовне, чтобы глотнуть глоток воздуха. Высунулся из комнаты в форточку, глотнул и опять назад. Совершить поэтическое высказывание – это высунуться в окно и крикнуть:

Какое, милые, у нас тысячелетье на дворе?...

При развёртывании поэтической практики в ней должна быть выделена деятельностная единица, в которой в свёрнутом виде пребывает акт поэзиса. Она и должна быть представлена как единица, поскольку удерживает всю полноту акта автопоэзиса. Представим её в рисунке (рис. 10).

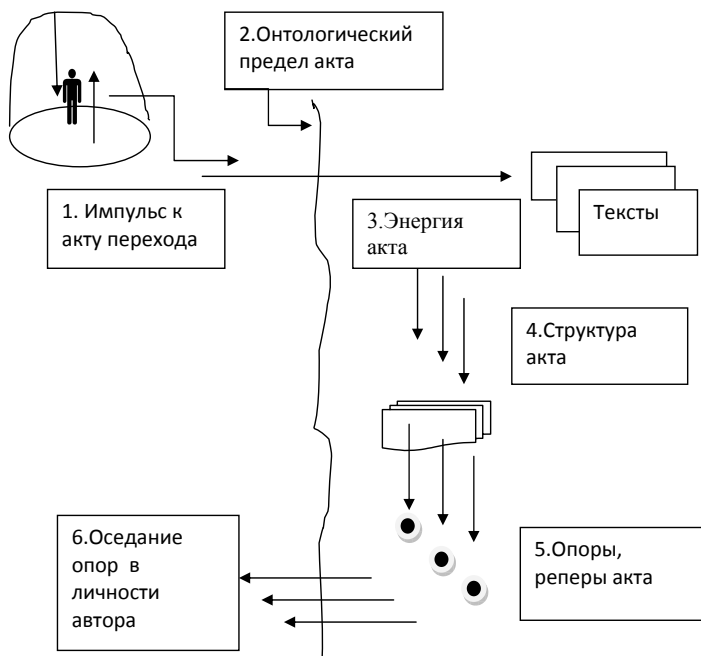


Рис. 10. Структура акта автопоэзиса.

Поясним рисунок. От встречи двух энергий и осознания этой встречи в человеке рождается импульс (1) к осуществлению перехода на онтологический предел себя в иное (2). Он осуществляет определённые практики перехода, в которых выделяется энергия акта (3) («онтологический движитель» у С. С. Хоружего), структура акта (4), опоры и реперы акта (5). Далее эти опоры оседают, переструктурируются в личностную структуру автора, субъекта акта автопоэзиса (6).

Итак, что есть поэтическое высказывание как предметное действие? Что оно есть как «пробное действие», выводящее автора на онтологическую границу? Что оно есть как действие перехода, то есть ставящее автора на эту границу, предел и возвращающее его к самому себе, уже иному, другому?

Разговор с поэтом

Пригласим к себе в собеседники одного из виновников рождения тайны поэзиса, Осипа Мандельштама, который в своей прозе и исследовании этой тайны был конгениален собственной поэзии. Он в своё время полагал, что понять поэта может только «провиденциальный собеседник», удалённый от автора во времени. Вот мы и попробуем стать такими собеседниками ему.

Отталкиваясь мы будем от его поэтического манифеста, «Разговора о Данте».

О. Мандельштам весь «Разговор» удерживал на нескольких концептуальных опорах, всякий раз к ним возвращаясь.

Первой опорой в понимании поэзиса является для него понятие «скрещённого процесса». С одной стороны, у поэта в распоряжении есть постоянно порождающиеся и изменяющиеся поэтические орудия (образы, тропы, метафоры), с другой – его поэтическая речь с её интонацией и фонетикой [Мандельштам 1991: 363].

Эта энергия поэтической речи в её интонации, ритмике выступает течением, «формообразующей тягой», «порывообразованием». Одновременно с этой энергетической тягой перекрещивается орудийная составляющая, фактурная, из которой и состоит эта речь (образы и тропы). Эта орудийность

при этом постоянно меняется: «поэтическая речь создаёт свои орудия на ходу и на ходу же их уничтожает»¹⁵.

Смысл и существо акта поэзиса как предметного действия этим уже и задаётся: речь слышится, движется, ритмически развёртывается, по её ходу вырабатываются её поэтические орудия, с помощью которых она движется, и они же перемалываются, уничтожаются в ходе движения этой речи.

Но эти орудия, будучи одновременно орудиями высказывания автора, становятся орудиями, с помощью которых он овладевает материалом и собой.

Есть ли в таком случае особый антропологический орган, который выделяется в такой работе? Или «лепет из опыта» и есть органика поэта? Этот «лепет опыта», «топот губ» и есть искомая личностная органика автора этого лепета и топота и иной нет?

Но продолжим беседу с поэтом. Мандельштам добавляет: одна только сила в поэзисе, собственно поэтическая речь как интонация и фонетика, будет фактически немая, если будет взята сама по себе. Другая, «взятая вне орудийной метаморфозы», становится доступной для пересказа. Тогда она также исчезает. Тогда исчезает и сам феномен поэзиса: «там, где обнаружена соизмеримость вещи с пересказом, там простыни не смяты, там поэзия так сказать не ночевала» [Мандельштам 1991: 363–364].

Это может означать банальное утверждение – поэзис существует только в акте исполнения. И только в акте соисполнения можно его понять. В поэзии важно «исполняющее понимание» [там же].

С чего начинается поэтическая вещь, вопрошает Мандельштам? И отвечает: «...вещь возникает как целокупность в результате единого дифференцирующего порыва, которым

¹⁵ Выделение двух составляющих в поэтической речи сильно напоминает выделение Д. Б. Элькониным двух типов деятельности ребёнка при разработке им возрастной периодизации: мотивационно-потребностной (овладение отношениями) и операционально-технической (овладение предметами). Первая фактически означает смысловую направленность действия, вторая – орудийную оснащённость. Перекрещивание в действии смысловой направленности и орудийного оснащения задаёт энергетику и предметность этому действию. Б. Д. Эльконин добавляет, что эта предметность становится в самом акте осуществления предметного действия [Эльконин 2010].

она пронизана» [Мандельштам 1991: 368]. Произведение, как живое и дышащее существо, меняется на каждом шагу, всякий раз оно не похоже на себя. Задним числом его не собрать.

Но при этом есть мера, мерка, через которую как через посредника это произведение понимается: «В поэзии, где всё есть мера и всё исходит от меры и вращается вокруг неё и ради неё, измерители суть орудия особого свойства, несущие особую активную функцию. Здесь дрожащая компасная стрелка не только потакает магнитной буре, но и сама её делает» [Мандельштам 1991: 369–370]. С помощью стрелки компаса я измеряю (понимаю, представляю то, что происходит, что не видимо невооруженным глазом, тем самым составляю образ невидимого явления) и тем самым строю этот невидимый предмет. Я вижу, разумеется, умным зрением, умозрением, составляя собой вместе с прибором и расчётами единый орган видения.

Тем самым, отмечает поэт, поэтические орудия, делаясь и переживая собственный метаморфоз, задают поэту оптику внутреннего видения. Я вижу и понимаю «глазами» этих поэтических орудий.

Методологически важным здесь является описанное в науке понятие культурного органа видения и мыслительного эксперимента. А. В. Ахутин на примере Галилея показал рождение мыслительного эксперимента как культурной формы понимания и построения умного зрения, посредством которого учёный видит мир, открывает для себя мир природы [Ахутин 1988]. Галилей, использующий в своих расчетах телескоп и пользующийся математическими выкладками, вооружается орудиями понимания и видит то, чего в принципе не могут видеть его оппоненты, кардиналы священной инквизиции. Галилей вместе со своей математикой и телескопом образует единый культурный орган видения. У Д. Бруно таких «умных глаз-орудий» не было. И он пошёл на костёр ради онтологического утверждения. Галилей был вооружён и понял, что спорить бессмысленно.

Итак, с одной стороны, произведение понимается лишь из исполняющего понимания. Оно – «безмерность в мире мер» (М. Цветаева). С другой стороны, без меры, то есть без орудийного метаморфоза, поэзис остаётся немым, слепым и неплодотворным. Другое дело, если мера становится мором:

Мором стала мне мера моя...

Но мором становится мера, когда иссякает порывообразование, когда иссякает энергия автопоэзиса. И тогда:

*И свои-то мне губы не любви –
И убийство на том же корню –
И невольно на убыль, на убыль
Равноденствие флейты клоню...*

Второй концептуальной опорой понимания автопоэзиса у Мандельштама является понятие внутренней формы как *губки*, которая «впитывает» содержание и из которой выжимается смысл. Затем выжатая губка возвращает себе утраченную форму. И она вновь готова наполниться жизненной влагой-смыслом. Мандельштам пишет: «Всякий период стихотворной речи – будь то строчка, строфа или цельная лирическая композиция – необходимо рассматривать как единое слово. Когда мы произносим, например, «солнце», мы не выбрасываем из себя готового смысла, – это был бы семантический выкидыш, но переживаем своеобразный цикл. Любое слово является пучком, и смысл торчит из него в разные стороны, а не устремляется в одну официальную точку. Произнося «солнце», мы совершаем как бы огромное путешествие, к которому настолько привыкли, что едем во сне» [Мандельштам 1991: 374–375].

В актах автопоэзиса создаётся внутренняя структура пути, дорога для этого путешествия, точнее клубок ниток Ариадны, который потом читатель-исполнитель разматывает и раскручивает как свернутый ранее поэтом клубок. Внутренняя форма – не оболочка, а губка, из которой выжимается живительный сок: «У Данта не одна форма, но множество форм. Они выжимаются одна из другой и только условно могут быть вписаны одна в другую <...> Он сам говорит: «<...> Я выжал бы сок из моего представления, из моей концепции» – то есть форма ему представляется выжимкой, а не оболочкой» [там же].

В основании создания таких внутренних губок-форм лежит «формообразующая тяга»: «Поэму насквозь пронзают безостановочная формообразующая тяга» [Мандельштам 1991: 376]. Эта тяга задаёт поэзису энергию, наполняет его форму как единую недробимую строфу, вернее не строфу, а «кристаллографическую фигуру».

Задача поэта заключается в том, чтобы не окаменеть в продукте, не изваять мёртвый камень, а проникнуть во вну-

треннюю структуру камня, быть в своих энергиях-действиях податливым и мягким как губка, но одновременно уметь вновь обретать дышащую форму. Поэт не изображает камень, вообще нечто, а раскрывает структуру формы этого нечто: «Дантовские сравнения никогда не бывают описательны, то есть чисто изобразительны. Они всегда преследуют конкретную задачу – дать внутренний образ структуры или тяги» [там же].

Итак, каркасным пониманием акта поэзиса является представление о сочетании, с одной стороны, формообразующей и орудийной тяги (1, 2), дающей энергию порывообразования (3), с другой стороны – текста как тела, единого кристалла, обладающего внутренней формой-губкой (4, 5) (рис. 11).

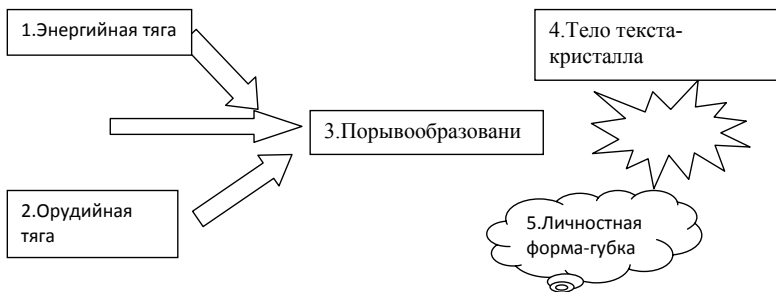


Рис. 11. Рождение формы-губки.

В процессе порывообразования проделываются шаги по порождению каждый раз новой формы. О. Мандельштам писал «Разговор» в период бурного развития авиации. Он привёл сказочный пример порождения. Представьте себе, пишет он, что летит самолет, который порождает новый самолет из себя и тот тоже летит дальше. Тот порождает свой самолет, и этот третий летит дальше. О. Мандельштам называет этот сугубо биоморфный процесс порождения одного тела из другого «обратимостью поэтической материи» [Мандельштам 1991: 382].

Итак, еще раз: «Предметом науки о Данте станет, как я надеюсь, изучение соподчинённости порыва и текста», – заканчивает свой «Разговор» О. Мандельштам [Мандельштам 1991: 413]. С одной стороны, есть порыв, энергия акта автопоэзиса, энергия выхода в иное и порождение формы, тела-формы. Эта энергия имеет в себе задачу формообразования. С другой стороны, в ходе этой тяги создаётся тело текста, фор-

ма губки-текста. Задача читателя-соисполнителя заключается в том, чтобы через исполняющее понимание выжать из губки-текста смысл сказанного поэтом, совершить обратный ход и повторить это энергийное действие по восстановлению акта автопоэзиса (рис. 12).

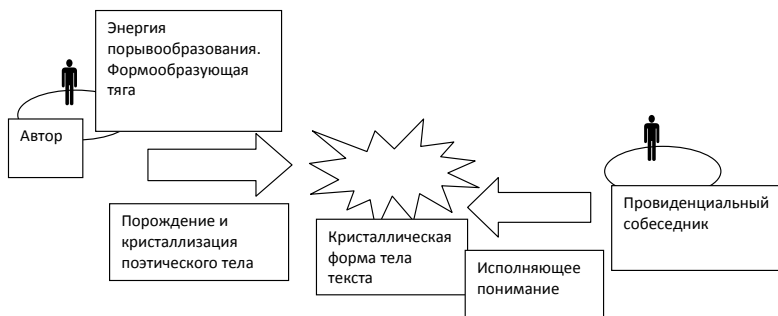


Рис. 12. Акт понимания.

О. Мандельштам закольцевал свой «Разговор». Порывообразование как порождение кристаллической формы тела-текста и как соисполнение, исполняющее понимание, – также порыв по восстановлению этого акта порыва. И только так поэтическая материя и существует, живёт: «Поэтическая материя не имеет голоса. Она не пишет красками и не изъясняется словами. Она не имеет формы точно так же, как лишена содержания, по той простой причине, что она существует лишь в исполнении. Готовая вещь есть не что иное, как каллиграфический продукт, неизбежно остающийся в результате исполнительского порыва» [Мандельштам 1991: 412–413].

Но есть определённая специфика в исполняющем понимании. Это ещё и своеобразный поэтический эксперимент. Нечто гибридное, связывающее в себе концертное исполнение и проведение лабораторного опыта: «Ситуация песни XXVI Paradiso может быть определена как торжественный экзамен на концертной обстановке и на оптических приборах. Музыка и оптика образуют единый узел» [Мандельштам 1991: 392].

Рождается этакий Concerto grosso, в котором соединены жанр исполнения поэтического акта и жанр исследования, то есть проникновения в глубинную внутреннюю структуру вещи, которую ты и исполняешь, и через исполнение разво-

рачиваешь эту структуру. Недаром О. Мандельштам периодически называет Данте экспериментатором, который берёт интервью у самого Адама, а ассистирует ему сам Иоанн Богослов [Мандельштам 1991: 391].

«Божественная комедия» тоже выглядит как огромный эксперимент, проделывая который автор осуществлял восстановление древней адамовой энергии порождения формы, процесса порывообразования, подражая самому Богу творцу. В черновиках к «Разговору» О. Мандельштам замечает: «Чтение «Божественной комедии» должно быть обставлено как огромный исполнительский эксперимент. Оно само по себе есть научный опыт» [Мандельштам 1987: 162].

В этом описании опыта исполняющего понимания как проигрывания концерта у Мандельштама появляется ещё одна метафора – дирижерской палочки. В исполнении оркестром Concerto grosso появляется фигура дирижера с палочкой. Эта палочка – как формула химической реакции. Она (формула) не «пахнет» химией. Но в ней скрыта эта реакция. Она содержит в себе ту самую внутреннюю структуру тела произведения. И её, палочки, ломкая, извилистая траектория при проигрывании произведения в руках дирижера (автора) заставляет оркестр играть вещь как цельное произведение, удерживать её симфонизм: «Неуважение к поэтической материи, которая постигается лишь через исполнительство, лишь через дирижерский полёт – оно-то и было причиной всеобщей слепоты к Данту <...> Каллиграфическая композиция, осуществляемая средствами импровизации, – такова приблизительно формула дантовского порыва, взятого одновременно как полёт и как нечто готовое. Сравнения – суть членораздельные порывы» [Мандельштам 1991: 411].

Метод понимания

Что означает и к чему приводит «исполняющее понимание»? Оно означает методологически важнейшее требование, которое зафиксировал в своём очерке «Диалектика творческого акта» А. Ф. Лосев [Лосев 1982]. А. Ф. Лосев здесь выстраивает диалектическую логику творческого акта, выделяя в нём опорные принципы и аксиомы, на которых он держится и строится. В качестве таковых он выделяет аксиому «самодовлеющей

предметности» и аксиому «агенетической доказательности». Первая означает то, что произведение выводимо из самого себя, оно не связано и не детерминировано ничем, никакой причиной: «Оно есть то, что само о себе свидетельствует» [Лосев 1982: 53]. Вторая аксиома дополняет первую: никакая причина не может быть причиной этого самодовлеющего предмета. Эту вещь нельзя вывести из другой вещи. Она сама содержит в себе причину самой себя, являясь чем-то «самодвижным».

Таким образом, утверждает А. Ф. Лосев: «Подлинной спецификой творческого акта, которая конструирует его логически и относится к его структуре, только и является самодовлеющий продукт, для которого уже мало и становления вообще, и движения или применения вообще, и созидания вообще, хотя бы даже созидания чего-нибудь нового. Дело здесь не в новости, а в полной несводимости творческого продукта к каким-либо иным продуктам, в полной и небывалой его оригинальности, в его самодовлеющей значимости» [Лосев 1982: 60].

Это понимание творческого акта, его природы, Б. Д. Эльконин использует в своём описании природы продуктивного действия как единицы развития. Творческий акт как предметное действие есть «событие – явление идеальной формы. В этом смысле творческое действие есть осуществление идеальной формы, приводящее к возникновению ситуации события» [Эльконин 1994: 119].

Но идём дальше. Б. Д. Эльконин разворачивает это понимание самодовлеющей предметности в залоге предметного действия. При осуществлении предметного действия как события меняется сама ситуация его осуществления, в которой это действие порождалось и осуществлялось. После того, как сам предмет произведён, ситуация, в которой он производился, сама изменилась. Изменилась двояко: изменилась среда развития, и продукт творческого акта необратимо меняет функциональные органы самого автора предметного действия, самого действующего субъекта [Эльконин 1994: 119–120].

То, что предметное действие меняет среду, происходит не от его естества, такое изменение среды не является следствием качества действия. Это его задание. Совершение этого действия становится испытанием его на проверку выполнения задания: «Бытие предмета в ситуации всегда есть испытание его «заявленной» в образе порождающей и преобразующей способности» [Эльконин 1994: 127–128].

В принципе, полагает Б. Д. Эльконин, любое человеческое действие может быть понято и представлено как такой творческий акт, как такое действие, которое переживает собственный метаморфоз и меняет ситуацию, в которой само производилось. Такое понимание действия как такого рода творческого акта является в принципе «методом понимания развития» [Эльконин 1994: 123].

Вот это принципиально. Методологическая оптика таким образом настраивается на то, чтобы увидеть этот метаморфоз – феномен превращения действия в самодовлеющую предметность, меняющую саму ситуацию порождения этого действия и меняющую самого автора действия. Тем самым произведение выступает искомой «порождающей моделью» (по А. Ф. Лосеву), которая, являясь в этот мир, меняет его и самого создателя произведения.

Исполняющее понимание

Итак, мы можем сказать, что автопоэзис как предметное действие строится как самопорождающее себя действие. В своё время методолог Г. П. Щедровицкий язвил, отвечая противникам его изобретения, организационно-деятельностной игры: организационно-деятельностная игра бессмертна. Потому что она – машина, которая кормится палками и камнями, которыми в неё кидают. В неё кидают – а она едет. Поэтому сколько её не критикуй – она от этого только эффективнее становится. Речь вообще-то идёт о том, что сама энергетика игры провоцирует играющих на действие. Действие, как правило, играющие осуществляют в пику ведущему. Их не устраивает ни тема, ни содержание, ни формат игры, ни стиль и проч. Но как только ты начинаешь с возмущением действовать, выступать, выкрикивать своё недовольство, тут же законы игры начинают работать на неё. Она от твоих выступлений только выигрывает, потому что от таких выпадов выстраивается интрига, на этих действиях выстраиваются дальнейшие сценарии игрового взаимодействия.

Автопоэзис как творческое действие – такой же самопорождающий себя феномен, кормящийся собственными предметными действиями и орудиями. Он, конечно, воплощается в текст, но структура текста сама по себе уже не содержит тайны поровообразования. Но можно попытаться понять,

хотя бы уловить эту тайну через исполняющее понимание, о котором говорил О. Мандельштам. Он сам пробовал стихи на голос. Свои стихи он выкрикивал: «Я один в России работаю с голоса, а кругом густопсовая сволочь пишет», – слышим его крик в «Четвертой прозе» [Мандельштам 1991: 182]. Кстати, свой «Разговор» О. Мандельштам не писал. Он его диктовал Надежде Яковлевне Мандельштам. Вёл глубинный, тяжелый, но плодотворный Разговор.

Например, как исполнять «Флейту...»?

*Флейты греческой тэта и йота –
Словно ей не хватало молвы, –
Неизваянная, без отчёта,
Зрела, маялась, шла через рвы...*

*И её невозможно покинуть,
Стиснув зубы, её не унять,
И в слова языком не продвинуть,
И губами её не разнять...*

*А флейтист не узнает покоя:
Ему кажется, что он один,
Что когда-то он море родное
Из сиреневых вылепил глин...*

*Звонким шёпотом честолубивых,
Вспоминающих шёпотом губ
Он торопится быть бережливым,
Емлет звуки – опрятен и скуп...*

*Вслед за ним мы его не повторим,
Комья глины в ладонях моря,
И когда я наполнился морем –
Мором стала мне мера моя...*

*И свои-то мне губы не любви –
И убийство на том же корню –
И невольню на убыль, на убыль
Равноденствие флейты клоню...*

Ольга Седакова, одна из первых в явном виде артикулировала на материале поэзии Мандельштама проблему

осмысления поэтической практики как антропологического опыта [Седакова 2010]. О поэзии как об «антропологической практике» она пыталась говорить, рассматривая «Флейту» как такой опыт, который ставит человека на грань зачеловечности. Потому что подобные стихи может писать уже иной, другой не-человек, который «не по-человечески внимателен».

Именно «впечатление *нечеловеческого* как сущности поэтического произведения» производят подобные поэтические практики, которые мы видим у О. Мандельштама. О. Седакова замечает, что самое интересное здесь, разумеется, не узнавание человеком себя, не описание им самого себя, а просмотр, прогляд вне себя, «переживание формы как глубочайшая человеческая активность» [Седакова 2010: 102]. И далее: «Чем переживается форма? Явно не разумом в узком понимании. Явно не эмоциями в бытовом понимании. Слишком активное присутствие и того, и другого мы различаем как дефект формы, как то, что не даёт ей вполне стать, совершиться: как нечто слишком «человеческое» или «рукотворное». Эта фундаментальная слишком простая и задним числом анализируемая потребность в форме, способность к форме, наслаждение формой и мучение бесформенности ставит самый общий вопрос о составе человека; может быть, даже о его соматическом составе. О каком-то своего рода органе, воспринимающем форму так же непосредственно, как звук, цвет, тепло» [Седакова 2010: 102–103].

Вот это творение нечеловеческой, но рукотворной формы, её сотворение, выход человека из себя, от себя (та самая энергия выхода, онтологический импульс в иное) и задаёт энергию рождения произведения.

О. Седакова делает тонкий разбор семантики и звукообразования этого произведения. Не будем пересказывать. Но попробуем посмотреть на «Флейту» с точки зрения того, какое действие мы делаем, производим, читая (воспроизводя в акте чтения) текст «Флейты».

Если так, то и надо выделить действие в этом стихе через его глаголы и через субъекты действия. Не боясь быть презираемым противниками аналитики и преодолевая собственное неприятие, всё же составим словарь произведения, распределив его на семантические гнезда.

Кто субъект действия?	Что делает флейта?	Органика действия	Формула действия, его финал
<i>Флейта, неизваянная без отчета:</i>	<i>Зрела, маялась, шла через рвы Море родное из сиреневых вылепил глин.</i>	<i>Стиснув зубы, Языком не продвинуть Губами не разъять, Шепот (топот) губ</i>	<i>Мором стала мне мера моя.</i>
Поэзия в акте исполнения.	Создание искусственного творения, изделия	Исполнение поэзии в акте игры (имитация игры на флейте)	Исполнив-шись в изделии, акт поэзии гаснет

Начинается всё с тяги, порыва, который осуществляет автор поэтического высказывания: его флейта делает тяжелые попытки, пройдя через рвы и преграды, маяту и немоту, пытается обрести голос и осесть в продукте.

Слова поддаются с трудом и одновременно унять поток речи, бормотания невозможно («стиснув зубы её не унять»).

В результате маяты лепится нечто искусственное (глиняное море). Эта лепка делается с нетерпением и одновременно с любовью и бережно.

Опыт лепета и лепки неповторим («вслед за ним мы его не повторим»). Одновременно, когда он совершается, изделие как бы тебя всего наполняет, перенаполняет, до краёв, и ты уже почти захлёбываешься им – и твоя собственная поэтическая органика слепляется, буря моря успокаивается, собственное изделие и собственные органы становятся косными. В тексте море уже не бушует. Стихия и огонь гаснут.

И «на убыль, на убыль» уходит энергия творения...

Как ни толкуй, говорит О. Седакова, «мера становится мором при вспышке формы. Форма не вещь: это сила» [Седакова 2010: 112]. О. Седакова делает такой же вывод, какой мы ранее формулировали о самодовлеющей предметности, о самопорождающей форме, живущей в жанре исполняющего понимания: поэзия как антропологический опыт – опыт разделимый и оглашаемый. Произведение не описывает и не

пересказывает его, а непосредственно являет, «разыгрывает»: в самом веществе художественной вещи это событие формы и исполняется» [там же].

ИДЕЯ ПРОИЗВЕДЕНИЯ В РАБОТАХ М. ХАЙДЕГГЕРА И П. А. ФЛОРЕНСКОГО

Произведение в присутствии. М. Хайдеггер

В своё время М. Хайдеггер спросил у себя: почему у древних греков искусство носило имя «технэ»? И сам ответил: «Потому что оно было являющим и выводящим раскрытием потаённости и принадлежало тем самым к «пойесису» [Хайдеггер 1993а]. Голос из Марбурга говорит нам, что вообще-то у Платона уже всё было сказано. Великий грек указал, что (как переводит его сам М. Хайдеггер): «Всякий повод для перехода и выхода чего бы то ни было из несуществования к присутствию есть *ποίησις*, про-из-ведение» [Хайдеггер 1993а: 224].

В нашем отечественном издании диалога Платона «Пир» этот отрывок звучит так: «<...> творчество – понятие широкое. Всё, что вызывает переход из небытия в бытие – творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей – творцами» (Пир 205с).

М. Хайдеггер более тонко обыгрывает понятия бытия и небытия, а В. В. Библихин в русском переводе пытается сохранить эту специфику языка философа. Но схема и существо понимания природы искусства остаётся: искусство начинается там и тогда, где и когда осуществляется акт выведения из потаённого в непотаённое, явление на свет фюзиса, первоприроды. М. Хайдеггер комментирует: «Произведение выводит из непотаённости в открытость. Событие произведения происходит лишь постольку, поскольку потаённое переходит в непотаённое» [Там же].

Искусство, понимаемое в своём родовом качестве, есть вообще-то не выделяние формы или создание образа, оно призвано являть на свет тайну онтологического истока, вскрывать его, выводить из потаённого. На современном языке техника, чтобы сохранить онтологическую силу, должна быть способом «раскрытия потаённости. Сущность техники расположена в области, где имеют место открытие и его непотаённость, где сбывается *ἀλήθεια*, истина» [Хайдеггер 1993а: 225].

Хайдеггер пытается удержать онтологический смысл произведения как, с одной стороны, события (оно сбывается, совершается, переживается человеком, причём, как потрясение, как жизнестойкое и утверждающее бытие событие), с другой стороны, как действия, акта извода, вывода в просвет потаённого. Человек, выступая автором этого извода, ставит себя в «просвет бытия», на себе этот извод совершает. Тем самым потаённое ведаёт ему о том, что есть *ἀλήθεια*.

В этом акте извода состоит онтологический исток художественного творения. Поэтому спорить о методе и инструментарии пойдёте – как он это сделал, камнем, резком по камню или краской, или карандашом, или мышкой на компьютере – не имеет смысла. Вопрос состоит в другом – чем удерживается акт извода, пойдёте? Как телесно и органически субъект произведения выдерживает этот акт?

Пока же М. Хайдеггер фиксирует явную редукцию технэ к технике, переживаемую в современном мире. Современная техника свелась к поставу, то есть к «состоящему в наличии», к производству чего-то готового. Мир принципиально исчерпаем и поставляем для современного человека, для его потребления. В мире человек превращён в поставщика, «поставителя» этой наличности: «человек среди распродетившегося материала становится просто поставителем этой наличности – он ходит по крайней кромке пропасти, а именно того падения, когда он сам себя будет воспринимать уже просто как нечто состоящее в наличности. А между тем как раз под этой нависшей над ним угрозой человек раскорячился до фигуры господина земли <...>. Между тем на самом деле с самим собой, то есть со своим существом, человек сегодня как раз нигде уже не встречается» [Хайдеггер 1993а: 233]. В основании современного кризиса М. Хайдеггер усматривает кризис онтологический – потерю связи человека с потаённым. Человек перестал осуществлять акт извода потаённого в непотаённое, перестал открываться потаённому, возмнил себя тем, что есть в наличии, «желающим иметь» эмпирическим индивидом. Наука, искусство, техника свелись к прикладным производственным работам по производству чего-то. Мы ставим опыты, рожаем детей, пишем книги, рисуем картины, строим дома, но в этом огромном месиве превратили себя в огромную конвейерную машину поставы.

Поэтому мы стали исчезать. Исчезать сначала онтологически, затем телесно. Наша телесность сначала утратила онтологический корень, а потом и сама стала иссыхать, иссушаться

и ей на смену приходят виртуальные симулякры. Именно потому, что с эпохи Нового времени, со времён «картезианского момента», как сказал бы М. Фуко [Фуко 2007: 130], технэ свелась к технике, то есть инструменту, который вскрывает, как нож банку, тайну потаённого. Не изводит, не выводит его на свет, сохраняя тайну и естество, полноту и цельность, а вскрывает его как секрет. Бац! И секрет раскрыт. Как детектив раскрыл секрет убийства. Или как вор подобрал отмычки к двери. Изобретя отмычку от истока, человек, как вор, начинает доставлять, поставлять для своего потребления всё, что наворовал у мира, вскрытого фомкой, насильно, искусственно.

Поэт в этом смысле, чтобы не быть вором мира, должен открыться потаённому и стать его органом, его телом, чтобы через него зов потаённого прошёл как ток по проводам. Поэт не вскрывает тайны творчества, не грезит, не сочиняет. Если он мнит себя сочинителем, стихотворцем, то его ремеслу – грош цена. Гораздо сложнее, не сочиняя, открыть то, что сокрыто и стать на пути этого сокрытого и самим собой стать его органом, чтобы через этот орган оно, сокрытое, заговорило. И тогда мы имеем феномен Марины Цветаевой или Осипа Мандельштама, которые как произведения – всегда живые собеседники, потому что их тайна – не в самих по себе текстах на страницах. Когда открываешь эти страницы, то с тобой начинает говорить не смертный Осип или смертная Марина, а То, Которое открылось через них. Поэтому поэт сохраняет в себе онтологическую силу, без неё он превращается в стихотворца. Смысл и тайна неорганической телесности личности поэта в этом и состоит – стать органом истока. Здесь – всё существо действительной антропологии, действительного слова и дела человека (рис. 13).

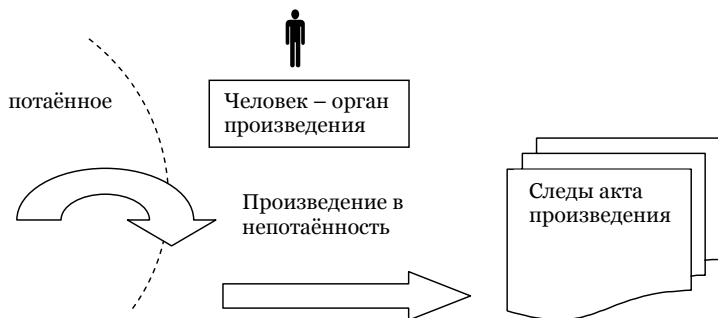


Рис. 13. Акт произведения.

В другом месте М. Хайдеггер уточняет – технэ призвано осуществлять извод, оно ведает, подразумевает «способ ведения»: «Оно подразумевает не то, что делается, изготавливается. Ибо ведать означает – заведомо держать в поле зрения то, в чём дело, когда производится творение и образный строй. Творение может быть и творением науки, и философии, поэзии и ораторской речи. Искусство – *τεχνη*, но не техника. Художник – *τεχνίτης*, но не техник, и не мастеровой. Коль скоро искусство, будучи *τεσνη*, покоится в ведении, коль скоро ведение такое заглядывает вперёд – в то, что предугадывает строй и задаёт меру, ещё оставаясь незримым, что ещё только предстоит привести в зримость и внятность для глаза и слуха, такое заглядывание вперёд, в ещё не узренное, нуждается в видении и зоркости совершенно особой степени» [Хайдеггер 1993а: 281].

Что же означает этот взгляд вперёд, на который опирается искусство как пойнэзис? Что позволяет пойнэтесу видеть? Человек вообще-то в своей норме и призван, имея глаза, учиться видеть, имея уши, учиться слышать, тем самым формируя то, что называется структурой личности, неорганическим телом. Данные ему органы (глаза, уши, руки) должны быть выделаны им как культурные орудия, могущие слышать и видеть, способные откликаться на зов бытия. От органической темы органа, глаза, мы переходим к теме, которая касается даже не способности, а возможности этому глазу стать органом этого света, обладать, как сказал бы П. А. Флоренский, влечением к свету.

М. Хайдеггер спрашивает: «Будут ли изящные искусства снова быть призваны к поэтическому раскрытию потаённого? <...> Дано ли искусству осуществить эту высшую возможность своего существа среди крайней опасности <...>?» [Хайдеггер 1993б: 238]. Философ не знает ответа. Но осознание этой опасности, надеется философ, может привести нас к нахождению ответа. Чем ближе и глубже мы будем задумываться о существовании технэ, тем больше шансов на спасительное будущее. М. Хайдеггер видел спасение в мышлении. Поскольку мы до сих пор так и не мыслили. Мы потому и попали в эту ситуацию, что не научились мыслить. Не заставляем себя учиться мыслить, точнее, вовсе не мыслили: «Человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил» [Хайдеггер 1991: 135].

Но «что зовётся мышлением¹⁶? Что значит мыслить? Мысль онтологически и означает осуществления акта открывания себя иному, размыкания. Кризис потому и переживается, что человек-шлюз закрыт, он не пропускает через себя онтологический импульс. Сам человек перестал быть таким органом-проводником потаённого, перестал вставать в просвет бытия. Человек вместо культурных органов ставит себе протез, думая, что тот заменит ему умный орган. Имея глаза, он не видит, имея уши, он не слышит.

М. Хайдеггер советует иное: нужно сделать шаг назад. Не отвернуться, не отказаться от цивилизации, не пытаться вернуть древних греков, их строй и образ мысли. Человек вновь должен совершить акт мышления о потаённом. Мы не ведаем, суждено ли человеку вновь обрести своё «жительство-вание в мире». Но ещё не упущен шанс возвращения к бытию человека. Этот шанс использовать очень сложно, поскольку, по Хайдеггеру, человек очень мало мыслил до сей поры, потому и не стал собой. Мы всё ещё не мыслим, но не потому, что не умеем, разучились, а потому, что выбрали себе иной путь, и непотаённое отвернулось от нас. То, что требует осмысления, само закрылось от нас. С одной стороны, сам человек не повернут к тому, что требует осмысления, с другой, то, что требует осмысления, само отвернулось от него [Хайдеггер 1991: 131].

Бытие само не спешит поворачиваться. Оно зовёт человека, манит его, увлекает за собой. Мы втянуты в этот манок, в этот зов, испытываем онтологическую тягу и через нас организуется это указание на уход. Человек становится этим «указателем». Он указывает на этот уход. Потому человек есть указатель на уход и приход бытия и, будучи таковым, он человеком и становится. В этом состоит главная симптоматика – стать указателем на выход бытия, утверждает М. Хайдеггер. Таким указателем человек может стать, восстановив своё начало, мысль о присутствии, онтологическом истоке. С этого началась история европейской мысли. Но именно это начало

¹⁶ В этой работе «Что зовётся мышлением?» М. Хайдеггер обыгрывает название двояко: «что есть мышление?» и «что зовёт за собой мышление?» Что призывает к себе мышление? То самое потаённое. В указанном сборнике эта работа называлась «Что значит мыслить?». В другом сборнике с другим переводом название более точное: «Что зовётся мышлением?»: “Was heißt Denken?” [Хайдеггер 2010]. Глагол не называет, глагол действует, влечёт, зовет.

мы и не мыслим: «в бытии, явившемся как присутствие, по-прежнему не помыслены ни царящие в нём несокрытость, ни царящие в нем сущность настоящего и времени».

Органопроекция и энергийное тело.

П. А. Флоренский

М. Хайдеггер не мог знать работ философа и богослова из Лавры. А мудрец из Лавры не мог знать работ мыслителя из Марбурга. Но в большом времени их голоса оказались созвучны в главном – в том, что человеку приходится вновь себя перекрывать, возвращаясь к онтологическому истоку. В этом собственно антропология феномена произведения.

До сих пор в нашей специальной литературе, посвящённой истории философской антропологии, гуляет стереотип, согласно которому понятие «философской антропологии» ввёл М. Шелер. Наверное, просто потому, что труды М. Шелера сразу вошли в культуру, а рукописи расстрелянного о. П. А. Флоренского, написанные в 1918 году и изданные впоследствии под общим заглавием «У водоразделов мысли», пролежали до наших дней [Флоренский 1990б; 1992]. Они посвящены в целом проблеме антроподицеи, оправдания человека. В них философ и богослов пишет следующее: «Задача философской антропологии – раскрыть сознание человека как целое, то есть показать связность его органов, проявлений и определений» [Флоренский 1990б: 39]. И в другом месте: «Антропология не есть самодовлеимость уединённого сознания, но есть сгущённое, представительное бытие, отражающее собою бытие расширенно-целокупное: микрокосм есть малый образ макрокосма, а не просто что-то само в себе» [Флоренский 1990б: 34].

Целокупное бытие человека есть собственно существо антропологии, в которой рождается идея техники и феномен органопроекции как основы для художественного произведения. Существо искусства для него коренится в тайне феномена личностной органопроекции и в понимании природы техники, очень близком к хайдеггеровскому.

Эту задачу П. А. Флоренский решал далее в цикле работ, пытаясь встроить проблематику телесности и органопроекции в более широкую рамку целокупного бытия. Но, в отличие от М. Шелера, не собирался строить науку, философскую ан-

тропологию. Он собирал «некоторые ўзы конкретного философского разума, конкретной метафизики, которая есть философская антропология в духе Гёте», накопление размышлений и раздумий, первичных интуиций, которые ещё воплотятся в будущее слово. Это пока «путь к философской антропологии внуков», «не система философии, а историческое введение в конкретную философскую мысль, конкретная метафизика, контуры её. Философская антропология в духе Гёте» [Флоренский 1990б: 29, 40]. Идея произведения у Флоренского утоплена в его антроподицее в гётеанском духе и заключается в опыте выделки неорганического микрокосма человека посредством выстраивания особой культурно-духовной органики, формирования духовного организма.

На явление и проблему органопроекции в изложении Флоренского ссылок в нашей литературе предостаточно. Но нам кажется, сам Флоренский невольно спровоцировал, не желая того, это обилие ссылок, имея в виду не саму по себе органопроекцию, не само по себе явление. От него он только оттолкнулся. За ним стоял более глубокий онтологический смысл, формулирующий и формирующий собственно человеческое в человеке, которое заключается в выделке в нём и на нём, на его органическом теле – энергийного тела. Речь идёт, например, не просто о постановке зрения у человека, или усилении зрения с помощью орудий, а о постановке способности видеть. Не об усилении рук, всего тела, а о формировании целостного духовного организма у человека. Но всё по порядку.

Известно, что явление органопроекции зафиксировал не Флоренский. В его цикле малых работ «У водоразделов мысли» [Флоренский 1992] ссылок предостаточно – на А. Бергсона¹⁷, Э. Каппа и других авторов. Но уже с первых же комментариев работ, посвящённых органопроекции, Флоренский вносит принципиальные дополнения, выводящие нас за пределы прямой линейной натурфилософии.

Человек рождается от способности изготовить себе орудие. Это есть единственное свойство, самосвидетельство разума, отмечает Флоренский [Флоренский 1992: 131]. Но что такое орудие? Древнегреческий этимон показывает, что орган, *organon* означает орудие, инструмент, машину, орган чувств [Вейсман 1991]. За орудийным значением слова стоит сугубо природ-

¹⁷ Например, ссылка на А. Бергсона у Флоренского: интеллект есть способность фабриковать и употреблять орудия [Флоренский 1992: 131–132].

ное, первозданное, биоморфное понимание слова. Органон – от слова *ὄργας* – плодоносная, девственная, невозделанная местность, обильно покрытая растительностью, луг, пастбище. С этим связан смысл слова про обильность, плодоносность, созревание плодов. Празднование пиришества природы воплотилось в Дионисийские оргии. В этой основе – плодоносность природы, земли, недр, земельного материнского лона. Отсюда оргия (*ὄργια*), становится тайным обрядом, священнодействием, жертвоприношением в честь Диониса и Деметры и как следствие – *ὄργη* – пыл, влечение, природная склонность.

Получается, что человек, испытывая энергию влечения, природную склонность, страсть, как её испытывает природа, налитая жизненными силами и соками, совершает в ритуале священнодействия обряд порождения мира, подражая богам и воплощая энергию в орудия, органику природы в орган-орудие.

Родовая способность человека как разумного существа заключается не просто в производстве орудий, а в производстве себя самого как части природы, питаюсь энергией природы, продлевая и удлиняя себя, своё органическое тело. Флоренский добавляет, что если в органическом теле человек биологически ограничен, то в неорганическом теле он не ограничен ничем.

Флоренский отталкивался от проблемы формирования человека как разумного существа. Но разумность эта рукотворна. Вопрос состоит не в самом по себе изготовлении орудий, и не в самом по себе духовном, идейном понимании разума как духовной сущности, витающей как абсолюте, всеобщая предпосылка. Разум и разумность не существует отдельно от практики выделения человеком собственной орудийно-деятельностной природы: «Если разум вовне раскрывает себя как неопределённо возрастающая и осложняющаяся совокупность *орудий*, то изнутри рассматриваемый он есть совокупность *проектов этих же орудий*, схем и образов», и далее – «разум есть потенциальная техника, техника есть актуальный разум» [Флоренский 1992: 132].

Содержанием разума должно быть нечто, что, «воплощаясь, даёт орудие». Этим нечто является концептуальная работа разума, термины, понятия, концепты. Материализованным воплощением терминов и понятий становится орудие. Термины – орудия мысли [Там же].

Человек вырезает, выкраивает (здесь опять ссылка на А. Бергсона) из окружающей среды твёрдые формы, то есть определяет, о-предел-ивает беспредельную стихию (как зем-

лемер вырезает в поле надел земли и ставит межи). То, что мы вырезаем в беспредельном поле мысли, есть форма твердого орудия, то есть проект его. Эта форма и есть термин, термин – «пограничный столб деятельности разума – как твердое орудие мысли» [Флоренский 1992: 134].

Флоренский вводит идею границы как формы, абриса мысли. Понятно, что здесь работает культурный этимон (*terminatio* – установление границ, межевание, разграничение, суждение) [Дворецкий 1976]. Идея термина означала в европейской памяти как смысл, означающий работу по интеллектуальному о-предел-иванию сущего, установлению его онтологических границ. Поэтому термин одновременно – то, что ставит предмету границы его сущего и то, что задаёт предмету его орудийный, энергийный характер. А значит, то, что задаёт ему векторность, направленность, ориентацию.

Итак, фиксирует Флоренский, «человек есть существо, строящее орудия», «выделяющее орудия», *homo faber*¹⁸, *zvon tecnikòV*, «животное искусное», существо не просто техническое, умелое, но искусное. Предшественники Флоренского и Хайдеггера технику сводили к орудийности, то есть техничности (поставу) или вообще трактовали органопроекцию натуралистически и в рамках идеологии протезирования¹⁹.

¹⁸ Определение человека как *Homo faber* и трактовка этого проекта человека часто страдает редукцией. В одном из пяти «типов самопонимания человека» у М. Шелера *Homo faber* как натуралистический позитивистский проект сводится к умелости, деловитости: «Всё душевное и духовное здесь понимается, исходя из влечений, ощущений органов чувств и их генетических дериватов» [Шелер 1994: 80]. В то время как исходно древнегреческий *faber* в его культурном этимоне означал мастеровитость, искусность. *Faber* – мастер, художник, чеканщик, творец и создатель. Без постижения природы телесности материала, его фюзис, этот мастер ничего и не сделает. Ремесленник должен быть *faber*. Он чеканит божественные облики на щитах, рисует их на сосудах. Мы возвращаемся к тематике технэ у М. Хайдеггера.

¹⁹ В эпоху бурной индустриальной революции по-другому и быть не могло. Например, Г. Спенсер, на которого ссылается также и Флоренский, так писал об этом: «Все наблюдательные инструменты, все гири, меры, весы, микрометры, нониусы, микроскопы, термометры, и пр., суть искусственные расширения чувств, а все рычаги, винты, молотки, клинья, колеса, токарные станки и пр., суть искусственные удлинения членов» [Флоренский 1992: 135]. Э. Капп, введший само понятие органопроекции, пишет, что «уже первые попавшие под руку предметы суть «первые орудия, как удлинение, укрепление и обострение органов тела» [Флоренский 1992: 136].

Последователи и идеологи промышленной революции естественно понимали тело человека как своеобразный сложный инструмент, машину, к которой можно прилаживать разные технические приспособления и инструменты, дополнения, удлинения, усилители. То есть, протезы. К лопате можно приладить более длинный черенок, чтобы она была длиннее. К отвертке можно прилаживать разные насадки в зависимости от вида шурупа и резьбы. К глазам прилаживаем очки и усиливаем зрение, сугубо натуралистически понимая его как фиксацию объекта на сетчатке²⁰. Если же случилась авария на заводе, рабочему оторвало руку или ногу, то вместо них можно приделать искусственный протез, костыль. Рождается целая индустрия протезирования, бурно развившаяся уже в XX веке. Но такая идеология протезирования является следствием понимания человека как функциональной машины. В принципе, как утверждают современные специалисты, человеку можно заменить любой орган. Нет пока только искусственного мозга. Но работы в этом направлении идут и на них тратятся многие миллиарды долларов [Смирнов 2015б]. Это означает, что человек в принципе, как по своим частям, так и в целом, заменим. Его можно заменить более сильным, умным и почти бессмертным существом, постчеловеком. И тогда формируются представления о мыслящем органе (умный глаз, умная рука, умный протез). Допускается, что к человеку как к натуральному существу можно приладить любой протез и в принципе его заменить, поскольку его телесность несовершенна и смертна. Но такое понимание руки как «мыслящего органа» выглядит не более чем метафора. Но Флоренский, будучи естествоиспытателем, философом, богословом, священником в одном лице, идёт более сложным путем.

На первый взгляд, его представления о феномене органо-проекции такие же, как у позитивистов Каппа и Фехнера, на которых он интенсивно ссылается. Идею техники он вроде понимает в духе техничности, «постава». На поверку все сложнее. Флоренский пытается удержать баланс умного зрения на проблему телесности и тела человека: есть смертное тело, но есть и святые мощи; есть душевные и духовные качества и есть Злой Дух. Однозначно трактовать ни телесность, ни душевность не имеет смысла. Этот баланс Флоренский и пытается удержать.

²⁰ Хотя для медиков этого, возможно, и достаточно.

Да, орудия «удлиняют и расширяют наше восприятие природы», «расширяют область нашей деятельности и нашего чувства тем, что они *продолжают* наше тело» [Флоренский 1992: 152–153]. Орудие есть расширение нашего организма, есть искусственный член, приставленный к тому нашему органу, непосредственно зиждущая деятельность коего была остановлена» [Там же]. Но одновременно, если орудие органично дополняет наше тело, нас самих, то оно само «будучи как *тело*, оказывается *продолжением тела*, как бы проросшим в природу телом человеческим» [Там же].

Флоренский задаётся вопросом: как может живое тело продолжаться в неживом? Как может тело продлиться в том, что не есть тело? Суть мысли Э. Каппа, полагает Флоренский, состояла в том, чтобы «уподобить искусственные произведения техники естественно выросшим органам» [Там же]. Техника есть сколок с живого тела или, точнее, с жизненного тело-образующего начала; живое тело есть «первообраз всякой техники» [Там же]. Здесь начинается линия Флоренского, вводящего идею первообраза и далее понятие меры, со ссылкой на старый тезис Протагора: Человек есть мера всех вещей.

Появляются идея *меры* и идея *действия-органа*. Не само по себе тело удлиняется в орудии. Здесь важна идея мерки, исходного образа орудия, первообраза, задающая принципиально иное видение феномена органопроекции. Человек сам становится этой мерой мира, как бы удлиняясь в нём. Орудие «оказывается вырезанным именно по образцу», так сказать, по контурам того действия или того действия-органа, которое было задержано: «Было только что сказано: *действия-органа*, ибо орган нельзя мыслить вне его функции, и со своим действием всякий член тела составляет неразрывное целое» [Там же]. Таким образом, появляется идея «действия-органа», то есть органа, не делимого от своей функции, органической целостности, большей, чем сам орган.

Сначала разберём идею меры. Тезис Протагора специально разбирался и М. Хайдеггером [Хайдеггер 1993а: 114–117]. Мера здесь понимается не как то, что измеряет и что измеримо, не как то, что конечно и исчерпаемо, а как то, что означает *точку отсчёта*. Человек становится мерой мира в том случае, если встаёт в просвет бытия и становится его органом, раскрывая потаённое. Это установление себя в просвет бытия есть событие для человека: «Человек каждый раз оказывается

мерой присутствия и непотаённости сущего через соразмерение и ограничение тем, что ему ближайшим образом открыто, без отрицания отдалённого Закрытого и без самонадеянного решения о его присутствии и отсутствии» [Хайдеггер 1993а: 117]. И в другом месте: «Человек <...> есть *metron*, мера, поскольку он даёт кругу непотаённого, для каждой человеческой самости ограниченного, стать основной чертой своего бытия» [Хайдеггер 1993а: 116]. В какой степени человек становится этой мерой раскрытия потаённого, в такой степени он и становится некоей мерой, то есть собой, человеком.

Добавим, что *metron* употребляется в смысловом рамочном контексте – как онтологическая мера, степень полноты, как идеал, как норма. Кстати, в поэтике метрон есть размер стиха, стих. От того как органично построен стих в его метрике, зависит органика стиха. Также и с человеком. Человек есть стих, стихия, пятый элемент, метрон, собою создающий произведение непотаённого.

Осип Мандельштам в своей «Флейте» фиксировал эту мерность человека, который «поэтически жительствоует в мире» (М. Хайдеггер вслед за Гёльдерлином):

*И когда я наполнился морем –
Мором стала мне мера моя...*

Или у другого поэта, Марины Цветаевой:

*Что же мне делать, певцу и первенцу,
В мире, где наичернейший – сер!
Где вдохновенье хранят как в термосе!
С этой безмерностью
В мире мер?!*

А теперь зафиксируем идею «действия-органа». Фактически, эта идея переключается с идеей «функционального органа», которую активно вводил А. А. Ухтомский и использовали представители школы Л. С. Выготского, чтобы преодолеть натурализм предшественников, представителей рефлексологии [Зинченко 1996; 2000]. Флоренский пишет, что сходство между органом и орудием – морфологическое (добавим – и собственно антропологическое): «И техническое приспособление, и орган выдвигаются одной потребностью и строятся *одною* внутренней деятельностью <...>. Между органом и орудием, функционально обслуживающим *одну* задачу, есть и должно быть морфологическое тождество» [Флоренский 1992: 155].

Но Флоренский понимает, что прямой связи между органом и орудием нет, должен быть посредник. Он вводит феномен первообраза. На примере дома, понимаемого как синтетическое тело, орудие орудий: «жилище имеет своим первообразом всё тело в его целом», «дом подобен телу, а разные части домашнего оборудования аналогически приравниваются органам тела» [Флоренский 1992: 166]. Всякое орудие, с одной стороны, является «проекцией какого-либо органа», а орган выступает прообразом орудия [Флоренский 1992: 167]. Между ними постоянно плавают деятельность, энергичная граница, натурально не зафиксированная.

Ссылаясь на М. М. Сперанского, Флоренский фиксирует интересную проблему границы: «первый человек, до своего грехопадения, не замечал своей наготы потому, что таковой не было: весь мир был телом царя тварей, и потому не было определённого места в мире, про которое можно было сказать: «Вот нагота тела». Но когда единство с миром было разорвано грехом, тогда только небольшая область действительности стала более-менее беспрекословно подчиняться непосредственным велениям воли; явилась граница власти воли, предел её непосредственной мощи, и, заметив свою оторванность от прежнего своего тела, человек застыдился наготы её» [Флоренский 1992: 154]²¹.

Вводится феномен воли, посредством которой человек ставит границу между телом и не-телом. На примере феномена греха Флоренский замечает, что, поняв свою греховность, человек понял и границу между телом и не-телом, между тем, что своё и что чужое, появляется феномен наготы. В раннем детстве ребёнок не знает проблемы наготы, он не стыдится своего тела, значит, не ведает границы между своим и чужим, между тем, что своё и что не своё, перед которым нужно прикрываться и чего необходимо стыдиться. Стыд и страх становятся следствием греха и появлением в сознании человека фигуры Иного как чужого²².

²¹ Правда, авторы публикации этой работы Флоренского указывают, что у М. М. Сперанского этого места найти не удалось [Флоренский 1992: 202, прим. 7]. Полагаем, что эта мысль Флоренского важна методологически, независимо от наличия авторства.

²² См. подробнее описание истории рождения синдрома Адама и связанный с ней генезис проблемы стыда, страха и построения человеческой экзистенции [Смирнов 2001: 99–117].

Человек, отмечает Флоренский, с тех пор с помощью своей воли всякий раз фиксирует границу, которая не безусловна. Человек постоянно смещает границу, которая может пролегать как вне тела человека, так и собственно внутри тела: «граница тела может суживаться, почти до исключения из тела большей части его объема, а может и расширяться неопределённо далеко» [Флоренский 1992: 154]. Эту практику, опыт по смещению границ тела Флоренский называет магией: «Магия, в этом отношении, могла бы быть определённой как искусство смещать границу тела против обычного её места. В сущности же говоря, всякое воздействие воли на органы тела следует мыслить по типу магического воздействия» [Там же].

Всякое действие, связанное с телом, начиная с питания, поедания пищи, Флоренский называет магическим, поскольку осуществляется через волю, выступая не как прямое действие, а как действие замедленное, с остановкой, действие с мыслью о действии, значит, пока скрытое. Мы в отличие от животного, употребляя пищу, осознаём это добывание и употребление пищи²³. Флоренский пишет: «Вместо прямого действия, в случае голода – вместо схватывания пищи, мы накапливаем мысль о действии, и через то обострённо осознаём необходимость добыть себе пищу [Флоренский 1992: 154]. Это осознание проектируется на создание орудий. Для животного палка остаётся палкой. Для человека она становится орудием-проекцией органа. А орган – первообразом орудия.

Здесь мы приходим к принципиальнейшей проблеме взаимоотношения собственно технэ и техники, которую ставил М. Хайдеггер, но на другом языке. Техника, понимаемая не как технэ, искусство производства потаённого, а как постав, производство продуктов, не учитывает как раз этой плавающей границы у Флоренского между техникой и нетехникой. Постоянно фиксируемая волей и разумом человека граница, которая не существует натурально где-то в мире среди вещей, она фиксируется метафизически (буквально как «мета», то есть постоянное осознание предела между этим и тем), эта

²³ Вспомним опять Л. С. Выготского. Он это различие фиксирует: «Человек хочет палку. Обезьяна – плод. (Обезьяна не хочет орудия. Она не изготавливает его на будущее. Для неё это средство удовлетворения инстинктивного желания)... Орудие требует отвлечения от ситуации. Употребление орудия требует иной стимуляции, мотивации. Орудие связано со значением (предмета)» [Выготский 1982, 1: 159].

фиксация границы рождает уже феномен человеческого тела, а не тела вообще и не тела как сома, а тела как неорганического личностного тела человека, то есть его произведения. Границы этого личностного тела – разумно-энергийны, они не находятся между собственно набором натурально явленных органов и их отсутствием.

Эту проблему смещающей границы современные создатели технических искусственных устройств, протезов, роботов, артефактов в принципе никак не учитывают. Они не осознают саму необходимость и способность человека ставить и смещать эту границу между телом и не-телом.

Итак, делает вывод Флоренский: «Разум определяет себя в технике продолжающей тело посредством проекций его органов», оружия же «имеют своим типом первообразы органов, самые же органы – своею моделью» [Флоренский 1992: 171].

Это методологическое суждение П. А. Флоренский затем рассматривает на примере возникновения феномена зрения, точнее, умного зрения, видения, но не с точки зрения органа как готового результата творческой деятельности, а с точки зрения прослеживания его возникновения и формирования.

С самого начала Флоренский отмечает, что глаз «есть изнутри не что иное, как *влечение к свету*». Это влечение к свету и создаёт и сам глаз, и камеру-обскуру, и микроскоп, и телескоп [там же].

Что есть влечение к свету? Где и как оно рождается? Флоренский отмечает, что «мы мыслим свет, мы чувствуем его, мы устремляемся к нему <...> уже имеем в себе его». Тем самым «наше стремление к свету есть <...> явление света в нас, свет в нас, поскольку он является нам – не только наша энергия, как проявление нашей собственной бытийственности, но и энергия света как проявление его бытийственности. Это мистическое обладание светом есть нераздельное неслиянное взаимопроникновение двух энергий» [Флоренский 1992: 172]. Мы приходим к концепции синергии, единства и соработничества двух энергий, которая развивалась в духовной традиции исихазма, продолжателем которой был Флоренский. В русле этой традиции продолжает работать современный автор С. С. Хоружий, разрабатывающий концепцию синергийной антропологии [Хоружий 1998; 2005].

Тем самым от органа и органопроекции мы приходим к метафизике и символизму тела, к проблематике энергийности

и синергии двух реальностей, человеческой и божественной, в русле которых понимается идея произведения – как энергичное личностное начало человека, а не как голый артефакт, след, продукт человеческой деятельности. Поэтому главным для Флоренского является не сам по себе феномен удлинения тела орудием или текстом, артефактом. Он отталкивается от этого наблюдаемого явления и далее выходит в метафизику тела, к его тайне, к его феноменологии, постоянно смещающейся энергийной границе. В результате Флоренский как бы рисует контуры иного, энергийного тела человека, которое состоит не из самих по себе натурально-телесных органов (эргонов), а из энергийных органов-символов. Энергийное тело есть символическое тело-душа, «духовный организм», то есть произведение человека.

Вслед за П. А. Флоренским мы вошли в пространство энергийного тела, символа-орудия, в котором преодолевается грубая вещественность телесности, которая наполняется энергийностью, одухотворяется. То, что привычно понимать в категориях физиологии и анатомии, «не более чем *границы*, метафизические поверхности, отграничивающие мистическое от эмпирического <...> Тело есть *плёнка*, отделяющая область феноменов от области ноуменов <...> Тело есть осуществлённый порог сознания, *limen* отдаления, нулевой пафос расстояния» [Флоренский 1992: 186].

Для Флоренского важно не только подчеркивание энергийности тела, но выделение границы, пограничности положения тела, на которой (границе) всё и проверяется. Тело – «не *что-то*, между прочим, как легко соблазниться мыслью каждому из нас, – а нечто первостепенно и исключительно важное, – осуществленное равновесие внешнего и внутреннего, субъективного и объективного, мистического и позитивистского, корень нашей личности, опора наша в реальности, лестница Иакова, низводящая в сознание и возводящее в сверх-сознание» [Там же].

Таким образом, «если тело, понимаемое как формо-образующая энергия жизни, есть оболочка или явление души, нас отделяющая от мира, то оно же, понимаемое как формо-образующее вещество есть оболочка мира или явление мира, отделяющее мир от нас» [Там же].

Мы приходим к идее единства микро- и макрокосма, поскольку хозяйство как космос орудий, проекций органов, есть

всеобщее тело человека, причём такое, которым он владеет, обладает, оно его собственность.

На теле человека всё и проверяется. Тело есть порог, оселок, на котором совершается вся онтологическая событийность и через которое начинается и заканчивается вся человечность в человеке. Человек в его телесности «есть сумма Мира, сокращённый конспект его; Мир есть раскрытие человека, проекция его» [Флоренский 1992: 189]. Поэтому «насилуя среду, Человек насилует себя и, принося в жертву своей корысти Природу, приносит себя самого в жертву стихиям, движимым его страстями» [Флоренский 1992: 188].

Флоренскому важно было понять тело как целое, целостность же сосредоточена и образуется не в грубо-вещественном теле, а в энергийном теле. Ещё в «Столпе» он указал на это: «Человек дан нам в разных смыслах. Но прежде всего и раньше всего он дан телесно – как тело. Тело человека – вот что «первее» всего называем мы человеком. Но что такое тело? – Не вещество человеческого организма, разумеемое как материя физиков, а форму его, даже и не форму внешних очертаний его, а всю устроенность его как целого – это и зовём мы телом» [Флоренский 1990а: 264].

Телом человеческим является энергийно-орудийное неорганическое образование (произведение), выстраиваемое человеком в своих духовных практиках, становящееся границей и средоточием между этим миром и онтологическим иным. Тело человека есть пограничный форпост, на котором совершается ключевое событие человека: становится он самим собой или нет. Хочешь понять человека – посмотри, как устроено его тело, но не как вещественно-физиологическое нечто, а как оно, работая физиологически-телесно, работает как энергийное орудие, как неорганическое целое – как оно живёт, как оно устроено, как оно организует своё пространство, что и как производит, как внутренне оно организовано и как оно управляемо.

Поэтому, задевая тело, вторгаясь в него, ставя над ним эксперименты, мы вторгаемся в целостную энергийную форму мира. Мы тем самым хотим переписать этот конспект мира. В то время как энергийно-орудийное тело человека, его произведение, есть концентрат мира, его эпиграф. На нём проверяется и проверяется вся онтологическая история мира, его пафос и смысл.

ВМЕСТО ЭПИЛОГА. АНТРОПОЛОГИЯ ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА И ГУЛАГА

Об Освенциме и ГУЛАГе написано и сказано много, не смотря на всю проблематичность самого высказывания о за-предельности такого опыта. Привёл ли опыт осмысления нами самими этого страшного факта к тому, что мы стали лучше понимать нас самих? Стали ли Освенцим и ГУЛАГ последними аргументами в онтологическом споре о смысле бытия человека? Мы что-то, наконец, поняли о человеке? Или это лишний повод вновь начать вопрошать о человеке, только в каком-то ином, радикально ином залого, который предполагает выработку нового словаря о человеке, нового слова. После всесождения всех смыслов и слов надо вновь начать учиться говорить, учиться по-новому видеть и слышать. По-новому быть.

Освенцим как симулякр

В своё время в 1991 году, любящий философские провокации, Ж. Бодрийяр опубликовал в газете «Libération» три эссе, связанные одним вопросом: была ли война в Персидском заливе? Эти статьи наделали много шума. Но нас интересует не шум, а тот убийственный вывод, который был вынужден сделать Ж. Бодрийяр: войны в заливе как бы и не было. Мы фактически обсуждаем некий симулякр, фантом, виртуальную реальность. Для европейских обывателей война в Заливе была представлена на картинках телевизора. Вроде она была, но какая-то странная, чуть ли не имитация. Как бы понарошку. Эту войну Ж. Бодрийяр назвал «войной в презервативе», «мёртвой войной».

Ж. Бодрийяр поставил на этом примере диагноз обществу интеллектуалов и обывателей, которые предпочитают не видеть или забыть страшную реальность войны. Эта странная тяга к беспамятству связана с названным нами выше трендом ухода человека в виртуал, с отказом его быть реальным, живым существом. Человечество всё чаще и во всё больших масштабах выбирает не понимание, а отказ от него, не творение смыслов, а производство симулякров, не жизнь, а уход от неё в виртуал [Бодрийяр 2015].

По этой логике можно договориться и до того, что не было и той страшной Второй Мировой Войны. Не было и Освенцима, жуткого символа той Войны. Можно ли себе представить, что Освенцим для многих ныне живущих молодых людей не более чем симулякр, то есть знак, лишённый смысла? Для многих так и есть. Например, девушка приезжает на экскурсию в Освенцим и делает selfie на фоне лагерных барачков. По принципу: я тут была. Туристом, проездом. И это selfie ничем иным (по смыслу, то есть его отсутствию) не отличается от другого selfie, которое эта же девушка сделает где-нибудь на курорте в Ницце.

Что в этой ситуации предлагает философ? Диагностику Ж. Бодрийяр поставил. И что дальше? Он согласился с этим выбором, предполагающим уход человека? На что же человеку опереться? Почему философ не предлагает никакой антропологической альтернативы этому тренду ухода? Или он не считает стратегию ухода смертельной болезнью? Где и какие опоры и ориентиры искать человеку, чтобы помнить? Чтобы знать правду. Чтобы становиться и оставаться человеком?

В истории не так много культурных форм, которые показывают то, какими могут быть опоры для смысла бытия. Какие могут быть культурные ориентиры. Одним из таковых является опыт свидетельства. Но и здесь у нас не все благополучно.

Свидетельство как проблема

В христианской культуре первым опытом свидетельства был опыт общения с Богом, был пример Иисуса Христа. Он показал пример этого опыта и об этом свидетельствовал, сказав: «Иди и смотри». И позвал учеников за собой. Мы знаем, чем это закончилось. Ученики разбежались. Иуда предал. Петр трижды отрёкся. И потом всю жизнь каялся. И также был распят, как и Павел.

Но сам опыт живого свидетельства о сокровенном и пока скрытом, опыт открывания Иному, опыт показа того, что он, этот опыт, реален, что он – правда, остался и многократно повторялся. Феномен свидетельства при этом всегда оставался последним и главным аргументом в пользу слова правды. Правды опыта, правды живого действия и живого знания. Свидетельство отличается от текста тем, что оно представлено живым носителем, который может показать живой и неотчуждаемый пример своего опыта. Человек свидетельствует другому потому, что сам видел, сам делал, сам прожил: Смотри!

Но XX век впервые показал, что и этот опыт может быть поставлен под большой вопрос. Поставлен в принципе. Поставлен в залоге: никакая правда никому не нужна! Не надо ни смотреть, ни делать, ни идти. И главным, кто ставится под вопрос, является тот, кто свидетельствует. А есть ли они, свидетели? Кто расскажет правду? Более того, что делать человеку после того, как страшное событие случилось, но он выжил? Что делать человеку после войны, после катастрофы, после утери опор и смыслов? Что ему делать в ситуации, которая и получила символичное название «после Освенцима и ГУЛАГа»?

Опыт всесожжения символов, смыслов и утраты горизонтов повторяется всё чаще, всё резче и глубже, всё более массово. Расстрел и уничтожение религиозными фанатиками ИГИЛ (ДАИШ) античных храмов в Пальмире, означающие сознательное уничтожение человеческой памяти и стирание символического горизонта, показывает, что Освенцим продолжается. Фашизм в человеке не умер. Он всякий раз возрождается.

Мы всякий раз надеемся, что печи Освенцима не повторятся, и Хиросимы больше не будет. Мы надеемся и призываем в свидетели тех, кто выжил. Но...

О чём могут свидетельствовать те, кто выжил? О чём и как можно свидетельствовать, когда свидетельствовать невозможно? Может ли отец рассказать своему сыну о своей смерти? Что и как тот узнает от него, ушедшего в ту «страну, откуда ни один не возвращался», как об этом вопрошал Гамлет¹? Что и как может рассказать своим потомкам тот, кто канул в печях Освенцима? Канувшие и не вернувшиеся из Ничто всё равно ничего нам не скажут.

А чудом выжившие всякий раз, даже если и пытаются что-то сказать, признаются, что никакое их свидетельство

¹ Шекспир У. Гамлет, акт 3, сцена первая.

здесь не работает, точнее, не может работать, потому что невозможно свидетельствовать о Ничто тому, кто выжил. Тот, кто выжил, в Ничто всё же не попал. А если кто-то ушёл туда, по ту сторону, тот не вернулся и свидетельствовать уже не может. Примо Леви, один из таких выживших свидетелей, так и пишет: «Повторяю, не мы, оставшиеся в живых, настоящие свидетели <...>. Мы, выжившие, составляем меньшинство, совсем ничтожную часть. Мы – это те, кто благодаря привилегированному положению, умению приспособливаться или везению, не достиг дна. Потому что те, кто достиг, кто увидел Медузу Горгону, уже не вернулись, чтобы рассказать, или вернулись немыми; но это они, *Muselmannen*², доходяги, канувшие – подлинные свидетели, чьи показания должны были стать главными. Они – правило, мы – исключение <...>. Об уничтожении, доведённом до конца, завершённом полностью, не рассказал никто, потому что никто не возвращается, чтобы рассказать о своей смерти» [Леви 2010: 68–69]. А если всё же возвращается, то в памяти живых. Как вернулся призрак отца Гамлета. Его матери он не возвращался. Забыла... Значит, возвращение возможно. Но в памяти. Но живые предпочитают забыть, «уколоться и забыться»...

Итак, что значит вопрошать о человеке после того, как это случилось? После того, как случился Освенцим? Примо Леви фактически это и обсуждает, задавая главный вопрос в своих воспоминаниях, написанных сразу после войны: «Человек ли это?» [Леви 2011]. Много позже уже в «Канувших и спасённых» он пытается осмыслить в целом пребывание человека в концлагере и ищет ответ на вопрос, как можно после лагеря мыслить о человеке [Леви 2010]? Попробуем выделить несколько замет, зарубок, которые он сделал для нашей памяти. Они играют роль болевых точек, мимо которых тому, кто помнит, уже не пройти.

Зарубка первая: что есть человек? В нашей памяти выработаны шаблоны, представления о том, что есть человек, его достоинство, что есть свои и чужие, друзья или враги, что есть мы и они. Они древние, несут на себе отпечаток какого-то ма-

² Мусульмане – на лагерном жаргоне доходяги, дошедшие до крайней степени истощения, потерявшие всякий человеческий облик. Образ мусульманина символизирует как раз тот феномен исчезновения какого бы то ни было образа человека.

нихейства. Мы приписываем людям готовые качества, делим их на добрых и злых, героев и предателей. Что между миром добра и миром зла пролегает нерушимая граница. По эту сторону – «наши», герои, «свои». По ту сторону – «чужие», враги. Мы привыкли думать, что история и есть история борьбы добра и зла, и мы подставляем под эти представления о добре и зле что-то близкое нам и допускаем, что в итоге обязательно победит добро, иначе мир просто рухнет. Лагерь все эти представления разрушает настолько, что исчезает вся привычная мировоззренческая модель. И опереться просто не на что. Попав в лагерь, человек испытывал потрясения даже не от того, что он испытывает боль и видит много смерти, а от того, что из-под ног уходят все опоры и основания, ползут и расплываются все границы, и человек оказывался просто один. Причём, оставался не как человек, а как ничто, некий материал для уничтожения³.

Зарубка вторая: что есть спасение человека? В этой ситуации запредельности, а точнее исчезновения каких бы то ни было привычных представлений о пределах, человек оставался один на один с собой и никакое личное мужество не могло его спасти. Спаситься можно было только чудом. Наше привычное представление о героизме, который тебя может спасти, о мужестве, благодаря которому ты можешь выжить, не позволяя расслабиться и отдаться страху, эти представления тоже перестают работать, и выжившие могут только благодарить судьбу, что остались живы. И эта их жизнь не является их личной заслугой, не является результатом их мужества и стойкости. Просто так случилось. Разве что один фактор мог повлиять на выживание: крепкое личное здоровье. Более того. Выживали только худшие. Хитрые, изворотливые, предатели, приспешники, работавшие в зондеркомандах. Лучшие погибли все [Леви 2010: 67]. «Спасенные» не были ни избран-

³ О каких представлениях о человеке может идти речь вообще, когда ежедневно, ежечасно лагерная машина демонстрировала это уничтожение всего и вся: «Пепел, поступавший из крематориев тоннами каждый день, было легко узнать по наличию в нем зубов и позвонков. Несмотря на это, он имел широкое применение. Его использовали для засыпки заболоченных участков, в качестве утеплителя при строительстве дощатых построек или как фосфатные удобрения. Особой популярностью он пользовался в находившемся рядом с лагерем эсэсовским посёлком, где им вместо гравия утрамбовывали дорожки» [Леви 2010: 104].

ными, ни вестниками, ни лучшими. Каждый становился «Карином брату своему», и каждый «поработил ближнего своего, а теперь живёт вместо него» [Леви 2010: 66].

Зарубка третья: что есть свидетельство о спасении? От выживших свидетелей ждать объективного свидетельства в юридическом смысле слова невозможно. Из их уст можно услышать лишь стоны, жалобы и проклятья и слабые слова самооправдания тому, что они каким-то чудом выжили. Само свидетельство того, кто пришёл оттуда, из Ничто, перестает быть таковым. Мы привыкли думать, опираясь опять же на опыт жизни в культуре, что факт свидетельства давал какую-то надежду тому, кому свидетель расскажет о своём опыте и покажет, что он справился, что он выжил. Значит, какой-то смысл в этом выживании есть? А теперь? Лагерь выбивает из-под ног и этот последний аргумент – факт самого свидетельства. Потому что выживший либо от ужаса молчит, либо, не вынеся выжигающей в тебе всё нутро памяти, сходит с ума и умирает, или пытается как-то избирательно запомнить более удобные отрывки и эпизоды, стирая в памяти всё остальное.

Зарубка четвертая: культура и образование в лагере не спасают. «Ни рассудок, ни искусство, ни поэзия не могли помочь осмыслить происходящее, понять, что это за место...» [Леви 2010: 118–119]. Понимание вообще перестает в лагере работать. Наоборот, оно начинает мешать. Потому что понять – значит подвести происходящее под какое-то основание, уловить в нём какой-то смысл, сориентироваться, найти какие-то устойчивые точки твоего места обитания. В лагере нужно не понимание, а звериное выживание. Людям малообразованным это удавалось легче. Они быстрее усваивали это простое правило: не пытаться что-то понять. Выживали больше те, кто не понимал, а просто выживал, выживал по-звериному.

Зарубка пятая: понять и усвоить, пережить этот опыт Освенцима невозможно. Никакой рассказ об этом, никакой показ того, кто был там и выжил, всё равно не даст понимания того, что там было. Потому что мы подсовываем под эти рассказы выживших свои современные представления, почерпнутые из книжек и фильмов нами, сидящими в тепле и уюте. У нас нет такого органа понимания, чтобы до конца и точно понять то, что там произошло. Мы получаем страшный и непреодолимый урок: чтобы помнить, нужно хорошенько понять то, что произошло. И тогда мы пишем книги, ставим фильмы, слага-

ем песни об этом. Но Леви даёт нам пощёчину: всю правду могут донести только истинные свидетели, попавшие туда, откуда они уже не вернулись. А те, кто вернулся, уже полной правды не донесёт. Но и их понять невозможно тем, кто там никогда не был. А значит, нам, современникам, понять то, что было там за чертой, невозможно: «Опыт, носителями которого являемся мы, выжившие в нацистских лагерях, малопонятен новым поколениям на Западе, и по мере того, как проходят годы, становится все менее и менее понятен» [Леви 2010: 166].

Но, несмотря на эти зарубки и раны, П. Леви писал свои книги. Как и другие свидетели (Ж. Амери, Б. Беттельхейм и многие другие), П. Леви всё же свидетельствует, приняв на себя готовность, быть свидетелем, готовность свидетельствовать в ситуации, когда никто и ничто уже не может свидетельствовать. Быть узником человека заставляют силой, свидетелем же становятся не иначе, как по доброй воле, будучи свободным. Никто П. Леви не заставлял писать. Впрочем, правда памяти его выжигала и требовала излиться на чистом листе воспоминаний.

Поэтому сам акт свидетельства – это акт второго рождения, это возвращение к себе. Несмотря на всю свою проблематичность, свидетельство всё же произносится, хотя сам свидетель понимает, что его свидетельство ничего не гарантирует и никого не спасает. Только это свидетельство обращено уже не к прошлому, а к неизвестному будущему. Феномен свидетельства об Освенциме отличается тем, что оно – не про прошлое. Прошлое оказалось выжженным, поскольку выжженным оказалось всё то, на чём держалась вся предыдущая антропология. Свидетельство тех, кто вернулся оттуда, направлено в будущее, которого нет. Поэтому свидетель не ссылается на архив, на документы. Он сам показывает себя живым документом, не принуждая и не призывая ни к чему, показывает, что дальше, уже после всего, после Освенцима, предстоит жить и мыслить радикально иначе. Как? Никто не знает⁴.

Это граничит с цинизмом – разбирать с холодной головой лагерный опыт. Но что нам делать после лагеря? И что нам остаётся после него? Пепел сожжённых не может свидетель-

⁴ И всё же несмотря на то, что П. Леви находил в себе силы вспомнить и засвидетельствовать, силы его оставили. Он покончил собой в 1987 году. Другой свидетель Ж. Амери, тоже покончил собой в 1978 году.

ствовать. Канувшие безмолвствуют. Но остаётся историческая память какого-то количества тех, кто хочет помнить.

Феномен ситуации после Освенцима разбирал в своей работе Дж. Агамбен. Он пишет: «Свидетель свидетельствует обычно во имя правды и справедливости, и они придают его словам прочность и полноту. Но здесь свидетельство в сущности равняется тому, что в нём отсутствует; содержит в своей сердцевине не-свидетельствуемое, которое лишает выживших авторитета» [Агамбен 2012: 35].

О каком авторитете идёт речь? О чём он говорит, этот европейский интеллектual? Неужели выживший должен теперь извиняться, что он остался жив? И что, ему теперь надо молчать только потому, что его не сожгли в печи и потому он, бедняга, не настоящий свидетель, потому что он не мёртвый? А плач по умершему? Почему хотя бы это не является аргументом для Агамбена?

Меня не оставляет ощущение, что, несмотря на свою образованность и интеллектуальность, Агамбен выглядит весьма беспомощным на фоне того, что испытали свидетели. Леви и другие свидетели много раз оговаривались, как бы стыдились того, что они всё же решились что-то сказать. А лучше бы просто помолчать, сделать паузу.

Да, с логикой у Агамбена всё в порядке. Он вслед за Леви повторяет фактически всего его заметы и свидетельства. Да, свидетельствовать невозможно о том, что нельзя понять и описать, о чём нельзя сказать. Агамбен при этом вставляет этот опыт невозможности в историческую рамку: опыт невозможности религиозный человек испытывает давно, поскольку свидетельство о Боге тоже невозможно. Иоанн Златоуст в 386 году н.э. в трактате «О непостижимости Бога» также описывает эту непостижимость Бога, который «невыразим», «несказанен, «неизречим» (цит. по: [Агамбен 2012: 32–33]).

Но при чём тут традиция апофатического богословия? Сначала несколько шокирует такое сравнение опыта богообщения, невозможности изречения о нём, и опыта Освенцима. Но ты начинаешь понимать, что пожалуй, только такое сравнение и, возможно, оно же даёт хоть какой-то шанс на выход из «антропологического тупика», означающего нашу немощность в средствах языка понимания человека как сущего, бессмысленность всей нашей стратегии понять и ухватить человека и упаковать его в каких-то схемах и концептах [Аванесов 2014].

Тем самым мы уже ставим рядом две стратегии предельности: предельность уничтожения всего сущего (Освенцим) и предельность опыта общения с онтологически Иным, посредством которого даётся шанс на возрождение и преобразование. Но только шанс. Так ли это?

Агамбен сравнение этих двух пределов далее не развивает. Будучи точным в своём анализе и констатации, что предлагает Агамбен? Он фактически успокаивается слабой надеждой: «мы можем лишь надеяться, что он (Освенцим – С.С.) не повторится в будущем» [Агамбен 2012: 32]. Но концептуально выверенную антропологическую альтернативу он не предлагает, не выстраивает.

Вся работа Агамбена есть перечисление ряда тупиков, в которые упирается сознание рассказчика и интерпретатора. Снимаешь ли ты фильм, пишешь и издаешь дневники, пытаешься описать свой опыт в правовых, юридических категориях – все привычные виды культурных форм после лагеря не работают.

Но и культурные формы осмысления опыта лагеря не могут быть адекватной формой (нормой), поскольку тот, кто пишет роман и снимает фильм, он рассказывает про лагерь извне, через глазок кинокамеры. Агамбен полагает, например, что объяснить парадокс свидетельства посредством пения – значит эстетизировать свидетельство: «Ни поэма, ни песня не могут помочь спасти свидетельство от невозможности; наоборот именно на свидетельстве и основывается возможность поэмы» [Агамбен 2012: 37]. Но поэма никакого свидетельства выразить всё равно не может. Логического и культурного выхода из такого парадокса, разумеется, нет. После тонкого, хирургического разбора материалов свидетелей Агамбен упирается в интеллектуальный тупик. После прочтения Агамбена нам впору замолчать. Он это признаёт: «язык, чтобы свидетельствовать, должен уступить не-языку, показать невозможность свидетельствовать» [Агамбен 2012: 40].

Агамбен в анализе точен и справедлив: ни правовая, ни морально-этическая оценка Освенцима и свидетельства о нём, ни эстетическая форма не являются адекватными для свидетельства. Свидетельство доходяги-мусульманина, выжившего после лагеря, не может быть описано ни в каких категориях, ни в правовых, ни в морально-нравственных, поскольку исчезает предел того, что мы привыкли называть человеческой нормой. Запредельность Освенцима убирает всякие пределы

представлений и определений человека. Лагерь – то место, где всё человеческое, ранее привычное ему и понятное, исчезает, сгорает в печи: «если мы устанавливаем границу, при пересечении которой человек перестаёт быть человеком, и люди <...> оказываются по ту сторону этой границы, это доказывает не столько бесчеловечность людей, сколько неудовлетворительность и абстрактный характер предлагаемой границы» [Агамбен 2012: 67].

Но после тонкого анализа единственное, что Агамбен может себе позволить, это дать очередное весьма путанное определение человеку вслед за М. Бланшо. Последний однажды сказал, что «человек – неразрушаемое, которое может быть бесконечно разрушаемо» (цит. по: [Агамбен 2012: 143]). Прочитав Бланшо, Агамбен пытается поиграть серией похожих метафор, например: «человек – это тот, кто может пережить человека», понимая всю спорность определений. И в итоге фиксирует: «Человек может пережить человека <...> не потому что где-то существует человеческая сущность, которую можно разрушить или спасти, а потому, что местонахождение человеческого раскола, потому что место человека – в расколе между живым существом и говорящим, между человеком и не-человеком. Другими словами, место человека – в неместе человека, в отсутствующей связи между живым существом и логосом. Человек – это самоотсутствующее существо, состоящее исключительно в этом отсутствии и открывающейся через него нестабильности» [Агамбен 2012: 144]. Игра слов. И отказ человеку в его возможности присутствия в бытии. Анти-Хайдеггер? Анти-Бахтин?

Но после плача по умершим, после песен и стихов над прахом ушедших, человек, утирая слезы, садится за стол и пытается на чистом листе как-то осмыслить произошедшее. Плач облегчает, но не даёт средства понимания. Даже если ты обращаешься к земле, небу, звёздам, к воздуху, призывая их в качестве свидетелей, потому что слов у тебя уже давно не хватает.

*Этот воздух пусть будет свидетелем.
Дальнотойное сердце его
И в землянках, всеядный и деятельный,
Океан без окна – вещество...*

*О. Мандельштам
(Стихи о неизвестном солдате. 1937–1938)*

Есть и другие примеры свидетельства, показывающие всю условность принятых ранее культурных и художественных границ, правил, жанров. Например, свидетельство выжившего после ГУЛАГа В. Шаламова, выраженное в «Колымских рассказах» [Шаламов 1992; 2009]. Он предъявил живое свидетельство, став таковым и предъявив его миру в форме своих рассказов, которых также называть рассказами (типа рассказа Чехова или Тургенева) нельзя (см. подр. также нашу работу [Смирнов 2011]).

Опыт Шаламова вдвойне поучителен именно потому, что он не наблюдатель и не писатель. Он свидетель того опыта, опыта жизни за чертой, опыта жизни в смерти, в этом Ничто. Этот запредельный опыт описать невозможно. Но он всё же предъявил это свидетельство. Потому что не писал, а кричал. Это свидетельство было ясное, оглушительное. Писать об этом так, как ранее писалась классическая русская литература, нельзя. Поэтому для В. Шаламова «Доктор Живаго» Б. Пастернака оказался неудачным опытом. Пастернак здесь не мог быть свидетелем. Это крах жанра. Толстовский роман умер [Шаламов 2009: 840].

Свидетельство В. Шаламова сильно перекликается с опытом П. Леви, хотя они друг друга не знали, не могли знать. Что В. Шаламов понял в лагере?

«Чрезвычайную хрупкость человеческой культуры, цивилизации. Человек становится зверем через три недели – при тяжелой работе, холоде, голоде и побоях <...>. Понял, что дружба, товарищество никогда не зарождается в трудных, по-настоящему трудных – со ставкой жизни – условиях. Дружба зарождается в условиях трудных, но возможных (в больнице, а не в забое) <...>. Понял, что человек позднее всего хранит чувство злобы. Мяса на голодном человеке хватает только на злобу – к остальному он равнодушен <...>. Понял, что можно жить злобой <...>. Понял, почему человек живёт не надеждами – надежд никаких не бывает, не волей – какая там воля, а инстинктом, чувством самосохранения – тем же началом, что и дерево, камень, животное <...>. Убеждён, что лагерь – весь – отрицательная школа, даже час провести в нём нельзя – это час растрепания. Никому никогда ничего положительного лагерь не дал и не мог дать. На всех – заключённых и вольнонаёмных – лагерь действует растрепывающе» [Шаламов 2009: 263–266].

В. Шаламов понял то, что лагерь ничему не учит, это отрицательный опыт, опыт лагеря разлагает, уничтожает и никакой дух не укрепляет.

А потому про этот отрицательный опыт писать невозможно. Его собственное осознание опыта выживания и поиск того, что можно сказать после этого, – яркое и радикальное свидетельство: «Я ставил себе задачей создать документальное свидетельство времени» [Шаламов 2009: 840]. «Сам автор-свидетель любым словом, любым своим поворотом души, даёт окончательную формулу, приговор» [Шаламов 2009: 838].

В. Шаламов как бы отвечает Дж. Агамбену: в жанре толстовского романа и тургеневской повести об Освенциме и ГУЛАГе ничего сказать нельзя. Никто просто не поверит и не поймет. Не те слова, не та интонация, не тот голос. Слово, ответственное авторское слово, фраза, должны быть звонкими как пощечина, наотмашь. И текст рассказа должен быть документом. Это проза, пережитая как документ, как «фиксация исключительного в состоянии исключительности» [Шаламов 2009: 845]. И сам автор становится этим живым документом. В таком случае теряется различие между жизнью и искусством. Рождается целостный поступок. А потому это слово свидетельства не пишется, не сочиняется. Оно карябается кровью на стене барака и выкрикивается: «Каждый рассказ, каждая фраза его предварительно прокричана в пустой комнате – я всегда говорю сам с собой, когда пишу. Кричу, угрожаю, плачу. И слёз мне не остановить. Только после, кончая рассказ или часть рассказа, я утираю слезы» [Шаламов 2009: 847]. Фактически В. Шаламов повторял опыт выживания в ГУЛАГе второй раз, сжигая себя: «Мне нужно было сжечь себя, чтобы привлечь внимание». Он становился сам живым костром, сжигая себя в печи памяти.

Дж. Агамбен в свою очередь тоже честно пытается понять и услышать свидетелей. Осталось ли нам что-то или одни печи и камеры? Были настоящие свидетели. Они сгорели в печах. Остались архивы. Но они в огне беспамятства горят сильнее, чем в печах.

В. Шаламов для себя ответ давно уже получил. Он иллюзий не строит: «Я не верю в литературу. Не верю в её возможность по исправлению человека. Опыт гуманистической литературы привёл к кровавым казням двадцатого столетия перед моими глазами. Я не верю в возможность что-нибудь преду-

предить, избавить от повторения. История повторяется. И любой расстрел тридцать седьмого года может быть повторён» [Шаламов 2004: 3]. Но он всё же пишет свои рассказы, потому что тот, кто их прочитает, должен в своём опыте сделать что-то. Человек должен что-то сделать. Сделать онтологически, потому что нет у него алиби в бытии. Что? Что мы должны сделать такого, чтобы 1937-й не повторился? Чтобы не повторился Освенцим?

Дж. Агамбен ответа не даёт, он лелеет надежду, что больше Освенцим не повторится. Но Ж. Бодрийяр показал, что происходит всё ровно наоборот. Уже ничего нет в нашей памяти. Ни смыслов, ни слов, одни симулякры. Свидетельствовать не о чем и некому. И вообще ничего не было. А в бывшем концлагере можно, например, разместить бедных мигрантов из Афганистана и Сирии. Почему бы и нет?

Выше приведённые примеры осмысления проблемы показывают главное: мы, философы, претендующие на то, чтобы выработать адекватный современным вызовам антропологический дискурс о человеке и про человека, до сих пор находимся в состоянии немоты и дезориентации. Мы так и не научились адекватно говорить о человеке. Либо мы занимаемся сверхобобщениями, либо впадаем в эмоции, либо продолжаем искать великую сущность человека, либо становимся пророками. Либо отказываемся что-то понимать и замолкаем. Ответом на вызовы становится наше молчание. Точнее, мычание. Молчание в данном случае означает безответственный уход, поскольку на то он и философ, что претендует на совершение поступка, на произнесение своего ответственного слова. Слова о человеке, за которое придётся отвечать, к чему призывал в своё время М. Бахтин [Бахтин 2003].

А потому философ должен сам свидетельствовать о своем опыте понимания. Понимания не только ситуации «после Освенцима и ГУЛАГа», но и того, что человеку делать после этой ситуации?

После Освенцима...

Что означает для меня эта метафора «ситуация после Освенцима и ГУЛАГа»? Она означает схватывание в мысли того, что трудно схватить – место-время, в которое мы попали, но

которое требует от нас предельного вопрошания и самоопределения. В этом месте человек неуместен. Он в состоянии «внеаходимости», как писал М. Бахтин. И в таком состоянии неуместности и внеаходимости он должен совершить действие по своему укоренению, чтобы состояться как сущее, отстроив это своё уникальное место, которого в качестве готового топоса в мире нет.

Это действие человека по отстраиванию своего топоса предельно и радикально. Смысл предельности означает следующее:

1. Предельность опыта, пограничность всего того, что человек делает, и выход его на онтологический предел, за которым начинается онтологически Иное, выходя на опыт общения с которым ты проверяешь весь свой опыт, ставишь его под онтологический вопрос. Эта предельность описана в онтологии М. Хайдеггера – как опыт вопрошания и ответа на онтологический Зов бытия. И только прodelывая этот опыт вопрошания, человек становится носителем опыта заботы о себе в бытии и свидетелем этого опыта. В этом заключается собственно его онтологическая событийность, вследствие чего человек сам становится событием бытия, не случайным единичным сущим, а необходимым, онтологически укоренённым сущим [Хайдеггер 2009а].

2. Предельность означает исчерпанность средств вопрошания об онтологическом пределе, которую испытывает вопрошающий. На пределе у человека проблематизируются все привычные ему средства, слова, понятия, образы, метафоры. Он оказывается наедине с Иным, с чистыми руками. В его распоряжении остаётся только он сам, его руки, ноги, голова. Он, Единственный, с его единичным телом. Поскольку он отдал всё в качестве аргументов и остался голым. Он действует так, как ему было сказано:

*Но кто ударит в правую щеку твою,
обрати к нему и другую,
и кто захочет судиться с тобою
и взять у тебя рубашку,
отдай ему и верхнюю одежду,
и кто принудит тебя идти одно с ним поприще,
иди с ним два (Мф 5, 39–40).*

Ответ человека на вызов, согласно этой заповеди, должен быть настолько радикален, что само Оно, бросившее ему вызов, должно ужаснуться. Но его ответ радикален не его орудием языка, ибо в его распоряжении только он сам, его руки и ноги, он радикален предельностью ответа, готовностью на радикальный ответ.

3. Предельность означает то, что далее человеку всё равно придётся идти, а дорога при этом – путь в неизвестное. Онтологически неизвестное. Здесь предел понимается не в узко гносеологическом смысле расширения границ познания какого-то объекта, а в онтологическом. Человек не знает по принципу – куда идти. И показать ему путь некому. Проводников нет. Если тебя сопровождает шерп в Гималаях, то он знает тропинку, по которой надо идти. Ты не знаешь тропы, но он знает. В данном же случае и шерпа нет. И тропинки нет. Но ступать ногой туда, куда не ступала нога человека, придётся.

4. А придётся потому, что человек Пути берёт на себя высшую ответственность сказать слово правды об этом пределе. Это онтологическое окаянство он берёт на себя, понимая, что это чревато. За это могут убить, предать, сослать в ссылку, выгнать с работы, обвинить в том, в чём не виновен и т. д. Варианты уничтожения возможны различные. Но все они витально рискованные. Человек рискует жизнью, если претендует на то, чтобы быть свидетелем предельного опыта.

Из вышеизложенного становится ясным, что попадание в ситуацию «после Освенцима», казалось бы, не может быть массовым. Такое онтологическое самоопределение не может быть обязательным. Это личное и личностное решение поступающего. Это опыт Сократа и опыт Христа. Опыт Гамлета и Дон Кихота.

Но XX век опять преподносит подарок. Освенцим показывает, что в такой ситуации оказываются миллионы. И эта ситуация начинает эти миллионы проверять «на вшивость».

И потому такая предельная ситуация называется ситуацией «после Освенцима». Потому что она показала предельность и самого человека, и его средств понимания, и предельность самого его пути. Даже страшные религиозные войны средневековья не закрывали в пути конца, свет Божий брезжил в конце тоннеля. И Страх Божий держал человека. Страшные преступления конкистадоров в Латинской Америке были кровавыми, но то была война христиан против язычни-

ков. Война во имя веры. Это страшная вера. Но символ веры оставался. *Ad maiorem Dei gloriam!* К вящей славе Божией! С этим лозунгом шло по миру Общество Иисуса, распространяя свою веру с помощью огня и книги.

Но ситуация «после Освенцима» показала принципиальную пустоту, Ничто, после которого идти некуда, идти некому, идти незачем. Это ситуация все소жжения. Холокост начинается не с огня, не с сожжения деревни. Он начинается с сожжения человеческого в человеке. И тогда этот мёртвый хватает живых. Если же мёртвый получает в руки оружие, то после него остаётся Ничто.

Поэтому ситуация «после Освенцима» означает оформленность онтологического и антропологического разрыва:

1. Первый разрыв: передать нечего, поскольку сами символы и образцы уничтожаются. Свидетельствовать не о чем. Наступает полная пустота, даже не дезориентация, поскольку в пустоте нет и ориентиров.

2. Второй разрыв: передать некому, поскольку молодое поколение всё более не приемлет образцы отцов и живёт в мире симулякров и в виртуале.

3. Третий разрыв: передать нечем, поскольку сами отцы перестают быть носителями таковых образцов. Они либо гибнут, либо перестают быть таковыми носителями, культурными авторитетами. Свидетелей нет.

Мы попадаем тем самым в зону опустынивания, отсутствия онтологических смыслов, даже не в Ничто, а в зону бессмыслия и небытия. Мы попадаем в ситуацию онтологического перехода, необходимости нового обретения новой культурной нормы, необходимости восстановления и выстраивания символического горизонта и базовых смысловых опор.

Мы возвращаемся снова к проблеме человеческой нормы, выстраивания нового словаря человека, соответствующего вызовам, и вынуждены говорить о человеке в таких категориях, как граница, событийность, свидетельство, переход, поступок.

Событийность становится нашим способом существования. Но событийность и переходность чреваты катастрофой, то есть сменой базовых норм. Пребывание на границе всегда катастрофично. В этой переходности и граничности отсутствует рецепт и нет гарантий остаться в живых. Всякий раз восстанавливается метафизическая ситуация Гамлета, жившего по принципу постоянной готовности: «Я готов». Необходимо

быть всегда готовым, готовым ко всему. В том числе к радикальным вызовам.

Поэтому актуальной становится проблема оснащённости, оснастки человека в ситуации всегда-готовности. А поэтому актуальной становится тема разработки, выработки особых антропопрактик, помогающих человеку выстраивать личностную навигацию в открытом проблемном жизненном поле. А в принципиально открытом и проблемном поле обостряется проблема смыслового и онтологического самоопределения и самонавигации человека.

На что можно опереться? На смысл, на предельный смысл, на котором только и может удерживаться жизненный горизонт. Смысл – тот знак, который не отчуждаем от автора, его производящего. Смысл – репер, след в пути. Посредством смысла человек фиксирует своё присутствие в мире.

Но поскольку смысл не отчуждаем, являясь авторским подчерком, то он не транслируется, а передаётся в акте личного общения. Точнее не передаётся, а показывается как пример, как свидетельство: «Встань и иди. Иди и смотри. Смотри и делай».

Это свидетельство другого опыта, значимого для того, кому он показывается.

Тогда тот, кто показывает пример, становится свидетелем того, что в принципе не переживаемо, тем, кому он показывается. Взять как вещь свидетельство нельзя. В таком случае приходится совершать самому акт творения своих смыслов. Как это сделал В. Шаламов. Он повторил в своей душе лагерь после пребывания в нём и изрыгнул свои рассказы. Такое свидетельство-пример становится ключевым способом смысловой связи-коммуникации.

БЫТИЕ КАК СОБЛАЗН

Удивительно осознавать, что, приводя в своих аргументах в качестве союзника М. Хайдеггера, приходится учитывать и то, что этот союзник когда-то носил на лацкане своего пиджака значок члена НСДАП⁵. И что он, названный одним из современных авторов М. Габриелем «нацистом из засады», в своих недавно опубликованных «чёрных тетрадах» откровенно занимающий антисемитскую позицию, фактически

⁵ Членские взносы М. Хайдеггер выплачивал вплоть до 1945 года.

поддался соблазну фюрерства, спутав самодельное почвенничество и язычество фашистов, идеологию «почвы» и «крови» с истинным корневым зовом бытия [Мотрошилова 2015; Нанси 2015; Габриель 2015].

Здесь не место разбирать в очередной раз «дело Хайдеггера». По этому поводу написано множество работ [Бибихин 1991; Мотрошилова 1991 и др.]. И не нам судить философского гения. Отметим лишь этот феномен соблазна, который испытал философ. Встретив однажды действительно радикальный вызов, после «Бытия и времени», в своих чёрных тетрадах в течение всех 30-х годов он показывает это испытание соблазна принятия гитлеризма и фашизма как радикального же ответа и принятия этого зова.

Многие исследователи подчёркивают, каждый по-своему, то, что сама философия М. Хайдеггера способствовала этому соблазну. Но речь идёт не о политических взглядах философа. Речь идёт о том, что Хайдеггер в своей философской биографии всю жизнь стремился дойти до самых пределов собственно философствования и языка, пытаясь говорить так, чтобы в его речи само бытие заговорило. С этим связана и специфика его философской речи, и любовь к древним грекам, стремление преодолеть многовековые наслоения и напластования культуры и выйти к корням. Стремление заговорить на нечеловеческом языке напрямую с самими вещами заставляет его экспериментировать с языком, выстраивать сложные конструкции с культурными этимонами, работать с древними языками. Это не оправдание Хайдеггера⁶, это стремление понять и показать, что попытка преодолеть всякую научность, искусственность, теоретизмы и концепты, желание дойти до самых корней чревато и ввергает философа в соблазн встать на позицию Бога («последнего Бога»). А потому он не видит смысла вступать в споры со смертными, даже с друзьями и учениками, порывает с ними (как в случае с Э. Гуссерлем, К. Ясперсом, К. Лёвитом и многими другими), рассматривая их как попутчиков и собеседников, в общении с которыми он проверял свои философские опыты. Он ведь пытался говорить с Бытием, да ещё на его языке. Зачем ему смертный попутчик?

⁶ Сам философ, кстати, никогда не сказал ни слова в своё оправдание и так в своей жизни ни разу и не покаялся, чего так долго от него все ждали.

Но главное испытание и главный соблазн случился в 1933 году. Речи фюрера возбудили воображение философа. И даже лагерь его уже не остановил. Но ведь именно концлагерь и становится венцом европейского прогресса. Это стало возможным именно потому, что в течение всего научно-технического развития европейской цивилизации человек всё более и более отдавался на службу этому молоху, логическим следствием чего становится превращение всего мира в страшную Лабораторию, в которой происходит испытание человека и над ним ставятся опыты. Ведь с точки зрения, так называемой чистой науки, опыты, которые ставились немецкими врачами-палачами в лагере, являются действительно научными. Это были чистые эксперименты. И этими врачами были известные учёные. Об этом пишет и Дж. Агамбен, ссылаясь также на Х. Арендт: «Концентрационные лагеря – это лаборатории, где проходят эксперименты по осуществлению тотального господства, ибо учитывая человеческую природу, эта цель может быть достигнута лишь в предельных условиях преисподней, созданной руками человека» [Агамбен 2011: 153].

А в 1934/35 годах М. Хайдеггер впервые прочитал курс лекций о Гёльдерлине. Философ опирался на целую традицию в Германии, согласно которой Гельдерлину была приписана роль одного из духовных лидеров нации. Именно через слово поэта во времена важнейших катаклизмов «впервые обнаруживает себя то, что потом обсуждаем и разбираем на языке повседневности» (цит. по: [Сафрански 2002: 382]). Поэты сообщают народу его идентичность. Они, подобно Гомеру и Гесиоду, учреждают для народа его богов, а значит устанавливают нравы и обычаи [Там же]. Для Хайдеггера Гёльдерлин выступал пророком, свидетелем времени мира, показывающим действительное бытие человека. И тот указывал как раз, что поэтически жительствоует человек на земле» [Хайдеггер 1993б: 295]. Но Хайдеггер вынужден был заметить, что это утверждение теперь не работает: «ныне человек на этой земле – не живёт поэтически» [Хайдеггер 1993б: 298]. «Слово о поэтическом жителствовании человека не исполнилось, а, не исполненное, оно остаётся сплошным обманом» [Там же]. В поисках языка как дома бытия Хайдеггер обращается к языку поэтов, которые «именуют богов и именуют все вещи в том, что они... Поэзия есть учреждение бытия в слове» [Хайдеггер 1999: XI–XII].

Этот поиск предельного высказывания о мире в поэзии весьма принципиален. Он означает фактически и отказ от классического научного языка философствования.

Но спросим себя – что открыл Хайдеггер в языке поэзии, точнее, что искал? Искал глубины или первое место? Стремился быть главным проводником, вождем? По-немецки это звучит теперь уже роковым образом – фюрером (Führer)?⁷ Нам не обойти рокового вопроса, связанного с «делом Хайдеггера» в 1933 году. Что заставило его фюрерствовать в своих речах, будучи ректором? Что заставило его в конце речей произносить «Хайль Гитлер»⁸? На вопрос друга и оппонента К. Ясперса о том, как может такой необразованный человек, как Гитлер, управлять страной, Хайдеггер ответил: «Образование не имеет значения, посмотрите только на его удивительные руки!» [Ясперс 1992: 143].

Итак, что заставило философа-гения произносить эти речи с трибуны и кричать «Хайль!»? Страх? Можно ли было тогда, будучи публичным человеком, и вступив в члены НСДАП, не кричать эти призывы? Всеобщее воодушевление и опьянение? Роковая ошибка? Или сознательное стремление к поиску нового вождя, ведущего нацию к новым победам? Он спутал Гитлера с Вергилием? Синдром маленького человека, бюргера, испытывавшего страх и унижение после первой мировой войны и жаждущего сверхкомпенсации?⁹

⁷ Поразительно то, что когда Гуссерль, его учитель, рекомендовал Хайдеггера на пост профессора кафедры во Фрейбургском университете, он написал в своей рекомендации буквально следующее: «<...> он (Хайдеггер – С.С.) предназначен к тому, чтобы стать философом великого стиля, человеком, который способен стать проводником (Führer) через путаницу и слабости современности» [Мотрошилова 1991: 15]. Лабиринт бытия Хайдеггер действительно показал, но указал ли выход? Заметим приключение языка. Вергилий был проводником для Данте. А фюрер становится проводником для новых миллионов слепых и глухих?

⁸ В окончании речи «Национал-социалистическая школа знания» есть поразительная концовка – «Человеку, в высшей степени преисполненному этой небывалой волей, нашему фюреру Адольфу Гитлеру троекратно «Зиг Хайль!» [Бурдые 2003: 262]. Речи Хайдеггера периода его ректорства опубликованы и на русском – см. [Бурдые 2003].

⁹ На этот неизжитый комплекс указывали и другие исследователи: комплекс неполноценности маленького, униженного и оскорбленного человечка Мартина, который давно сидел в великом большом человеке Хайдеггере [Мотрошилова 1991: 8, 11]. Но если так, то вся великая фило-

Н. Мотрошилова так и утверждает в итоге: «Хайдеггеру ударил в голову хмель национализма и фюрерства» [Мотрошилова 1991: 19]

В 1934 году Хайдеггер уйдет с поста ректора университета. И речи произносить больше не будет. Но эта печать коричневого цвета будет потом долго темнеть на его лице.

Для нас этот вопрос не праздный. Поскольку спрашивать у философа о существовании философии человека и не думать о том, что с ним произошло – значит просто не договаривать. Тем более философия – занятие не праздное, не терпящее наблюдательной позиции. А слово философское существует в лицах, а не в текстах. Это занятие страстного и заинтересованного участника. Нельзя быть философом и прятаться далеко где-то у себя, на кухне, на даче, в домике в горах, в лесу. Сидеть в лесу и мыслить о бытии, о человеке, его пределах и знать, что там, на большой земле, горят печи Освенцима – это ... Это что? Не будем судить. Во всяком случае, философ быстро скатывается в демагогию, в идеологию и пророчество, забывая про ответственное бытие-событие. Забывается поступок Сократа, который за убеждения выпил чашу с ядом. А Христос пошёл на крест. А Бруно пошёл на костёр.

Это поразительно, но вполне объяснимо. Гитлера Хайдеггер воспринимал сугубо поэтически (какие у него руки, жесты, как он говорит и проч.). Содержание – на втором месте. На первом – упоение поэта. Нужно было время, чтобы понять, что эти руки – руки убийцы.

Думаю, и интерес к поэзии Гёльдерлина у Хайдеггера связан с исторической ситуацией, которую переживала его нация. Гёльдерлин стал фигурой, с которой идентифицировали себя немцы. Он стал поэтом нации. Хайдеггер много и вдохновенно пишет о поэте как о вершителе судеб, пишет о нём, будучи заколдованным его гением. Гитлер фактически стал для него таким же поэтическим гением. Власть фюрера и власть поэта встали в один ряд.

софия ничего тогда не стоит в исполнении Хайдеггера, поскольку, если эти сугубо биографические фрейдовские комплексы, рождённые когда-то ещё во время обучения в иезуитской гимназии и в университете, не изживаются с помощью очистительной философской работы, то зачем она? Тогда закрадывается мысль, что Хайдеггер и не проделывал той очистительной работы, будучи интеллектуальным монстром, фюрером в философии, гениальным, но тоталитарным мыслителем.

Нужны были печи концлагерей и пепел войны, чтобы развезть, сжечь эти иллюзии. В 30-х годах они ещё были. Впрочем, они остаются у многих и сейчас.

Но вот Биbihин полагает, что авторы, которые обвиняют Хайдеггера, не понимают главного. Во-первых, это фюрерство Хайдеггера не было и не могло быть по-коричневому окрашенным, несмотря на то, что он вступил в НСДАП¹⁰. Оно является следствием его активной позиции, страстного поиска предельного слова о бытии. Он, в отличие от друга и оппонента Ясперса, который занял позицию наблюдателя, занимал позицию активного участника событий¹¹. И движение национал-социализма сначала воспринял как идейное духовное обновление нации. А во-вторых, нельзя путать физическое лицо Хайдеггера и философа Хайдеггера. Биография индивида не может объяснить феномен философа. Зная биографию человека, великого математика, мы не сможем объяснить тайну его математических озарений. Так же и с философией. Между повседневностью индивида и его философией плавного перехода нет [Биbihин 2002: 9].

Всё это так. Давно известно, что есть принципиальная разница между физическим индивидом и тем существом, которое рождается в нём, когда он занимается особой антропопрактикой – философией, искусством¹². Но именно философ

¹⁰ И, кстати, из партии он не вышел, когда ушёл с поста ректора в 1934. Он был членом НСДАП все годы до самого конца войны, вплоть до 1945 года платил членские взносы. И далее от Хайдеггера никто и никогда не услышал ни слова покаяния. Наверное, это самое главное. Но это – и самое тайное и не объяснимое. Современный исследователь с пылом утверждает: «до самой своей смерти Хайдеггер не переставал лгать и лицемерить в том, что касалось любого существенного момента, связанного с глубиной и продолжительностью его ангажированности национал-социализмом», «Хайдеггер принял нацистскую революцию как данность, не был критичен по отношению к ней и, если угодно, даже пытался оказать ей поддержку. Но это не должно изумлять нас сегодня, если мы понимаем, что Хайдеггер оставался лояльным нацистом в принципе» [Уэйт 1991: 199, 207]

¹¹ Биbihин напоминает, что и сам Хайдеггер ещё ранее называл позицию Ясперса «наблюдательской». Ясперс отвернулся не только от политики, но вообще от страшной глубины бытия, которая разверзлась перед человеком. А Хайдеггер заглянул туда. Хайдеггер «связал себя долгом вынести в слово поворот исторического бытия. Благодаря ему и таким, как он, Германия в жуткое двенадцатилетие своего безумия осталась народом мыслителей и поэтов» [Биbihин 2002: 11]. Да, он был заморожен мощью, но не нацизма, а исторической судьбы, полагает Биbihин.

¹² См. в нашей работе обсуждение проблемы концептуального персонажа и философского атлетизма [Смирнов 2010б].

и поэт поверяют этого индивида. Искусство отвечает за безответственность жизни индивида, равно как жизнь отвечает за правду художественного и философского слова. Бахтин это давно показал.

Поэтому я бы сказал о логике ровно обратной. Именно феномен рождения философа помогает индивиду, существу греховному и смертному, убоявшемуся, перебарывать в себе страх и ужас ситуации. Как поэт Мандельштам боролся в ГУЛАГе с ужасом происходящего, физически слабый и немощный, страдавший астмой и с больным сердцем, запоминая и читая свои стихи наизусть. Как выдерживал ужас лагерей Шаламов, карябая стихи и будущие «Колымские рассказы» на доске памяти. Так и философ сугубо силой своего философского органа может найти в себе силы выдержать этот ужас.

Пример Хайдеггера важен не для того, чтобы его обязательно «унасекомить», унижить, порадовавшись, что и он, гений, тоже сорвался, он тоже, как мы, ничтожен и низок, «наг и убог», а для поиска антроподицеи, оправдания человека, в деле которого занятие философией, «дело философии» может стать формой достойного выживания. Так ли это в случае с Хайдеггером?

Упреки Хайдеггеру может бросать только равный ему. Ясперс не может быть ему равным в этом споре. Он сам ушёл в тень. Он отвернулся, ужаснувшись, и потом всю жизнь искал ответа – прав ли был Хайдеггер. И нашёл, разумеется, ответ в свою пользу – что Хайдеггер не прав и философия его порочна, очарование Хайдеггера не подлинно, его притягательность обманчива, его воздействие – это воздействие чар, магии. Ясперс писал в своей автобиографии: «Против моего ожидания, он стал моим духовным врагом из-за своей общественной деятельности в качестве национал-социалиста... его философия враждебна тому, что я ищу»¹³.

¹³ Кстати, главу о Хайдеггере Ясперс при жизни Хайдеггера не публиковал. Лишь в 1977 году при переиздании его автобиографии впервые была включена эта глава. Думаю также, что верить Ясперсу опасно, поскольку в его характеристиках много личного, почти интимного. Для него всегда было важно именно личное отношение к нему Хайдеггера, чьё мощное духовное влияние на себя он всегда ощущал. И потому он воспринимал болезненно и не адекватно всё, что между ними происходило. В этой ситуации очень легко и быстро можно скатиться в обвинение, используя вполне объективный факт ошибки друга–оппонента.

Но важно ещё и другое. Мне кажется, что все эти опасности и обвинения в свой адрес Хайдеггер понимал и ожидал. Но какие сделал из этого выводы? После ухода с поста ректора в 1934 году он продолжал искать новое начало. Он продолжал работать над поэзией Гёльдерлина. А в течение 30-х годов он пишет целый ряд работ, которые опубликованы лишь недавно [Бибихин 2005; 2009б]. Он пишет работу, которую считают его второй главной книгой. Она была долго не опубликована, лежала в рукописи. В ней он пишет о поиске «другого начала» [Хайдеггер 2009а; Бибихин 2005].

Бибихин в своих комментариях к этой работе, фактически конспектируя её, выделяет стремление Хайдеггера окончательно преодолеть метафизику, перейти от неё к событийной мысли. И эта событийность невозможна в жанре и способе привычного философствования. «Для этого надо, чтобы существо Бытия захватило мысль и потрясло её» [Бибихин 2005: 118]. Хайдеггер усиленно ищет это новое начало. Мы – его поэты и искатели. И это искание не должно быть сведено, комментирует Бибихин, к привычным категориям нужды. Человек постоянно испытывает нехватку чего-то. Ему не хватает всего. Но бытие, другое начало, не сводимо к какой-то отдельной нужде. Хотя именно бытия и не хватает человеку, попавшему в катастрофу века.

С этим можно согласиться при одном условии. Если автор, произносящий эти слова, бытие понимает не как абстракцию и пытается совершать душевную работу по выделке смысла этого бытия здесь и теперь, как свой непрекращающийся опыт.

Эти поиски другого начала, преодоление метафизики, сугубо силой мысли, находясь далеко в лесу, вдали от бурь мировой войны, не дают ответа. Наоборот, они его усугубляют.

Я не могу Хайдеггера назвать нацистом. Но вынужден допустить, что мышление Хайдеггера в принципе тоталитарно. Он – тоталитарный мыслитель, воздвигнувший громады бытия силой своего гениального ума не во имя и во благо человека, а во имя точности и достижения замысла – чтобы эти громады были максимально точно воспроизведены. Ради такой цели годятся все средства, в том числе и человек – существо ничтожное и мелкое. Его следует просто забыть.

Хайдеггер совершил переход за пределы, вслед за своими кумирами, Гельдерлином и Гитлером, но сугубо нигилисти-

чески. Он очистил в своём мышлении все моральные устои и пределы. Странно только, что от такой очистительной работы почему-то на сердце неспокойно и тяжело. Просветления нет. И нет покоя. Он искал прямого пути к бытию, преодолевая всякие формы посредничества в лице религии, традиционной философии, науки. Только поэзия для него оказалась более адекватной формой разговора о бытии и на языке бытия. Он стремился к корням и началам, к глубинной античности, беря на себя смелость, выталкивающую его как раз на позиции фюрерства, судить от имени бытия. И здесь он, в этой попытке говорить от имени бытия, и совершил роковой шаг в сторону фюрерства.

Забегая вперёд, можно сравнить опыт Хайдеггера с опытом Бахтина. Великий немец был велик в обозначении заботы и заброшенности человека. Он далее всю жизнь искал выход, но сугубо силой философской мысли. Бахтин же всю жизнь мыслил о поступке и ответственности, архитектонике личности человека, пытаясь соединить религиозный, философский и художественный опыт духовной работы.

Ты в ответе за то, что ты сделал в философии и поэзии. И отвечаешь ты своей жизнью. И наоборот. Ты в ответе за то, как ты живёшь. И ответ держишь предельностью философской мысли. Нельзя писать великие стихи, будучи последней сволочью. Потому что величие стиха – в степени предельности и радикальности слова о мире и самом себе.

Хайдеггер был радикален в степени поиска глубин бытия, куда он низвергался. Остальные зажимали глаза, боясь туда посмотреть. У многих кружилась голова. Но он сам оставался монолитом, камнем, точнее, законченным собственным произведением, когда-то самим себя сделавшим и далее весь мир ваявшим под свой великий замысел¹⁴.

¹⁴ В этой связи парадоксальным кажется вывод Хоружего, сближавшего духовные упражнения и практики православной аскезы в исихазме с экзистенциальной аналитикой смерти у Хайдеггера [Хоружий 2000: 451–472]. Духовные упражнения предполагают обязательную трансформацию личности и являются мистико-аскетической практикой, в которой осуществляется преодоление и изменение изначальной природы человека. Равно и фундаментальная аналитика Хайдеггера считается Хоружим духовной практикой, поскольку она ставит перед человеком весьма мистическое задание – стремление к актуальной онтологической трансформации, выступая своего рода «путевой инструкцией» [Хоружий

За философскими построениями М. Хайдеггера было спрятоано стремление к духовному фюрерству. А его философская мысль, стремясь к самим вещам, становилась не практикой преобразования самого автора, а идеологией и формой пророчества. К. Ясперс вспоминал: «Хайдеггер мыслит полемически, но не в форме дискуссии, он заклиняет, а не обосновывает, изрекает, а не осуществляет операции мысли» (цит. по: [Мотрошилова 1991: 50]).

Вспоминая пример Хайдеггера, мы отнюдь не стремимся пригвоздить философа к позорному столбу, унижить и потешить собственное самолюбие (вот, и этот, великий, так мелок, слаб!). Для нас этот ключевой эпизод становится поучительным примером того, что сама по себе философия, даже такая утончённая и укоренённая, как философия Хайдеггера, не дала противоядия своему автору, не стала гарантией спасения от мессианства, а, наоборот, ввергала философа в соблазн, в котором были потеряны ориентиры, размылась граница между двумя пределами.

Заметим, что пример М. Хайдеггера не единственный. Ф. М. Достоевский в своём «Дневнике писателя» тоже демонстрирует позицию антисемитизма и юдофобства. От его записей в этих дневниках разит черносотенством. В них он теряет чутьё художника и становится воинствующим поборником и проповедником чистоты идеи. И ты начинаешь думать: где же ты говоришь правду – в своём романе или в своём дневнике? И то, и другое ты пишешь наедине, в тиши кабинета, на чистом листе бумаги. Где правда твоего слова? В. Т. Шаламов, кстати, демонстрирует, в отличие от Ф. М. Достоевского, целостность в своих рассказах, стихах и дневниках, целостность поступка.

2000: 468]. Но коль скоро духовные практики имеют жизненно-практический смысл и разворачиваются сугубо в среде обитания человека, меняя его здесь-и-теперь, конкретно, воплощаясь в способе жизни, то какова тогда трансформация Хайдеггера и как воплощалась онтологическая инструкция в фундаментальной аналитике Хайдеггера? Мы этого не увидели. Точнее, мы увидели, что после этой аналитики смерти философ пришёл к идейному нацизму. Впрочем, Хоружий также находит в философии Хайдеггера элементы тоталитарного дискурса. Причем, реализация парадигмы духовной практики в фундаментальной аналитике воплотилась через инверсию, поставив вместо Бога – Ужас, Смерть и Ничто. Концепция единственности и непререкаемости стремления к смерти превращается в перевертыш и приводит к самоубийству её творца.

Антропологическая альтернатива

Примеры-свидетельства проблематично показывать, не фиксируя их как следы, как зарубки на память. Охотник, идя по следу зверя, может его выследить. Потому что зверь оставил след. Если след свидетельства не оставляется, то он смывается как отпечаток ноги на песке. Нужна фиксация свидетельства. Фиксировать его можно только одним способом – посредством составления карты-дневника личности (см. выше в главе 5).

Зафиксируем свою позицию как ответ на выше описанный вызов, означающий отказ человека от бытия, его уход. Нашу позицию мы называем антропологической альтернативой, в рамках которой мы пытаемся ответить на вопрос, поставленный в название Эпилога: какой может быть антропология после Освенцима и ГУЛАГа?

1. Человек не обладает никакой сущностью. Он не выступает готовым сущим. И не носит никаких готовых качеств субъекта. Человек – сущее возможное, чреватое, провокативное, трансцендирующее.

2. В этой возможности человек является как шаг, как выдвигание из тени возможности. Человек не есть «это» или «то». Он является в шаге, в выступании «из – в», осуществляемом в живом действии. В феномене этого живого осмысленного действия, в этом сдвиге выступления, человек и пребывает как сущее. Но как событие.

3. Человек явствует как мерцающее, пульсирующее событие, а потому оно всегда обманчиво, неустойчиво. Оно пульсирует. Событие совершается как шаг, как поступь. После завершения поступи, шага выступления на свет, оно гаснет – до следующего шага. В таком поступании заключён его способ существования. Потому шаг всегда чреват, поскольку он не знает, во что воплотится очередной шаг.

4. О своём явлении, явленности он может сказать только сам. Об этом он и свидетельствует. Последнее возможно суточно посильными ему средствами. Он может свидетельствовать (или не может) только личным авторским ответственным словом. Он ставит под своим свидетельством свою подпись, автограф личности. Ставит как татуировку на теле – на всю жизнь. Эти тату, зарубки и царапины свидетельств на своём теле личности оформляются в дневник этой личности, в его бортовой

журнал. Никто не может дать гарантий, как долго и на сколько страниц будет продлён этот дневник свидетельств личности. Он у каждого свой.

5. Этот дневник можно пытаться прочесть. Мы все эти годы читаем свидетельства Примо Леви, Варлама Шаламова и других. Но всякий текст иного свидетельства требует усилий и встречного действия: если ты сам не совершал предельного опыта вопрошания, то ты не сможешь понять дневник чужого для тебя опыта. У тебя не будет ключа для понимания. Ты не сможешь выработать адекватного тона, настроения и ритма, чтобы влиться в ритм дыхания живого свидетельства другого. Потому эти свидетельства-дневники не становятся свидетельством для того, кто не совершал опыта предельного вопрошания. Более того, он их боится, поскольку они показывают ему самому его собственную онтологическую несостоятельность и фактически его отсутствие, поскольку он не сделал шаг явления себя миру. Но у него всегда есть шанс его сделать и явиться в мир как единственный феномен. С голосом, со словом, со своим лицом.

ЛИТЕРАТУРА

- Аванесов 2013 – *Аванесов С. С.* Нормативная онтология: Петербургские доклады. Томск, ТГПУ, 2013.
- Аванесов 2014 – *Аванесов С. С.* Отсутствующая сущность // *Человек.* 2014. № 6. С. 127–134.
- Аверинцев 1972 – *Аверинцев С. С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе // *Античность и современность.* М., 1972.
- Агамбен 2011 – *Агамбен Джорджо* Номо сасег. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
- Агамбен 2012 – *Агамбен Дж.* Номо сасег. Что остаётся после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012.
- Адо 2005а – *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с фр. В. А. Воробьёва, – М.; СПб.: Степной ветер; ИД Коло, 2005.
- Адо 2005б – *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. При участии В. А. Воробьёва. – М.; СПб.: Степной ветер; ИД Коло, 2005.
- Алексеева, Аршинов, Чеклецов 2013 – *Алексеева И. Ю., Аршинов В. И., Чеклецов В. В.* «Технолюди» против «постлюдей» НБИКС-революция и будущее человека // *Вопросы философии.* 2013. № 3. С. 12–21.
- Арто 2000 – *Арто А.* Театр и его двойник. – СПб.: Симпозиум, 2000.
- Ахутин 1988 – *Ахутин В. А.* Понятие «природа» в античности и в Новое время. М.: Наука, 1988.
- Ахутин 2009 – *Ахутин А. В.* Практика субъективности и/или герменевтика субъекта. Критический анализ отношения «познания себя» и «заботы о себе» у позднего Фуко // *Человек.RU. Гуманитарный альманах.* – Новосибирск: НГУЭУ, 2009. – № 5. С. 44–66.
- Бадью 2012 – *Бадью А.* Манифест философии. – СПб.: Machina, 2012.
- Баранова-Шестова 1983 – *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Т. II. La Presse Libre, Paris. 1983.
- Барнет 2014 – *Барнет Р.* Травмированный субъект // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и а за её пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014.
- Бахтин 1975 – *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Бахтин 1979а – *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4-е. М.: Советский писатель, 1979.
- Бахтин 1979б – *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

- Бахтин 1993а – *Бахтин под маской* Маска первая. Волошинов В. Н. Фрейдизм. Комм. В. Л. Махлина. – М.: Лабиринт, 1993.
- Бахтин 1993б – *Бахтин под маской* Маска вторая. Медведев П. Н. Формальный метод в литературоведении. Комм. В. Л. Махлина. – М.: Лабиринт, 1993.
- Бахтин 1993в – *Бахтин под маской*. Маска третья. Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Комм. В. Л. Махлина. – М.: Лабиринт, 1993.
- Бахтин 1996 – *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 5. Работы начала 1940-х – начала 1960-х годов. М.: Русские словари, 1996.
- Бахтин 2003 – *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика. 1920-х годов. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003.
- Бахтин 2010 – *Михаил Михайлович Бахтин*. Под ред. В. Л. Махлина. Сер. Философия России второй половины XX века. М.: РОС-СПЭН, 2010.
- Бахтин Н. 2008 – *Бахтин Н. М.* Философия как живой опыт. М.: Лабиринт, 2008.
- Безрогов 2015 – *Безрогов В. Г.* Обращение и преображение как забота о себе: педагогическая парадигма христианской культуры. // Мы все в заботе постоянной... Концепция заботы о себе в истории педагогики и культуры. Материалы Международной конференции памяти философа, социолога, психолога Г. В. Иванченко (1965–2009) (НИУ ВШЭ, Москва, 9–11 сентября 2015). Под ред. М. А. Козловой и В. Г. Безрогова. Часть 2: Что-то ведёт нас вглубь самих себя. М.: Канон+, 2015. С. 99–111.
- Безрогов, Пичугина 2014 – *Безрогов В. Г., Пичугина В. К.* «Забота о себе» как психолого-педагогическая категория: обзор современных отечественных исследований // Психолого-педагогический поиск. 2014. № 3 (31). С. 143–151.
- Бюллетень 2014 – *Бюллетень* Российского лонгитюдного панельного исследования образовательных и трудовых траекторий. Национальная панель. Первая волна. 2011–2012 г.г. М.: ИД ВШЭ, 2014.
- Бенуа 2014 – *Бенуа Ж.* С той стороны границы // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами. / Сост. С. А. Шолохова, А. М. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 269–284
- Берлянт 2014 – *Берлянт А. М.* Картография. Учебник. М.: ИД КДУ, 2014.
- Беседы 1996 – *Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным*. М.: Прогресс, 1996.

- Бибихин 1991 – *Бибихин В. В.* Дело Хайдеггера // *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. М.: Наука, 1991. – С. 166–171.
- Бибихин 2002 – *Бибихин В. В.* Сила мысли // *Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время*. М.: Мол. Гвардия, 2002. С. 5–21.
- Бибихин 2005 – *Бибихин В. В.* Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // *Вопросы философии*. 2005. № 4. С. 114–129.
- Бибихин 2009а – *Бибихин В. В.* Грамматика поэзии. Новое русское слово. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.
- Бибихин 2009б – *Бибихин В. В.* Хайдеггер: от «Бытия и времени» к Beiträге // *Ερμηνεία Гермения. Журнал философских переводов*. 2009. № 1(1). С. 95–118.
- Бикбов 2011 – *Бикбов А.* Осваивая французскую исключительность, или Фигура интеллектуала в пейзаже // *Логос. Философско-литературный журнал*. 2011. № 1. С. 3–27.
- Бинсвангер 1999 – *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире. М.: КСП; СПб.: Ювента, 1999.
- Бодрийяр 2015 – *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции. М.: Постум, 2015.
- Бонхёффер 1994 – *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. – М.: Издательская группа Прогресс, 1994.
- Боффо 2015 – *Боффо В.* Преподавание как забота о себе // *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. 2015. № 4(99). С. 10–19.
- Бубер 1993 – *Бубер М.* Проблема человека // *Бубер М. Я и Ты*. Пер. с нем. Ю. С. Терентьева, Н. Файнгольда. М.: Высшая школа, 1991.
- Бурдые 2003 – *Бурдые П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера. Приложение. Речи М. Хайдеггера 1933–1934 годов. М.: Праксис, 2003.
- Вейсман 1991 – *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.
- Верен 1997 – *Верен Д. Ф.* Кант, Гегель и Кассирер. Происхождение философии символических форм // *Кассирер Э. Жизнь и учение Канта*. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Визгин 2015 – *Визгин В. П.* Поздний Гуссерль: квазирелигия разума как продуктивный тупик // *История философии*. Т. 20. 2015. С. 102–129.
- Виндельбанд 1993 – *Виндельбанд В.* Философия немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993.
- Виндельбанд 1994 – *Виндельбанд В.* Философия культуры. Избранное. Пер. М.И. Левиной. М.: ИНИОН, 1994.
- Вольф 2016 – *Вольф М. Н.* Homo scriptoris vs. Homoicens: онтология и антропология как логология // *Человек.RU. Гуманитарный альманах*. 2016. № 11. С. 56–70.

- Выготский 1966 – *Выготский Л. С.* Игра и её роль в психическом развитии ребенка // Вопросы психологии. 1966. № 6.
- Выготский 1995 – *Выготский Л. С.* Проблемы дефектологии. М.: Просвещение, 1995.
- Выготский 1982 – *Выготский Л.С.* Собрание сочинений: В 6-ти т. – Т.Т. 1, 2. – М.: Педагогика, 1982.
- Габель 2005 – *Габель Михаэль* Человек – движение к божественному // Историко-философский ежегодник. 2005. М.: Наука, 2005. С. 204–218.
- Гадамер 1988 – *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. Пер. с нем. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
- Гадамер 1991 – *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
- Габриель 2015 – *Габриель Маркус* Нацист из засады // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 166–169.
- Гайденок 1987 – *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII). Формирование научных программ нового времени. М.: Наука, 1987.
- Гальперин 2002 – *Гальперин П. Я.* Лекции по психологии. М: Книжный дом «Университет». Высшая школа, 2002.
- Гальперин 2003 – *Гальперин П. Я.* Психология как объективная наука. М.: Изд-во Моск. Псих.-соц. института; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2003.
- Гальперин 2015 – *Гальперин П. Я.* Введение в психологию. М.: КДУ, 2015.
- Гиренок 2012 – *Гиренок Ф. И.* Аутография языка и сознания. М.: Летний сад, 2012.
- Глазова-Корриган 2008 – *Глазова-Корриган Е. Ю.* Метаморфозы поэтического пространства: путешествие по мирам Данте. Шаг первый (отрывок из книги) / Е. Ю. Глазова-Корриган // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ, 2008. № 4. С. 144–155.
- Глазова-Корриган 2009 – *Глазова-Корриган Е. Ю.* Поэтика Манделштама: психолого-антропологические измерения // Феномен человека в его эволюции и динамике: Тр. Открытого научного семинара. М.: Ин-т философии РАН, 2009. С. 178–207.
- Говорунов 2014 – *Говорунов А.В.* Философская антропология – возвращение проекта // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2 (15). С. 12–20.
- Грейвс 1992 – *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. М.: Прогресс, 1992.
- Григорьева 2008 – *Григорьева Н. Я.* Эволюция антропологических идей в европейской культуре второй половины 1920-40-х г.г. (Россия, Германия, Франция). СПб.: ООО «Книжный Дом», 2008.

- Гуссерль 1994 – *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. В. И. Молчанова. М.: Логос, 1994.
- Гуссерль 1997 – *Гуссерль Э.* Статьи об обновлении // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 109–136.
- Гуссерль 1999 – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Гуссерль 2000 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.
- Гуссерль 2004а – *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль. 2004.
- Гуссерль 2004б – *Гуссерль Э.* Избранная переписка. М.: Феноменология-Герменевтика, 2004.
- Даль 2007 – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 тт. Т. 1. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007.
- Дворецкий 1976 – *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1976.
- Декарт 1989 – *Декарт Р.* Сочинения в 2 томах: Пер. с лат. и франц. Т. 1. / Сост., ред. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1989.
- Дейк 1989 – *Дейк Т. ван* Язык. Познание. Коммуникация. М., «Прогресс», 1989.
- Деррида 2000 – *Деррида Ж.* Cogito и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб.: Академический проект, 2000. С.43–82.
- Деррида 2012 – *Деррида Ж.* Поля философии. Пер. с франц. Д. Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012.
- Диалог 1994а – *Диалог Карла Роджерса и Мартина Бубера* // Московский Психотерапевтический журнал. 1994. № 4.
- Диалог 1994б – *Диалог. Карнавал. Хронотоп.* Витебск. 1994. № 3(8).
- Дильтей 1987 – *Дильтей В.* Введение в науки о духе. Пер. В. В. Библихина. //Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М.: МГУ, 1987. С. 108–135.
- Дильтей 1995 – *Дильтей В.* Литературные архивы и их значение для изучения истории философии // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 124–136.
- Дильтей 2000а – *Дильтей В.* Собрание сочинений. Т. 1. Введение в науки о духе. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
- Дильтей 2000б – *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. Пер. М. И. Левиной. М.; Иерусалим: Университетская книга, 2000.

- Дильтей 2004 – *Дильтей В.* Собрание сочинений. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе. Пер. В. А. Куренного, А. П. Огурцова, А.В.Михайловского. М.: Три квадрата, 2004.
- Доброхотов 1986 – *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: МГУ, 1986.
- Долмейр 2010 – *Долмейр Ф.* Возвращение философской антропологии. Субъективные размышления // Человек. 2010. № 4. С. 5–11.
- Древо мировое 1991 – *Древо мировое* (В.Н.Топоров) // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1991.
- Завершнева 2015 – *Завершнева Е. Ю.* Представления о смысловом поле в теории динамических смысловых систем Л. С. Выготского // Вопросы психологии. 2015. № 4. С. 119–135.
- Зепп 2011 – *Зепп Х.* Сопротивление и забота. Ответ Шелера Хайдеггеру и возможность новой феноменологии Dasein. Пер с нем. С. В. Васильевой // Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейа, 2011. С. 179–191
- Зинченко 1996 – *Зинченко В. П.* От классической к органической психологии. М., 1996.
- Зинченко 2000 – *Зинченко В. П.* Гипотеза о происхождении учения А. А. Ухтомского о доминанте // Человек. 2000. № 3. С. 5–20.
- Зотов 1986 – *Зотов А. Ф.* Проблема человека у «позднего Гуссерля» // Буржуазная философская антропология XX века. М.: Наука, 1986. С. 214–226.
- Иванченко 2009 – *Иванченко Г. В.* Забота о себе: история и современность. М.: Смысл, 2009.
- Калининченко 2004 – *Калининченко В.* Понятия «классического» и неклассического в философии М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Логос, 2004. С. 219–236.
- Калининченко, Огурцов 1988 – *Калининченко В. В., Огурцов А. П.* Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 128–134.
- Камби 2015 – *Камби Ф.* Забота в педагогике: критические замечания // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2015. № 4(99). С. 4–9.
- Камиллери 2015 – *Камиллери С.* От заботы «философской» до заботы «религиозной» // Мы все в заботе постоянной... Концепция заботы о себе в истории педагогики и культуры. Материалы Международной конференции памяти философа, социолога, психолога Г.В. Иванченко (1965–2009) (НИУ ВШЭ, Москва, 9–11 сентября 2015). Под ред. М. А. Козловой и В. Г. Безрогова. Часть 1: Постоянство пребывания с собой. М.: Канон+, 2015. – С. 55–82.

- Кант 1964 – *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 томах. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
- Кант 1966 – *Кант И.* Ответ на вопрос «Что такое Просвещение?» // Кант И. Сочинения. В 6 т.т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 25–35.
- Кант 1994 – *Кант И.* Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Сочинения в 8 томах. Под общ. ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. С. 86–105.
- Кассен 2000 – *Кассен Б.* Эффект софистики / Б. Кассен; пер. с фр. А. Россиуса. М.; СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 2000.
- Кассирер 1997 – *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Кассирер 1998 – *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998.
- Кассирер 2002 – *Кассирер Э.* Философия символических форм: В 3-х томах. М., СПб.: Университетская книга, 2002.
- Кларк, Холквист 1992 – *Кларк К., Холквист М.* Михаил Бахтин: фрейдизм. // М. М. Бахтин: эстетическое наследие и современность. Сб. науч. тр. Ч. 2 – Саранск: Изд-во Мордовского университета, 1992.
- Кларк, Холквист 1995 – *Кларк К., Холквист М.* Архитектоника ответственности // Философские науки. Посвящается 100-летию со дня рождения М.М.Бахтина. – 1995. № 1.
- Колесник 2006 – *Колесник В.* Карты личности. URL: <http://kolesnik.ru/methods/personality-map/> (дата обращения 10.04.2016)
- Конш 2012 – *Конш М.* Философская ориентация. СПб.: Русский Мирь, 2012.
- Кузин 1992 – *Кузин Б. С.* О принципе поля в биологии // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 148–164.
- Ковалева 2011 – *Ковалева Т. М.* Оформление новой профессии тьютора в российском образовании // Вопросы образования. 2011. №2. С. 163–180
- Конев 2014 – *Конев В. А.* Антропологический поворот/разворот культуры – новый вариант проекта модерна // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2(15). С. 5–11.
- Красиков 2013 – *Красиков В. И.* Онтологии // Вопросы философии. 2013. № 9. С. 43–51.
- Леви 2010 – *Леви Примо* Канувшие и спасённые. М.: Новое издательство, 2010.
- Леви 2011 – *Леви Примо* Человек ли это? М.: Текст. 2011.
- Леви-Строс 1983 – *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: Главная редакция восточной литературы, 1983.
- Левин 2001 – *Левин К.* Динамическая психология. Избр. тр. М.: Смысл, 2001.

- Леонтьев 2011 – *Личностный потенциал: структура и диагностика* / Под ред. Д. А. Леонтьева. М.: Смысл, 2011
- Лойола 2006 – Св. *Лойола Игнатий* Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Институт философии, теологии и истории. 2006.
- Лосев 1982 – Лосев А. Ф. Диалектика творческого акта (краткий очерк) // Контекст – 1981. Литературно-теоретические исследования. М.: Искусство, 1982. С. 48–78.
- Лосев, Лосева 2005 – Лосев А. Ф., Лосева В. М. Радость на веки. Переписка лагерных времён. М.: Русский путь, 2005.
- Лотман 1994 – Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). «Искусство-СПб», 1994.
- Лотман 1996 – Лотман Ю. М. Понятие границы // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 175–197.
- Лютый 1988 – Лютый А. А. Язык карты: сущность, система, функции. М.: Институт географии АН СССР, 1988.
- Мамардашвили 1990 – Мамардашвили М. К. Начало всегда исторично, т.е. случайно... Интервью // Вопросы методологии. 1990. № 1. С. 44–53.
- Мамардашвили 1992 – Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. 2-е издание. М.: Изд. группа «Прогресс»; «Культура», 1992.
- Мамардашвили 2004 – Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Логос, 2004.
- Мамардашвили и др. 1970 – Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Вопросы философии. 1970. № 12. С. 23–38;
- Мамардашвили и др. 1971 – Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Вопросы философии. 1971. № 4. С. 59–73.
- Мандельштам 1987 – Мандельштам О. Э. Слово и культура. Статьи. М.: Советский писатель, 1987.
- Мандельштам 1991 – Мандельштам О. Э. Собрание сочинений в трех томах. Т. 2. Проза. М.: ТЕРРА, 1991.
- Мандельштам 1997 – Мандельштам О. Э. Полное собрание стихотворений / Вступ. ст. М. Л. Гаспарова и А. Г. Меца; Сост., подгот. текста и примеч. А. Г. Меца. – СПб.: Академический проект, 1997.
- Марков 1994 – Марков Б. В. Антропологический поворот в философии XX века. // Очерки социальной теории. М., 1994.
- Марков 2006 – Марков Б. В. Философская антропология XX века. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/filosofskaya-antropologiya-xx-veka> (дата обращения 10.09.2016).

- Марков 2011 – *Марков Б. В.* Антропология и онтология // *Философская антропология* Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. С. 163–178.
- Марков 1996 – *Марков Б. В.* Философия и ориентирование человека в мире // *Стратегии ориентации в постсовременности*. СПб, 1996. С. 36–53.
- Марков 1996 – *Марков Б. В.* Ориентирование на краях порядков // *Стратегии ориентации в постсовременности*. СПб, 1996. С. 69–97.
- Махлин 1993 – *Махлин В. Л.* Бахтин и Запад (опыт образной интерпретации) // *Вопросы философии*. 1993. № 1, 3.
- Махлин 1995 – *Махлин В. Л.* Третий Ренессанс // *Бахтинология*. Исследования, переводы, публикации. СПб.: Алетейя, 1995. С. 132–154.
- Махлин 1997а – *Махлин В. Л.* Философская программа М.М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. – М., 1997
- Махлин 1997б – *Махлин В. Л.* «Из революции выходящий»: Программа // *Бахтинский сборник III*. М.: Лабиринт, 1997. С. 198–248.
- Махлин 2009 – *Махлин В.Л.* Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак, 2009.
- Махлин 2010 – *Махлин В. Л.* Замедление. Рукописи горят без огня // *Михаил Михайлович Бахтин*. Под ред. В. Л. Махлина. Сер. Философия России второй половины XX века. М.: РОССПЭН, 2010. С. 333–362; С. 5–22.
- Михайлов И. 1999 – *Михайлов И. А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: «Прогресс-Традиция»; «Дом интеллектуальной книги», 1999.
- Михайлов И. 1994. – *Михайлов И. А.* Был ли Хайдеггер феноменологом? // *Логос*. 1994. № 6. С. 282–302.
- Михайлов А. 1993 – *Михайлов А.* Вместо введения. Философия проселка // *Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет*. Пер. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. С. VIII–LII.
- Молчанов 2002 – *Молчанов В. И.* Гуссерль и Дильтей: Предпосылки и методологические процедуры // *Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия*. М.: Три квадрата, 2002.
- Молчанов 2007 – *Молчанов В. И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007.
- Морсон, Эмерсон 1995 – *Морсон Г.С., Эмерсон К.* Творчество прозаики. Глава из книги // *Бахтинология*. Исследования. Переводы. Публикации. СПб: Алетейя, 1995.
- Мортари 2015 – *Мортари Л.* К истокам заботы // *Мы все в заботе постоянной...* Концепция заботы о себе в истории педагогики и

- культуры. Материалы Международной конференции памяти философа, социолога, психолога Г.В. Иванченко (1965–2009) (НИУ ВШЭ, Москва, 9–11 сентября 2015). Под ред. М.А. Козловой и В.Г. Безрогова. Часть 1: Постоянство пребывания с собою. М.: Канон+, 2015. С. 11–31.
- Мотрошилова 1991 – *Мотрошилова Н. В.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. М.: Наука, 1991. С. 3–52.
- Мотрошилова 2003 – *Мотрошилова Н. В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003.
- Мотрошилова 2015 – *Мотрошилова Н. В.* Черные тетради М. Хайдеггера: по следам публикации // *Вопросы философии*. № 4. С. 131–162.
- Нанси 1994 – *Нанси Ж.-Л.* Сегодня. Лекция, прочитанная в январе 1990 года в Институте философии в Москве // *Ad Marginem* '93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 148–164.
- Нанси 2009 – *Нанси Ж.-Л.* Непроизводимое сообщество. Томск: Водолей, 2009.
- Нанси 2015 – *Нанси Ж.-Л.* Хайдеггер и мы // *Вопросы философии*. № 4. 2015. С. 163–165.
- Николаенко, Бойко 2009 – *Николаенко Д. В., Бойко О. С.* Картоиды и их использование при описании долговременных процессов // *Internationales Korrespondenz-Seminar*. 2009. № 12. С. 27–37.
- Нуркова 2000 – *Нуркова В. В.* Свершенное продолжается. Психология автобиографической памяти личности. М.: УРАО, 2000.
- Нуркова 2009 – *Нуркова В. В.* Культурно-исторический подход к автобиографической памяти. Автореферат дисс. на соискание уч. степени д. псих. н. М., 2009.
- Нуркова и др. 2012 – *Нуркова В. В., Днестровская М. В., Михайлова К. С.* Культурный жизненный сценарий как динамическая семантическая структура (ре)организации индивидуального жизненного опыта // *Психологические исследования*. 2012. Т. 5, № 25. URL: <http://psystudy.ru> (дата обращения: 13.08.2016).
- Новые идентичности человека 2013 – *Новые идентичности человека*. Анализ и прогноз антропологических трендов. Антропологический форсайт (рук. С. А. Смирнов). Отчет о НИР № 14. В37.21.0979 от 07.09.2012 (Министерство образования и науки РФ). Новосибирск, 2013.
- Огурцов 2011а – *Огурцов А. П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3-х частях. Часть первая: Философия науки: исследовательские программы. – СПб.: Изд. Дом «Мирь», 2011.

- Огурцов 2011б – *Огурцов А. П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 частях. Часть вторая: Философия науки: Наука в социокультурной системе. – СПб.: Изд. Дом «Мирь», 2011.
- Огурцов 2011в – *Огурцов А. П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 частях. Часть третья: Философия науки и историография. – СПб.: Изд. Дом «Мирь», 2011.
- Панаттони 2015 – *Панаттони Р.* Антропологические направления значений горизонтальности вертикальности // В заботе постоянной... Концепция заботы о себе в истории педагогики и культуры. Материалы Международной конференции памяти философа, социолога, психолога Г. В. Иванченко (1965–2009) (НИУ ВШЭ, Москва, 9–11 сентября 2015). Под ред. М. А. Козловой и В. Г. Безрогова. Часть 1: Постоянство пребывания с собой. – М.: Канон+, 2015. С. 407–414.
- Пеггелер 2011 – *Пеггелер О.* Выравнивание и поиск других начал. Шелер и Хайдеггер. Пер. с нем. С. В. Васильевой // Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. С. 228–255.
- Петров 1991 – *Петров М. К.* Язык, знак, культура. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
- Петров 2010 – *Петров М. К.* Человеческая размерность и мир предметной деятельности // Высшее образование в России. 2010. №4. С. 108–118.
- Пичугина 2013а – *Пичугина В. К.* Развитие антропологического дискурса «заботы о себе» в истории античной педагогики. Автореферат дисс. на соискание уч. степени д-ра пед. наук. Волгоград, 2013.
- Пичугина 2013б – *Пичугина В. К.* Антропологический дискурс педагогики. Исторические и теоретические аспекты. М.: ФЛИНТА: Наука, 2013.
- Пичугина 2014 – *Пичугина В. К.* Антропологический дискурс «заботы о себе» в античной педагогике. М., 2014.
- Платон 1990 – *Платон* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 1. Ред. Лосев А. Ф., Асмус В. Ф., Тахо-Годи А. А. Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990.
- Платон 1993 – *Платон* Собрание сочинений в 4 т. – Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.
- Плеснер 2004 – *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004.
- Плотников 2000 – *Плотников Н. С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.

- Погоняйло 2007 – *Погоняйло А. Г.* Мишель Фуко. История субъективности // *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. – С. 597–662.
- Погоняйло 2009 – *Погоняйло А. Г.* Техника себя и философия Нового времени // *Человек.RU.* Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ, 2009. № 5. С. 67–80.
- Подорога 1993 – *Подорога В. А.* Начало в пространстве мысли. Мераб Константинович Мамардашвили и Марсель Пруст. Доклад в Институте философии РАН // *Ad Marginem* '93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 184–203.
- Подорога 1995 – *Подорога В. А.* Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. М.: Ad Marginem, 1995.
- Подорога 2010 – *Подорога В. А.* Апология политического. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшая школы экономики, 2010.
- Полякова 2015 – *Полякова М. А.* Место *cura sui* в западных концепциях образования (*παιδεία*, *humanitas*, *Bildung*) // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.* Серия IV: «Педагогика. Психология». Выпуск 3 (38). 2015. С. 80–93.
- (Пост)феноменология 2014 – *(Постфеноменология):* новая феноменология во Франции и за её пределами. / Сост. С.А.Шолохова, А.М.Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014.
- Пузырей 1997 – *Пузырей А. А.* Манипулирование и майевтика: две парадигмы психотехники // *Вопросы методологии.* 1997. № 3–4. С. 148–164.
- Рикёр 1995 – *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995.
- Рикёр 2004 – *Рикёр П.* Память, история, забвение. Пер.с франц. М.: Изд-во гум. лит-ры, 2004.
- Родоман 2007 – *Родоман Б. Б.* География. Районирование. Картоиды. Смоленск: Ойкумена, 2007.
- Родоман 2010 – *Родоман Б. Б.* Научные географические картоиды. Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева. 2010.
- Рождественская 2012 – *Рождественская Е. Ю.* Биографический метод в социологии. М.: ИД ВШЭ, 2012.
- Розенгрэн 2014 – *Розенгрэн М.* Тезис Протагора: доксографическая перспектива. // *Вопросы философии.* 2014. № 5. С. 171–178.
- Розин 1997 – *Розин В. М.* Изучение и конституирование мышления в рамках гуманитарной парадигмы // *Теория социальных эстафет: История – Идеи – Перспективы.* Новосибирск: НГУ, 1997

- Савчук 2008 – *Савчук В. В.* Как делается философия в Германии? // Credo-new. Теоретический журнал. 2008. № 4. С. 393–403.
- Савчук 2012 – *Савчук В. В.* Топологическая рефлексия. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.
- Самухин 1981 – *Самухин Н. В., Биренбаум Г. В., Выготский Л. С.* К вопросу о деменции при болезни Пика // Хрестоматия по патопсихологии. МГУ: 1981. С. 114–149.
- Сафрански 2002 – *Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. М.: Мол. Гвардия, 2002.
- Свасьян 1986 – *Свасьян К. А.* Проблема человека в философии Э. Кассирера // Буржуазная философская антропология XX века. М.: Наука, 1986.
- Седакова 2001 – *Седакова О. А.* Четыре тома. Том I. Проза. М.: Изд-во Русский фонд содействия образованию и науке. 2001.
- Седакова 2006 – *Седакова О. А.* Музыка. Стихи и проза. М.: Изд-во Русский мир: Московские учебники, 2006.
- Седакова 2010 – *Седакова О. А.* Четыре тома. Том III. Poetica. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010.
- Секст Эмпирик 1976 – *Секст Эмпирик* Сочинения в двух томах Т. 2. М.: Мысль, 1976.
- Семинар 1992 – *Семинар: Э. Кассирер – М. Хайдеггер* // Ступени. 1992. № 3. С. 151–166.
- Смирнов И. 1999 – *Смирнов И. П.* Человек человеку – философ. СПб.: Алетейя, 1999.
- Смирнов 2001 – *Смирнов С. А.* Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. Новосибирск, Офсет, 2001.
- Смирнов 2003 – *Смирнов С. А.* Современная антропология. Аналитический обзор // Человек. 2003. № 4. С. 86–94.
- Смирнов 2004 – *Смирнов С. А.* Путь в структурах повседневности // Человек. 2004. № 6. С. 23–34.
- Смирнов 2005 – *Смирнов С. А.* Человек перехода. Новосибирск, НГУЭУ, 2005.
- Смирнов 2010а – *Смирнов С. А.* О смысле онтологической заботы/работы // Вестник Новосиб. Гос. ун-та. Серия «Психология». 2010. Т. 4. №1. С. 74–93.
- Смирнов 2010б – *Смирнов С. А.* Чертов мост. Введение в антропологию перехода. Новосибирск: Офсет. 2010.
- Смирнов 2011 – *Смирнов С. А.* Автопоззис человека. Философские очерки по антропологии стиха. Новосибирск: НГУЭУ, ЗАО ИПП «Офсет», 2011.
- Смирнов 2012 – *Смирнов С. А.* Фармацевтика антропологических трендов. Антропологический форсайт // Вестник НГУЭУ. 2012. № 1. С. 88–104.

- Смирнов 2013а – *Смирнов С. А.* Антропопоэтика. Введение в предмет. // *Человек.* 2013. № 6. С. 5–17.
- Смирнов 2013б – *Смирнов С. А.* Новые идентичности человека: анализ и прогноз антропологических трендов. Антропологический форсайт // *Вестник НГУЭУ.* 2013. № 1. С. 216–241.
- Смирнов 2014а – *Смирнов С. А.* Антропология номадизма. Антропологические тренды и северный культурный код // *Человек.* 2014. № 3. С. 5–17.
- Смирнов 2014б – *Смирнов С. А.* Структура акта автопоэзиса. Опыт поэтической антропологии // *Культура и искусство.* 2014. № 2. С. 171–182.
- Смирнов 2015а – *Смирнов С. А.* Онтология человека: рамки и топика // *Вопросы философии.* 2015. № 11. С. 38–49.
- Смирнов 2015б – *Смирнов С. А.* Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015.
- Смирнов 2015в – *Смирнов С. А.* Забота о себе» в отечественных исследованиях: феномен, концепт, проблема. Аналитический обзор // *Психолого-педагогический поиск.* 2015. № 4(36). С. 39–65.
- Смирнов 2015г – *Смирнов С. А.* К вопросу о смысловой самонавигации. Идея антропоидного картоида // *Культура и искусство.* 2015. № 6. С. 603–610. DOI: 10.7256/2222-1956.2015.6.16629
- Смирнов 2015д – *Смирнов С. А.* Феномен как визуальный концепт в антропологии культуры // *Праксема.* 2015. № 1(3). С. 21–28.
- Смирнов 2015е – *Смирнов С. А.* Философская аскеза Петра Чаадаева // *Философские науки.* 2015. № 6. С. 21–36.
- Соловьёв 2006 – *Соловьёв А. Е.* Историко-философский анализ феномена «заботы о себе»: автореф. дис... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006.
- Степанов 2004 – *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. М.: Академический Проект, 2004.
- Степанов 2014 – *Степанов С. А.* Проблема институционализации образовательных форм самонавигации в школе (методологический аспект) // *Философия образования,* № 6(57). 2014. С. 166–178.
- Степанов 2015 – *Степанов С. А.* Антропология тьюторства. К вопросу о самонавигации // *Человек.RU. Гуманитарный альманах.* Новосибирск: НГУЭУ, 2015. С. 134–140.
- Степин 2013 – *Степин В. С.* Особенности научного познания и критерии типов рациональности // *Эпистемология и философия науки.* 2013. XXXVI. № 2. С. 78–91.
- Топоров 1972 – *Топоров В. Н.* К происхождению некоторых поэтических символов. Палеолитическая эпоха // *Ранние формы искусства.* М.: Искусство, 1972.

- Топоров 1982 – *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнаучных знаний в древности. М.: Наука. С. 8–40.
- Топоров 1988 – *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Гл. ред. вост. лит. изд. «Наука», 1983. С. 7–60.
- Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Главная ред. вост. лит. изд. «Наука», 1983.
- Ухтомский 1978 – *Ухтомский А. А.* Избранные труды. Л.: Наука, 1978.
- Уэйт 1991 – *Уэйт Дж.* Политическая онтология // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 188–213.
- Фалёв 2015 – *Фалёв Е. В.* Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера. Дисс. на соискание уч. степени д-ра филос. н. Специальность 09.00.03 – история философии. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2015.
- Фасмер 2004 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в четырёх томах. Т. 2. М.: Астрель. Аст, 2004.
- Федичева 2010 – *Федичева К. В.* Забота о себе: философский, онтологический и этический аспекты // Вестник Ленинградского государственного университета. 2010. Т. 2. № 3. С. 136–144.
- Феноменология 1988 – *Феноменология и ее роль в современной философии. Круглый стол* // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 43–84.
- Филиппович 2013 – *Филиппович Л. С.* Картоиды и их применение на уроках географии // География. Все для учителя. 2013. № 6(18). Июнь. С. 16–20.
- Философия по краям 1994 – *Философия по краям.* Интервью Александра Иванова с Валерием Подорогой и Михаилом Ямпольским // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 9–20.
- Философская антропология Макса Шелера 2011 – *Философская антропология Макса Шелера.* Уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011.
- Финк 2016 – *Финк О.* Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля // Логос. 2016. Т. 26. № 1. С. 5–46.
- Флоренский 1990а – *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М.: Изд-во «Правда», 1990.
- Флоренский 1990б – *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990.
- Флоренский 1992 – *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // Символ. Париж, 1992. № 28. С. 123–216.
- Флоренский 1996 – *Флоренский П. А.* Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996.

- Флоренский 2000 – *Флоренский П. А.* Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000.
- Франк 1995 – *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995.
- Фрингс 2011 – *Фрингс М.* Дорефлексивная феноменология Шелера. Пер. с англ. Д. Ю. Дорофеева // Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейа, 2011.
- Фуко 1994 – *Фуко М.* Забота об истине. Разговор с Ф. Эвальдом // Вопросы методологии. 1994. № 3-4.
- Фуко 1996 – *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с фр. – М.: Касталь, 1996.
- Фуко 1997 – *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Фуко 2002 – *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Избр. политические статьи, выступления и интервью. Часть 1. / Пер. с фр. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. Л. Скуратова. М.: Практис, 2002.
- Фуко 2005 – *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Избр. политические статьи, выступления и интервью. Часть 2. / Пер. с фр. И. Окуневой под общей ред. Б. Л. Скуратова. М.: Практис, 2005.
- Фуко 2004 – *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. / Пер. с франц. В.Каплуна. СПб.: Академический проект. 2004.
- Фуко 2007 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981 – 1982 учебном году/ М. Фуко; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007.
- Хабермас 2002 – *Хабермас Ю.* Будущее природы человека. На пути к либеральной евгенике? М.: Весь мир, 2002.
- Хайдеггер 1991 – *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. – М.: Высшая школа, 1991.
- Хайдеггер 1993а – *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. В. В. Бибикина. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер 1993б – *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. Пер. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993.
- Хайдеггер 1994 – *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию // Логос. 1994. № 6. С. 303-309.
- Хайдеггер 1995 – *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрения в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925). Пер. А. В. Михайлова // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 119–145.
- Хайдеггер 1997а – *Хайдеггер М.* Бытие и время. Пер. В. В. Бибикина. М.: Ad Marginem, 1997.

- Хайдеггер 1997б – *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. О. В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество, Изд-во «Логос», 1997.
- Хайдеггер 2007 – *Хайдеггер М.* Ницше. Пер. с нем. А. П. Шурбелева в 2-х тт. Том II – СПб.: Владимир Даль, 2007.
- Хайдеггер 2009а – *Хайдеггер М.* Вклады в дело философии. От события. Пер. Э. Сагетдинова // Ἑρμηνεία. Гермения. Журнал философских переводов. 2009. № 1(1). С. 56–94.
- Хайдеггер 2009б – *Хайдеггер М.* Парменид / Пер. А. П. Шурбелева. СПб.: «Владимир Даль», 2009.
- Хайдеггер 2010 – *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. Изд. 2-е. М.: Академический проект, 2010.
- Хоружий 1998 – *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
- Хоружий 1994 – *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.
- Хоружий 2000 – *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.
- Хоружий 2005 – *Хоружий С. С.* Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Хоружий 2008 – *Хоружий С. С.* Портрет художника // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ. 2008. № 4. С. 115–130.
- Хоружий 2010 – *Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Хоружий 2013 – *Хоружий С. С.* Как обходиться без бытия или механика Латона // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 50–66.
- Хоружий 2016 – *Хоружий С. С.* Жизненная траектория как концепт и проблема: подход синергийной антропологии. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2016/02/horuzhy_traektorii.pdf (дата обращения 20.08.2016).
- Хорьков 2005 – *Хорьков М. Л.* Ранний Хайдеггер и поздний Шелер: прерванный диалог // Историко-философский ежегодник. 2005. М.: Наука, 2005. С. 176–184.
- Хорьков 2013 – *Хорьков М. Л.* Как Макс Шелер написал «Положение человека в космосе» // Феномен человек в его эволюции и динамике. Труды Открытого семинара Института синергийной антропологии. НовГУ им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород. 2013. Вып. 13. С. 10–47.
- Чаадаев 1989 – *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М.: Правда, 1989.
- Черашняя 2010 – *Черашняя Д. И.* Динамика сюжета и встречное движение времени в «Стихах о неизвестном солдате» Осипа Мандельштама // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ. 2010. № 6. С. 195–223.

- Черняков 2005 – *Черняков А. Г.* Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // Историко-философский ежегодник. 2004. М.: Ин-т философии. Наука, 2005. С. 360–400.
- Шаламов 1992 – *Шаламов В. Т.* Колымские рассказы. Кн. 1, 2. М.: Русская книга, 1992.
- Шаламов 2009 – *Шаламов В. Т.* Несколько моих жизней. Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела. М.: Эксмо, 2009.
- Шелер 1991 – *Шелер М.* Человек и история. Пер. с нем. Э. М. Телятниковой. // Человек: образ и сущность. Перцепция страха. Ежегодник. Вып. 2. М.: ИНИОН РАН, 1991. С. 133–159.
- Шелер 1994 – *Шелер М.* Избранные произведения / Пер. с нем. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филиппова А. Ф. М.: Гнозис, 1994.
- Шелер 2005 – *Шелер М.* Философские фрагменты из записных книжек последнего года жизни / Пер. с нем. М. Л. Хорькова // Историко-философский ежегодник. 2005. М.: Наука, 2005. С. 185–203.
- Шелер 2007 – *Шелер М.* Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
- Шестов 1989 – *Шестов Л.* Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 144–160
- Шраг 1997 – *Шраг К. О.* Хайдеггер и Кассирер о Канте // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Штегмайер 1996а – *Штегмайер В.* Основные черты философии ориентации // Стратегии ориентации в постсовременности. СПб, 1996. С. 3–35.
- Штегмайер 1996б – *Штегмайер В.* Ориентация. Жизнь как граница мышления // Стратегии ориентации в постсовременности. СПб, 1996. С. 54–68.
- Щедровицкий 1995 – *Щедровицкий Г. П.* Избранные труды. М.: Шк. Культ. Полит., 1995.
- Щедровицкий 1996 – *Щедровицкий Г. П.* Онтология и онтологическая работа // Вопросы методологии. 1996. № 3–4. С. 65–122.
- Щедровицкий 1997 – *Щедровицкий Г. П.* Философия. Наука. Методология. М.: Шк. Культ. Полит., 1997.
- Эльконин 1994 – *Эльконин Б. Д.* Введение в психологию развития (в традиции культурно-исторической теории Л. С. Выготского). М.: Тривола, 1994.
- Эльконин 2010 – *Эльконин Б. Д.* Опосредствование. Действие. Развитие. Ижевск: ERGO, 2010.
- Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: МГУ, 1994.
- Элиаде 1998 – *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 1998.

- Элиаде 1999 – *Элиаде М.* Тракта́т по исто́рии религии. Т. 1. СПб.: Алетейя, 1999.
- Эмерсон 1995а – *Эмерсон Кэрол.* «Новый Бахтин» у вас в России и у нас в Америке // *Философские науки.* 1995. № 1.
- Эмерсон 1995б – *Эмерсон К.* Против закономерности: Соловьев, Шестов, поздний Толстой, ранний Бахтин // *Бахтинология. Исследования. Переводы. Публикации.* Сост., ред. К. Г. Исаупов. СПб.: Алетейя, 1995.
- Ясперс 2012 – *Ясперс К.* Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2012.
- Ясперс 1992 – *Ясперс К.* Хайдеггер. Глава из «Философской автобиографии» К.Ясперса // *Ступени.* 1992. № 3. С. 135–151.
- Clammer 2013 – *Clammer J.* Project of Philosophical Anthropology. // *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformation.* N.Y., Anthem Press. 2013.
- Fischer 2008 – *Fisher J.* Philosophische Anthropologie: eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts / Freiburg/München: Alber Verlag 2008. 684 S.
- Fischer 2009 – *Fisher J.* Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen. // *IRIS. European Journal of Philosophy and Public Debate,* Florence University Press, Vol. I, 1 (“Critical Points: Philosophical Anthropology and Contemporary German Thought” (2009), pp. 153–170.
- Stegmaier 2008 – *Stegmaier W.* Philosophie der Orientierung. Berlin. New York: Walter de Gruyter. 804 S.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава 1.

ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА.	3
Онтология и антропология	3
Онтология человека: опоры и ориентиры	14
Событие как концепт	31

Глава 2.

ПАРАДИГМЫ В МЫШЛЕНИИ.	49
После постмодерна	49
Новая оптика для ориентации. М. К. Мамардашвили	50
Предельная установка М. Фуко: метаморфоз героя	62
Ситуация «после Фуко»	79
Ситуация человека и парадигмы в науке	83

Глава 3.

МЕТОД И ПОНЯТИЙНЫЙ СТРОЙ В АНТРОПОЛОГИИ.	88
Гуманитарный проект В. Дильтея	105
Место человека в мире. М. Шелер	127
Горизонт жизненного мира. Э. Гуссерль	160
Неторные тропы М. Хайдеггера	189
Личность как предел. М. М. Бахтин	207
Уроки антропологического поворота	235

Глава 4.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ НАВИГАЦИЯ	247
Идея ориентирования в культуре	247
От ориентирования к навигации	278
Смысловое поле и навигация	290
Жизненные траектории и маршруты. Автобиография	299
Карта личностной навигации. Антропоидный картоид	315

Глава 5.

АНТРОПОПРАКТИКИ ЗАБОТЫ 328

Антропопрактики заботы: концепт и репертуар 328

Структура акта автопоэзиса 354

Идея произведения в работах М. Хайдеггера
и П. А. Флоренского 373

Вместо эпилога

АНТРОПОЛОГИЯ ПОСЛЕ

ОСВЕНЦИМА И ГУЛАГа 390

Литература 418

Научное издание

С. А. Смирнов

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ НАВИГАТОР

К событийной онтологии человека

Отпечатано в ООО «Офсет-ТМ».

Подписано в печать 19.12.2016.

Заказ № 592. Тираж 100 экз.

Формат 60×84/16, Усл. п. л. 27,5.

630117. Новосибирск, ул. Арбузова, 4/27.

т.: (383) 332-72-12. E-mail: ofsetn@yandex.ru.

