

В монографии предложен опыт разработки методологии и оптики взгляда применительно к построению неклассического антропологического дискурса. Автор предлагает строить метод по принципу навигации, наводящей человека на опоры и ориентиры в горизонте событийной онтологии. В этой связи понятия и термины выстраиваются в данном концепте как ориентиры и опоры в человеческой навигации. В качестве опорных автор предлагает такие понятия, как горизонт, онтологический исток, онтологический движитель, событие, антропопрактика и др. На примере аналитической инвентаризации основных антропологических концептов XX века, таких, как концепты Э. Гуссерля, В. Дильтея, М. Хайдеггера, М. М. Бахтина, Э. Кассирера, М. Шелера, автор извлекает из антропологического поворота, представителями которого были названные философы, базовые уроки. На основе этих уроков делаются выводы и формулируются принципы так называемого неклассического философствования, неклассической антропологической парадигмы. Работа будет интересна философским, социальным и культурным антропологам, специалистам по культурно-исторической психологии, педагогам-тьюторам, работающим над проблематикой выстраивания жизненных траекторий и маршрутов.

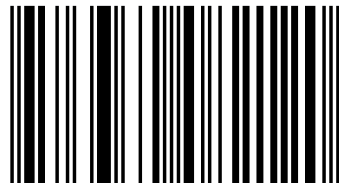


Сергей Смирнов

Философия человека: Жизнь метода



Смирнов Сергей Алевтинович, доктор философских наук, заведующий Лабораторией стратегических и форсайтных исследований и разработок Новосибирского государственного университета экономики и управления (НГУЭУ). Главный редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU/Chelovek.RU». Автор более 170 научных работ, в том числе 14 монографий и учебников.



978-3-330-08212-0

Сергей Смирнов

Философия человека: Жизнь метода

Сергей Смирнов

**Философия человека: Жизнь
метода**

LAP LAMBERT Academic Publishing RU

Impressum / Выходные данные

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Библиографическая информация, изданная Немецкой Национальной Библиотекой. Немецкая Национальная Библиотека включает данную публикацию в Немецкий Книжный Каталог; с подробными библиографическими данными можно ознакомиться в Интернете по адресу <http://dnb.d-nb.de>.

Любые названия марок и брендов, упомянутые в этой книге, принадлежат торговой марке, бренду или запатентованы и являются брендами соответствующих правообладателей. Использование названий брендов, названий товаров, торговых марок, описаний товаров, общих имён, и т.д. даже без точного упоминания в этой работе не является основанием того, что данные названия можно считать незарегистрированными под каким-либо брендом и не защищены законом о брендах и их можно использовать всем без ограничений.

Coverbild / Изображение на обложке предоставлено: www.ingimage.com

Verlag / Издатель:

LAP LAMBERT Academic Publishing

ist ein Imprint der / является торговой маркой

ICS Morebooks! Marketing SRL

4, Industrialia street, 3100 Balti, Republic of Moldova / Молдова

Email / электронная почта: info@omniscryptum.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Напечатано: см. последнюю страницу

ISBN: 978-3-330-08212-0

Copyright © Сергей Смирнов

Copyright © 2017 ICS Morebooks! Marketing SRL

Alle Rechte vorbehalten. / Все права защищены. Saarbrücken 2017

С. А. Смирнов

**ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА:
ЖИЗНЬ МЕТОДА**

2017

Монография написана по результатам работ, проведенных в рамках научного проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», реализованного в 2014-2016 г.г. при поддержке Российского научного фонда (грантовое соглашение № 14-18-03087)

Смирнов С. А. Философия человека: Жизнь метода. Lambert Academic Publishing. 2017. 233 с.

ISBN...

В монографии предложен опыт разработки методологии и оптики взгляда применительно к построению неклассического антропологического дискурса.

Автор предлагает строить метод по принципу навигации, наводящей человека на опоры и ориентиры в горизонте событийной онтологии. В этой связи понятия и термины выстраиваются в данном концепте как ориентиры и опоры в человеческой навигации. В качестве опорных автор предлагает такие понятия, как горизонт, онтологический исток, онтологический движитель, событие, антропопрактика и др.

На примере аналитической инвентаризации основных антропологических концептов XX века, таких, как концепты Э. Гуссерля, В. Дильтея, М. Хайдеггера, М. М. Бахтина, Э. Кассирера, М. Шелера, автор извлекает из антропологического поворота, авторами которого были названные авторы, базовые уроки. На основе этих уроков делаются выводы и формулируются принципы так называемого неклассического философствования, неклассической антропологической парадигмы.

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

© Смирнов С. А. 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
-----------------------	----------

Глава 1 ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА

§ 1 Онтология и антропология	9
§ 2 Онтология человека: опоры и ориентиры	19
§ 3 Событие как концепт	31

Глава 2 МЕТОД И ПОНЯТИЙНЫЙ СТРОЙ В АНТРОПОЛОГИИ

§ 1 Опыт концептуальной навигации	46
§ 2 Гуманитарный проект Вильгельма Дильтея	58
§ 3 Место человека в мире у Макса Шелера	75
§ 4 Горизонт жизненного мира Эдмунда Гуссерля	99
§ 5 Неторные тропы Мартина Хайдеггера	120
§ 6 Философия поступка Михаила Бахтина	134
§ 7 Символическая форма Эрнста Кассирера	154
§ 8 Антропологический поворот: его смысл и уроки.....	164

Глава 3 ПАРАДИГМЫ МЫШЛЕНИЯ

§ 1 После постмодерна	174
§ 2 Новая оптика для ориентации: М. К. Мамардашвили	174
§ 3 Предельная установка М. Фуко: метаморфоз героя	183
§ 4 Ситуация «после Фуко».....	196
§ 5 Ситуация человека и парадигмы в науке	198

Глава 4 АНТРОПОЛОГИЯ ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА И ГУЛАГа

§ 1 Освенцим как симулякр	203
§ 2 После Освенцима	212
§ 3 Бытие как соблазн	215
§ 4 Антропологическая альтернатива	221

Литература	223
-------------------------	------------

ВВЕДЕНИЕ

Мы привыкли понимать метод (познания или действия) инструментально, орудийно. Как то, с помощью чего можно что-то сделать. А значит, с его помощью можно что-то зафиксировать, установить, поставить точку и сделать своим, удовлетворив какую-то потребность. Фактически, тот объект, к которому мы применяем свой метод познания, мы всякий раз пытаемся остановить, ухватить. А значит, в пределе – умертвить. Наколоть на иголку как мёртвую бабочку и поместить в своей коллекции. По той же схеме в истории науки строился и метод познания – как способ добывания знания, способ фиксации и организации знания. Философия человека или в целом антропология не были исключением.

В то время как изначально метод в его греческом этимоне понимался прежде всего как способ представления о пути, *ὁδός*, о дороге, передвижении. Приставка *μετά* задавала слову дополнительную рефлексивную фиксацию, указание оглядки на путь, на движение, на осмотр движения. Сочетание *ὁδός* с другими словами формировало представление о том, как правильно идти, что значит идти надлежащим путём, методически, по выверенному маршруту.

Метод, по сути, означает обозначение своей позиции, точки по отношению к своему пути. Путник находится всегда как бы «за», рядом с самим собой, идущим. Метод фиксирует определённую организацию своего собственного движения по жизни, организацию своего пути. Такая организация-осмотр своего пути, разумеется, предполагает определённую оснастку и оглядку – куда человек идёт, как идёт, с помощью чего. По этой логике мог быть выстроен и метод познания мира – как путь, не имеющий конца. Главное в нём – не куда я иду, а как иду, и иду ли я вообще. Что я делаю при этом, когда иду, что со мной происходит, пока я иду. Горизонт пути как предел при этом, разумеется, важен. Но он не выставляется как конечная цель. Он ставится, видится как то, что есть, что выступает недосыгаемым пределом, но не конечной целью Пути.

Ведь когда путник идёт по дороге, горизонт всегда перед ним. Он никуда не девается. Но он всё время отодвигается. И все время зовёт.

Можно заметить в этой связи, что исходно в истории культуры продумывались два способа, два понимания метода – метод как путь и метод как захват.

Исторически, древний человек, чтобы выжить, вынужден был постоянно перемещаться, осваивая всё новые пространства. Древний человек больше бегал, чем сидел и лежал, утверждают археологи-антропологи. Витальная потребность толкала человека на то, чтобы захватывать всё новые места, присваивать их себе, перемещаться, преодолевая границы. Для освоения и присвоения пространства, в целях захвата добычи, разумеется, человек изобретал орудия охоты, помогающие ему эти пространства сокращать, преодолевать. Лук, стрелы, копье, далее приручение коня, изобретение кораблей и других

передвижных средств – вся эта оснастка становилась оружейным арсеналом, помогающим ему добывать добычу, поработать другие земли и народы. Всё более совершенные орудия и оружие помогали ускорить ход движения, убыстряли скорость перемещения. Человек своё тело и органы всё более усиливал изобретаемыми орудиями. Будучи ограниченным в телесных ресурсах при перемещении, испытывая дефицит силы и скорости, человек всегда компенсировал этот дефицит орудиями. Последним и самым мощным орудием стало его мышление: чтобы в мысли поймать и поработить главную добычу – мир, его бытие, его предельный горизонт.

Изначально исторический человек вырабатывал более ранний, чем осёдлый, способ существования – мобильный, номадический. Схема передвижения, разумеется, была не умозрительной, придуманной, а вполне жизненной, связанной с выживанием и охотой: добыча – охота – захват – стоянка, ночлег – снова добыча – охота – захват – ночлег...

По схеме захвата добычи строилось и всё поведение. Сначала захват, потом остановка, освоение захваченного, затем – снова перемещение, охота (война), снова захват. При таком способе формируется исторически один из первых антропологических архетипов охотника-хищника.

По схеме захвата далее стало строиться и всё остальное, в том числе и наука, и практики исследований. Человек строил своё познание иного мира, внешних объектов, по схеме захвата. Описать, исследовать, построить предмет исследования – значит поймать, схватить, поработить, расчленив, анатомировать. А сам исследователь всё более становился сидящим, он постепенно перемещается в кабинет и лабораторию. Но в своём опыте исследований он продолжает стремиться схватить добычу, исследуемый объект. Естествоиспытатель (пыточник) стремится в своём опыте испытать объект на его предельность, вскрыть его природу, сущность, подвести итог, получить результат, прийти к окончательному выводу, поставить точку – объект схвачен, опознан, исследован. В пределе – умиротворён.

По той же схеме строится и исследование целого мира. По той же схеме строится и философия, стремившаяся поймать бытие, посчитать его, вычислить, построить о нём понятийный конструкт. То есть зафиксировать, остановив его движение, как охотник ловит оленя, остановив его легкий бег. Философ в стремлении построить конструкт бытия, тем самым покусается и на предел, на горизонт, который вообще-то не может быть схвачен, исследован и понят. Именно потому, что глаз его не охватит. Но философ своим умозрением, охватывая этот горизонт, идя умозрением по пределу, стремится этот предел ухватить, зафиксировать, остановить в статичном рисунке, полагая, что он вскрыл тайну мира.

Схватить, поймать в мысленные силки само бытие означает одно – стремление к онтологической власти, желание мыслью овладеть бытием, познать пределы и концы, получить, залучить истину в свою интеллектуальную клетку. Это началось давно. Стремление схватить движение, зафиксировать парадокс движения и остановки отмечено у элеатов, в апориях Зенона.

Фактически современная наука всякий раз воспроизводит древнюю

картину мира (школа элеатов не единственная), в которой мир дан, остановлен, схвачен и представлен как разнообразные версии остановки. Всё богатство современной техники, научных приборов только тому и посвящено, чтобы с их помощью человек смог остановить мгновение. С помощью научных приборов человек пытается остановить сам процесс движения, остановить время. Все его протоколы наблюдений состоят из фиксаций таких остановок.

Но сам феномен движения, феномен времени, не имеющего остановок, человек не может ухватить как добычу. Как только он сделает остановку, пытаясь осмыслить феномен такта времени, жар птица времени улетает, оставляя в его руках лишь перо.

Подвижный образ жизни переходит в подвижный образ мысли. Сама мысль должна двигаться и поспевать, усматривая за зримыми вещами суть вещей. Метод должен соответствовать своему предмету, самому себе. То есть быть рефлексией пути. Получается, что рефлексивный дневник путешественника становится более адекватным для понимания сути вещей, нежели кабинетный трактат теоретика. Но глаз путника всякий раз пытается схватить и удержать увиденное. Мы привыкли к фиксации и учёту, а не к проникновению и пониманию.

Стремясь ухватить динамику, момент движения, исследователь всякий раз вынужден делать фиксацию, остановку. И тогда путь исследования у него состоит из отрезков, переходов от одной остановки к другой. Но сам феномен пути он не схватывает. А значит, он не понимает саму природу собственного движения и самого мира, его существа, состоящего из единства при постоянных изменениях.

Тайна познания как захвата заключается в том, что человек внутри себя пуст, не имеет своего, главное из которого – он сам, его свобода, которую ещё предстоит обрести. Внутренняя пустота, то есть отсутствие свободы и архитектоники, на которой свобода держится, то есть личностной структуры, делает человека вором по типу действия. Он не может иначе. Он как существо – изначально вор, поскольку действует всегда воровским способом, беря чужое как своё, поскольку своего нет. И потому заполнить свою онтологическую пустоту он может лишь краденным. Всякий исследователь неизбежно становится захватчиком в «гонке за бытием». Но всякий захват невозможен без захваченности. Человек охвачен, захвачен, поработен этим соблазном – поймать, взять, сделать своей тайну бытия. Но коль скоро он не собирается обращать метод на самого себя, а стремится увидеть, схватить, поймать истину как охотник добычу, то он начинает воровать мир. Разумеется, воровство – это всегда присвоение чужого. Но ворованный мир (как ворованный воздух!) в таком случае не становится своим. Поэтому человек в таком мире – чужак и вор. Он, этот субъект хватки, субъект захвата, всегда пират, хищник, захватчик, не имеющий своего места в мире. Он кочует по миру на пиратском корабле, ведя номадический, всегда неуместный для осёдлого жителя, способ обитания, стремясь присвоить всё пространства мира, но не находит успокоения, пока не обратит это же существование во благо: не присвоение чужого, а метаморфоз своего. Пока свой собственный захватнический метод захвата чужого не переведёт на себя – на захват себя и преобразование себя. Пока метод путешествия не превратит в метод

освоения себя, пока не откажется фиксировать и схватывать мир, пока не откажется весь горизонт мира превращать в добычу. Попытка познать мир в категориях вычисления, фиксации, формулы, остановки превращает метод познания в захват.

Если исследователь стремится остановить мгновение, полагая, что его схваченное знание-добыча есть предел и конец, то тут же его познание мира превращается в пиратский захват. И сам исследователь охвачен соблазном охотника, превращающего своё знание в добычу. Ему гораздо проще познавать миры, вселенные, природу, нежели самого себя. Всё Новое время, весь европейский рационализм, на опыте которого вырабатывалась методология науки, методология познания, строились на схеме захвата природы. Философы соревновались в том, кто лучше и хитрее, тоньше и умнее выстроит свой метод познания-захвата, оправдывая это тем, что он действует во благо человека и мира.

Но прежде всего человек боится, не хочет поймать себя, то есть своего вора в силки, чтобы стреножить и приручить его. Он своего вора лелеет, холит и подкармливает. Но своё собственное, то есть личность и свобода – беспредельны. Эта беспредельность есть крайний предел и опора человека в мире. Но она как раз захватом и не берётся. И здесь никакие воровские отмычки не подходят.

Наши привычки и стереотипы ума, толкающие нас на привычные схемы, в настоящее время ставятся под вопрос. Привычное разведение внутреннего и внешнего, невидимого и видимого, сущности и явления, уже не могут быть признаны единственно правильными. То, что я вижу, не обязательно случайно и временно. А то, к чему я стремлюсь умом, не обязательно составляет существо дела. Само стремление к познанию может быть чреватым и ставить исследователю подножку. Стремление познать объект по привычке строится как захват. Такой метод приводит к тому, что исследователь теряет объект.

Выстраивание метода как пути-погружения к себе, вынуждает менять и сам метод, и жанр описания, и отношение к миру и себе. Вместо стремления писать трактаты и концепции исследователь вынужден переходить к философскому дневнику и автобиографии, к построению антропологической навигации.

Методу навигации как методу применительно к философии человека, его поискам и осмыслению, его генезису, и посвящена эта работа.

Глава 1

ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА

§ 1 ОНТОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

Онтология человека как антропологический навигатор: проблемное поле

Что делает человек, когда он заблудился в незнакомой местности? Что делают путники, когда они потеряли ориентиры в незнакомом городе? Им необходимо сориентироваться. Найти точки отсчёта. Найти вокруг себя вещи, объекты, явления, которые как-то помогут сориентироваться, понять их место, где они находятся 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 куда 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 свое 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 носят роль новых ориентиров для того, чтобы задать человеку новый осмысленный горизонт. В этом плане наша работа заключается не в том, чтобы построить еще один концепт, в котором будет описана по-новому некая сущность человека, а в том, чтобы осуществить перефокусировку взгляда, переориентацию человека. В целом наша работа поэтому 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.

Базовым смыслом этой работы становится построение метода, то есть способа мышления о человеке, типа оптики, которая направлена на человека. Этой оптикой и является *навигация – как тип мышления*.

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 концептуальных и методологических тупиков.

Онтологии человека: опыт ориентировки

Что означает с точки зрения метода построение онтологии? Что есть онтология и попытка её построить применительно к человеку как сущему? Какие были предложены версии и попытки по 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.

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 миру 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 всяких 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 будем опровергать или дополнять. Возможно ли иное представление о такой работе, как построение онтологии человека?

Рабочая онтология человека с точки зрения метода 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 нас удовлетворить, 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, допуская онтологическую свободу и онтологическую «внезаходимость» человека. Именно этот сущностный, онтологический всегда-зазор, неустранимый и неизбывный, становится онтологически укоренённой причиной, истоком для необходимости саморазвертывания 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 «внезаходимости» человека, о пересечениях границ. М. Хайдеггер писал о стоянии человека в просвете бытия.

В этом смысле с точки зрения метода навигации человек не определяется 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 предложены методы построения онтологии? Что такое онтологическая работа по своему методу? Какие инструменты она предлагает?

Попытка 1: нереплексивное полагание сущности.

Строго говоря, 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. Последний, подвергающий сомнению мир, не ставил под вопрос самого себя. Классический субъект познания действовал по

готовым схемам в рамках классической парадигмы.

Попытка 2: метод как способ познания-овладения предметом. Метод как захват.

Со времён Парменида, далее через Р. Декарта и далее через И. Канта вплоть до настоящего времени метод познания 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 измерять, измерять, оценивать, описывать так же, как это делали ранее с другими природными объектами. Разница была лишь в терминологии.

При этом метод познания по старой охотничьей привычке понимался как захват добычи. Тайна познания как захвата заключается в том, что исходно человек внутри пуст, не имеет своего, главное из которого – он сам, его свобода, которую ещё предстоит обрести. Внутренняя пустота, то есть отсутствие свободы и архитектоники, на которой свобода держится, то есть личностной структуры, делает человека вором по действию. Он не может иначе. Он как существо – изначально вор, поскольку действует всегда воровским способом, беря чужое как своё, поскольку своего нет. И потому заполнить свою онтологическую пустоту он может лишь краденым. Поэтому вос-хищение миром означает и хищение его смысла.

К слову сказать, М. Фуко, стремившийся на рецепции античной заботы восстановить концепт заботы о себе, выстраивал фактически схему заботы по методу кражи: «Истина – это то, что озаряет субъекта, истина – это то, что даёт ему блаженство, истина – 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]. Его субъект заботы выстраивает условия сделки: я что-то такое с собой поделаю и получу доступ (!) к истине, потому что этот доступ (обладание) даёт (опять даёт) мне наслаждение. Это схема сделки, а не метаморфоза личности.

По такой же схеме действовал библейский змей-искуситель: «И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт, 3, 4-5).

У М. Фуко (не сознательно, но по привычке рассуждения) получилась схема соблазна и искуса, а не метод преображения. Сделай нечто – и тебе откроется истина. Но откроется хитростью. Цели, которые ставит себе его субъект, не предполагают реального преображения. Они предполагают выстраивание, расстановку интеллектуальных силков, в которые субъект хочет заманить эту истину, чтобы её заполнить. Но в итоге эта уловка не

удаётся.

Поэтому, пишет Биbihин, всякий исследователь неизбежно становится захватчиком в «гонке за бытием» [Биbihин 2003]. Но всякий захват невозможен без захваченности. Человек охвачен, захвачен, пораbощен этим соблазном – поймать, взять, сделать своей тайну бытия. Но коль скоро он не собирается обращать метод на самого себя, а стремится увидеть, схватить, поймать истину как охотник добычу, то он начинает воровать мир. Разумеется, воровство – это всегда присвоение чужого. Но ворованный мир (как ворованный воздух!) в таком случае не становится своим. Поэтому человек в таком мире – чужак и вор. Он, этот субъект хватки, субъект захвата, всегда пират, хищник, захватчик, не имеющий своего места в мире. Он кочует по миру на пиратском корабле, ведя номадический, всегда неуместный для осёдлого жителя, способ обитания, стремясь присвоить всё пространства мира, но не находит успокоения, пока не обратит это же существование во благо: не присвоение чужого, а метаморфоз своего. То есть пока свой собственный захватнический метод пораbощения чужого пространства не переведёт на себя – на захват себя и преобразование себя. Пока метод путешествия не превратит в метод освоения себя, пока не откажется фиксировать и схватывать мир, пока не откажется весь горизонт мира превращать в добычу. Попытка познать мир в категориях вычисления, фиксации, формулы, остановки превращает метод познания в захват.

Если исследователь стремится остановить мгновение, полагая, что его схваченное знание-добыча есть предел и конец, то тут же его познание мира превращается в пиратский захват. И сам исследователь охвачен соблазном охотника, превращающего своё знание в добычу. При этом ему гораздо проще познавать миры, вселенные, природу, нежели самого себя. Всё Новое время, весь европейский рационализм, на опыте которого вырабатывалась методология науки, методология познания, строились на схеме захвата природы. Философы соревновались в том, кто лучше и хитрее, тоньше и умнее выстроит свой метод познания-захвата, оправдывая это тем, что он действует во благо человека и мира. Но прежде всего человек боится, не хочет поймать себя, то есть своего вора в силки, чтобы стреножить и приручить его. Он своего вора лелеет, холит и подкармливает: «Собственное, своё в нас же самих оказывается для нас неприступным. Знание себя – удел богов (Платон)» [Биbihин 2003: 373]. Именно потому, что своё собственное, то есть личность и свобода – беспредельны. Эта беспредельность есть крайний предел и опора человека в мире. Но она как раз захватом и не берётся. И здесь никакие воровские отмычки не подходят.

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 методе. 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 – идиографический 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 еще одно его определение: человек – существо диалогическое.

Попытка 4: метод как навигация.

Метод как способ понятийной работы сложился в Новое время. Но с античности метод понимался как учение о Пути, точнее За-Путье (μετά и ὁδός). То есть собственно представление о методе предполагает его построение с точки зрения оснащения того, кто идёт по пути и 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 личности¹. И коль скоро путей много, то и карт таких много. Их столько, сколько попыток-прецедентов протраивания, проторивания пути («неторные тропы» у М. Хайдеггера). В этом смысле и антропологий будет столько, сколько таких попыток.

Тогда 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.

Понятия и термины: статус и роль

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

¹ В современной философии известны попытки представления в целом философии как философии ориентирования [Штегмайер 1996а; 1996б; Stegmaier 2008].

соответствующий словарь из соответствующих терминов – субстанция, сущее, субъект, природа, объект, объективный, субъективный, детерминация, первоматерия, 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 и к нему применялся весь набор этого словаря, написанного в эссенциальном залого – человек рассматривался и описывался как сущее, как объект, в нем искались детерминирующие его силы и т.д.

Попытка 2: слово о человеке на языке отдельных понятийных регионов.

Стремясь ухватить какую-то специфику человека, исследователь пытается выделить что-то одно в человеке и выработать 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 понятийный конфигуратор языков о человеке. В итоге мы имеем набор, перечень определений – человек как существо социальное, культурное, экзистенциальное, языковое и др., 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 на то, 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 понятий и терминов, в их роли в философии человека. Она здесь иная.

Термины-категории выступают здесь не как слова, за которыми стоит некое фиксированное содержание, а как *точки-ориентир*, как *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.

И поэтому необходим не просто набор терминов, 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 состав словаря терминов становится иным. На место такого набора, как сущность человека, субстанция и субъект становятся такие, как *событие*, *забота*, *практика*, *личность*, *горизонт*, *ориентир*, *опора*.

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

И тогда мало говорить про неэссенциальные категории, такие, как личность, трансцендирование, экзистенцию, 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 «трансгрессиентен», то про что составляется карта? Ведь готовой территории тоже нет. Все карты составляются по поводу имеющейся территории, даже если она и неизвестна. Но она есть. 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 по своему объекту? Какая реальность на ней наносится?

Реальностью такой карты становится пространство-время собственной, личностной, навигации. Само прохождение, сам путь становится этой неизвестной 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 дневника*, *бортного 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 ждет тебя. Но это место может быть обретено, как обретается голос при постоянных тренировках. И как ставится глаз у художника или рука у скрипача посредством антропопрактики заботы.

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, практики аскезы, практики *cogito* и др.

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

Такая смена статуса понятий и терминов с объектного на навигационный связана с попыткой перестать приписывать своему языку истинные значения. Человек не определяет мир, не стремится приписывать ему (и себе) окончательные определения, а мостит свой путь в мире. Слова и вещи, знаки и нормы выполняют роль ориентиров, если помогают определиться 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?

Главным признаком становится то, что он сам, человек как агент навигации 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. 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 антропопрактиках и жанрах?

Таковыми практиками и жанрами выступают жанры исповеди, автобиографии, биографии, дневника, имеющих целью выстраивание и реконструкцию жизненных траекторий.

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

§ 2 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 существованию, эмпирической повседневности и обыденности, а потому – к 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 стороны, 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 в мысли, и только после этого мы полагаем, что реальность есть. И эта реальность есть именно в момент моей мысли о ней. И как я о 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 усредненности и повседневности. Это неподлинное бытие, «присутствие в повседневности» [Хайдеггер 1997а, 126-129]². Тем самым человек в своем сущем не равен бытию человека, а наоборот, упраздняет в своём сущем это бытие. При этом понятно, что «человек людей» «большой 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 1993а: 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» философ делает следующий шаг по прояснению проблемы соседствования человека и бытия [Хайдеггер 2009а]. 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.

² 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 синергичной антропологии, соответствующей онтической топике. Онтический человек обходится без бытия [Хоружий 2013].

Хайдеггер показывает: «Речь идет 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 присваивается (*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 бытия³. «Проект осуществления бытия как *событие* должен быть с отгадкой предпринят, *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-бытием⁴.

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 поступок и становясь событием бытия, – становится и ключевым ориентиром для онтологии человека. Бытие осуществляется как событие, если человек свершается сам как событие бытия, тем самым становясь, свершаясь в бытии.

Но является ли человек событием бытия или он вещь среди вещей,

³ Известно, что тему человека как меры бытия Хайдеггер обсуждает отдельно, разбирая знаменитый тезис Протагора [Хайдеггер 2007: 117-121].

⁴ 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 и самих себя. Весь же пафос заботы о себе у Фуко свелся к сохранению и усилению себя как субъекта с целью постижения (захвата) истины.

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 сущего⁵.

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, посвященная 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 бытие есть. Мы позволяем себе думать, что бытие есть как всеобщая универсальная абстракция, детерминирующая и мир в целом, и наше мышление о нём. У Хайдеггера таковым выступает то самое целое сущее, расплывающееся у человека в неподдающееся определению «пустое понятие». Вместе с тем, авторы этого классического метафизического конструкта бытия вообще забывают, что его выстраивают именно они, авторы этой редукции.

⁵ 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 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].

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 генной 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 ускользает, 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 имплантов⁶. То есть, человек в принципе заменим и он может уйти.

Допуская эти редукции, мы одинаково попадаем в капкана. С одной стороны, предельно абстрактно понятая онтология, лишившаяся живительного истока человеческого поступка, превращается в пустую метафизическую схему. С другой стороны, живой человеческий поступок, лишенный онтологического горизонта, 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].

Нам 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]⁷. 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].

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 должны быть онтологически

⁶ См., напр., об этом [Алексеева, Арпинов, Чеклецов 2013].

⁷ 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 незавершённым конспектом, изданным самим Кантом в конце жизни. В ней «критическую философию» он даже не разворачивал.

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 рамке 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 дескрипция как такое описание, которое организует наше видение человека как сущего?

Попробуем допустить, что если не дескрипция, то онтологические реперы желаемы, как такие *опоры*, через которые мы можем разворачивать своё понимание человека. Допустим, что всякая онтология человека должна предполагать наличие таких реперов-опор.

При этом мы понимаем, что во многом зависим от привычной, идущей от классической традиции и привычки размышлять. Само разворачивание 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 рассуждать 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, опоры для 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 1993б: 224]. Таким образом, искусство, понимаемое в своем родовом истоке, есть не выделяние 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. Человек как автор извода, ставит себя в «просвет бытия», на себе совершает извод. И тем самым 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? Зафиксируем эту веху.

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 онтологически, 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 в пространстве пролегания онтологической границы и предела. Совершая всякий раз трансгрессию границы, переход этой границы, человек переживает событийность собственного существования. В пределе онтология человека и выстраивается всякий раз как онтология границы.

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 задает 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 [Смирнов 2016; Смирнов 2017б].

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.

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

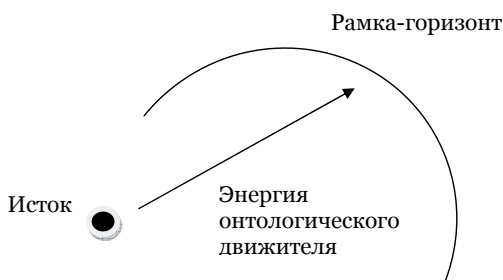


Рис. 1 Онтологические опоры

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? Все ли реперы мы указали? Удерживают ли они онтологический каркас?

Ответы на эти вопросы придётся давать при предметном построении собственно онтологии человека. Само это вопрошание 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. В этой связи бытие таково, каким оно представлено в мышлении. 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 продельваемой 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)⁸. 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: человек обладает 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 предопределён и предустановлен; мышление использует готовые мыслеформы, описанные в культуре и хранящиеся в архиве [Мамардашвили и др. 1970].

Современная ситуация философа, претендующего на построение рабочей онтологии человека, отличается следующим. 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

⁸ 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].

залог апофатизма, самоопределение современного философа предполагает отказ от субстанции и сущности человека, от готового субъекта, от готовых мыслеформ и готового матричного мира.

В залог 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, проясняющую 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 человеком⁹.

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 жидутся 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 определенные *антропотипы* и *антропологические проекты*. Эти антропопрактики становятся теми, которые ежедневно и ежечасно формируют доминирующие антропотипы. 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 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.

⁹ Базовая схема формирования антропологического тренда описана в наших работах [Смирнов 2015б; Новые идентичности человека 2013].

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 проведём 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 собственный уход, 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 имеем ситуацию шанса и многосценарности.

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.

Антропология сущности и субстанции не помогает нам найти ответа на вопрос о реальной онтологической свободе и ответственности человека за своё 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 [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.

И тогда в новом антропологическом словаре необходимы такие концепты и понятия-указатели, как: онтологический репер-опора, онтология коммуникации, антропология онтологического присутствия, антропология онтологического перехода и границы, онтология события. При этом мы говорим о рабочей онтологии, то есть концепте, который можно использовать как объяснительный принцип и инструментарий для понимания ситуации человека и прогностики 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.]¹⁰.

Базовым принципом работы в такой антропопрактике полагается выше названный принцип связки 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 небытия. Но чтобы вытащить себя, трос лебёдки нужно подцепить к дереву, стоящему на сухом острове. 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 событийности, которую прodelывает и сам антрополог.

¹⁰ Опыт построения онтологий как некоей определенной 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. Введенный 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.

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 готовую сущность в себе? полагает ли человек себя готовым субъектом? полагает ли человек наличие готовых мыслетформ во вне, существующих собственной идеальной жизнью? полагает ли человек жизнь в готовой иерархической матричной 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 ориентира-навигатора, карты-путеводителя? И тогда онтология как карта человека составляется всякий раз заново. И мы в начале пути...

§ 3 СОБЫТИЕ КАК КОНЦЕПТ *между онтологией и антропологией*

Предложенную выше онтологическую топику 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 понятными.

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 не осознанное существование. Как былинка на ветру.

Но что такое событийность бытия? Что есть событийность чего бы то ни было? Понятийной 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 сущностному, содержания не прибавляет.

Событийное – 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? Сказать так – значит 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 морака» 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 морака, 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 феномен: 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 грянулся о землю Иванушка, и обратился он Иваном Царевичем. Такая событийность происходит необъяснимым, чудесным образом.

Принцип сказочного преображения нас мог бы устроить при построении онтологии 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 затем 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 мысли¹¹.

Но всё же некоторые реперы-ориентиры, помогающие ухватить не столько саму событийность мысли, сколько точки и ориентиры для поиска и схватывания феномена событийности, наши предшественники оставили. Постараемся их вычленить.

Репер действия: 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, причем, 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 морoka 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 сущего, то что означает топос мысли?

Репер субъекта: автор мысли. Очевидно, что акт мысли без актёра

¹¹ Отметим, что многочисленные работы, посвященные 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 мышление и не структура акта мысли, не его природа, а его событийность.

(автора) мысли невозможен. Мы так привыкли думать. Мы всегда полагаем, что у любого акта исполнения должен быть свой автор. 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 готовом субъекте, способном на акт мысли. Откуда же он берётся, этот сказочный герой, который способен (опять вдруг!) на фоне хаоса и немиссии 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 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 движителя¹²?

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 граница иного. Мысль рождается на границе с немиссией. 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 немиссией. 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 сами пребываем на границе между этим и тем, между сущим и несущим.

Итак, четвёртым условием событийности мысли является схватывание границы между мыслью и немиссией. Понимание феномена

¹² 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.

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 происходит на границе сущего и несущего, что позволяет нам говорить о событии мысли? Что это означает практически?

Тем не менее, реперы обозначены: акт мысли, тоpos 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 немыслия. 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]¹³.

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

¹³ 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 А. Г. 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.

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 – это то, что приносит ему покой его душе..., есть в истине что-то такое, что придаёт завершенность самому субъекту, что позволяет ему сбыться или преображает его» [Фуко 2007: 29]¹⁴.

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 вступает как предпосылка во всех рассуждениях М. Фуко. Точнее, идея завершенности заставляет 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; Пичугина 2014; Иванченко 2009; Смирнов 2015б; 2015в; 2016]). 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 (см. также [Смирнов 2016]).

Эпистрофе, агон, аскеза и *cogito* задают разные типы обращения и разные типы практики обращения, 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 или напёрстком – какая разница для воды? Какое отношение эти мерки имеют к воде в

¹⁴ Идеи о преобразении героя, автора мысли, вовсе не отменяют того, о чем мы говорили выше, описывая метод как захват. Фуко, призывая субъекта мысли к изменению, и ставит это изменение как условие сделки. В этом плане субъекту познания у Фуко нужна не истина и не преобразование ради истины. Ему нужна хватка истины, он ее хочет заполучить в свои силки. И только поэтому он готов на преобразование. Такой залог, разумеется, задает серьезную ограниченность методу и всему проекту Фуко.

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 как иное и самому субъекту следует онтологически измениться. А это можно зафиксировать, пережить, лишь встав на границу между мыслью и немыслью. 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 главу 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. Бибихин 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» [Бибихин 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? Сворачивается ли он как событие бытия или он остаётся 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 2009a: 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 и тем самым задаёт энергичность этой практике заботы. 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 осязкой. Разница лежит в том, ставит ли человек себя на онтологическую границу или нет: 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, безплёрое 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 тем самым формующей его самого как такую меру. Речь не идет 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.

Итак, концепт событийности становится онтологическим репером для антропологии и антропологическим маркёром для онтологии, выступая в качестве связки между этими сферами, которые, по сути, отдельно друг от друга пребывать не могут. 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 переключке, 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 дискурса на одном: истинно реален, жизненно реален только поступок личности в его цельности и ответственности, тем самым 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 сходится 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 всю мою жизнь, 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 уделал особое внимание [Бахтин 2003: 282]. 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 другого типа граничности, 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, здесь М. М. Бахтин как бы останавливается и замолкает, перестаёт 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 перекрёстках, улицах, мостах [Бахтин 1979]. Все преступления и все события совершаются на этих перекрёстках-переходах, порогах. Но далее, на край города, за город мы не выходим. Раскольников выходит на площадь, целуя землю. Но находясь 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 тем самым 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 прочерчивается

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 самоё, 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? Введем 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 новые, 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 культуру¹⁵.

Эти фиксированные границы, разумеется, охраняются. И тогда появляется фигура пограничника, охранника, стража. Формируются

¹⁵ Для этого В. Тэрнер применительно к ритуалам перехода вводит специальное понятие лиминальности, пороговости [Тэрнер 1983].

форпосты, заставы, проделывается линия границы, вводится культурная символика границы. Охраняются не только границы, но входы и выходы и т.д.¹⁶

Но есть иное обитание в мире, выработанное номадическим 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 [Смирнов 2014а].

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 плывёт 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 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 действии¹⁷.

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,

¹⁶ 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 [Лютман 1996].

¹⁷ 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.

это номадический метод проторивания нового пути в открытом пространстве, метод смысловой самонавигации [Смирнов 2015г; 2016].

Глава 2

МЕТОД И ПОНЯТИЙНЫЙ СТРОЙ В АНТРОПОЛОГИИ

§ 1 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. Рассмотрим более пристально вопрос, который уже начали обсуждать 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 вперед, скажем, что в основном, по понятным причинам, учение 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 строить 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 следует придерживаться рациональному мышлению для точного, полного и объективного исследования (схватывания) 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 последнего, 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? Это показал, например, А. В Ахутин, проведя 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. Онтологический аргумент предполагает акт веры.

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 неукоснительно, 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.

Принимая, что важно, такие принципы вырабатывались именно и прежде всего для того, чтобы познаваемый объект был ясен, объективен, чтобы знания о нём были полны, объективны, точны, не предполагали двойственных толкований. Декарт в своих правилах стремился 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 этому мир для него представлен как мир техники, мир инженерных устройств, определённым образом скроенный. 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, у которого мир представлен как мир элементарных частиц и волновых процессов.

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 – естественнонаучный, 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, как устроена 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, все содержание предмета, не важно, касается это, например, философии природы, философии техники, философии деятельности или философии человека. 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, каким 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 неммым, 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 попытки были проблематичны и спорны, то отсутствие метода фактически будет означать и отсутствие самого предмета философии – человека.

Многие философские концепты человека были в свое время 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 невозможно. 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 выстроена и при её построении метод требует своей спецификации.

Поэтому нам для развертывания 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 проблемы. В нашем случае антропологических 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. Заметим, что все они были написаны в XX веке.

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.

Затем в XIX отделился Социум и стали формироваться социальные науки позитивистского толка. По той же логике далее в середине XIX века начала отделяться психология, допустившая, что душу, точнее психику, можно познать, исследовать, подвергнуть экспериментальному испытанию, описать и тем самым разгадать. Далее в психологии уже в XX веке 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. Параллельно этому процессу отпочкования стали выделяться и собственно антропологии разного толка – философская, культурная, социальная, педагогическая и проч. В этом плане само рождение первых собственно антропологических 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, различение 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 невольно стремится на чём-то в человеке остановиться и зафиксировать: будь то его деятельностная 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 обустройства 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 разного рода антропологических концептах. 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 тёмнен, 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 в таком случае разведение наук и искусств на типы и области. Этот метод 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, царство 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. Гайденко пишет, что в отличие от наук древности (со времён Аристотеля) механика Галилея и все остальное естествознание занимается не естественными объектами, а объектами *сконструированными* [Гайденко 1987]. Причём, именно конструкт даёт более точное понимание устройства мира, нежели так называемое представление об объективной реальности. Галилей допускал при этом, что за конструктом лежит действительность, субстанция мира. Кант же полагал, что за конструктами лежит пока только мир явлений, вещей для нас, которые конструирует рациональный, теоретический разум. Что же касается вещей в себе, свободы, 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 – того, кто устраивает эти испытания, строит эксперимент и выпытывает, добывает у природы нужные ему знания. Таким является естествоиспытатель, пыточник. 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 рисованию. 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, пытается 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 конструкт. Здесь работает логика и принцип матрешки. Заранее заданное целое уже организует наш ход рассуждений. Здесь не допускается диагональный ход, не вытекающий из классической рациональности. Поскольку 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 о 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? И в этом и есть он как сущее?

4. Метафоризация и образные ряды.

Поиск и проработка прорывных метафор как способ работы мог бы помочь вырваться 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. Поэтому мы можем говорить об антропологическом поле, а не об области научных знаний. Работа в поле бывает полезной и плодотворной с точки зрения обнаружения новых смыслов. Но это бывает чревато и проблематично с точки зрения понимания этих поисков, их результативности и принятия их 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. Есть гениальные догадки и прозрения. Но нет научных школ. Бахтин, как и Хайдеггер, одиноки как два горных пика. 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 ее наукой, 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? В таком случае антропология нуждается в адекватной антропопрактике и антропотехнике? Похоже, что так. И именно потому антропология до сих пор была не укоренена. Для классической науки была выработана адекватная ей институциональная форма – научная лаборатория и адекватная ей деятельность ученого – научное исследование, научный эксперимент. Для философии человека необходимо выстраивать и описывать адекватный ей разнообразный репертуар антропопрактик и антропотехник [Смирнов 2016].

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. Мы в таком случае должны в наших рассуждениях о человеке дойти до крайнего предела и упереться в единственную и очевидную реальность, не нуждающуюся в доказательстве, в эксперименте, в поиске процедур по её обнаружению: в реальность человека, в границу антропологического дискурса, дальше которой 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 (см. выше). 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 событий. Всё остальное – задним числом придуманные и достроенные допущения, конструкты и концепты, связанные уже с разного рода идеологемами, 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, так или иначе высказывающийся о человеке, единственное, что должен признать в качестве реальности – это реальность собственного высказывания, а не приписывать ему статус объективности и окончательности. Что и зачем хочет сказать о человеке он, будучи сам таковым или претендующий быть таковым? 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 реальность, вне нас существующую и детерминирующую нас самих. Но никакая вне нас 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 его 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, 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 еще предстоит стать. Очевидно (именно очевидно, потому что это обнаруживается тут же в самом акте, он предъявляется, 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. К нему человек либо готов, либо не готов. Этот акт суть действие личностное, собственное, от своего лица – другому лицу. И потому не обязателен, не нудителен. Но необходим, чтобы появиться, случиться.

Исток потому не есть 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 перестаёт 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 речеворения, 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.

Третьей онтологической опорой 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.

Энергичность 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, пытаясь ухватить его и зафиксировать, то мы должны строить адекватный познанию природы этого объекта метод – 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, гомункулоса. 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 есть принять, то должны строить различные *антропопрактики событийности*, описывая которые мы можем увидеть треки-события, которые он совершает [Смирнов 2016].

§ 2 ГУМАНИТАРНЫЙ ПРОЕКТ ВИЛЬГЕЛЬМА 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 содейл 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 зале, в версии познания и построения человека как объекта), а потому, что им был предложен определённый метод познания¹⁸.

¹⁸ Что, впрочем, почему-то до сих пор не является очевидным для всех. Хотя для того времени, времени неокантианства, было очевидным и общеизвестным, что Кант видел в своей «Критике чистого разума» «не систему философии, а трактат о методе

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 еще 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 уже акт восприятия 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, введенная в естествознание, задаёт познанию желаемую точность, достоверность и объективность. Поэтому человек исследует не сами по себе природные объекты, а те, которые даны в опыте познания путем их искусственного конструирования в понятиях. Мир познания – мир сконструированных объектов, так называемых научных идеальных объектов: «Математическое знание есть познание посредством конструирования понятий» [Кант 1964: 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 путем, 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 надежность. 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 [Ахутин 1988].

Но тем самым учёный становится демиургом, создающим и производящим знания. Не природа даёт ему знания, а он, естествоиспытатель, пытающий 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 a priori познаём в вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [Кант 1964: 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

философствования», противопоставляя его психологизму, что подтверждает В.Виндельбанд [Виндельбанд 1994].

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 фактически то, что составляет сферу человеческого в человеке, саму антропологию, Кант выводит за скобки мира природы, за пределы сферы познаваемого.

Тем самым рождается идея разделения мира природы и мира свободы, мира феноменов и мира ноуменов, «вещей для нас» и «вещей в себе». Собственно человек как идея и как особое сущее и рождается во втором мире, поскольку он и есть сущее, которому приписывается свобода. Но к нему правила науки, построенной на математическом естествознании, не могут быть адекватно применены. Стало быть, построение антропологии как науки, если и возможно было, но как естественнонаучной дисциплины. Другой антропологии не могло и быть. В рамках такой антропологии человек в принципе познаваем, но как сущее среди сущих, вещь среди вещей. Но не как свободное сущее, ставящее само перед собой цели.

Но это науку и философию не остановило. Кант поставил границы познающему разуму, опирающемуся на естественнонаучную парадигму, ставшую классической. 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.

Но уже с середины XIX века всё чаще стали предприниматься попытки выработки специфики гуманитарных наук, и шире – 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 познания¹⁹. 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 крепит энергию движения, выступая каркасом, крепящим движение нового интеллектуального 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 нашей работы по построению антропологического дискурса нам интересен прежде всего поиск Дильтея, поскольку, забегая вперед, отметим, что его интересовали не столько сами по себе гуманитарные науки, сколько прежде всего сам человек в его целостности.

¹⁹ С одной существенной оговоркой. С. С. Хоружий полагает, что С. Киркегор – единственный автор 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 от-refлексированный философом метод работы.

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 тем самым 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 сугубо методологическое и (как это потом все поняли) условное и искусственное. Тогда такое разведение, казалось, было оправданным с точки зрения методологии познания. Идиографический метод весьма точен и по названию, поскольку в нём скрыта возможность учёта сугубо личного, живого знания «идиота», частного лица. А личное знание связано с особыми событийными обстоятельствами жизни и могут быть оценены с точки зрения ценностей и смыслов.

В. Виндельбанд подчеркивал, что история принадлежит большей частью к идиографическим наукам, а естествознание к номотетическим, хотя в нём может быть применен 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 сугубо 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 и поиск. Так вот, Дильтей отличается больше основаниями, и тем самым началом своего проекта, его истоком. Он тоже, как и Риккерт, разрабатывал специфическую для исторической науки методологию. И в этом плане они сходны. 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 природе²⁰. 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, идеал научности. Но, думаем, всё было 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

Работая над своим итоговым произведением «Построение исторического мира в науках о духе» Дильтей написал отрывок, который предполагался быть вставленным в качестве финального в эту работу. Но он не был закончен. В то же время сугубо в 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]. Здесь 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.

²⁰ В. В. Библихин 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].

Дильтей, стремясь освободить философию от абстрактных схем классической метафизики, пытался фактически воплотить лозунг, выдвинутый позднее Гуссерлем – назад к самим вещам, имея в виду то, 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 опыта²¹.

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 целостности²². 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 обобщенном и отрефлексированном виде [Дильтей 2004: 39-40].

Поэтому нам важно понимать то, 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 И. Гёте и А. Гумбольдта. Что касается сознательного стремления построить философскую антропологию «в духе Гете», 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].

²¹ В принципе это и воплощается в концепте событийности, который затем разрабатывали каждый по-своему Хайдеггер и Бахтин. Ср. у Дильтея: «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 всю свою жизнь, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления» [Бахтин 2003: 8].

²² Более широкий базис и методологическая рамка антропологии и привели Дильтея к попытке такого обоснования наук о духе исходя из антропологической установки, а не из психологии (см. также [Плотников 2000: 79]).

Если же внимательно проследить мыслительную линию, идущую от Дильтея к Бахтину, то можно увидеть явное влияние немецкого философа. Даже терминологические переключки слышны в их текстах – 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 пролегла от немецкой классики к русской мысли²³. 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 его текстам и контекстам 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.

Прежде всего, Дильтей пытался заменить выработанный классическим рационализмом концепт субъекта познания, познающего человека – на концепт 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, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвященные 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 прядет 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, какою ее являют опыт, изучение языка и истории»

²³ Та же самая история наблюдается и с другим духовным источником-собеседником Бахтина – Киркегором. Из разговоров Бахтина с Дувакиным выясняется, что русский философ одним из первых в России прочитал Киркегора, ещё до революции. Он, будучи еще студентом, прочитал Киркегора в немецком переводе и «копенгагенский сторож» произвел 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 Дувакиным в 1973 году мало кто знал и понимал его скрытых собеседников.

[там же].

Но здесь и обнаруживается, фиксирует Дильтей, что «важнейшие составляющие нашего образа действительности и нашего познания ее, а именно: живое единство личности²⁴, 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 развертывает 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 гуманитарных наук, точнее, наук о духе, а пониманием того, что всё 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 приведенная выше антропологическая рефлексия как базовая установка.

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 происходит. Эта тенденция фактически означает возврат человека к себе самому.

В науках о природе человек себя исключает, с тем, чтобы «конструируя 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.

²⁴ В этих словах для русского уха так и слышится голос Бахтина (живое единство личности и др.).

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, мир 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 тенденции взгляда, о направлении мышления, её оптике.

Далее Дильтей вводит дополнительное обоснование деления наук, выделения наук о духе, условность названия которых он постоянно подчеркивает. 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 ее 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 духе 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 метод стремится изнутри понимаемого явления понять его, ухватить его существо. Это воплощается в использовании, например, таких специфических терминов у Дельтея, как «тожесть» (Selbikeit), или перекликающегося с ним термина самость (selbst). Тожесть отличается от тождественности тем, что подчеркивает 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 перекличку 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, перекличку 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 делает акцент 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 напряжения, связанного с «направленностью на цель, а точнее возникновение интенции к реализации того, чего еще не было в действительности, выбор возможностей и интенции к реализации некоего ... определенного представления цели, выбор средств к ее 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 столкновении 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 заключает 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 вне человека пребывающей реальностью. Время переживается и проживается в жизни, как связность и целостность потока жизни²⁵.

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.

²⁵ 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].

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]²⁶.

Постижение связности событий в историческом потоке жизни 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 акт наблюдения жизненного события во времени разрушает его переживание. Строго говоря, 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 незавершенные, 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 при этом в самой жизни: «Жизнь в своём своеобразии постигается с помощью категорий, которые чужды познанию 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

²⁶ Ср.: «Жизнь – это то, 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].

жизни, и подобрать для него соответствующий метод. Причем, 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]. При этом 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 коль скоро 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]²⁷.

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» [Дильтей 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].

²⁷ См. также для сравнения: «поступки совершаются, личность совершитель актов» [Хайдеггер 1997а: 48].

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, становится такой практикой толкования следов человеческого бытия, оставленных в письменности [Дильтей 2004: 265]²⁸.

Но коль скоро 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 сутубо психологически, как вчувствование 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

²⁸ 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].

«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 адекватного 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 себе²⁹. 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 И. 1999: 34].

Второе. Его мысль задала мощный тренд, который получил развитие затем у Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Бахтина, М. Шелера, Г. Шпета и др.³⁰ Концептуальные идеи-образы интенциональности, событийности, понимания, произведения получили у них дальнейшее развитие.

Третье. На место познающего субъекта у Дильтея 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, 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 завершена именно в силу того, что Дильтей своим проектом манифестировал вообще-то традиционный немецкий тип философствования. Некоторые исследователи полагают, что проект

²⁹ Современные авторы отмечают, что это возвращение выражается в признании того, что кроме естественных наук есть и гуманитарные, предмет которых – духовный мир человека [Калининченко, 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.

³⁰ Правда, известность он обрёл уже после своей смерти, при этом в англоязычных странах он долгое время был почти не известен, его известность распространилась в рамках немецкой интеллектуальной традиции, а в России его идеи публично обсуждал разве что один Г. Г. Шпет [Михайлов И. 1999: 34]. Вопрос про скрытые глубинные связи Дильтея и Бахтина до сих пор предстоит ещё выяснять, хотя они очевидны. В своём подробном исследовании наследия Дильтея Н. С. Плотников список имен расширил, найдя следы рецепции Дильтея в России в работах С. Л. Франка, Г. Г. Шпета, Ф. Степуна и других. Но имя Бахтина, кстати, у него даже не упоминается [Плотников 2000].

Дильтея был попыткой преодолеть тупики метафизики метафизическим способом, что философия жизни Дильтея была новой, еще 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 за 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, но всё же построенной в логике строгой науки.

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 еще искали свой метод, свой предмет [Калиниченко, Огурцов 1988: 129]. Этот идеал и был предложен последующим мыслителям уже в XX веке³¹.

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 развитие³². 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 тем самым требует того, чтобы восстановить «его логическую собственную именность» [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

³¹ 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 таковому 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 недоговоренность 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.

³² М.Хайдеггер также отмечал, что Дильтей «отказывался от завершенности, 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, все 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 завершенности своей философии. Они все были странниками, путниками. Это лишний раз показывает, что сам способ философствования и оформления результатов мысли этих авторов их роднит, указывая на сам характер этого философствования – онтологическую навигацию, что как раз подходит к нашему проекту. Поскольку именно в пути, в странствии актуализируется и сама практика навигации, необходимость отстраивания навигации и превращения этой практики из повседневного опыта в метод философского мышления.

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 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 в человеке, не в поиске его эссенции, а в адекватном его феномену устанавливании 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.

§ 3 МЕСТО ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ У МАКСА ШЕЛЕРА

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, пожалуй, 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 еще предстоит выяснить.

Первое, что необходимо сказать. То, что предлагал Шелер, это не теория и не учение. Он, как и Дильтей, искал 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 предлагал, можно назвать методическим введением [Хорьков 2013: 17]. Но при публикации доклада (рукопись которого, кстати, не сохранилась) эти части относительно оговорок про методическое введение отсутствовали. А в рукописи эти части так и выделены были как «Методические замечания» [Шелер 2007]. Но именно они и не вошли в изданный много раз доклад. Место, с которого начинается известный текст «Положения..» – это место, перед которым были еще 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]. Тем самым 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 прочесть 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]. Но не успел.

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 ученых работала несколько лет. На этих семинарах и рождалась не изданная книга по философской антропологии. Следы занятий по естественным наукам, разумеется, обнаруживаются в его текстах. Он был не просто знаком, например, 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 к изданию 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]. 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 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 искали 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 спешил с определениями, а ставил 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*, изобретенная греками.
3. Идея *Homo faber*, развивающаяся в натуралистических, позитивистских, прагматических учениях.
4. Идея человека деканданса, человека влечений, дионисийского человека (варианты – болезнь мира, тупик, дезертир 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 мыслит, созерцал, чувствовал, осознавал. Этими пятью способами человек по-разному был включен в «порядок бытия». Это пять «типов самопонимания человека», пять «идей о человеке» [Шелер 1994: 73-74]. 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, систематизирует их и выделяет 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, «еще 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 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 птицы выют гнезда, места 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 была 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? То, что 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 своем 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 поиска 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 вышел. И в этом живом, в нём же, Шелер пытается найти то начало, с которого начинается человек, но которое радикально отличается от природного живого начала. 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 отсчета, с которой начинается человек, но как живой, обладающий тем же жизненным порывом, как и всё живое, но являющееся уже иным, надприродным сущим, 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. 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. Мандельштама в «Разговоре о Данте». Мы здесь находим удивительное, почти терминологическое совпадение. Мандельштам, когда пытался ухватить тайну поэтического творения, его исток, прежде всего 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: 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]).

Поэт в беседе со своим «провиденциальным собеседником» Данте формулирует свои принципы и правила рождения поэтического творения, нащупывает её природу, и употребляет при этом те же самые характеристики, что и Шелер, который нащупывает феномен рождения человека в живом процессе. 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.

Далее Шелер фиксирует, что в самом по себе жизненном экстастическом порыве отсутствует оборачивание, *ge-flexio*. В природном явлении нет феномена оборачивания. Шелер при этом пока сильно погружен 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 чтения поискового текста.

Далее по тексту Шелер долго перечисляет 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 отличает 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 личность, отличая его от других функциональных духовных центров [Шелер 1994: 153].

Заметим, что личность у М. М. Бахтина также называется центром ответственности и ставится как исходный предел (см. в другом разделе ниже). 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 «перевёрнуто» (*umgekehrt*) по сравнению с животным [Шелер 1994: 154].

Эта идея перевернутости принципиальна. М. Л. Хорьков полагает, что именно обращение, перевёрнутость, 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 рабочий вариант у 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 намереваясь 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 прежде всего 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 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].

В «Положении», полагает Габель, Шелер говорит о драме этого обращения. Жизнь как порыв, жизненный порыв, драматичен,

экстатичен. Порыв всегда направлен вовне, захватывая человека. Человек, отрицая его и преодолевая его в духе, становится собой через опыт обращения³³. Но эта встреча драматична.

Деятельность Духа надо понимать как «открытость миру». И сам «человек есть Х, 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]).

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 и язык работы, что 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» как свободнее существо, исходя из принципа торможения импульса, преодоления этого импульса влечения. Далее это разворачивается как открытость миру, направленное на расширение границ мира [Шелер 1994: 155].

Шелер фактически, как и Хайдеггер, вводит принцип открывания миру, 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 (Gegenstand). 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 рефлексивирует 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.

³³ Не будем нагружать текста философа сверх меры. Тем не менее такой грамотный философ, как Шелер, не мог не знать, что в истории философии понятие обращения имело вполне определённый культурный этимон. Обращение в духе римских стоиков (лат. *conversio*) означало вообще базовую философскую практику заботы, что давно показано в литературе [Адо 2005; Смирнов 2010а; 2015в; 2016а; Безрогов 2015; Пичугина 2014; Фуко 2007]. Эта антропопрактика заботы полагалась в качестве базовой как для философа, так и для гражданина. Шелер не мог этого не знать. Но подобного акцента в его текстах мы не обнаружим.

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, регулятивного типа, концепт, 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 определенное) 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]³⁴.

Фактически Шелер фиксирует предел. По Бахтину, личность как предел, не данный извне, но случающийся в чистой актуальности, в свободном акте. Собираение себя в точку, целостность, становится лейтмотивом всей мировой антропологии и персонологии XX века, что

³⁴ 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].

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 мышление 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]. Потому наше соосуществование 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 антропологию³⁵. Шелер, кстати, часто слово «дух» берёт в кавычки. «Дух» обозначает то в человеке, что делает его собой, это энергичность, активность, деятельное начало. Шелер вынужден постоянно изыскивать слова, лепить из них какие-то гибриды, чтобы найти точные смыслы тому, что не объективируется, но составляет существо человека как сущего.

Далее Шелер утверждает, что если мы хотим уяснить то, в чём заключается своеобразие «духа», то необходимо разобраться с актом «идеации». 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. Эта способность является основным признаком человеческого духа, который фундирует все остальные признаки [Шелер 1994: 162].

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 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

³⁵ 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.

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]. Тем самым 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 упражнений [Смирнов 2016а и др.]. 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 были утеряны и лишь много позже про них стали вспоминать, но уже современные авторы³⁶.

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 предшествует осознанию мира, представлению о нём.

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. 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

³⁶ 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.

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.].

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 все 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 преставлением 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 достает 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. Феномен духовного акта как центра личности у Фрейда просто отсутствует. Шелер, конечно, это чувствует и замечает, что у авторов 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 не про устройство речь, пока речь о направлении мысли, логике, 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]. Причём, 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 различных 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 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 Шелера остаётся попытка обозначить то место, в котором 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 концептов, 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 самопостигала 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 самость 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 настрое и работе условием появления бога. Последнее предполагает «соратничество» (Mitkämpfertums), «соучастие» (Miterwirkens) в появлении божества [Шелер 1994: 191]. Заметим здесь переключку с православным исихазмом в идее соработничества 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 натуральный или духовный детерминизм не гарантирует этого момента. Во главу угла 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 было более тонким, не предполагающим 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, 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. 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 человеческой 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. Да-бытие у Хайдеггера не сводится к наличному бытию индивида. Оно выступает как экзистенциал, лишенный субстратности наличного и субстанциальности основы, и выступает как точка входа, как условие открывания человека бытию, как экзистенциальный принцип, согласно которому человек может стать событием бытия³⁷.

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 замечает, что феноменология – это не название новой науки и не новое наименование философии, а название определённой установки, с помощью которой удаётся усмотреть

³⁷ 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].

и ухватить то, что скрывается от внимания и сознания. Это именно установка, а не наука³⁸. Эта установка позволяет ухватить главное – всю полноту проживания и переживания: «живейший, интенсивнейший и непосредственный, 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 обзирать 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, идет ли речь о физическом или психическом, о числах, о Боге или о чем-нибудь еще» [Шелер 1994: 199]. 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 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. Уже положено не только мое отношение к «что вещи», но и отношение к «как вещи», способу ее 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 заключается поэтому 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 делает ссылку на эпизод, связанный с феноменом преобразования апостола Павла: Павел на пути в Дамаск пережил преобразование из гонителя христиан в ревнителя христовой веры после явления ему Христа недалеко от Дамаска [Пеггелер 2011: 233, прим. 6]. Фактически Пеггелер указал на феномен преобразования, который и делает человека человеком, отличным от вещи. Но тогда феномен преобразования

³⁸ См. о феноменологии как установке и методе в связи с расхождением Хайдеггера и Гуссерля ниже.

требует и адекватного отношения. Этот феномен описан уже в христианской парадигме, в опыте духовных практик и упражнений. В античной философии доминировала практика духовной аскезы, отличная от практики преобразования, о чём мы уже говорили выше. Тем самым феноменология, преломлённая в антропологию, имеет дело с актами-феноменами преобразования, восстанавливая 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 следующим: 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 эпох: 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 идет 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 Гете). 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 феноменологию (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 замечает, 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 понять Шелер [Фрингс 2011: 26].

Методический комментарий

Для более точного определения позиции Шелера необходимо привлечь дополнительные материалы – 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 вычлениить 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 определиться в позиции и методе.

Первое. Коль скоро 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 замечает, 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 ведет себя как человек»... [Там же].

Нет смысла оценивать – где прав и где не прав Шелер 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. В этом настрое он пытается найти адекватный тон, язык, подобрать слова под тот феномен, который всякий раз уходит от определения.

В таком случае 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 учитывает, 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 перекличка Шелера с Гёте (ср. у Гёте идею прафеномена растения) говорит о неизбежной 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, увлекаясь то психоанализом, то психологией 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, направленную на выработку метода, формулирует 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 они 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 отказываться 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 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 опять сильна его перекличка с Бахтиным, говорящим о «трансгредienteм целом» видении человека как личности. Они и не знали, что говорят на одном философском языке.

Бахтин под трансгредienteм 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 трансгредийного завершения внутреннего целого душевной жизни [Бахтин 2003: 178]. Идея трансгредийного 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. Трансгредийный – 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 равен себе, по отношению к которому (отдельному) есть нечто большее, другое. Точка трансгредийного 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, о выстраивании адекватных языка и практики этого трансцендирования, о дискурсе, адекватном трансцендентному сдвигу. 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 случающегося как личность, как феномен духовной активности.

§ 4 ГОРИЗОНТ ЖИЗНЕННОГО МИРА ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

Исторический прецедент, который совершил Э. Гуссерль, лишний раз доказывает, что записывать философа в тот или иной цех, расселять мыслителей по отраслевым квартирам – не только тушечный, но и просто вредный ход. Например, никто до сих пор не записывал Гуссерля в цех философских антропологов³⁹. 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. Он выработывал 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, всегда крайне нуждающейся в соответствующем для себя категориальном аппарате и методе работы.

Поэтому наша задача заключается не в том, чтобы переинтерпретировать феноменологию Гуссерля, а в том, чтобы посмотреть его метод под углом антропологического дискурса, обратившись за советом к знающим специалистам, мастерам и знатокам своего дела⁴⁰. Мы не занимаемся гуссерлеведением или бахтинведением, или хайдеггероведением, что, наверное, также имеет смысл⁴¹. 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

³⁹ Что, впрочем, не мешало рассматривать антропологическую проблематику в работах Гуссерля. См. давнюю статью «Проблема человека у позднего Гуссерля» [Зотов 1986].

⁴⁰ 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) [Михайлов И. 1999: 126].

⁴¹ 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, а в жанре анализа совокупности текстов со своими понятиями и терминами. Сам по себе историко-философский комментарий текста 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]. Добавим, что по существу таких прецедентов заглядывания внутрь своего опыта и реконструкции его в виде топологии пути весьма мало. К редким прецедентам относится, например, опыт М. К. Мамардашвили [Мамардашвили 2014].

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. Про человека никто не вспоминает.

В то же время, приходится признать, что именно своеобразная этическая, 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 – был призван способствовать делу обновления и философии, и науки, и самого человека.

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 написанными для неискущённого 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 работах⁴². Затем тематика этих статей была развёрнута и в его поздней крупной работе «Кризис европейских наук» [Гуссерль 2004а].

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 прежде всего 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, необходимо отметить существо его предложений по обновлению.

Несмотря на глубокий кризис культуры, он отмечает, что должно произойти нечто новое, «произойти новое в нас и при нашей помощи»

⁴² 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].

[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].

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]. Что мы видим? За несколько лет до Шелера Гуссерль уже говорит о том, что строгой науки о человеке у нас нет. Затем Шелер в 1927 году также скажет, что у нас нет науки о человеке, то есть философской антропологии. Но еще ранее в 1918 году скажет П. А. Флоренский, что у нас нет философской антропологии, нет той антропологии, которая могла бы быть написана в «духе Гёте» [Флоренский 1990б].

Идём дальше. Также «нам не хватает науки, которая попыталась бы исполнять для идеи человека... то, что пыталась сделать чистая математика в природном мире для идеи природы» [Гуссерль 1997: 113]. 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, корнящейся 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 существу «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 необходим

«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 или 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 следует 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. 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 счесть 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, почёрпнутому в науках о духе или речь идёт о другом? Что означает его призыв к созданию этой строгой априорной науки 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 является 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.

Мы в разделе о Дильтее зафиксировали, что Кант в своё 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. То, что для нас стало ясным на примере математики и математического естествознания, верно и для любой другой предметной сферы. 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 отстраивать, 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 свое 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 sui*) 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» рефлексивного обращения 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]. Собственно, это и есть выше озвученная «норма субъекта».

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 всеведущий, полностью контролирующий свои действия, то самое чистое Я, держатель всех центров активности. То есть, Бог. Не так ли?

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. Тем самым Гуссерль повторяет проект антропопрактики заботы о себе в категориях принципа *cogito*. Последний предполагает не реальное преобразование субъекта и метаморфоз личности, а усиление собственной субъектности на основе волевого свободного усилия, вооружения и оснащения 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 преобразования и обращения, идею самотрансформации личности, известную в мировых антропопрактиках заботы⁴³ он замещает фактически рациональной идеей собственного обновления и на этой основе – обновления наук. Гуссерль, понимая кризис европейских наук, не призывает отказываться от них и от идеала науки и субъекта. Они, этот

⁴³ См. работы, на которых мы уже ссылались в нашей книге [Ахутин 2009; Пичугина 2014; Погоняйло 2007; 2009; Смирнов 2010а; 2015в; 2016] и др.

субъект и эта наука, просто забыли про свой идеал, его надо восстановить. Мы перестали мыслить чисто и ясно. Мы забыли самих себя, забыли чистый принцип *cogito* Декарта, мы забыли категорический императив Канта, их необходимо восстановить – вот призыв и пафос Гуссерля.

Тем самым Гуссерль фактически приходит к скрытой религиозности, к поиску своего Бога. На скрытую религиозность Гуссерля указывали разные авторы. И. А. Михайлов отмечает, что феноменологическую редукцию часто сравнивали с религиозным обращением [Михайлов И. 1999: 134]. В. П. Визгин говорит о том, что «эпохэ» описывается у 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 «наукоецентричную, 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]. 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, как онтологический предел.

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 человеку, 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 по его логике человек должен выстраивать с помощью феноменологической редукции конструкт своего чистого субъекта, волевого этического человека, держа

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 осмысливать 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 метод 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 памяти друга в 1936 году 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 ее 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. Он всего Гуссерля и не знал. «Статьи об обновлении», равно, как и «Кризис...», он, судя по всему, 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 был удобен, этакий неистовый логик-рационалист, без сердца и чувств, одержимый в своём рационализме. Здесь не место разбирать тонкости интерпретации Шестовым работ Гуссерля⁴⁴. Да и цель в этой посмертной статье была иной – почтить память друга. Но одно важно. Шестов затронул в статье

⁴⁴ Отметим только, что интерпретация философии Гуссерля пестрит здесь натяжками и передергиванием. Например, чего стоит фраза «в своем стремлении сделать философию наукой об абсолютных истинах Гуссерль не знает никакого удержу» [Шестов 1989: 151]. Или в другом месте: «Абсолютизируя истину, Гуссерль принужден релятивизировать бытие, точнее, человеческую жизнь» [Шестов 1989: 154]. В них нарисована грубая карикатура на автора феноменологии.

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 с холодной головой.

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 ученого-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. Впрочем, концентрат поэтического высказывания зачастую выглядит гораздо содержательнее, нежели многие страницы логического трактата (см. подр. [Смирнов 2011]).

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 последний не менее страстен, чем Шестов. Потому они и подружились. Но у них разные логики и разные представления о пределе, идеале⁴⁵. На примере Гуссерля мы видим, что его страсть к истине, которая заменила 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 аскетический идеал философа. И в этом

⁴⁵ 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].

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 про человека, если быть точным, не забывал. Точнее, он помнил про него не в виде конкретного индивида, двуногого и бескрылого. Просто он проблему человека обсуждает не в залоге поиска ответа на вопрос Канта (что такое человек?) и не в категориях антропопрактики заботы, 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-ориентиры, как жизненный мир и горизонт?

Метод как аскеза и стоический идеал

Для Гуссерля было важно, что мысль должна быть аскетичной и согласовываться со стоическим идеалом. 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 прежде всего 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 нее 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 истинно 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 продолжить этот ход, 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 естественный мир как данный, достоверный и реальный. Согласно естественной установке естественный мир, мир в обычном смысле этого слова, беспрестанно 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*, что 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 $\epsilon\lambda o\chi\eta$, 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, $\epsilon\lambda o\chi\eta$ означает не отрицание мира, а воздержание от суждений о мире и выстраивание условий существования мира в зависимости от выстраивания метода, на основании которого строится новая строгая наука о новом регионе сущего.

А. Г. Черняков также отмечает, что в основании самого допущения $\epsilon\lambda o\chi\eta$ лежит поступок, «поступок «человеческого я», называемый феноменологическое $\epsilon\lambda o\chi\eta$, поступок, в котором, как не раз повторяют сам Гуссерль, мы полностью свободны» [Черняков 2005: 368-369]. Возникает вопрос – как следует именовать того, кто действует в акте эпохэ? Еще нет трансцендентального субъекта, еще нет построенного чистого сознания. Трансцендентальная почва еще не обретена, но она уже есть, на неё только следует ступить как на землю обетованную. В таком случае, делает вывод Черняков, « $\epsilon\lambda o\chi\eta$ 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. Таковым 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 $\epsilon\lambda o\chi\eta$ и 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 проблема состоит 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 в таком случае 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 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 определенного 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. Проведав 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 осмысляется 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 выстроенная, имеющая в своей основе также свой опыт. Только если в естествознании естествоиспытатель в своём опыте ставит мыслительный эксперимент и исследует процессы в природе⁴⁶, то в философии исследователь «должен проверять любые дескрипции 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 феноменолога является рефлексивный акт интенциональности сознания, еще точнее, акт *ἐποχή*, то только это он и может анализировать и рефлексировать в своём опыте.

Сознание-время становится понятийным кентавром (*Zeitbewußtsein*),

⁴⁶ И строит, впрочем, по поводу этих процессов свои идеальные конструкты-концепты (см. [Гайденок 1987]).

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 течет, 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 слушаем 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]⁴⁷. 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, 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 наложения сознания в виде концептов, представлений, мнений, искусственных конструктов 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, топологию пути М. К. Мамардашвили 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 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.

⁴⁷ На тему тональности много писал М. М. Бахтин, вводя понятие эмоционально-волевого тона [Бахтин 2003].

Горизонт жизненного мира

Что оставалось делать после этого Гуссерлю? Отстаивать свои идеалы стоическим образом. 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 постфеноменология.

Не будем пересказывать его последнюю работу. Она известна. Здесь нам важно то, что означает введение Гуссерлем таких понятий-ориентиров, 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. «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 преданный 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]⁴⁸.

⁴⁸ 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,

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 нем 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, дорефлексивна, 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 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 смысл и значимость 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.

Гуссерль фиксирует базовый пункт: разве ко мне самому этот радикальный метод эпохё не должен быть применён? 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 усомневает 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 структурах жизненного мира, 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 (! – СС) включает в себя все значимости, приобретенные

где люди ничем не отличаются от животных. Четвертая интерпретация полагает жизненный мир как мир естественной коммуникации между людьми на естественном языке [Огурцов 2011: 185-187]. Подобная разногласия 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 [Смирнов 2016].

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. 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»⁴⁹. 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 преобразования, воздержания и перемены личности. Мы слышим сутубо антропологический экзистенциальный смысл феноменологического метода.

Так вот, жизненный мир, данный нам, «ведущим в нем 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 горизонте мира. Каждый объект есть нечто, «ничто из» мира», постоянно создаваемого как горизонт» [Там же]. Гуссерль 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.

⁴⁹ 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 рационалиста, например, габитус.

Итак, мне мир не просто дан, я не просто в нём живу как в среде и 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 – предданный 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. Предданный жизненный мир не может быть мне дан в естественной установке. Требуется тотальная смена установки на основе осуществления универсальной эпохё. 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 открытие не вещам мира, а их значимости, которая скрыта за ней, то есть, их смыслом, их «горизонтности». 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. Трансцендентальная 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 эпохé – 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 [Мамардашвили 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 эпохé [Гуссерль 2004а: 109]⁵⁰.

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, то культурный код будет всякий раз воспроизводиться через воспроизводство личности. А всякий исполненный акт мысли необходимо рассматривать как событие (см. выше о событии): «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.

⁵⁰ Разумеется, это вовсе не означает тождественность *cogito* Декарта и эпохé Гуссерля. Последний сам развел 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. Поэтому общие слова про феномен возрождающейся личности были ещё свежи и актуальны. Этот тезис был верен в целом для любой философии как опыта 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 собирался менять. Он был им самим уже давно выстроен, как монолит. Себя он слепил, изваял, отлил в окончательную форму мыслителя. В этом смысле он больше проповедовал идеал научного стоицизма, нежели призывал к религиозной аскезе, предполагающей реальную «умопрему». Принцип *cogito* как раз не предполагает экзистенциальную перемену. Он предполагает стоическое воздержание и усиление собственных субъектных качеств, распатанных в эпоху безверия и потери смыслов.

В этой связи полезным было бы завершить этот раздел обращением к современным веяниям в феноменологии. Здесь важно отметить, что современная постгуссерлева феноменология отмечает серьезный 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 проблематики, 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, во что 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 вместо умершего субъекта 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 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, событие переживания и ранения [Постфеноменология 2014: 5]. Сам язык феноменологического исследования становится не строго научным, а художественным, изобилующим метафорами, описаниями жизненных ситуаций, взятых их 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. Она для него означала проникновение к глубинным смыслам и к ситуации любого мыслителя, осуществляющего акт авторского вопрошания⁵¹. И в этом акте он должен быть готов к онтологическому одиночеству.

Трансцендентальный субъект заменил Гуссерлю Бога. Но тот отличается от христианского тем, что с ним невозможно общаться. Феноменолог одинок на фоне горизонта мира трансцендентального субъекта: «Эпохэ порождает единственное в своем роде философское одиночество, которое является фундаментальным методическим требованием для действительной радикальной философии» [Гуссерль 2004а: 247].

§ 5 НЕТОРНЫЕ ТРОПЫ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Если рассматривать вопрос о методе как отдельной проблеме философской работы и аналитики, то, пожалуй, у М. Хайдеггера предмет

⁵¹ 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].

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 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 о том, 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 сутубо в залоге разработки методологической стратегии познания и постижения мира и вооружённости учёного и философа инструментом познания⁵². 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 эпистему как систему определённых позитивных суждений, высказываний о бытии, и в том числе 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

⁵² 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 еще не исследованному предмету, может быть до некоторой степени уверен, что он своей работой добьется хотя бы небольшого успеха и прибавит к постройке общего здания хорошо отделанный кирпич» [Виндельбанд 1993: 85].

интерпретаторов его философии и увело их в сторону поиска 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 «этологию»⁵³.

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, адекватного предмету вопрошания, точнее, его субъекту. 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 таковым 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. 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 коренным 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 в начале Хайдеггер развивал метод экзистенциальной дедукции (выведения базовых категорий опыта из исходного истока), то затем последняя была преобразована в герменевтический метод истолкования этого истока. Причем, второй уже был заложен в начале, но затем, будучи обогащен экзистенциальной дедукцией, был расширен.

В исходном понимании своего метода Хайдеггер фиксировал такое качество, как «формальное указание» [Фалёв 2015: 32-33]. Смысл вот-

⁵³ Такая ирония случилась и с наследием Бахтина, которого периодически называют философом диалога (как и Бубера), как будто он создал какое-то учение о диалоге.

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, *онтологической навигацией*. В рамках такой онтологии 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. Двигаясь по заданному направлению по этим указателям, философ имеет шанс, что бытие ему откроется.

В этом плане уместна ссылка Фалёва на одного из исследователей, который сравнивает философию Хайдеггера с нотной 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. Сам Хайдеггер много занимался философией поэтики, на примере Гёльдерлина рассматривал опыт поэзиса как опыт исполнения поэтического акта и через это – открывания человеку бытия как присутствия⁵⁴.

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, открытым человеку [Фалёв 2015: 39].

Третье. Посредством этого вывода Хайдеггер строит и свой

⁵⁴ См. подр. в нашей работе «Автопоэзис человека» [Смирнов 2011], также в цикле работ В. В. Библихина «Грамматика поэзии» [Библихин 2009а].

герменевтический метод, означающий способ проникновения в глубины истока, поиск нового начала как открывания потаённого. В этом и заключается смысл всего феноменологического метода – как открывания непотаённого и обнаружения присутствия. Этот поиск всякий раз возобновляется. Всю философию Хайдеггера можно рассматривать как разворачивание герменевтического метода, а все остальные методы – как его частные случаи⁵⁵.

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 начинают говорить сами 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 языка⁵⁶.

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 – «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 ч т о предметов философского исследования, но их к а к» [там же].

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 самим 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.

⁵⁵ Хотя в отличие от Фалёва мы бы тогда называли метод Хайдеггера по своему корню и смыслу феноменологическим.

⁵⁶ В силу чего он испытал соблазн бытия, приведший его к членству в НСДАП (см. в главе 4).

Фалёв полагает, что дедукция Хайдеггера состоит именно в том, чтобы показать, каким образом бытие как Присутствие сообщает смысл и тем самым 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 встанёт задача показать, «как основные формы нашего опыта проистекают 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, еще 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 прежде всего герменевтикой, даже если мы её будем полагать онтологически укоренённой. Вопрос в исходном посыле. 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. Застят 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 – 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 призыв они понимали по-разному. Для Хайдеггера этот призыв 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 еще 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 узно 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 все те же навигационные предикаты: «Но путь вопрошания оказался длиннее, чем я предполагал. Он нес 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 определенного 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 Хайдеггер фиксирует уже в «Герменевтике фактичности», а далее разовьёт 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. Последнее 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, отгалкиваясь от учителя. Знакомая история.

Уже много позже Хайдеггер делает вывод: «Кажется, что время феноменологической философии ушло. Она имеет значение 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 сохраняющей возможность мышления соответствовать требованию подлежащего мысли. Феноменология будет понимать и удерживать, но потом, как название, она может исчезнуть на пользу предмету мышления, чья открытость остается 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 выпшагивание по неторным тропам и фиксацию пути с помощью экзистенциалов-указателей, которые задают

для Хайдеггера направление мысли в сторону онтологии человека, человека в бытии.

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 своем пути по неторным тропам.

Остановимся на этом особом качестве онтологии Хайдеггера, строящейся как онтологическая навигация человека Пути. И здесь мы вступаем на поэтическое поле.

Неторные тропы

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 внимательнее 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 свое 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 проселка», философия путника, идущего «неторными тропами» по нехоженным, проложимым ногами путника проселочным 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 наших работах [Смирнов 2015; 2016а; 2017а]). 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 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 ведет 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]). Именно потому, что 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, ощутили испытание, в какой мере мы призваны проторить хотя бы тропку для опыта бытия, и прокладывали бы ее 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, событийное. Последнее возможно лишь в постоянном проторивании своего пути: «Нетопные тропы» – опыт осмысления... Одной из этих троп нельзя идти, если ты не ходил остальными. Все они в своем 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 такие экзистенциалы-указатели, как забота, присутствие, мир, событие, непотаённое, исток, философ вставляет в контекст сугубо навигационных слов-указателей, таких, как путь, дорога, место, жительство, тропа, проселок, 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. Работа, которая предстоит человеку пути в этой навигации, вовсе не похожа на научное исследование. Она больше похожа на работу геолога, географа, разведчика, 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 осматривается вокруг 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 путем 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. Тем самым Хайдеггер пытался вернуть философии её культурные этимоны древнегреческой эпимелей – 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, пригоршней? 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, меркой сущего, идя по его неторным тропам, 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 по поиску смысла и истока бытия, который задается присутствием человека. Последний становится ключевым указателем на бытие. Человек, идущий и открывающийся истоку, становится себе ответом на вопрос о **кто**, вопрос о присутствии: «Присутствие есть сущее, которое есть всегда я сам. Бытие всегда моё» [Хайдеггер 1997а: 114]. Такое определение именно *«указывает на онтологическое устройство»* [там же].

И тогда важнейшим становится вопрос – что значит человек выступает таковым указателем и шире – событием бытия? А точнее – его мерой.

Поиск корней и праязыка Хайдеггер 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 [Хайдеггер 2007].

Приведём отрывок из 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 – χρήματα χρῆσθαι 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 нескрокрытости (непотаённости)⁵⁷, открывается ему.

Человек тем самым и занимает мета-физическую позицию, то есть, своё место, будучи постоянно неуместным, но имеющим шанс стать событием бытия. Последнее не дается, не является уготованным судьбой. Место человека задается 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 определенным образом и я (эго), и субъект (в духе Декарта): для греков, пишет Хайдеггер, «Я» – это название такого человека, который сам врастает в ограничение сферой нескрокрытого и через это становится в себе самом самым собою [Хайдеггер 2007: 120]. Такой именно человек (как субъект, то есть носитель такого действия по открыванию нескрокрытому сущему), который врастает в нескрокрытое, 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 нескрокрытое. В такой степени он и есть человек как человек, становящийся тем самым самим собой.

Язык нам добавляет принципиальный контекст, ибо понимание человека как меры (μέτρον) сущего означает, что таковой он, как открывающийся сущему, и есть норма, образец, 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

⁵⁷ В переводе А. П. Шурбелева перевод дан как «нескрокрытое». В. В. Биbihин переводит как «непотаённое».

мере, норме, через которую осмысляется всё пространство обитания человека, его этос.

Хотя, если брать внешнюю логику разговора Сократа с Теэтетом, то вроде бы они говорят даже и не о человеке и не пытаются его определить. Сократ привёл пример с тезисом Протагора в месте, когда они с собеседником перешли 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» (Теэтет 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 вопросительном залоге: возможно ли тогда, что «каждый из нас есть мера своей мудрости?» (Теэтет 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]. Последний 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 мериллом 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 у единственного есть мерило – логос. М. Розенгрэн в этой связи предлагает свое 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 Розенгрэна 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 продлевает практику такой заботы о себе как о мере бытия, становясь органом бытия.

Пафос нашего ухватывания этого этимона о человеке как о мере сущего, тем самым, сводится к следующему. Однажды человек совершает прецедент своего открывания сущему, и с тех пор он этот прецедент всякий раз повторяет, фиксирует в опыте, практике философской заботы о себе, формулирующей в человеке меру-норму сущего и тем самым формулирующей 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 человекоразмерности.

§ 6 ФИЛОСОФИЯ ПОСТУПКА МИХАИЛА БАХТИНА

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).

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 1939-40 г.г., а затем продолжает в 70-х, уже в конце жизни. Это первое.

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 становится проблема 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.

Содержательно-смысловое целое личности 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 архитектурно-единый каркас цельного видения, идущего от вопрошающей позиции антиисследователя.

Забегая вперед, зафиксируем, что в таком методическом архитектурно-едином 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* и акт высказывания,
- 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 узлы архитектуры метода.

К методологии гуманитарных наук. Новая оптика

Текст под этим названием – фактически рефлексивный текст к его же ранее написанной (проговоренной, продуманной, но не опубликованной) «Философии поступка» (ФП)⁵⁸. 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 вневходимость человека.

Попробуем всё же извлечь из этих дневников опоры, узлы, на которых крепится метод Бахтина, понимаемый не узко инструментально и формально, а как способ видения, 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 установка 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 вещиности личности» [Бахтин 1979б: 363]. Мир как вещь может быть весь сплошь и до конца раскрыт актами познания (овладения) другим познающим. 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]. 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, все остаётся как было, но приобретает совершенно иной смысл (смысловое преобразование бытия). Каждое слово текста преобразуется в новом контексте» [Бахтин 1979б:

⁵⁸ 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».

В пределе мертвая вещь не существует. Это абстракция, условность. Всякое сущее, взятое в полноте, в какой-то мере лично. Весь мир может быть взят как объект для познания-овладения, с разной степенью захвата и точности. А значит, его можно взять как вещь. Также и мир может быть не взят как вещь, но 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 важны именно направленность, 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 может 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.

Но в акте понимания личности как предела есть проблема: «понимание как видение смысла, но не феноменальное, а видение живого смысла переживания и выражения, видение внутренне осмысленного, так сказать, самосмысленного явления», выражения как поля встречи двух сознаний» [Бахтин 1996: 9]. В этом поле смысла понимание полноты личности всегда не окончательно, не завершено.

2. *Человек у зеркала.* Допуская принципиальную незавершенность человека как личности (не как вещи) и не формализуемость поступка, мы должны принять и следующее: встреча двух незавершенностей 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, он 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 участному бытию-событию и существует, то у человека просто нет отдельной, отвлечённой 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 встречи 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 развёртываются 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. Он в классе тоже не уместен, он «не успевающий» (за кем? куда он не успевает?). Это знает путник, заблудившийся в пути. Он ушёл с одного места, но так и не пришёл в другое, оставшись и околевав в дороге. Это знает альпинист на перевале. Это

знает дальнобойщик в долгом переезде. Мы преодолеваем преодоление границ. Но только в преодолевании 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 – все 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, вне меня индивидуального.

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 живет 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*. Поэтому «высший архитектурный принцип действительности мира поступка есть конкретное, архитектурно-значимое противопоставление я и другого. Два принципиально различных, но соотносённых 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 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]⁵⁹.

Критерием правды в самоотчете становится «не точность познания, а

⁵⁹ 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. подр. в нашей работе [Смирнов 2016].

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 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 не в том. 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 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 незавершёностью 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 интересуется 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.* Поэтому ППД и становится иллюстрацией его метода. На примере романа Достоевского Бахтин показывает, именно показывает, феноменологически разворачивает свою позицию относительно предела личности⁶⁰.

⁶⁰ Впрочем, Приписывание Бахтину наших определений и характеристик всегда проблематично. Сам Бахтин в своих воспоминаниях говорил, что он был в ППД не

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 полифонический роман⁶¹. 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 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

последователен и не до конца честен, «все, что было создано за эти полвека на этой безблагодатной 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 все время влиять – туда и обратно. Приходилось за руку себя держать. Только мысль пошла – и надо ее останавливать... Даже церковь оговаривал» [Бахтин 2010: 50].

⁶¹ 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. Анциферова, историка и краеведа, арестованного по делу кружка А. А. Мейера «Воскресенье» и сосланного на Беломорканал. Там после работы эски 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.

заявленной им антропологии участного события-бытия, у Бахтина становится установка на всматривание и вслушивание этих участных голосов, вслушивание в их переключку 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 не фиксация наблюдаемых явлений, а проживание конкретного события. Здесь мы вступаем на почву феноменологии.

8. *Феноменология. Диалог с Гуссерлем и Гёте.* Феномен понимается Бахтиным, скорее, в духе Гёте, как открытие миру так, чтобы мир тебе стал также открываться, являться, как явилось проторастение (как протофеномен, *Urpflanze*, *Urpflanomenon*) поэту-натуралисту Гёте [Смирнов 2015d]. 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 ином: 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 нем ориентируется и живет» [Бахтин 2003: 246]⁶².

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]:

1. Высшим началом у Гёте является деяние. Чисто жизненная активность, а не познание⁶³.

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 его, являясь соприродной частью познаваемого, «субъект и объект сделаны из одного куска. Познающий, как микрокосм, содержит в себе самом все, что он познает 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 Спинозой⁶⁴.

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

⁶² 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 употребления Бахтиным категорий навигации – сознание действительно ориентируется и живет в событии бытия.

⁶³ Заметим, что у микроорганизмов и насекомых и любых других живых существ также наблюдается чистая жизненная активность и жизненная энергия. Для натуралиста это объяснимо. Зачем такое понимание гуманитарно? Точнее, в чём тогда их отличие?

⁶⁴ В этом есть соприкосновение и Флоренского с Гёте [Флоренский 1990б].

целом) лишь присутствует при становлении мира, как будто он тут и не при чём. Роль активного субъекта мира, вторгающегося в это становление, Гёте и отвергал.

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 своем соотношении с миром» [Бахтин 1979б: 208]. 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]⁶⁵.

9. *Понимание*. Такое же методологическое отличие мы видим при 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 «свое-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 узконаучный, дисциплинарный подход. Философия вообще «начинается там, где кончается точная научность и начинается иррациональность. Её можно определить как метаязык всех наук (и всех 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 – а л и б и в б ы т

⁶⁵ Заметим, что глаз должен быть вооружен. Глаз должен быть мыслящим, а мысль должна быть глазастой. Галилей в своё время изобрёл телескоп и просил своих оппонентов посмотреть в него, пытаясь их убедить в своей правоте. Но что они могли увидеть? 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-конструкциями.

и и, 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].

11. Поступок. 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 этому становится то, что «бытие как некоторая содержательная определенность, 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].

12. Принцип вневходимости. В связи с внутренней необходимостью, принудительностью пребывания человека на границе вводится принцип вневходимости, 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 свое (подмены всякого рода, модернизация, неузнание 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 поступка требует особого рода точности (если говорить не о формальности процедуры, а об адекватности понимания – точность как прицельность, попадание в точку).

13. *Авторское слово.* 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 понятия с точки зрения так называемой отвлеченной, объективной третьей позиции [Бахтин 1979: 348]. Это отвлечение существует только в абстракции, в теоретическом отвлечённом 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].

В то время как авторское слово происходит как событие высказывания, в рамках которого автором выступает я, в этот момент высказывающий и пребывающий в момент высказывания и за него отвечающий.

14. *Литература как опыт участного мышления.* Возможно, поэтому фронтом работы своей мысли Бахтин выбрал не философию (с авторами которой он всю жизни полемизировал), а литературу – как живой опыт живой личности и живого высказывания⁶⁶. 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 его собеседниками становятся Достоевский и Рабле? Почему роман

⁶⁶ А не только по причине внутренней иммиграции и необходимости перехода на Эзопов язык, как полагают некоторые исследователи-комментаторы.

воспитания Гете⁶⁷? Означает ли это, что уход в литературу и поэтику для 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, порождаемыми 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? Но 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.

15. *Проблема жанра личностного высказывания. Дневник-путеводитель частного 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

⁶⁷ 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 удобна для самокруток. Ещё одно свидетельство исчезающего Бахтина.

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 ними, за вещами и текстами поступающую личность.

Бахтин сознательно воплотил своим творчеством свой метод, заключающийся в принципе вненаходимости человека, то есть его всегда-незавершённости⁶⁸. Наиболее адекватным способом рассуждения об этом может быть только дневник, дневниковая запись, которая никогда не заканчивается, она предполагает продолжение, многоточие.

Жанры автобиографии, дневника, бортового журнала самонаблюдений как культурной формы рефлексивной работы давно и предметно обсуждают разные авторы [Голубович 2008; 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, карта личности в виде автобиографии 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 2016].

16. Личностная навигация: программа. Но для выражения поступка в его целом и изнутри бытия-события, в котором 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]⁶⁹.

Но тогда: «Эту архитектонику действительного мира поступка и

⁶⁸ 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].

⁶⁹ Для нас фактически это утверждение становится предтечей идеи личностной навигации, имеющей продолжение в практике составления карты личности, составления антропoidного картоида. А основными жанрами навигации становятся автобиография, дневник, путеводитель, карта, протокол самонаблюдений, навигатор [Смирнов 2016].

должна описать нравственная философия, не отвлеченную 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 не отделим от своей функции в событии в его соотношении со мной. Это отношение как действительно переживаемое, как «данность-заданность», интонирует, имеет эмоционально-волевой тон, который становится неотъемлемым моментом поступка, даже самой абстрактной мысли, поскольку я ее действительно мыслю, 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].

17. Принцип себя-исключения. Казалось бы, всё стройно. Все логично. Но в итоге в истории философии победил теоретический разум, пытающийся ухватить и овладеть миром, расчленив его, засушить, анатомизировать. 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, отпущивший 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 моем 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 попадаю в капканы и ловушки, испытывая 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 прежде всего 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 роль в навигации жанров дневника и автобиографии. Теоретическая эстетика не имеет для ухватывания феномена событийности соответствующего адекватного метода. Привычные эстетические теории не способны выразить смысл 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 своем 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 действителен в мире событий именно как отошедший из мира, его несуществованием 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 еще 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 выходит на литературу, делая косвенный ход – посредством выработывания целого аппарата вслушивания и всматривания, выработывания 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 романном словом или научным трактатом [Бахтин 1979б: 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 действия 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 философом диалога и т. д.⁷⁰.

⁷⁰ 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, то есть чужим для Бахтина видением. 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

Вопросы в большом времени

В таком случае, понимаем ли мы Бахтина? В. Л. Махлин в своих работах ставит этот вопрос в контексте проблемы культурного разрыва, паузы⁷¹. Он отмечает предельность 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 непрестанном, нескончаемом. Но из разговора можно выпасть, выпасть из языка исторического становления, из событийно реальности, настолько, что никакие задним числом опубликованные тексты уже не помогут [Там же]. Эти тексты были опубликованы полвека спустя, уже тогда, когда уже 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

будущее уже прошло, более того, никакого будущего уже и не требуется. Не требуется ничего, в том числе и человек, и его аналоги 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 конструкции и игрушки для вечной игры, не имеющей смысла, не создают никакого содержания.

⁷¹ См. замечание Подороги о тоталитарной паузе [Подорога 2010], фиксацию у Хоружего ситуации «после перерыва» [Хоружий 1994], слова Мамардашвили об «антропологической катастрофе» [Мамардашвили 1992].

методологический тупик, потому что большой разговор в большом времени, участниками которого мы становимся (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 заметок, 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 архитектурно-техническим сдвигом – сменой всей гуманитарной парадигмы [Махлин 2009]⁷².

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 их задаём Бахтину, но в большом времени.

Проблема *горизонта*, на фоне которого я и другой вступают в диалог, остаётся. Он всегда чреват и проблематичен и не 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 требования – что значит увидеть 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.

⁷² В этом смысле шанс встречи с Бахтиным, с его мыслью, у нас ещё есть. В. Л. Махлин фиксирует парадокс нашей не встречи 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 она своим 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 «методологическое беспомощностью 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].

Что такое 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 вненаходимости 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 прежде всего 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, вненаходимом 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 [Смирнов 2016].

Эти вопросы рождаются вполне естественно. Нам важно не определять место Бахтина в мировой философии, не заниматься бахтиноведением. Нам важно было понять метод Бахтин, 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 внеаходимым 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.

§ 7 СИМВОЛИЧЕСКАЯ ФОРМА ЭРНСТА КАССИРЕРА

В философии Эрнста Кассирера исследователи обычно выделяют несколько этапов [Свасьян 1986]. Первый этап, этап классического неокантианства – Марбургский период, период создания фундаментальных работ по философии познания. Второй этап – время создания «Философии символических форм» (далее – ФСФ), время перехода к проблематике культуры и построению грамматики культурных форм, ее каталога-библиотеки. И третий период, время написания «Опыта о человеке» и «Мифа государства»⁷³.

Думается, однако, что это деление весьма условно. Э. Кассирер в своём творчестве был всегда весьма монолитен и целостен. Все его периоды жизни выстраивались как части одного целого, как этапы построения единой системы. Поэтому эти периоды нельзя рассматривать как этапы, связанные с метаморфозом, преобразованием героя, в которых он был бы всегда разный, как, например, происходило с Ф. Ницше. Э. Кассирер шаг за шагом скрупулезно выстраивал единую концепцию философии культуры, начав с философии познания и заканчивая философией человека.

Он медленно и системно раздвигал исходную заявленную проблематику, расширяя и обогащая проблемное поле новыми мыслительными ходами и расширениями. К. А. Свасьян полагает [Свасьян 1986: 227], что исходно Э.Кассирер заявил прежде всего взятый у И.Канта трансцендентальный метод познания и исследования, согласно которому выделяется «основной принцип критического мышления, принцип «примата» функции над предметом», который «принимает в каждой отдельной области новую форму и нуждается в новом самостоятельном обосновании» [Кассирер 2002, 1: 16]. Далее этот принцип функционального подхода расширялся на все сферы исследования: «Функции чистого познания, языкового мышления, мифологическо-религиозного мышления, художественного мировоззрения следует понимать так, что во всех них происходит не столько оформление мира, сколько формирование мира, образование объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения. Критика разума становится тем самым критикой культуры» [Кассирер 2002, 1: 16-17].

⁷³ Первый том «Философии символических форм. Язык» вышел в 1923 году. Вторым том (Мифологическое мышление) вышел в 1925 году. Третий том (Феноменология познания) вышел в 1929 году. «Опыт о человеке» вышел в США в 1944 году.

Это было заявлено им в 1923 году. Эту линию он и держал всю жизнь. «Опыт о человеке» был в этом смысле продолжением и последней точкой его размышлений, далеко не метаморфозом и не поворотным пунктом в его развитии.

В этом плане Э. Кассирер был всегда исследователь базовых ориентиров и опор, в качестве которых выступали формы культуры.

В таком случае выделение антропологического этапа на его пути можно сделать условно, поскольку для Э. Кассирера это был новый предмет, на который он распространял заявленный ранее базовый принцип функционального подхода.

Итак, что собственно проделал Э. Кассирер в части понимания проблемы человека? Можно ли его ставить в ряду тех философов, авторов антропологического поворота, которые продвинули наше понимание проблемы человека?

Сначала в «Философии символических форм» Э. Кассирер написал историю культуры как бы без человека, рассматривая язык, миф и науку как обезличенные символические формы, выстраивая по-неокантиански новые предметы философии культуры – философию мифа, философию языка.

Потом, после М. Шелера, под его влиянием, в конце 30-х годов он решил написать краткий очерк своей философской системы, но через призму проблемы человека, понимая, что история культуры без человека остаётся грудой культурных форм. С другой стороны, понимая, что человек в состоянии заброшенности без культурной работы превращается в монстра, он пытался удерживать то направление, которое заявил с самого начала, согласно которому человек живёт и пребывает в культуре.

Гуманистический пафос был для него всегда характерен, он проявился в том числе и в споре его с М. Хайдеггером в 1929 г. в Давосе [Семинар 1992].

Это не был диалог. Стояли два философа и вслух проговаривали свои мысли, не слыша друг друга. Они это понимали. Dasein не переводимо на язык символических форм. Два говорящих, но не слышащих друг друга оппонента: Кассирер, еще доверявший культуре и человеку, и Хайдеггер, уже не верящий в человека, но мучительно искавший новое начало. А на дворе маячил 1933 год.

На этой дискуссии Хайдеггер повторяет свой ответ на вопрос о том, что такое человек: «Такой вопрос нельзя ставить просто как вопрос антропологический. Вместо этого следует показать, что человек, будучи существом трансцендентным, т.е. открытым бытию как целому и самому себе, помещён, благодаря этой эксцентричности, в целостность бытия как такового. Задача и призвание философской антропологии заниматься человеком не как с эмпирически данной сущностью, но, укореняясь в основной проблематике самой философии, обратить его вне себя и вернуть бытию в его целостности; таким образом, открывая ему, вопреки его свободе, небытие (nichtigkeit) его существования. Это «небытие» не повод для пессимизма или уныния. Оно помогает только осознать, что настоящая продуктивность может быть только там, где есть сопротивление, и задача философии обратить человека от пассивности (faulen) поглощенности продуктами духа назад к строгой суровости его

судьбы» [Семинар 1992: 161].

Этот призыв преодолевать пассивность и идти к суровой правде воплотился в конкретное действие. Призыв Хайдеггера обратить внимание не на духовные продукты человека (символические формы Кассирера), а на вызовы суровой судьбы означают фактически отказ от классической философии и обращённость в будущее. В Давосе встретились два поколения. Кассирер говорил из прошлого. Хайдеггер искал ответ в будущем. Они не могли услышать друг друга. В итоге Кассирер уехал из Германии, избегая преследований нацистов, а Хайдеггер в 1933 году стал ректором университета и вступил в члены нацистской партии.

Э. Кассирер был настоящим учеником и последователем И. Канта, продолжая наследие идей Просвещения. Интересно то, что именно Э. Кассирер защищал бытие человека, гуманистические ценности от нигилистической атаки М. Хайдеггера, который поставил под сомнение классическое размышление о человеке и мире в целом.

А дальше получилось так, что академист и ученый, последователь классики кантианец Э. Кассирер, защищая классические ценности, был вынужден уехать из Германии, опасаясь преследований со стороны нацистов. А ниспровергатель основ, создатель новой фундаментальной онтологии стал произносить фюрерствующие речи.

Кончился их спор тем, что в 1933 году М. Хайдеггер надел на лацкан пиджака значок члена НСДАП, а Э. Кассирер был вынужден эмигрировать из Германии сначала в Великобританию, затем в Швецию, а уже затем в США. И уже там написал «Опыт о человеке». А М. Хайдеггер затем ушел с ректорства и стать писать в стол свою работу «Вклад в философию. От бытия», переосмысливая свой опыт [Хайдеггер 2009а].

Но жизненная парабола заставила одного уйти во внутреннюю эмиграцию, писать в стол, а другой ушёл во внешнюю эмиграцию и на другом языке буквально (на английском) ищет новый предмет и находит его в виде проблемы человека⁷⁴.

Можно считать, что Кассирер пытался продолжить линию М. Шелера, направленную на построение фундаментальной философии человека, которую до сих пор, как считал Э. Кассирер, не построили. Признавая первые опыты В. Дильтея и Б. Грейтуйзена⁷⁵, он верно полагал, что «история философии человека все ещё остается desideratum (желаемой). В то время, как история метафизики, философии природы, этики и науки изучена во всех тонкостях, здесь мы ещё находимся только в самом начале» [Кассирер 1997: 467-468, прим. 5].

⁷⁴ Уже в 1939 – 40 г.г. он читает в Швеции в Гётеборге лекции по философской антропологии. Материалы лекций не сохранились.

⁷⁵ В. Дильтей одним из первых пытался описать историю культуры через призму становления антропологических представлений в цикле своих работ, которые не были им закончены, так и оставшись набором очерков. Они были изданы только в 1960 году в Штутгарте. Возникли они в связи с подготовкой работ по «Введению к наукам о духе». В этих очерках, как писал сам Дильтей, «развитие философии здесь, в отличие от Гегеля, выводится не из взаимосвязи понятий в абстрактном мышлении, а из изменения в целом человека в его жизненности и действительности» (см. наш раздел о Дильтее) [Дильтей 2000: 398]. Один из его учеников, Б.Грейтуйзен, написал работу «Философская антропология» еще в 1931 году. Но эта работа не вошла в список классических книг, поскольку была вторичной и компилятивной.

Это значимо, что он проделал перевод своей «Философии символических форм» на английский язык для американских читателей, фактически сделал её краткую версию. В своё время просили И. Канта написать краткую версию «Критики чистого разума», в результате чего тот написал «Пролегомены». Так и тут. Эта попытка привела к появлению на английском «Опыта о человеке», именно опыта (Essay), краткого, по сравнению с трехтомником ФСФ, очерка о человеке, написанного через призму ФСФ, сохраняющего базовые допущения и основания.

Фактически Кассирер написал новую книгу, развивая и дополняя свои идеи, изложенные в ФСФ, привлекая новый материал.

В чём заключается попытка Э. Кассирера по методу? Он не строит новую версию философской антропологии. Не строит новую универсальную науку. Он фактически продолжает развивать ту методологическую позицию, которую заявил и ранее. Она заключается в том, что понимание как культурных форм, так и ситуации человека должно задаваться не привлечением нового материала самого по себе и не выстраиванием новых объектов исследования, а изменением нашего собственного *видения* и изменением нашего *метода работы*, нашего умозрения. Недвусмысленно он заявил это в Давосе, отвечая на вопрос М. Хайдеггера о том, что такое неокантианство: «Что Хайдеггер имеет в виду под неокантианством? К кому он, собственно говоря, обращается? О неокантианстве надо мыслить в функциональных терминах, а не как о субстанциальном единстве. Важна не философия как доктринальная система, важен определенный способ ставить философские вопросы» [Кассирер 1997: 418, прим.].

Забегая вперед, скажу, что понимание проблемы человека в категориях культуры – дело благое, но коварное. Кассирер остался в позиции культуотрегера и просветителя, хотя и предложил иной, по сравнению с М. Шелером, ход в понимании ситуации человека, но одновременно он не нашел, не выстроил собственно антропологический дискурс, описывая ситуацию человека на близком, но чужом, пока не своем языке.

Задача же заключается в том, чтобы человека как одну из онтологических идей (наряду с идеями Бытия, Бога, Природы) строить (то есть ставить рамку, а не изучать как объект), исходя из самой себя, то есть именно в категориях начала, горизонта, предела, середины – как ранее строились идеи Бытия, Бога и Природы. Строить же человека в категориях культуры – дело благодарное, но, повторяю, коварное, быстро можно скатиться в не всегда конструктивный и бесплодный псевдогуманизм и гуманитарную натурфилософию, нанизывая на человека разные гуманистические определения.

Э. Кассирер, заложив в ФСФ некую онтологию культуры, пытался вывести из неё человека, рассматривая его не как онтологическую идею, или орган бытия, а как живое существо, испытывающее определенные проблемы и трудности культургенеза. Человек у Кассирера всё же не наделён онтологическим статусом. В этом смысле Кассирер не выстраивал собственно антропологический дискурс, он выводил природу человека из культурного дискурса специфического свойства, пытаясь наделить человека уникальной культурной функцией – порождение, создание, творение символических форм. Сначала он описал эту систему

символических форм, идя вслед за Гегелем, по ступеням восхождения, ступеням его «Феноменологии духа» (будучи, кстати, при этом больше гегельянцем, нежели кантианцем)⁷⁶, а затем он просто наделил человека этой базовой функцией, говоря на всех страницах своего «Эссе», что эту-то работу по порождению символических форм и проделявает человек, в этом и состоит его главная задача, и собственно главное антропологическое качество как человека. Сначала Кассирер описал гербарий культурных форм, затем указал на того, кто этот гербарий составляет, на гербария-натуралиста. Означает ли это, что составление подобных гербариев культурных форм и есть онтологически укоренённое занятие человека?

В поиске главной культурной функции, определяющей человека, Э.Кассирер стремится найти «подлинные», истинные основания антропологической философии. В списке для поиска этих истинных оснований стояли у него теория Дарвина, математика, биология, семиотика, лингвистика, психология. Но в итоге Кассирер зафиксировал, что все попытки остановиться на одной ведущей ключевой идее, объясняющей природу человека, потерпели неудачу, и все теории человека потеряли свой идейный стержень.

Метафизика, теология, математика, биология брали в разное время на себя роль всеобщей объяснительной теории человека. Но теперь стало понятно, пишет Кассирер, что главной силы, способной направлять все индивидуальные стремления человека, не существует [Кассирер 1998: 466]. Точнее, нет единственной и монополярной теории, нет точки зрения, имеющей право на истину, способной объяснить природу человека и ответить на вопрос – что управляет человеком? И мы, следовательно, «не обладаем более никакой ясной и устойчивой идеей человека» [Кассирер 1998: 467]

При этом Кассирер затратил много сил и времени на анализ разных достижений в лингвистике, семиотике, биологии, психологии, оставаясь под влиянием бихевиоризма, не зная о достижениях культурно-исторической психологии Л. С. Выготского. При этом он много анализирует внешние силы, стоящие вне человека и формирующие его именно как эмпирического индивида. Ведь понятно, что биология и

⁷⁶ Есть в литературе даже спор относительно того, кто Кассирер больше – кантианец или гегельянец [Верен 1997; Шраг 1997]. Если говорить о выстраивании системы символических форм по ступеням развития духа, то здесь он гегельянец, в чём он и сам признавался. Если же говорить о его культуртрегерстве, просветительстве и попытке соединить логику и теорию познания, развиваемую им вслед первой «Критики» Канта с этикой (развиваемую им вслед второй «Критики» Канта), то здесь он больше кантианец, но не в духе привычных кантианских школ. Кассирера трудно назвать чистым приверженцем Марбургской школы. Последняя выводила дух кантовской философии из первой «Критики», в ней видела центральную проблематику, проблематику гносеологии и метафизики. Баденская школа выводила центральную проблематику Канта из второй «Критики», из проблематики ценностей, этики, морали. Сейчас этот спор выглядит достаточно примитивным. Обе школы забывают про третью критику, которой Кант пытался соединить пропасть, которая образовалась между двумя первыми критиками. И обе забыли про его антропологические опыты, точнее про метауровень, который сквозил сквозь все Критики и который остался до конца не достроенным, на полях и в комментариях (см. выше наш очерк о Канте).

психология именно с таковым человеком имеют дело. Э. Кассирер вслед за этими науками построил путь и зафиксировал в очередной раз, что все они оказались в тупике при понимании природы человека. После написания своего «Опыта» Э. Кассирер приходит к той же идее, что и М. Шелер – что человек остаётся самым проблематичным из всех предметов. Но это Э. Кассирер фиксирует в 1944 году, после того, как в 1928 году М. Шелер уже это сделает, а Л. С. Выготский на рубеже 20-30-х годов предложит свою версию культурного развития человека. И после того, как М. М. Бахтин еще в начале 20-х предложит свою версию архитектоники человека. И после того, как о.П. А. Флоренский напишет в стол свою антроподицею.

В этом смысле Э. Кассирер ценен не тезисом о проблематичности человека, а тем своим поиском, методом, своей оптикой, которая, впрочем, имеет значение сейчас именно как прецедент, а не как откровение.

В чём существо прецедента мысли Э. Кассирера? Куда он продвигает нас по сравнению, скажем, с М. Шелером?

Прежде всего, как мы уже сказали, Э. Кассирер констатировал, что традиционная метафизика окончательно утратила своё влияние. И главное – и математика, и биология, и теология, и метафизика, ранее определявшие линию размышления о человеке – они утратили главную нить мысли о человеке. Э. Кассирер исследовал методы построения философии человека. Каковы эти методы? Их три группы. Это психологическая интроспекция, биологические наблюдения и эксперименты; исторические исследования и реконструкции. В итоге его ответ гласит: ни один из них не годится для адекватного ухватывания природы человека. И где он ищет ответ? И главное – как он ищет?

Ответ Э. Кассирера был связан со всей его предыдущей работой по построению библиотеки культуры, библиотеки «символических форм». Э. Кассирер считал, что философию человека можно построить на более широкой культурной основе – на основе философии символических форм, то есть языка, мифа, религии, искусства.

Э. Кассирер предлагает альтернативный подход. Согласно его методу «сущность» человека должна иметь определение не субстанциальное, а функциональное [Кассирер 1997: 519]. Мы не можем определить человека с помощью какого-либо внутреннего принципа, который бы устанавливал некую метафизическую сущность человека. Не можем мы его определить, обращаясь также к врожденным способностям и инстинктам, которые наблюдаются эмпирически. Человеческая особенность, его отличительный признак не в этом, не в его физической природе, а в его деятельности. Его деятельностная трудовая природа определяет его человечность. В этот круг входят язык, миф, религия, искусство, наука.

Следовательно, философия человека есть такая философия, которая должна пояснить «фундаментальные структуры» этих видов человеческой деятельности и понять их все как «органическое целое» [Кассирер 1998: 520]. Эти формы суть множество вариаций на одну тему – на тему создания человеком символических форм. Человек есть животное символическое (*animal symbolicum*).

Вместо субстанциального определения (человек как животное разумное) вводится функциональное определение – животное символическое, то есть производящее символические формы. Разум

понимается при этом как неадекватное понимание сути человека, его культурной сути. Разум не может быть объяснительным принципом для понимания и объяснения формы человеческого бытия. Эти формы суть символические формы культуры.

Тем самым фактически Э. Кассирер растворяет природу человека в природе культуры. Философская антропология у него выступает как философия культуры. Точнее эти области у него настолько пересекаются, что определяются друг через друга.

Он предлагает всеобщий принцип символизации как опосредующий и бытие человека, и бытие культуры. Он предлагает средство, с помощью которого происходит всякое оформление духа – «символическая форма».

При этом он отождествляет символизацию и означивание, не разводит такие культурные формы, как понятие, символ, образ, имя. Для него они даны пока в единой грамматике культуры символических форм. И сами символические формы он рассматривает в едином ряду – язык, миф, наука, искусство, хотя язык стоит как культурная форма в ином ряду, сквозном по отношению к названным формам, ибо миф, наука и искусство имеют свои языки.

Итак, в процессе символизации, отмечает Э. Кассирер, раскрывается суть человека. Последний существует как существо, творящее символические формы и пребывающее в них. Сами символические формы реализуются в трех основных типах, выступающих одновременно и как три ступени развития человека: это функция выражения, функция изображения, функция значения. На этом языке Э. Кассирер разводит такие образования, как образ и понятие.

В функции выражения форма существует как имена в мифе. В функции изображения формы существуют как образы. В функции значения формы даны как понятия и формулы науки.

Тем самым Э. Кассирер в поисках выхода из тупика, в котором оказалась философия и психология человека в начале XX века (между натурализмом и психологизмом), он искал третье звено, третий путь. Он предложил символическую форму как третье звено, которое разрывает с его точки зрения замкнутый круг натуральной реальности. Человек для него живёт не в натуральной реальности, не в мире рецептов, инстинктов и вещей. Он создаёт мир символических форм, символический универсум, и в нём живет. Из мифа, искусства, религии плетётся символическая ткань, сеть человеческого культурного опыта и развития.

Э. Кассирер себя спрашивал: имеется ли в различных направлениях духа такая промежуточная область, опосредствующая функция? Эту функцию Э. Кассирер и находит в функции символизации. В итоге он описывает всю культуру как «грамматику символических форм».

Таким образом, человек в этом проекте Э. Кассирера не противостоит некоей реальности. Между ним и реальностью оформляется «посредник», искусственная символическая ткань, ткань культуры.

Итак, методологически важные выводы из Э. Кассирера следующие.

1. Символические формы выступают как посредники между человеком и миром.

2. Философия человека строится им через ткань, сеть культурных форм, строится в единстве с философией культуры.

3. Все символические формы суть культурные формы, образующиеся в процессе формообразования (*Gestaltung*). Именно активный и творческий смысл и контекст в человеческой деятельности выделяет Э. Кассирер, ставя тем самым акцент на субъектности развития человека. Последний становится творцом, создателем, конструктором и оформителем мира, его автором.

4. Э. Кассирер пытался построить единую библиотеку культуры, её грамматику культурных форм, сохраняя базовый сквозной принцип символизации как системно-образующий.

Сам Э. Кассирер, как мы уже процитировали выше, подтверждает это, фиксируя, что критика разума становится критикой культуры. А философия становится у него философией символических форм. Его же «Опыт о человеке» стал рефлексивной вытяжкой по поводу всей его философии символических форм. Это краткий антропологический конспект его философии на английском языке, изложение его философии «с точки зрения человека».

Изложение такого понимания человека порождает и вопросы. Поиск ответов на них необходим для выявления границы, на которой остановился Э. Кассирер. Итак, все же, продвинулся ли Э. Кассирер в выстраивании антропологического дискурса и сделал ли он шаг в сторону преодоления кризиса мысли о человеке? Можно ли его назвать переходным автором, который во многом помог понять антропологический кризис? Ведь он, в отличие от Л. С. Выготского и о.П. А. Флоренского, скажем, или М. Шелера, пережил и мировую войну, и эмиграцию. Впрочем, давно известно, что богатый жизненный мир индивида не гарантирует того, что он станет великим поэтом и философом. Миллионы людей пережили ГУЛАГ. Но мы знаем одного великого автора, нашедшего в себе силы сказать адекватное слово о нём – Варлама Шаламова. Впрочем, его величие есть мера условная. Это то величие, которое налагает на себя сам человек, это степень его честности и радикальности по отношению к самому себе.

Итак, с одной стороны, мы видим абсолютно правильный заход Э. Кассирера в сторону отказа от субстанциальности и объективизации взгляда на человека. По логике науки, логике теории познания нельзя строить антропологию. Её ранее так и строили. Как строили всякую науку о природе. Как строили биологию и психологию по схемам естественнонаучного познания. Также стремились построить науку, философию человека, теорию о человеке. И вот тут Э. Кассирер, под благовидным предлогом, предлагает уже выработанную им философию символических форм. После фиксации кризиса человека Э. Кассирер и вставляет в ход мысли идею, что символ – ключ к природе человека, продолжая считать, что есть некая природа человека, точнее можно всё же найти её, и что символизация мира и есть тот искомый ключ к поиску природы человека, а не название человека существом разумным.

Ход мысли Э. Кассирера получается такой. Он выводит человека из органики мира (что делает биология как символ современной науки, её передний край), из функционального круга потребностей и стимулов – в мир символов. Человек именно живёт в мире культуры, точнее, в символическом универсуме, через который и обращается к самому себе.

Символ становится искусственным посредником [Кассирер 1998: 471]⁷⁷ между человеком и другими мирами. Потому человек не разумное животное, а животное символическое [Кассирер 1998: 472]. И в ходе изложения всего «Опыта» он этот тезис обосновывает.

Таким образом, если смотреть на метод работы Э. Кассирера, то он относительно антропологической проблематики таков. У него была наработана концепция по философии культуры. Затем он берёт человека и приписывает ему в качестве базовой функции функцию порождения символических форм. То есть не обосновывает, не приходит к этому выводу, а, констатируя кризис познания во всех науках, предъявляет этот тезис как ключевой. И потом задним числом ищет ему подтверждения.

Таким образом, Э. Кассирер в антропологии не пришел к выводу, он его как бы подsunул, предложил готовый вариант, не выращенный в самой антропологии, а выработанный рядом, но все же в стороне от антропологии. Ведь самой антропологией Кассирер и не занимался, и даже тогда, когда писал работу об оценке М. Хайдеггером И. Канта, в которой сильный спор идёт именно из-за выведения И. Кантом метафизики из антропологии, что М. Хайдеггер и критикует (см. в нашем разделе о Хайдеггере). Про это Кассирер пишет вскользь, будучи занят сугубо теорией познания.

При этом Э. Кассирер рассматривает не сам по себе символ, а именно символическую установку человека, в отличие от символического поведения животных. Здесь он опирается на достижения современной ему науки поведения, бихевиоризма, страдая одновременно и от заблуждений этой науки.

В этом плане культура у Э. Кассирера выступает в качестве области духа, как абстракция, а не событие, не построенная в деятельности онтологии реальность, потому человек фактически из культуры и выпадает, поскольку культурные формы вываливаются из жизни, не будучи включенными в живое действие-событие.

Разумеется, Э. Кассирер не мог рассуждать иначе, находясь в США, где господствовал бихевиоризм, выросший из реактологии и рефлексологии Павлова и Бехтерева⁷⁸.

⁷⁷ Бывают замечательные по своему проявлению совпадения. Э. Кассирер в принципе ничего не знал и не мог знать про работы Л. С. Выготского и его учеников. Но идеи о посредничестве знака, об орудийности знаково-символических форм, о помещении культуры в центр науки о человеке просто витали в воздухе в разных теориях. Так и здесь. Очень сильно выглядит совпадение идей Выготского и Кассирера о посредничестве, об орудийной функции знака. Фактически функциональный подход Кассирера и инструментальный метод Выготского сильно пересекаются методологически. Но далее они уже расходятся, потому что Кассирер не работал реально в деятельности онтологии, а фактически рассматривал человека как существо культуры стационарно, не оперируя такими категориями, как культурное развитие, культурный возраст. Выготский же, наряду с работами по конкретной психологии менял прежде всего онтологию, преодолевая реактологию Павлова и Бехтерева.

⁷⁸ Правда, там работал и Курт Левин, с которым в течение двух недель в Москве общался с Выготским в 1933 году. Ключевая идея Левина о смысловом поле была взята Выготским на вооружение [Левин 2001; Выготский 1966]. Идея важнейшая. Поскольку она позволяет вывести поведение человека из натурального поля. С этим понятием связаны и его работы по психологии игры, в которых он играющего описывает как действующего в смысловом поле, а не в натуральном (о понятии поля см. [Смирнов 2016]).

Лишнее доказательство тому, что Э. Кассирер отстал методологически, а не эмпирически – его беспомощность при понимании феномена человеческой речи. После работ Л. С. Выготского и его школы, в которых речь соотносится с феноменами мышления и действия, и в которых показывается генезис рече-мыслительной практики человека, наивно обсуждать то, что говорит Э. Кассирер, сравнивая человека с поведением животных. В. Кёлер давно это показал, сравнив поведение ребенка и человекоподобных обезьян. Но разница здесь была именно методологическая. Сам эмпирический материал тот же самый. И Л. С. Выготский, и позднее Э. Кассирер, оба ссылаются на работы этого исследователя. Но выводы делают разные. Сама по себе фиксация орудийного характера поведения человека и того, что речь не характерна для животных – это уже вчерашний день, если это говорится в 1944 году. Но настаивание на специфике символа в человеческой речи уводит Э. Кассирера в сторону от человека, его ситуации. Он всё более углубляется в природу символизма, вводит иерархии символических форм, продолжая считать, что лишь выстраивая философию культуры в виде философии её культурных форм (языка, мифа, религии и искусства), мы и сможем построить теорию человека [Кассирер 1998: 515].

В чём существо и сложность ситуации, в которой оказался Э. Кассирер? С одной стороны, принципиально верным был его заход на то, чтобы менять метод работы, и менять саму оптику зрения на человека – что менять надо метод и рассматривать надо природу человека функционально. Это ход плодотворный.

Но с другой стороны, он эту линию как раз и не продолжил, объективировав эту самую функцию по символизации, объявив человека животным символическим и уйдя в споры относительно того, какие есть символические формы и проч. Ему не хватило как раз методологического инструментария, чтобы потом развить эту свою тему и выйти на собственно антропологический дискурс.

Ведь уже в ФСФ Э. Кассирер идею символа как посредника выразил, задолго до «Опыта». Уже в этих работах Э. Кассирер концептуально представил фактически взгляд на человека, который заключался в том, что мы смотрим на мир глазами символов и в них обретаем действительность. Вопрос о том, есть ли реальность помимо символа для Э. Кассирера – неуместный вопрос. Уже в ФСФ он пытался сорвать вуаль, как он писал, с культурных форм, которая обволакивает дух. Дух просвечивается собственными творениями, языком и мифом. Задача философии культуры состоит в том, чтобы сорвать эту оболочку. Из опосредующей сферы знакового и значимого надо перейти к пониманию, осмыслению формообразующего принципа этих символических форм [Кассирер 2002, 1: 47]. Но в итоге Э. Кассирер так и не перешёл в антропологический дискурс, то есть не выстроил адекватный язык, не нашёл способ адекватной работы мысли о человеке, оставшись в области грамматики культуры, работая с её библиотекой, несмотря на желание соединить культуру и человека.

Э. Кассирер не сделал главного – не показал, что происходит с

человеком, с его органикой, его качествами, его человечностью, в ситуации изменений, каково его культурное тело, как оно формируется, что есть его реальная деятельностная органика, что такое «неорганическое тело» человека.

Зафиксировав символический формогенез, Э. Кассирер не описал культурный метаморфоз, происходящий с самим человеком. Описав внешнюю грамматику культуры, он составил её каталог, гербарий. Он похож на библиотекаря-натуралиста, который собирает и хранит множество гербариев культуры. И последний экземпляр, экспонат его гербария, был представлен им в виде «Опыта о человеке». «Опыт» стал также и кратким обобщением, введением к «Философии символических форм». Круг замкнулся. Написав краткую версию своей философии для американских читателей, он написал введение к своей философии⁷⁹.

§ 8 АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ: его смысл и уроки

Если попытаться переосмыслить работы и вклады представителей так называемого антропологического поворота, который был осуществлен в XX веке, то думается, рамки и глубина этих работ кажутся шире и глубже, нежели рамки так называемой философской антропологии, которая рассматривается некоторыми авторами уже как завершённый проект [Fisher 2008; 2009]⁸⁰. 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 в академическом формате для студентов. 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. Состоится ли оно, это новое начало, он не знает. Хотя очевидно то, что интерес к антропологии никуда не исчезает и «антропологию серьёзно 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].

⁷⁹ «Опыт о человеке» был весьма популярен в США, став философским бестселлером. Он был самым читаемым учебником по европейской философии среди американцев, а потом и среди европейцев, после того, как был переведен на немецкий. Сам текст читается как типично американский, хотя написал его классический немец-энциклопедист.

⁸⁰ Рамки антропологического поворота всё же достаточно предметны и 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.

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 действие?

Необходимо разводить проект философской антропологии, предложенный рядом авторов (Шелер, Плеснер, Гелен и др.), и феномен антропологического поворота, гораздо более широкий и глубинный, движителями которого являются разные философские, научные, художественные, религиозные направления мысли и практики XX века. Антропологический поворот не локализован в Германии, но, 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, «ушел в тень», став историческим феноменом или даже вышел 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.

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 надэмпиричны, сверхэмпиричны. 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 сообществ разного рода – направленность на коммуникацию и Встречу [Огурцов 2011в: 260].

Эти важнейшие методологические замечания А. П. Огурцова непосредственно перекликаются с пафосом всей нашей работы: философия человека, вместо науки и философии о человеке как о сущем, становится опытом мышления о том, что значит бытие человека в мире

как ориентирование и навигация, и с помощью чего происходит эта ориентация и навигация. Работы авторов и представителей антропологического поворота фактически осуществили попытку такой переориентации философии в целом (см. подр. [Смирнов 2016]).

О смысле и содержании антропологического поворота писали различные авторы [Говорунов 2014; Марков 2006; 2011; 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. Соловьев, 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. Соловьев рассматривали духовную жизнь человека не как набор субъективных переживаний и психологизмов, против чего боролась западная мысль, а как определенный порядок духовных переживаний на фоне ориентации на «духовные константы», указывали на «твердый порядок сердца», выражающийся в ценностной структуре личности⁸¹.

Четвертое. В этой связи представители поворота открыли фактически особую реальность и заявили новое направление, экзистенциальную философию, открыв такие феномены, как страх, работу, тревогу, ответственность, другие модусы человеческого бытия в мире.

Как следствие, отмечает Б. В. Марков, далее стали развиваться, как он говорит, «постантропологические парадигмы философствования», в

⁸¹ Удивительным и до сих пор мало заметным 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 σεαυτὸν*. Но это в литературе даже не обсуждается, замечает Франк [Франк 1995: 445-446].

рамках 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. Постантропологическое 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. Причем, у Хайдеггера и 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, искали 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 человеке 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.

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»)⁸². Вторым фактором было ускорение темпов глобализации, в рамках которой исчезают последние остатки гуманистических глобальных ценностей.

Но в последние годы, замечает Ф. Долмейр, 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 напряженности. Сползание до предельных уровней бесчеловечности постепенно заставляет нас думать об элементарной безопасности, о выживании рода, что порождает сдержанный гуманизм, не замешанный на великих метафизических идеях.

Достижения генной 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 редуccionизм.

⁸² 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]).

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 заключается в том, чтобы 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]⁸³.

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 разнообразнее⁸⁴.

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; Махлин 1997]. 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,

⁸³ При этом Говорунов полагает, что проект ФА в лице Шелера и других только и заключался в том, что он предложил идею универсальной науки о человеке, фактически проект междисциплинарного дискурса разных наук, который был невозможен из-за конфликта и борьбы подходов и вселился 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».

⁸⁴ 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 осмыслился уже во времена Шелера, Бахтина и Хайдеггера, хотя и без такого словосочетания.

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 парадигма 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 сознат 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 1979: 373]. Между этими голосами братьев – расстояние в целую жизнь.

Пытаясь содержательно-методологически оценить гуманитарный сдвиг 20-х годов прошлого века, Махлин 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 трех мировоззренческих событиях, которые Махлин называет так: 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, и на российском интеллектуальном поле. Не повторяя Махлина, мы можем сослаться на наш выше приведенный 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 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 сутубо 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 начинает 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 посредством 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 счете, 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. Гелен 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, всемогущего 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 логикой.

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 *метода* и 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 особым рода практиками и мышлением. 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 открытие миру, направленность во вне. Была осуществлена попытка, направленная на преодоление когнитивных, гносеологических редукций феноменологического метода.

3. Была проделана попытка рассматривать антропологический дискурс (в широком, не узконаучном 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 проделана 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 проделан поиск таких свойств в человеке, которые выступают не в виде готовых качеств, а как условия его существования, его экзистенциалы. Это такие, как 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 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 3

ПАРАДИГМЫ МЫШЛЕНИЯ

§ 1 ПОСЛЕ ПОСТМОДЕРНА: ПОИСК ОПОР ДЛЯ ОРИЕНТАЦИИ

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

Примерно так же можно понимать ситуацию человека. 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 всеожожения всего себя, опыт всеожожения 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 выработать 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?

§ 2 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 классического 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 человека. Рисуетсся 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 человекосоразмерен, мир доступен нашим способностям его понять. Если нам что-то не доступно, то тем самым оно и не существует. В таком случае нам доступен и Бог как рациональный конструкт. Он не может обманывать, он не коварен и не злонамерен. В этом смысле всё может быть реконструировано с точки зрения собственного генезиса и тем самым всё может быть воспроизведено в мысли. Таким образом, воспроизведение реальности в мысли совпадает с её сущностью.

Классическая философия от Бэкона до Гегеля⁸⁵ становится таким опытом философской рефлексии, т. е. опытом воспроизводства идеальных объективных форм. Воспроизводя в акте сознания эти объективированные формы, мыслитель-классик полагает, что схватывает мир как есть.

Собственно тем самым 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 работа⁸⁶.

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.

⁸⁵ Отметим, что опыт Киркегора, Ницше и Шопенгауэра тем самым не входил в этот ряд классического философствования, в чём сами авторы (Мамардашвили и др.) и признаются. Тем самым они тогда в 1970 году еще не могли как-то содержательно отнестись к 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 XX веке?

⁸⁶ 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.

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.

Тем самым 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.

Если этот базовый концепт рушится и прерывается связка 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 связка между классическим идеальным

конструктом и конкретным опытом рациональной работы конкретного индивида, мыслителя, становящегося агентом духовного производства. Тем самым 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.

Тем самым 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 дойти 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]⁸⁷.

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 дойти до понимания того, как следует поступать по жизни. Допускается, что мир и человек – размерны друг другу⁸⁸.

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

⁸⁷ 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.

⁸⁸ Хотя такое представление более схоже с мифологическим, в котором заложено представление о единстве микро- и макрокосмоса. В классической рациональной европейской философии, тем самым, 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.

действия⁸⁹.

Авторы указывают, что в современном обществе была ликвидирована социальная база классического духовного производства, в которой допускался феномен автономной личности. В современном монополизированном обществе всё более и более стандартизировано и регламентировано поведение отдельного человека. Тем самым 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 в принципе 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, – и практическим действием, реальной социальной жизнью, с другой стороны, – всё время назревал и всегда показывал несоответствие конструктов – реальности. Классик задним числом всякий раз вынужден был надстраивать свои конструкты, преодолевая разрывы, пытаясь хотя бы в своем 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]. Тем самым 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

⁸⁹ Здесь мы видим определенную «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.

каждого индивида.

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

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

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

Надо сказать, Мамардашвили не столько говорит о том, что такое неклассическое мышления, сколько о том, что складывается «неклассическая ситуация», происходит сдвиг в сторону формирования стандартизированного духовного производства, в котором интеллектual становится агентом, функционирующим винтиком. В таком случае вообще исчезает фигура интеллектuala, 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 объемного конструкта, который фиксирует проблему превращенных 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 превращенных форм и всего механизма превращения реальности.

Фиксация этого механизма, думается, переводит наш разговор о том, что есть неклассическое философствование, в иное русло, делает наше деление философии на классику и неклассику условным, 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 при этом начинают жить своей самостоятельной жизнью. А люди начинают думать, что эти внешние идеальные выражения и формы являются объективными и самостоятельными. Например, деньги или символические формы культуры.

Вот в этой способности превращенных форм как бы самостоятельно бытийствовать и состоит главная проблема понимания феномена превращения [Мамардашвили 1992: 270]. Эти превращенные формы начинают заменять реальность действительной жизни. При этом превращенная форма действительно существует, только в особой в 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. Превращенные 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 превращенной 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 превращенными формами происходит и вовсе исчезновение реальности. Мы перестаём видеть реальность и начинаем пребывать в мире превращенных форм⁹⁰.

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

Вместо классического принципа вводится неклассический: мы

⁹⁰ 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 превращенная 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 превращенная форма-конструкт. То же самое относится и к архетипам К.-Г. Юнга.

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]⁹¹.

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

⁹¹ Исследователь В. Калининченко отмечает, что потому Мамардашвили и занимался пристально и всю жизнь философствованием Р. Декарта, что тот, по его мнению, осуществил первым опыт неклассического философствования. 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 [Калининченко 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 2007: 26-27; Смирнов 2016].

опоры.

В классическом схематизме мысли правила для руководства ума, правила рационального вывода были заданы и ты им должен был соответствовать, образец деятельности сознания уже задан и образ мыслителя задан. Но теперь этот образ исчез. И тем самым 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 превращенных 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 ощущал 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 самим 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.

§ 3 ПРЕДЕЛЬНАЯ УСТАНОВКА М. ФУКО: МЕТАМОРФОЗ ГЕРОЯ

Параллельно опыту М. К. Мамардашвили М. Фуко выстраивал свой радикальный проект неклассического рационализма, проект «практик

себя» [Фуко 2007]⁹².

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 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 постройки сознания, барочные формы изошрённой 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. Без-умие, 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.

⁹² См. об этом также в работах [Ахутин 2009; Погоняйло 2007; Смирнов 2010а; Смирнов 2015в; Хоружий 2010].

Фуко писал: поскольку в безумии человека обнаруживается его истина, излечение от безумия возможно, если исходить из этой истины человека, из самых глубин его безумия. В не-разуме 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]⁹³.

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 – отпавший 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

⁹³ 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].

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 заключенный поменялись местами.

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

В этом случае 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. Потому 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 оппозициях: 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 Хайдеггера.⁹⁴ 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 убийственным, 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.

Поэтому буквально понять идею Фуко о смерти человека нельзя. Это смерть старой идеи человека, тех способов и конструктов 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.

⁹⁴ Ирония судьбы состоит в том, что Л. Бинсвангер был племянником Отто Бинсвангера, в Иенской клинике которого лечился больной Ф. Ницше.

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 и в самом себе как «вещи мыслящей». 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 грозят 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 прочесть «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 голоса 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 неизбежной 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 пизофрения, 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 все же продолжает оставаться тем, чем была когда-то, то есть определенной «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 необходимо должны быть поняты с точки зрения *предельной установки*, которая суть, 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 совершеннолетними 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 ответить 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 все 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 предельваются для того, чтобы раздвигать собственные онтологические

пределы.

Эти техники себя есть проявление практики заботы о себе, эпимелейи, благодаря которой человек изменяет, очищает, преобразует и преобразует себя. Это техники медитации, техники запоминания прошлого, техники изменения сознания, техники контроля за 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 «эпимелейи» был заменен 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 определенных 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 суть 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 руководства 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 истине.⁹⁵

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 преодолевает 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 индивиде вдруг появляется субъектность? На каком основании индивидуность будет преодолеваться и будет выстраиваться личность как особая структура, обладающая неким своим органом и архитектоникой – об этом у Фуко уже не говорится.

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

⁹⁵ В этом картезианском типе интеллектуала угадывается фигура классика-мыслителя у Мамардашвили (см. выше)

обращение не предполагало ломки самого субъекта. В отличие от эпистрофы, метано́я – это коренная ломка человека, его смерть и воскрешение, разрыв со своим прошлым опытом и реальное преображение, возрождение заново [Фуко 2007: 237]. Но метано́я 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 более 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 сам античная культура себя. 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 становилась 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 определенного 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 преобразенными» [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 шел 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.

Причем, 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 опыт⁹⁶. И главное – этот опыт рефлексивности дает 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 методы. Оснащенным может быть и киллер. Оснащенными могут быть супермен, хакер, биржевой спекулянт. Но у них нет главного – архитектора душевной структуры, которая строится в тонкой рефлексивной работе. Потому главные герои Фуко – стоики, 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, что бы 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 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.

⁹⁶ Тема оснастки, снаряженности специально обсуждается Фуко в его герменевтике [Фуко 2007: 575].

§ 4 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 (большой 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 продолжила 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

самой 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 превращенной 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 внешне 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.

§ 5 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 чего стали костры инквизиции, отречение ученых 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 сжигавших на кострах.

А. П. Огурцов, более развернуто описывающий философию науки в XX веке в своем фундаментальном труде, также остановился на трёх названных типах рациональности [Огурцов 2011б: 463-490]. Он при этом 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 опыта 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 вооруженности ученого. От того, как он осуществляет свое научное исследование и какими средствами пользуется – зависит и степень объективности его знаний. Заметим, что саму идею возможности объективного знания неклассическая парадигма все 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 «человекообразные» 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, геной инженерии, биоинформатики и проч.), в которых необходимым образом вплетена и человеческая деятельность, и ценности и социальные ориентации. Такие человекоразмерные 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 человекоразмерными 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 человекоразмерных системах не только допускается субъектное начало с его социальными и ценностными ориентациями, но они необходимым образом становятся составной частью исследовательских программ. И тогда в них вырабатываются такие новые форматы научных работ как социальная и гуманитарная экспертиза и др.⁹⁷

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 2016: 474], вырабатываются новые форматы научной работы, такие как сценарное мышление, построение вероятностных моделей, новые формы коммуникаций между учеными, научные сети и проч.

Отметим, что у В. С. Степина три названных им типа рациональности все же представляют собой типы именно рациональности и типы исследовательских программ, в которых все 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 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 трех типах рациональности. Меняется лишь степень его включенности 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

⁹⁷ Необходимо оговориться, что представление о человекоразмерности 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 человекоразмерностью – неустранимой характеристикой социальных реалий, которая выступает на правах условия осуществимости любой коллективной деятельности» [Петров 2010: 108].

рассматривать как объект, обладающий своей природой, 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 при этом неклассичность самого философствования о человеке⁹⁸.

Хотя А. П. Огурцов и вынужден фиксировать некоторый методологический сдвиг в науке. Последний означает переход от натуралистической парадигмы, в рамках которой полагается 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 попорот и акцентировку коммуникативных параметров научного исследования и тем самым смещение от проблематики истинности и объективности научного знания к проблематике коммуникативности и риторичности и, усилив 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.

⁹⁸ 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 как наблюдатель 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?

Глава 4

АНТРОПОЛОГИЯ ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА И ГУЛАГа

§ 1 ОСВЕНЦИМ КАК СИМУЛЯКР

Об Освенциме и ГУЛАГе написано и сказано много, несмотря на всю проблематичность самого высказывания о запредельности 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 про человека? Или это лишний повод вновь начать вопрошать о человеке, только в каком-то ином, радикально ином залоге, который предполагает выработку нового словаря о человеке, нового слова. После всеожожения всех смыслов и слов надо вновь начать учиться говорить, учиться по-новому видеть и слышать. По-новому быть.

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 выше 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, лишенный 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 делает 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 человеку искать, 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 сокроленном и пока сокрытом, 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 символическое 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 повторяются 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 Гамлет⁹⁹? Что и как может рассказать своим потомкам тот, кто канул в печах 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 здесь не работает, точнее, не

⁹⁹ Шекспир У. Гамлет, акт 3, сцена первая.

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 немymi; но это они, Muselmänner¹⁰⁰, доходяги, канувшие – подлинные свидетели, чьи показания должны были стать главными. Они – правило, мы – исключение <...>. Об уничтожении, доведенном 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 манихейства. 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 уходит все опоры и основания, ползут и распыляются все границы, и человек оказывался просто один. Причем оставался не как человек, а как ничто, некий материал для уничтожения¹⁰¹.

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ О каких представлениях о человеке может идти речь вообще, когда ежедневно, ежечасно лагерная машина демонстрировала это уничтожение всего и вся: «Пепел,

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 избранными, ни вестниками, ни лучшими. Каждый становился «Каином брату своему», и каждый «поработил ближнего своего, а теперь живет 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, перестаёт 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 своем 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 перестаёт в лагере работать. Наоборот, оно начинает мешать. Потому что понять – значит подвести происходящее под какое-то основание, уловить в нем какой-то смысл, сориентироваться, найти какие-то устойчивые точки твоего места обитания. В лагере нужно не понимание, а звериное выживание. Людям мало образованным 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

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 фосфатных удобрений. Особой популярностью он пользовался в находившемся рядом с лагерем эсэсовским поселком, где им вместо гравия утаивали дорожки» [Леви 2010: 104].

выжил, всё равно не даст понимания того, что там было. Потому что мы подсовываем под эти рассказы выживших свои современные представления, почёрпнутые 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, слагаем 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 заставлял 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 знает¹⁰².

Это граничит с цинизмом – разбирать с холодной головой лагерный опыт. Но что нам делать после лагеря? И что нам остается после него? Пепел сожжённых не может свидетельствовать. 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 нем отсутствует; содержит

¹⁰² И все 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.

в своей сердцевине не-свидетельствуемое, которое лишает выживших авторитета» [Агамбен 2012: 35].

О каком авторитете идёт речь? О чём он говорит, этот европейский интелlectual? 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 и оно же даёт хоть какой-то шанс на выход из «антропологического тупика», означающего нашу неомощность 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 2015].

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 преображение. Но только шанс. Так ли это?

Агамбен сравнение этих двух пределов далее не развивает. Будучи точным в своем 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 все 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 расколота, потому что место человека – в расколе между живым существом и говорящим, между человеком и не-человеком. Другими словами, место человека – в не-месте 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, звездам, к воздуху, призывая их в качестве свидетелей, потому что слов у тебя уже давно не хватает.

*Этот воздух пусть будет свидетелем.
Дальнобойное 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 живет не надеждами – надежд никаких не бывает, не волей – какая там воля, а инстинктом, чувством самосохранения – тем же началом, что и дерево, камень, животное <...>. Убежден, что лагерь – весь – отрицательная школа, даже час провести в нем нельзя – это час растления. Никому никогда ничего положительного лагерь не дал и не мог дать. На всех – заключенных и вольнонаемных – лагерь действует растлевающее» [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, дает

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 слез 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 предупредить, 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 своем 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?

§ 2 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 проделывая 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 2009].

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 придется 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 себе предельную ответственность сказать слово правды про этот предел. Причём 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 выше изложенного 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 язычников. 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 деревьев. Он начинается с сожжения человеческого в человеке. И тогда этот мертвый хватает живых. Если же мертвый 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 некем, 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 чреватой 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 почерком, то он не транслируется, а передается 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.

§ 3 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 НСДАП¹⁰³. И что он, названный одним из современных авторов М. Габриелем «нацистом из засады», в своих недавно опубликованных «черных тетрадах» откровенно занимающий антисемитскую позицию, фактически 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 [Биbihин 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 черных 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 подчеркивают, 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 конструкторы с культурными этимонами, работать с древними языками. Это не оправдание Хайдеггера¹⁰⁴, 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?

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

¹⁰³ Членские взносы М.Хайдеггер выплачивал вплоть до 1945 года.

¹⁰⁴ 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.

научно-технического развития европейской цивилизации человек всё более и более отдавался на службу этому молочу, 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 идентичности. 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 1993: 295]. Но Хайдеггер вынужден был заметить, что это утверждение теперь не работает: «ныне человек на этой земле – не живет поэтически» [Хайдеггер 1993: 298]. «Слово о поэтическом жителствовании человека не исполнилось, а, не исполненное, оно остается сплошным обманом» [там же]. В поисках языка как дома бытия Хайдеггер обращается к языку поэтов, которые «именуют богов и именуют все вещи в том, что́ 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, вождём? По-немецки это звучит теперь уже роковым образом – фюрером (Führer)¹⁰⁵? 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

¹⁰⁵ 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?

речей произносить «Хайль Гитлер»?¹⁰⁶ 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?¹⁰⁷ 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 теряющее 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

¹⁰⁶ В окончании речи «Национал-социалистическая школа знания» есть поразительная концовка – «Человеку, в высшей степени преисполненному этой небывалой волей, нашему фюреру Адольфу Гитлеру троекратное «Зиг Хайль!» [Бурдые 2003: 262]. Речи Хайдеггера периода его ректорства опубликованы и на русском – см. [Бурдые 2003].

¹⁰⁷ 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 философия ничего тогда не стоит в исполнении Хайдеггера, поскольку, если эти сугубо биографические фрейдовские комплексы, рождённые когда-то ещё во время обучения в незуитской 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.

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.

Нужны были печи концлагерей и пепел войны, чтобы развеять, сжечь эти иллюзии. В 30-х годах они ещё были. Впрочем, они остаются у многих и сейчас.

Но вот Бибихин 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 НСДАП¹⁰⁸. 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 событий¹⁰⁹. 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 [Бибихин 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, искусством¹¹⁰. Но именно философ 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

¹⁰⁸ 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 существенно 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]

¹⁰⁹ Бибихин 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» [Бибихин 2002: 11]. Да, он был заморожен мощью, но не нацизма, а исторической судьбы, полагает Бибихин.

¹¹⁰ См. в нашей работе обсуждение проблемы концептуального персонажа и философского атлетизма [Смирнов 2010].

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 будующие «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», унизить, порадовавшись, что и он, гений, тоже сорвался, он тоже, как мы, ничтожен и низок, «наг и убог», а для поиска антроподии, 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»¹¹¹.

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; 2009]. 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 2009; 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

¹¹¹ 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, чье мощное духовное влияние на себя он всегда ощущал. И потому он воспринимал болезненно и не адекватно все, что между ними происходило. В этой ситуации очень легко и быстро можно скатиться в обвинение, используя вполне объективный факт ошибки друга–оппонента.

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, Гёльдерлином и Гитлером, но сугубо нигилистически. Он очистил в своём мышлении все моральные устои и пределы. Странно только, что от такой очистительной работы почему-то на сердце не спокойно 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.

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 замуривали 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 замысел¹¹².

¹¹² 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,

За философскими построениями М. Хайдеггера было спрятано 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 закликает, 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 самолубие (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.

§ 4 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 [Смирнов 2016].

Зафиксируем свою позицию как ответ на выше описанный вызов, означающий отказ человека от бытия, его уход. Нашу позицию мы

поскольку она ставит перед человеком весьма мистическое задание – стремление к актуальной онтологической трансформации, выступая своего рода «путевой инструкцией» [Хоружий 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 непрерывности стремления к смерти превращается в перевертыш и приводит к самоубийству её творца.

называем антропологической альтернативой, в рамках которой мы пытаемся ответить на вопрос, поставленный в названии 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 сугубо 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 шаг явления себя миру не сделал. Но у него всегда есть шанс его сделать и тем самым явиться в мир как единственный феномен. С голосом, авторским словом, со своим лицом.

ЛИТЕРАТУРА

Аванесов 2013 – *Аванесов С. С.* Нормативная онтология: Петербургские доклады. Томск, ТГПУ, 2013.

Агамбен 2011 – *Агамбен Джорджо* Номо сасег. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.

Агамбен 2012 – *Агамбен Дж.* Номо сасег. Что остается 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. Воробьева, - М.; СПб.: Степной ветер; ИД Коло, 2005.

Адо 2005б – *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. При участии В. А. Воробьева. – 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.

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 ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014.

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 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.: РОССПЭН, 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.

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

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 2003 – *Бибихин В. В.* Другое начало. СПб.: Наука, 2003.

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.

Бодрийяр 2015 – *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции. М.: Постум, 2015.

Бонхёффер 1994 – *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. – М.: Издательская группа Прогресс, 1994.

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.

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.

Гиренок 2012 – *Гиренок Ф. И.* Аутография языка и сознания. М.: Летний сад, 2012.

Говорунов 2014 – *Говорунов А.В.* Философская антропология – возвращение проекта // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2 (15). С. 12-20.

Голубович 2008 – *Голубович И. В.* Биография: силуэт на фоне Humanities

(методология анализа в социогуманитарном знании). Одесса: ФЛП Фридман, 2008.

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.

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.

Диалог 1994б – *Диалог. Карнавал. Хронотоп.* Витебск. 1994. № 3(8).

Дильтей 1987 – *Дильтей В.* Введение в науки о духе. Пер. В. В. Бибикина. //Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX в.в. 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 науку 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.

Долмейр 2010 – *Долмейр Ф.* Возвращение философской антропологии. Субъективные размышления // Человек. 2010. № 4. С. 5-11.

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.: Алетейя, 2011. С. 179-191

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.

Калиниченко 2004 – *Калиниченко В.* Понятия «классического» и неклассического в философии М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Логос, 2004. С. 219-236.

Калиниченко, Огурцов 1988 – *Калиниченко В. В., Огурцов А. П.* Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 128-134.

Кассирер 1997 – *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997.

Кассирер 1998 – *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998.

Кассирер 2002 – *Кассирер Э.* Философия символических форм: В 3-х томах. М., СПб.: Университетская книга, 2002.

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, Лосева 2005 – *Лосев А. Ф., Лосева В. М.* Радость на веки.

Переписка лагерных времён. М.: Русский путь, 2005.

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.

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.

Мамардашвили 2014 – *Мамардашвили М. К.* Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. 1232 с.

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.

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.

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.

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.

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 2010 – *Петров М. К.* Человеческая размерность и мир предметной деятельности // Высшее образование в России. 2010. №4. С. 108-118.

Пичугина 2014 – *Пичугина В. К.* Антропологический дискурс «заботы о себе» в античной педагогике. М., 2014.

Платон 1993 – *Платон* Собрание сочинений в 4 т. – Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Loseva, В. Ф. Asmus, А. А. Taхо-Годи; Примеч. А. Ф. Loseva и А. А. Taхо-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.

(Пост)феноменология 2014 – *(Постфеноменология):* новая феноменология во Франции и за её пределами. / Сост. С.А.Шолохова, А.М.Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014.

Розенгрэн 2014 – *Розенгрэн М.* Тезис Протагора: доксографическая перспектива. // *Вопросы философии.* 2014. № 5. С. 171-178.

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.

Семинар 1992 – *Семинар:* Э. Кассирер – М. Хайдеггер // *Ступени.* 1992. № 3. С. 151-166.

Смирнов И. 1999 – *Смирнов И. П.* Человек человеку – философ. СПб.: Алтейя, 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.* Автопоэзис 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.

Смирнов 2016а – *Смирнов С. А.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: Офсет, 2016. 438с.

Смирнов 2016б – *Смирнов С. А.* Событийность мысли (к вопросу об онтологии событийности) // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 103-114.

Смирнов 2016в – *Смирнов С. А.* Человек после Освенцима и ГУЛАГа или как возможно вопрошать о человеке // Философские науки. 2016. № 6. С. 77-91.

Смирнов 2017а – *Смирнов С.А.* Визуальное путешествие как метод. Генезис // Праксема. 2017. № 1 (11). С. 9-26.

Смирнов 2017б – *Смирнов С.А.* Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура. 2017. № 2. С. 23-35. DOI 10.7256/1999-2793.2017.2.22058.

Соловьёв 2006 – *Соловьёв А. Е.* Историко-философский анализ феномена «заботы о себе»: автореф. дис... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006.

Степин 2013 – *Степин В. С.* Особенности научного познания и критерии типов рациональности // Эпистемология и философия науки. 2013. XXXVI. № 2. С. 78-91.

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.

Феноменология 1988 – *Феноменология и ее роль в современной философии. Круглый стол* // *Вопросы философии*. 1988. № 12. С. 43-84.

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.

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.

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.: Алетейя, 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.: Праксис, 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.: Праксис, 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.

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. Библихина. 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. Бибихина. 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 // Εμπνεύμα. Герменей. 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.

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.

Эмерсон 1995а – *Эмерсон Кэрол.* «Новый Бахтин» у вас в России и у нас в Америке // Философские науки. 1995. № 1.

Ясперс 1992 – *Ясперс К.* Хайдеггер. Глава из «Философской автобиографии» К.Ясперса // Ступени. 1992. № 3. С. 135-151.

The Anthropological Turn in Literary Studies 1996 – *The Anthropological Turn in Literary Studies* / Schlaeger Jürgen (Ed.). REAL. Yearbook of Research in English and American Literature. Vol. 12. Tübingen, 1996

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.

More Books!



yes I want morebooks!

Покупайте Ваши книги быстро и без посредников он-лайн - в одном из самых быстрорастущих книжных он-лайн магазинов!
Мы используем экологически безопасную технологию "Печать-на-Заказ".

Покупайте Ваши книги на
www.morebooks.de

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.morebooks.de

OmniScriptum Marketing DEU GmbH
Bahnhofstr. 28
D - 66111 Saarbrücken
Telefax: +49 681 93 81 567-9

info@omniscrptum.com
www.omniscrptum.com

OMNIScriptum



