

С.А. Смирнов

ФОРСАЙТ ЧЕЛОВЕКА

ОПЫТЫ ПО НЕКЛАССИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА

Новосибирск
2015

УДК 1(091)+141.333

ББК 87.3

С50

Научные рецензенты:

Аванесов С.С., доктор философских наук, профессор
Эльконин Б.Д., доктор психологических наук, профессор

Смирнов С.А.

Форсайт человека: Опыты по неклассической философии человека. – Новосибирск: ЗАО ИПП «Офсет», 2015. – 660 с., илл.

ISBN: 978-5-85957-116-1

В книге представлены работы автора, посвященные разработке новой онтологии человека в версии неклассической антропологической парадигмы. В работах даётся попытка представить онтологию человека не в залоге готовой эпистемы или дескрипции, описывающей сущность человека, а в залоге навигатора-путеводителя, приглашающего читателя к совместному составлению карты-пути человека.

Также в книге представлены работы, посвящённые форсайту человека, аналитике антропологических трендов, и работы по антропологии образования, представляющих сферу образования как институт человека.

Книга может быть интересна философам, педагогам, психологам, культурологам, социологам, специалистам, занимающимся разработками в области антропологического дискурса, специалистам, применяющим методологию и технологию форсайта к гуманитарной сфере, а также всем преподавателям, аспирантам и студентам, интересующимся антропологической проблематикой.

© С.А. Смирнов, 2015.

ISBN: 978-5-85957-116-1

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
ЧЕЛОВЕКА

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МАНИФЕСТ*

Мировая антропология может пониматься как определённый мировой тренд, поиск, движение антропологически ориентированных исследований и разработок, а не как новая универсальная наука. В основании данного тренда лежат следующие идеи и ориентации.

1. Человек есть онтологическая идея, равная таким онтологическим идеям, как Бытие, Благо, Бог, Природа, Развитие, История. Только в рамках предельной, рамочной онтологической идеи возможна философия человека. В этом смысле человек, прежде всего, не объект исследования, не предмет анализа, а онтологическая идея.

2. Обсуждать проблему человека можно и нужно не абстрактно, не как модную идею (онтологическая идея – не новая модная идея, а новая оптика мышления и действия человека), а в рамках конкретных проектов развития человека с использованием гуманитарных технологий и практик.

3. Исторически (Традиционно), с точки зрения человека, история – это процесс «антропосинтеза» человека, собирания проектов человека, которых было много. В этом смысле говорить о единой природе человека, искать и вопрошать о некоей единой сущности человека – занятие тупиковое. За признанием идеи мира миров идёт признание

* Опубликовано в 2003 году как идеологическая программа для будущих исследований на сайте автора: www.anthropolog.ru

миров человеческих. Природ человека намного больше, чем одна. И нет одной идеи человека. Есть разные идеи и проекты человека.

4. В настоящее время мы попали в ситуацию, когда все ныне выработанные проекты человека (включая и все пять идей человека М.Шелера) поставлены под вопрос. Человек встал на онтологический предел своего обитания. В этом плане человек действительно «умер». Точнее умерли, исчерпали ресурс все используемые ранее антропологические проекты. Это и есть ситуация «после». Ситуация витальная и предельная. Ситуация завершения господства одного из проектов человека, признаваемого в качестве главного и единственного, проекта человека рационального, человека просвещения.

5. Проблематичность собственного бытия человек может понять, лишь попав в такую витальную, предельную ситуацию и осознав её. В ситуации полного благоденствия и процветания собственную проблематичность, конечность, предельность он понять не сможет.

6. Именно в этой ситуации и можно помыслить о собственных пределах. В этой ситуации рождается потребность в мышлении о собственных пределах, то есть, в собственно философии. В таком случае и рождается философия человека как его практика мышления о собственных онтологических пределах.

7. Разные идеи и проекты человека не заданы, не даются в качестве готовых. Человеческое не дано как природа, а делается как проект. Проекты человеческие лепятся, конструируются, созидаются. Они – рукотворны, создаются посредством культурных практик.

8. Нет смысла в таком случае заявлять об универсальной науке о человеке, о философской антропологии. У философской антропологии вообще нет самостоятельного предмета. Она выступает как некий набор онтологических идей и принципов. Искать новые основания для абстрактной философской антропологии – не эффективное занятие.

Более полным вариантом будет представление о человеке как об антропосфере в виде трех областей – антропологии, антропотехники и антропономики.

Антропология – слово о человеке, изыскание человека, исследование человеческих природ и практик его становления.

Антропономика – закон человека, его осто́в, основание, постав. Номотетика человека.

Антропотехника – способ, метод становления человека, человеческого в человеке.

9. Философия человека, в таком случае – это сугубо конкретный прецедент рождения человеческого в человеке, прецедент собственного спасения. Это практика второго рождения. И каждый человек решает эту проблему второго рождения сам. Он отвечает на кантовский вопрос собой, своей жизнью. Поскольку за него и вместо него помыслить о своих пределах никто не может. В этом плане – не бытие *бытийствует*, не мышление *мыслит*, а человек *пребывает* в бытии, человек мыслит. Но какой?

10. Значит, философских антропологий столько, сколько феноменов и прецедентов такого второго рождения. Антропология не может быть универсальной. Она не может быть всеобщей. Её нельзя тиражировать. Её нельзя преподавать. Но её можно показать. О ней можно свидетельствовать. Как свидетельствуют о встрече с Богом. Также необходимо свидетельствовать о встрече с человеком, который рождается в человеке. Таковы онтологические пределы философской антропологии. Без мысли о своих онтологических пределах философская антропология остаётся, в лучшем случае, метафорой, в худшем – новой мечтой о новом ГУЛАГе.

11. Антропология как совокупность знаний всё более и более дробится на различные региональные направления (социальная, культурная, педагогическая, городская, экологическая антропологии др.). Это влечёт за собой как плюсы, так и минусы.

Минус заключается в возможности потерять саму онтологическую идею человека, потерять бытийный горизонт. Это означает забвение бытия человека. Плюс заключается в том, что региональные антропологии разрабатывают конкретные средства и инструментарий для организации разных культурных практик личностного роста, практик самопознания и самоопределения, то есть действительно становятся гуманитарными и технологическими.

Итак, антропология не имеет своей территории, своего особого предмета наподобие предметов в науках, но имеет свою оптику, свой принцип, свой угол зрения, свою ориентацию. Она может быть экзистенциальной, феноменологической, христианской, марксистской. Сам проект человека строится в них в контексте более широких философских каркасов и контуров.

Но, несмотря на осознание антропологического кризиса, обилие разговоров о человеке и увеличение корпуса работ по антропологической проблематике, идея человека не стала такой же идеей, равной другим онтологическим идеям – идеям Бога, Природы, Бытия, Истории.

В этом смысле остаётся актуальным не построение какой-то универсальной науки, а прояснение самой онтологической идеи человека, самой антропологической проекции человека на мир. Как для теолога весь мир рассматривается на фоне идеи Бога, так и для антрополога и антропологически ориентированных исследований весь мир рассматривается на фоне идеи Человека.

Необходим поиск кардинально нового способа бытия человека, построенного на принципах **автопоэзиса**. В чём состоит культурный смысл автопоэзиса?

1. Автопоэзис как форма развития есть не эксплуатация и уничтожение натурального ресурса среды, а выработка культурного ресурса развития.
2. Суть развития есть выделявание человеком своей пойэмы, мыслящей свою поэтику, своего культурного праксиса.

3. Способ развития есть постоянное пребывание в режиме самоопределения и самопреодоления, постоянное экстатирование и трансцендирование.
4. Ресурсом развития является опора не на элитные части культуры, не на богемность утончённых структур (привычное представление о культуре), а на структуры повседневности, превращение их в культурный гумус, культурный ресурс.
5. Через это – включение в новый антропологический тип всех структур, не только тех, что привычно относятся к культурным практикам (философия, религия, искусство), но и повседневных и экзистенциальных.
6. В качестве организационной формы автопоэзиса выступают «культурные сети». А тип субъекта развития обозначается как «навигатор». Культура представляет собой сеть культурных форм, лабиринт наработанных структур, переплетённых друг с другом. Быть навигатором – значит держать способ движения по таким сетям, уметь пользоваться ими и постоянно их переструктурировать. Человек культуры тогда выступает как «навигатор-сетевик». Это новая форма его культурной и социальной самоидентификации.

2003 год

АНТРОПОЛОГИЯ В ЧЕЛОВЕКОРАЗМЕРНОМ МИРЕ МИРОВ*

(к вопросу о неклассическом философствовании о человеке)

После Освенцима и ГУЛАГа

В одной из предыдущих работ автор этих строк отметил, что мы находимся в культурной паузе, в ситуации «двойного после», «после постмодерна» [Смирнов С.А. 2003: 91]. В ситуации, когда уже всё ранее сказано и ничего нового не скажешь о мире и человеке в нём. И это ранее сказанное нас сильно не устраивает. Но новое слово о человеке как-то не рождается.

В.А. Подорога также отмечал, что мы попали в «тоталитарную паузу», которая длилась 70 лет советского периода [Подорога В.А. 2010: 18–19]. Эту паузу В.А. Подорога характеризует как время, в которое ничего нельзя сделать. Эта

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека» (проект 14-18-03087). Была опубликована частично: *Философские науки*. 2015. № 3. С. 127–132; *Чертов мост* (глава: Мишель Фуко. Возвращение к заботе о себе. Новосибирск. Офсет. 2010). Полностью работа опубликована в альманахе: *Человек. RU. Гуманитарный альманах*. 2015. № 10. С. 46–82.

пауза – не передышка. Не перерыв, не интервал. Это время, когда невозможно действовать и ничего не может случиться.

Прошло некоторое время. Имеет смысл спросить: прошла ли эта пауза? Наступает ли новый день? Есть ли нам, что сказать о самих себе? И как сказать?

«Как слово наше отзовётся?»...

Культурная пауза сама по себе не образуется. Она возникает именно как ситуация после чего-то. После чего-то такого, которое радикально проблематизирует всё остальное. Определение такой ситуации давно известно как ситуация «после Освенцима и ГУЛАГа».

Что нас заставляет говорить или молчать? Или говорить себе, что так мыслить и действовать, как ранее – нельзя, даже преступно? Писать так, как ранее писали классики, нельзя?

Мы не только говорим себе, что эта практика мысли классиков не уместна, не работает, не обладает объяснительной силой, не является перформативной и проч. Мы полагаем, что так мыслить вообще преступно. Потому что мы знаем то, что случилось после этого классика. Л.Н. Толстой, конечно, не мог предположить, что случится Освенцим. Но что нам остаётся после Освенцима?

Итак. Мы попали в ситуацию после Освенцима. Это означает, что пережив опыт всесождения всего себя, опыт всесождения собственного сознания, вновь возвращаться к старым образцам – не только бессмысленно, но и преступно. Потому что в таком случае я, позволяющий себе этот возврат, забываю о канувших 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 не случилось [Аванесов С.С. 2014].

Так ли это? И 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?

Новая оптика.

Взгляд философа: превращение мира

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 М.К. 1970; 1971; 1992; 2004].

В своё время работа трёх авторов М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьёва и В.С. Швырёва «Классическая и современная буржуазная философия» произвела глубокое впечатление на интеллектуальную публику [Мамардашвили М.К и др. 1970; 1971]. Основным автором её был, конечно, Мамардашвили, о чём вспоминали потом и сами друзья-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 буквально на самом себе, на своём опыте духовной работы эту прерванную линию. И в этой линии он сам обнаружил, что в ней наблюдается сдвиг от некоего классического образца, классического формализма (схематизма) мысли – к некоему неклассическому, современному схематизму.

В основании классического схематизма мышления Мамардашвили рассматривает определенный механизм духовного производства и положение интеллектуала, некий его образ (фигуру мыслителя).

В этом схематизме, с одной стороны, выделяется определенный способ осознания мыслителем самого себя как мыслящего субъекта, с другой стороны – определённый тип конструирования им реальности, который мыслитель

создаёт. Мыслитель-классик всегда осознал то, какой духовный продукт он производит и какую роль он сам и его продукт играют в культуре, каким образом продукт транслируется [Мамардашвили М.К. и др. 1970: 24–25].

Именно в этой базовой схеме духовного производства и трансляции и необходимо наблюдать существо процесса и его изменения, здесь лежит грань между классикой и не-классикой.

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

В ней выражена позиция сознательного человека, человеческой сознательности в мире, существа свободного и организующего фактора жизни, соразмерной с атомарным, разумно действующим индивидом [Мамардашвили М.К. 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 – что мир упорядочен и что он познаваем и управляем, ложится в основание базового схематизма классической мысли. А стало быть, допускается идея гармонии между объективной организацией бытия и субъективной организацией человека. Рисуеться некий образ мира, как он есть. И он постижим, его можно построить как конструкцию, равновеликую объективному миру.

Это стремление удерживать и контролировать мир посредством своих мыслительных конструкций распростра-

няется и на все остальные сферы жизни. Классик свои искусственные порождения (не только теории, но и художественные произведения, социальные проекты, технические изделия) рассматривает как 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 слоен мир.

Тем самым понятно, что в базовом классическом схематизме не допускается наличие 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.

Сугубо антропологическим основанием базового схематизма мысли является, по сути, допущение, что мир человеко-соразмерен, 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 все может быть воспроизведено в мысли. Таким образом, воспроизведение реальности в мысли совпадает с её сущностью.

Классическая философия от Бэкона до Гегеля* становится опытом философии рефлексии, т.е. опытом воспро-

* Отмечу, что опыт Киркегора, Ницше и Шопенгауэра тем самым не входил в этот ряд классического философствования, в чем авторы и признаются. Тем самым они тогда в 1970 году еще не могли как-то содержательно отнестись к самому феномену иного философствования, к опыту того же Киркегора. Но коли так, то весьма проблематичным становится сам этот ряд имен. Почему Гегель становится классиком, а Киркегор нет? И почему Киркегор становится чуть ли не образцом для подражания у европейских интеллектуалов уже в 20 веке?

изводства идеальных объективных форм. Воспроизводя в акте сознания эти объективированные формы, мыслитель-классик полагает, что схватывает мир как есть.

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

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

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

* 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 не существо мира, то это не онтология. Если же удерживается мир, то в чем ее неклассичность? Если иной мир, то это та же онтология, которая бывает только первой и последней.

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 мыслитель, отдельный наблюдатель, становится слепым, он теряет опору, поскольку сугубо своему личному опыту он не доверяет.

Мамардашвили подытоживает, что в целом классическую философию можно охарактеризовать как философию самосознания и рефлексии и, в этом смысле, онтология в этой классике есть онтология сознания, тождественного бытию [Мамардашвили М.К. и др. 1970: 32].

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

Онтологическая установка – идея разумного бытия, идея упорядоченного естественного порядка.

И антропологическая установка – идея автономного разумного индивида, способного этот порядок самостоятельно познавать и воспроизводить в своих мыслительных конструктах и тем самым удерживать. Удержание этого мира, разумеется, возможно только мысленно и только с единой, вне положенной индивиду, точки зрения.

А теперь остановимся на том, как понимают авторы этой работы ситуацию сдвига, происшедшего к середине 20 века, и что они понимают под неклассическим схематизмом мышления.

В основании типа рациональности авторы полагают определённый способ духовного производства, за которым стоит вполне определённая модель классического капитализма, которая характеризуется свободным рынком и свободной конкуренцией [Мамардашвили М.К. и др. 1970: 34]. Эта модель не только позволяет, но необходимым образом требует наличия самостоятельных автономных аген-

тов, производящих духовные продукты. Эти агенты должны осуществлять постоянную работу по воспроизводству классического идеала, конструкции мира. Иначе этот мир рухнет. Необходима вот эта постоянная связка между классическим идеальным конструктом и конкретным опытом рациональной работы конкретного индивида, мыслителя, становящегося агентом духовного производства. Таким образом, 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 самой реальности наличие как необходимой части целого – автономной суверенной личности, которая осуществляет контроль сугубо своими мыслительными индивидуальными средствами и способностями: «Личная автономия, суверенность, самим индивидом осуществляемый рациональный контроль становятся всеобщей формой поступков» [Мамардашвили М.К. и др. 1970: 34].

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

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

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

Здесь кроется и ответ на то, 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 действия**.

Авторы указывают, что в современном обществе была ликвидирована социальная база классического духовного производства, в которой допускался феномен автономной

* 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 – что мир в принципе познаваем и что он познаваем через усилие отдельного мыслителя, способного единство мира восстановить силой чистой мысли. Как Р. Декарт, постигавший идею Бога в своих «Медитациях» силой чистой мысли, посредством философской аскезы, с помощью сугубо интеллектуальных рассуждений.

** Здесь мы видим определенный марксоидный налет, который все же в 1970 году ещё оставался в текстах наших авторов, вынужденных выражаться в том числе и на этом партийном жаргоне. Они все же писали о господстве монополистического капитализма, требующего уже все 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.

личности. В современном монополизированном обществе все 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 этот весьма индивидуальный тяжелый акт воспроизводства естественного порядка вещей, строить по его поводу конструкторы. Понимать вообще уже не обязательно. За тебя все 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.

Мир получается разный, точнее надличный, в нём допускается наличие превращённых форм, в нём возможно всё. И эту разность миров невозможно постичь отдельно взятому индивиду. Мир и человек перестают быть соразмерны друг другу.

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 конструктором, с одной стороны, – и практическим действием, реальной социальной жизнью, с другой стороны, – всё время назревал и всегда показывал несоответствие конструкторов реальности. Классик задним числом всякий раз вынужден был надстраивать свои конструкторы, преодолевая разрывы, пытаясь хотя бы в 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 [Мамардашви-

ли М.К. и др. 1971: 60]. Тем самым формируется целая индустрия духовного производства, индустрия сознания, в которой уже не отдельно взятые мыслители, а целая армия интеллектуалов осуществляет стандартизированное производство стандартизированных искусственных артефактов, которые транслируются по каналам и организуют жизнь каждого индивида.

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 интеллектуал становится таким же рабочим, производящим свои продукты и поставленным в такой же конвейер. Но в отличие от классика он теряет связь с всеобщим целым.

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

Мамардашвили впервые фиксирует процесс формирования феномена превращённых идеальных форм, анализ которых он затем проделал в последующих работах [Мамардашвили М.К. 1992; 2004]. Но именно всё более учащающееся производство превращённых иррациональных форм для него становится основанием для диагностики неклассической ситуации мышления и формирования, условно говоря, неклассического мышления, неклассического типа рациональности. Заслугу открытия превращённых форм он отдаёт К. Марксу.

Надо сказать, Мамардашвили не столько фиксирует то, что такое неклассическое мышление, сколько то, что складывается «неклассическая ситуация», сдвиг в сторону формирования стандартизированного духовного производства, в котором интеллектуал становится агентом, функционирующим винтиком. В таком случае, вообще исчезает фигура интеллектуала, мыслителя, держателя смыслов, осуществляющего акт мышления от первого лица.

Можно говорить о неклассической модели мира, в которой снята разница между субъектом и объектом, инди-

видом 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 направлено на то, что такое неклассическая модель мира и рациональности и чем она отличается от классической [Мамардашвили М.К. 2004].

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

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

Фиксация этого механизма, думается, переводит разговор о том, что есть неклассическое философствование, в иное русло, делает наше деление философии на классику и неклассику не столько условным, сколько косвенным, полагает границу, по примеру того, как мы делаем 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 фундаментально не классичны» [Мамардашвили М.К. 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 на-

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

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

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

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

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

* 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 реальной психике не имеет. Это превращенная форма-конструкт. То же самое относится и к архетипам К.-Г. Юнга.

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 М.К. 2004: 83].

Вместо классического принципа вводится неклассический: мы понимаем сделанным, а не сделанное. Мы видим предметом, а не предмет, который можем и не знать [Мамардашвили М.К. 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 и понимаем и не контролируем. Например, рука моя берёт стакан с водой, и я выпиваю воду. Но делая это действие, я ведь 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 М.К. 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 полноты бытия и пребывания в нём. 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 М.К. 2004: 97–98]*.

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

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

* Исследователь В. Калиниченко отмечает, что потому М.К. 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 и последнее есть базовое условие для доступа к истине, условие осуществления пути к трансцендентному. Истина доступна тому, кто меняется [Калиниченко В. 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, призывавшего к современникам – что мы должны переначать самих себя [Фуко М. 2007: 26–27].

на пророчество и поучение. Строение его произведения становится «открытым, альтернативным, исключает абсолютистское сознание автора» [Мамардашвили М.К. и др. 1971: 72].

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

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 неким социальным эмпирическим опытом [Мамардашвили М.К. 1990]. Он ощущал экзистенциальный вакуум, переживал неосознанное желание восстановить утраченную связь с культурными корнями, с целым. Это очень похоже на то, что называл в своё время «тоской по культуре» Осип Мандельштам.

Фактически, самым способом своего философствования М.К. Мамардашвили, несмотря на свою кажущуюся классичность, задавал феномен неклассичности [Подорога В.А. 1993]. В.А. Подорога отмечал однажды, что он понимал Мамардашвили только в момент его присутствия, в момент живой речи. Он, 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.

И здесь важно выделить идею первоначала. Начало происходит как событие, как событие мысли. И это начало не сосредоточено в метафизике, не сводимо к учению о первоначалах. Классический мыслитель как раз ищет первоначала, выстраивая учение о космосе, мироздании. 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 создает это начало мысли, точку, опору.

Пределная установка М. Фуко: метаморфоз героя

Параллельно опыту М.К. Мамардашвили М. Фуко осуществлял свой радикальный проект «практик себя» [Фуко М. 2007]*.

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 человеческая предметность.

Предметное отличие Фуко состоит в том, что он зафиксировал отличие классики от неклассики тем, что в мир реальности вошёл феномен безумия как реальность. До XIX века, считал М. 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 действительности.

М. Фуко полагал, что до XIX века и даже до наших дней безумие было даже и 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.

* См. также подр. в наших работах [Смирнов С.А. 2010а; Смирнов С.А. 2010в].

М. Фуко писал: 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 М. 1997: 504]. М. Фуко искал возможность, чтобы безумие заговорило. И оно открыло рот – и полезло нечто, что оказалось невозможным переварить в течение всего XX века. Этот бурный поток съел все привычные конструкты членораздельной речи, гармоничные постройки сознания, барочные формы изощренной рациональности.

Безумие – наиболее яркая форма проявления отчуждения, через которое проявляется существо человека желания. Через безумие М. Фуко исследовал генеалогию человека. Безумие, с-ума-сшествие, получается, не болезнь, это составная часть человека вообще, это целый мир, мир его желаний и страстей, здесь кроется тема подпольного человека. Здесь весь Ф.М. Достоевский. Задолго до М. Фуко он описал феномен подпольного человека. Он не строил концепт, не реконструировал институт власти и наказания, клиники и тюрьмы, но показал, как устроена органика человека подполья.

М. Фуко исследовал и выстраивал 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 З. Фрейд. М. Фуко поставил зеркало разуму – и через опыт безумия описывал человека в его социальном и экзистенциальном опыте. Это зеркало ставили и З. Фрейд, и М.М. Бахтин.

М. Фуко писал: поскольку в безумии человека обнаруживается его истина, излечение от безумия возможно, если исходить из этой истины человека, из самих глубин его безумия. В 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 М. 1997: 508].

Безумие, рассматриваемое как иное Я человека, но человека разумного – понятный и вполне оправданный ход. Путь от просто человека 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 М. 1997: 513].

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 – некий отпавший от умного, потерявший ум, сошедший с ума. Сначала выстраивается 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 черной стороны. Безумие по этой логике (именно логике, логосу) понимается как отпадение от разума, главным качеством которого являлась для человека сопричастность Единому, Благу, Богу. Безу-

мец – 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 и теологии. Собственно, ответной реакцией на эту традицию и были работы М. Фуко по исследованию институтов надзора и наказания. Этот самый Логос и построил клинику и тюрьму для надзора за отпавшими и павшими безумцами. Безумие должно быть подвергнуто не просто контролю, но и насилию, заключению, наказанию.

Собственно, вся история познания и науки была историей насилия и захвата, контроля. 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 заточенная, черная сторона того же человека рационального. Просто тюремщик и заключенный поменялись местами.

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

В этом случае такой ход понимания безумия – это попытка ухватить себя за шкуру. Это собственное постижение себя, но с тыльной стороны, со стороны тени, своей оборотной стороны. В таком случае безумие мы никогда не поймем как иное себя, как свое Другое. Не свою тень, а иное бытие.

Безумие сродни безмолвию. Логосом, умом мы не поймём безумие. Безумие – то, что не подвластно уму, а, значит, слову, разуму. Логос (слово) привыкло контролировать. Для того слово и существует, чтобы фиксировать, задерживать внимание, называть.

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

Что получается? Европейский *ratio* высушил свой ум, доведя его до познания как захвата. И вместо умного богособщения с Благом получилась одна гносеология, служанка власти.

Безумие, понимаемое даже как способ отчуждения, как некий человеческий способ, но включённый в лоно человека разумного, все же предполагает за собой привычку подтягивать все определения человеческого как дериваты разума. 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 сразу 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. 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 М. 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 М. Фуко, важен этот переход от внутреннего к внешнему, от субъективного – к объективному.

Такое признание есть продолжение классической линии, по которой бытие понимается через свое инобытие. В ней мир вообще делится на оппозиции. И весь Гегель, и вся классическая диалектика здесь сидит.

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

В свое время, в 50-е годы М. 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 Хайдеггере.* М. Фуко написал в то время «Введение» к работе Л. Бинсвангера. В этом введении М. 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 М. Фуко критикует «антропологическую иллюзию», то есть ответы на кантовский вопрос «Что такое человек», ибо человек рациональный, человек просвещения – умер.

Образец критики этой антропологической иллюзии М. Фуко находит у Ф. Ницше: «Ницшевское предприятие могло бы быть понято как точка остановки, поставленная, наконец, разрастанию этого вопрошания о человеке. Смерть Бога – разве не обнаруживает она себя в факте, вдвойне убийственном, который, кладя конец абсолюту, является в

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

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 М. 1996: 420–421]. Но С. Табачникова, комментатор и переводчик М. Фуко, ссылаясь на самого М. Фуко, говорит, что этот разрыв у него был разрывом с европейской мыслью и главное с собственной мыслью, с самим собой.

Поэтому буквально понять идею М. Фуко о смерти человека нельзя. Это смерть старой идеи человека, тех способов и конструктов мысли о человеке, которые до сих пор господствовали в позитивизме, в 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 М. Фуко разовьет свою критику и оформит ее в понятие так называемой предельной установки.

Итак, М. Фуко исследовал безумие не просто как феномен психиатрии и психологии, а как феномен антропологии в целом – как форму отчуждения человека от собственной сущности. 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 Ф.М. Достоевский давно уже описал. Чем не дневник параноика – «Записки из подполья»? Это же диагноз! Правда паранойя подпольного человека разворачивается у Ф.М. Достоевского на фоне божественного, поиска новой религии спасения.

После постмодерна этот символический горизонт ушел. Еще ранее Д. Бонхёффер призывал к религии без бога [Бонхёффер Д. 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. М. Фуко ссылается на Р. Декарта и задает 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 М. Фуко Ж. Деррида [Деррида Ж. 2000: 63–65].

Я как «мыслящая вещь» Р. Декарта не может быть безумным. Мысли не грозит безумие. От безумия мысль охраняет не объект мысли, а сам субъект, «вещь мыслящая». Субъект этот не сомневается в том, что он вещь мыслящая. Он даже не допускает мысли о том, что он может быть безумным, ибо безумие делает невозможным саму мысль.

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

Но это в сторону. Мы обсуждаем то, что классический образец, декартовский принцип *cogito*, не может быть безумным, безумию в *cogito* нет места, ибо сама мысль не может быть безумной. М. Фуко пишет: «Сомнение это изгоняет прочь безумие во имя самого сомневающегося, который не более способен утратить разум, нежели перестать мыслить и перестать существовать» [Фуко М. 1997: с. 65].

Ж. 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 Ж. 2000: 81].

А М. Фуко свои рассуждения о Р. Декарте во второй главе «Истории безумия» начинает с фразы, которая сама носит характер эпиграфа: «Возрождение выпустило на свободу голоса безумия, сумев усмирить их неистовую силу, классическая эпоха, совершив неожиданный переворот, за-

ставила безумие умолкнуть» [Фуко М. 1997: с. 63]. И далее: «и лишь «Феноменология духа» отчасти выпустит его на свободу» [Фуко М. 1997: с. 65].

XX век окончательно отпустит безумие на вольные хлеба, даст право голоса, не голоса даже, а рыка и вопля этого человеческого нутра, но уже не как подполья, а как неизбывной и страшной нашей человеческой породы, которую мы, существа жаждущие и страстные, никак и никогда из себя не вытравили и не хотим вытравлять. Это уже не клиника и не шизофрения, не паранойя, а самая настоящая наша правда, правда человека желания. До этого пришлось отдать в жертву С. Киркегора, Ф. Ницше, А.Арто, Гамлета, Дон Кихота, и многих других, возопивших и ужаснувшихся от того, что увидели и пережили этот террор 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 Мишель Фуко. Пытался установить некую онтологическую предельную установку.

В одной из последних работ М. 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 присвоенного 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 М. 2004: 14–15].

Мои исторические исследования – 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 М. 2004: 14–15].

Мои работы, писал он, – это работы по истории мысли, они предполагают размышления на тему – как возможно конституирование знания. Заметим, у М. Фуко сугубо кантовский заход-вопросание: как возможна метафизика, как возможно построить метафизику из антропологии.

Если в «Истории безумия», писал М. Фуко, я исследовал то, как управлять сумасшедшими, то в «Заботе о себе» – о том, как управлять самим 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 М. 1994: 50].

Чем еще может быть этика интеллектуала, 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

Причем, 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*, суть которой: мы должны избегать выбора между внешним и внутренним, надо быть на границе. Ведь критика – это *анализ пределов* и размышление над ними. Речь идет о том, чтобы преобразовать критику, осуществляющуюся в виде необходимого ограничения, в практическую критику в форме возможного преодоления [Фуко М. 2002: 352].

М. Фуко ставил тот же вопрос, касающийся размышлений о пределах. Искал предложение о переходе. Он думал о преодолении пределов.

М. Фуко: 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 М. 2002: 353]. При этом такая историческая онтология нас самих должна отвернуться от всех проектов, притязающих на то, чтобы быть радикальным и глобальным.

«Таким образом, я буду определять философский этос, свойственный критической онтологии нас самих (самоопределение М. Фуко своей концепции – С.С.), как историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь и, следовательно, как работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ» [Фуко М. 2002: 353].

Но эта работа критической онтологии на испытание собственных пределов у М. Фуко отодвигается на будущее. Она грядет, 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 М. 2002: 357–358]

Итак, не само по себе безумие, не сами по себе техники наказания волновали М. Фуко. Главный вопрос, который возник в конце XVIII века, писал М. 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 М. 2002: 360].

Через изучение безумия и психиатрии, преступления и наказания я пытался показать, пишет М. Фуко, 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 определенные этические техники самости, которые развивались с античности и до наших дней? [Фуко М. 2002: 360–361].

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

Эти техники себя есть проявление практики заботы о себе, эпимелеи, благодаря которой человек изменяет, очищает, преобразует и преображает себя. Это техники медитации, техники запоминания прошлого, техники изменения сознания, техники контроля над представлениями по мере их появления (разнообразные фиксации смыслов заботы рассыпаны в его «Герменевтике субъекта», в кратком резюме его лекций).

Последние работы М. 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 М. 2007: 27; 215]. Точнее, принцип «эпимелейи» был заменен принципом «познания себя». Было принято допущение, отмечает М. Фуко, что чтобы получить доступ к истине (стакану воды! – С.С.), надо совершить ряд действий, соблюдать ряд правил (например, у Р. Декарта – правила для руководства ума), которые не предполагают трансформации субъекта, они предполагают некое соблюдение внешних правил (которые в итоге стали носить почти ритуальный характер) – и ты получаешь доступ к истине.

До этого, отмечает М. Фуко, задолго до Р. 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 преобразования (или трансформации, что вообще-то одно и то же).

Намечаются две схемы – схема доступа, принципиальной доступности истины как стакана воды, обусловленная, кстати, нуждой и недостатком (в этой связи правильнее было бы говорить о схеме нужды), и схема заботы и преобразования, при которой результат не виден так же очевидно как получение стакана воды.

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

Возникает вопрос – истина лежит как нечто готовое и как бы ждет, что ты к ней придешь и при определенных условиях ты можешь ее получить (получить к ней доступ)?

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

Первый постулат. Истина никогда не дается 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 и вследствие этого субъект получает душевный покой, что в итоге придаёт завершенность самому субъекту.

Собственно вокруг этих постулатов строятся и все лекции М. Фуко, вся его герменевтика субъекта.

Но философия, точнее забота о себе, эпимелейя, однажды все же уступила место гносеологии, фиксирует М. Фуко. Наступает однажды картезианский момент, при котором было допущено, что субъект, такой, какой есть, способен познать истину, она доступна ему в принципе, без его собственного метаморфоза [Фуко М. 2007: 31]. Ему надо соблюдать 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 М. 2007: 31]. Последнее замечание принципиально.

Это происходит потому, замечает М. 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 М. 2007: 27].

Современная философия, фиксирует М. 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 преображения самого героя, стремящегося к истине.*

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

П. Адо отмечал, что ему не нравится вообще-то выражение «практики себя», которое употребляет М. Фуко. Мы, говорит П. Адо, практикуем не себя, мы практикуем упражнения ради преобразования себя, своего Я [Адо П. 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 М. Фуко как раз недооценивает осознание принадлежности человека к космическому всеобщему и осознание принадлежности к человеческой всеобщности, которое превозмогает самоё себя [Адо П. 2005а: 210]. Отдельно П. 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 П. 2005в: 368].

Но драма заключается в том, что у М. 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 своим органом и архитектурой – об этом у М. Фуко уже не говорится.

Впрочем, есть различие на примере античных авторов у Фуко – различие двух форм преображения: эпистрофэ (ἐπιστροφή) и метанойи (μετάνοια). Со времен Платона обращение на себя, постижение себя понималось как эпистрофэ. Оно понималось как воспоминание корней, обращение к бытию, возвращение к лону, к онтологическому началу [Фуко М. 2007: 235]. И это обращение не предполагало ломки самого субъекта. В отличие от эпистрофэ,

метаноиа – это коренная ломка человека, его смерть и воскрешение, разрыв со своим прошлым опытом и реальное преобразование, возрождение заново [Фуко М. 2007: 237]. Но метаноиа возможна уже в христианском горизонте опыта. Античный опыт его не знал. Но заметим, что христианский опыт возможен был именно потому, что он происходил на фоне Идеи Бога, которую античность также не знала. Но это уже другая история.

Кстати, П. Адо отмечает, что античные авторы (особенно диалоги Платона) хороши не столько тем, *о чём* у 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 есть 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 М. Фуко были примеры индивидуальной практики с опорой на римских стоиков. Сам феномен рождения в человеке субъектности с помощью онтологически укорённой мысли у М. Фуко не показан.

Правда, в ряде мест М. 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 М. 2007: 518–519]. Этот и другие примеры медита-

ций, 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, то есть пребывания в бытии, тем более нравственного ригоризма в речах философа. Тем более он превращается из философа в моралиста.

В последней лекции курса М. 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 М. 2007: 501–502]. И в этой длинной истории, указывает М. 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 радикализуется и вся практика редуцируется до познания субъектом некоей объективной истины. В то время как в течение всей античности наблюдалась постоянная тесная связь между познанием себя и заботой о себе. В этом и состоит вызов античности современному западному миру, говорит М. Фуко. На этом он и заканчивает.

В его рукописях есть весьма важное замечание относительно собственной позиции и соотнесения ее с судьбами послевоенной западной философии (замечание 1981 года):

«К выходу шли три дороги:

– то ли некая теория объективного познания, которой, конечно, должны были заниматься аналитическая и позитивистская философия;

– то ли новый анализ систем значения; именно на этом пути лингвистика, социология, психоанализ и т.д. положили начало тому, что называется структуризмом;

– то ли попытка поместить субъекта в исторический контекст практик и процессов, которые непрерывно его изменяли.

Именно эту последнюю дорогу я и избрал. Поэтому со всей определенностью заявляю – я не структуралист, и, к моему стыду, не аналитический философ. “Nobody is perfect”. Я, стало быть, пытаюсь разведать, как обстоят дела с тем, что могло бы быть генеалогией субъекта, прекрасно зная, что историкам милее история вещей, а философам – субъект без истории» [Фуко М. 2007: 571–572].

Заметим, что он себя не называет неким философским антропологом, не соотносит себя с традицией М. Шелера. То есть он себя не соотносит с работой по выстраиванию некоего нового логоса о человеке.

Но уже понятно, что и аналитическая философия, и структурализм, и психоанализ, и феноменология его не устраивали. Об этом он неоднократно высказывался. Нам важно, полагает М. Фуко, понять исторически развивающийся процесс трансформации практик себя, которые трансформируют и самого субъекта, который эти практики продельвает. И как эти практики привели в итоге к той ситуации, в которой мы оказались.

Более того. Несмотря на то, что его лекции назывались «Герменевтика субъекта», задача его заключалась как раз в десубъективации и рассубъективации современного субъекта, чему он учился как раз у названных авторов: «...у Ницше, Батая, Бланшо опыт имеет целью вырвать субъект у него самого, сделать из него нечто иное, довести его до уничтожения или распада. Такова цель десубъективации. Идея пограничного опыта, вырывающего субъект у него самого – вот что важно для меня в чтении Ницше, Батая, Бланшо, и что привело меня к тому, что сколь скучными и учёными ни были мои книги, я всегда рассматривал их как элементы непосредственного опыта, направленного на то, чтобы уйти от самого себя, помешать мне оставаться одинаковым» [Фуко М. 2005: 215].

Собственно к этой предельной установке и вели все его генеалогические исследования.

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

Полагаю, что он получил скорее негативный ответ: «Мне кажется, что вся античность была “глубоким заблуждением”» [Фуко М. 2007: 561]. Публикатор лекций Ф. Гро, пытаясь понять этот ответ, делает вывод, что он связан с той безвыходной ситуацией, в которую себя загнала сама античная культура 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 как бы неким 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 М. Фуко конститутивным и регулятивным принципом человека (уже не субъекта – С.С.). Человек в заботе о себе – уже не отдельный индивид и не безгласная часть толпы. М. 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 М. 2007: 586–587].

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

М. Фуко – один из немногих современных мыслителей, нащупавший пути поиска новой субъективности (точнее человечности) и новых институтов, эту человечность поддерживающих и утверждающих. Он шёл на пути к новой конституции и институции человека через учреждение новых практик себя, имеющих длинную историю. Он наметил путь, при этом, 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, снаряжённость человека, дающая ему дополнительный опыт осмысления и понимания того, что с ним происходит, когда он переживает пограничный опыт*. И главное – этот опыт рефлексивности даёт возможность человеку лично отстроиться, оспособливает его в деле выстраивания им некоего культурного органа на себе, позволяющего ему не впадать в деструкцию и разложение. Эта рефлексивность носит особый личностный (то есть ду-

* Кстати, тема оснастки, снаряженности специально обсуждается М. Фуко в его герменевтиках [Фуко М. 2007: 575].

шевно-духовный) характер его архитектоники, а не характер сугубо интеллектуальной метóды. Оснащённым может быть и киллер. Оснащёнными могут быть супермен, хакер, биржевой спекулянт. Но у них нет главного – архитектора душевной структуры, которая строится в тонкой рефлексивной работе. Потому главные герои Фуко – 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 бытии – 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. Мысль о бытии – 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 Бытием. Мысль о бытии 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 М. 1996: 321].

Прецедент такого воспоминания, восстановления бытия в своей мысли и дает человеку возможность разрушить всякую, привычную ему субъективность и вновь предстать перед миром как открытая проблема и возможность быть. Собственно, это то, что и есть человек – то есть, возможное и всякий раз открытое и проблемное бытие-событие.

Фуко не рассматривал историю европейской научной мысли как смену парадигм и типов рациональности. Для него сдвиг в опыте и мышлении должен осуществиться как смена всего духовного опыта человека и возврат к корням, которые были утеряны европейской мысли, начиная с «картезианского момента». Тем самым у человека есть шанс вернуть его самому себе.

Ситуация «после Фуко»...

В дальнейшем во франкофонной литературе programu М. 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 А. 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 новый концепт. И теперь либо есть продолжатели линии К. Леви-Стросса, либо есть продолжатели линии П. Бурдьё (большей частью

на материале социологии и этнологии). Почти никто из названных и широко известных авторов-интеллектуалов не создал своей школы в институциональном смысле этого слова. Не существует семиотической школы Р. Барта, нет генеалогической школы М. Фуко, нет школы Ж. Делеза. Но если применительно к области социологии, политологии можно говорить о проводимых исследованиях, то о той линии, которую наметил М. Фуко, пока говорить не приходится. Есть яркие имена авторов, но уже также находящихся в возрасте, такие, как Ю. Кристева, 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 А. 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. 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 Ж.-Л. 2009]. В том числе и прежде всего, оно не производит самоё себя. Надо сказать при этом, что все ключевые работы Ж.-Л. Нанси также написаны уже в 80-90х годах прошлого века.

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

Классическая философия всегда занимала центральное место в культуре и сама мыслила категориями центра и периферии. То, что ближе к центру – то окрашено ценностно как подлинное, положительное, главное, образцовое. То, что ближе к границе, периферии, краю, то окрашено как неправильное, ненормальное. Поэтому то, что претендовало на центральное значение (сфера жизни, язык, норма, вид занятий, способ мышления), то и полагалось как образцовое и необходимое для подражания. И сама сфера культуры была организована по принципу центр – периферия.

В настоящее время, говорит В.А. Подорога, угасает «центристский синдром». Философия теряет волю к системе и силу удержания мира в единой ценностной модели. Воля к системе – то же самое, что воля к власти. Эта власть целостного знания уходит и на повестку встает концепт ткани, сети, децентрализованной материи. Единая ткань европейской мысли начинает распускаться, но по её краям возникают идеи и концепты, 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 занимала литература. Добавим – также религия и мораль. Но не философия как практика мысли от первого лица. Но 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 самому себе, не подпадает под понимание человека. Это то, о чём мы говорили в связи с проектом М. 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 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 неуместной.

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. Гегель и И. Кант. Затем наступила пауза. Кто знает, может и великий системосозидатель и классик Г. Гегель, которого сейчас мало кто читает, потом станет вновь востребованным.

Ситуация человека и парадигмы в науке

В 1987 г. 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 В.С. 2013].

Три типа рациональности понимаются им как типы, становящиеся доминирующими в определенный период развития европейской науки. Первый характерен для периода с XVII века по начало XX века. Второй становится все более оформленным в 1-й половине XX века, а третий 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 [Огурцов А.П. 2011], также остановился на трех названных типах рациональности. 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 А.П. 2011: 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 и до Гуссерля, не допускали мысли, что собственно инвариантные структуры научного знания сам субъект познания и строит.

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

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

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

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

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 А.П. 2011: 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

* Необходимо оговориться, что представление о человекообразности ввел в науку М.К. Петров [Петров М.К. 2011]. Он ещё в 1980-м году пишет в рукописи: «Сумму ограничений, которую человек как существо естественное... накладывает на социальные структуры коллективной жизни и деятельности, мы предлагаем называть человекообразностью – неустранимой характеристикой социальных реалий, которая выступает на правах условия осуществимости любой коллективной деятельности» [Петров М.К. 2010: 108].

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

При этом сам человек рассматривается как неизменное субъектное начало во всех трех типах рациональности. Меняется лишь степень его включённости в исследовательскую программу. В классике он элиминирован, в неклассике включён своими средствами, в постнеклассике включён своими ценностными установками. Но везде он неизменён и дан, как такой же абсолют, который также можно рассматривать как объект, обладающий некоей 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 проблема не рассматривается. Он выступает как неизменный субъект, который либо исключён из субстанциональных построений классической науки, либо включён в постнеклассический идеал науки, но как еще одна область знания. Огурцов также обращает внимание на определенный антропологический поворот в науке XX века, опираясь на работы М. Шелера и представителей англо-саксонской социально-культурной антропологии (этнологии).

Но он не обсуждает при этом неклассичность самого философствования о человеке*.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ РЕПЕРЫ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ОПТИКИ НА ЧЕЛОВЕКА

После опыта учителей мы все же вновь чувствуем дефицит радикальности. Дефицит предельности и пограничности. Мы еще хорошо жили в те 80-е годы прошлого века. Вот и это поколение ушло.

Но мы опять испытываем желание вновь себя пересоздать. Просто потому, что если ранее неклассические ситуации более всего были нами переживаемы большей частью рационально и мы полагали, что достаточно повернуть наше умозрение и мы поймем себя вновь и по-новому начнем жить.

Но в нашу жизнь спустя 30–40 лет вошла такая реальность и такие радикальные изменения среды, о которых не могли помышлять М. Фуко и М.К. Мамардашвили.

После того, как был проведен шизоанализ и обнаружены разрывы и лакуны в бытии, после криков об ускользающем бытии, после смерти познающего субъекта и проекта человека Просвещения, после того, как могильные плиты метанарративов погребли под собой несчастного субъекта со всеми его смыслами и страстями, после распада структур и систем...

После всех около могильных заклинаний должен наступить новый день. Новое слово.

Что нам остается после Освенцима и ГУЛАГа? Если даже свидетели не могут быть свидетелями, поскольку не-

* Например, ключевую роль в таком антропологическом повороте, то есть в построении новой области знаний, этнологии, сыграл К. Леви-Стросс. Но он также, 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-Стросс К. 1983]. Но что происходит при этом с самим наблюдателем?

возможно свидетельствовать об опыте сожжения. Мертвые молчат. А выжившие онемели.

Но умный анализ европейского интеллектуала Дж. Агамбена нам не помогает [Агамбен Дж. 2012]. Просто потому, что он также ничему не учит. В деле пересоздания самих себя нужен не анализ, а иная, радикально другая антропопрактика. Никакой анализ не спасёт от нового Освенцима. Но и плач по умершим не дает гарантий. После плача люди, утирая слёзы, снова идут на работу.

Нам нужна новая, неклассическая антропология, новое слово и дело человека, новая онтология человека как новый Ренессанс в XXI веке. Не первый и не последний. Новый. После культурной паузы, в ситуации после постмодерна, в ситуации двойного «после».

Новая неклассическая антропология перехода – не откровение, не новая Библия, не форма спасения. Это ещё одна попытка сказать слово о человеке в ситуации затянувшейся культурной паузы, образовавшейся после бурного и громкого постмодерна. Просто потому, что последнее слово о человеке не сказано. И никогда не будет сказано.

Нам нужен переход от классики к неклассике как поиск нового образца, новых ориентиров и новых опор в ситуации проблематизации старых.

Поиск этой новой онтологии человека должен быть как-то обустроен новыми крепежами и ориентирами.

Обозначим эти ориентиры как онтологические опоры.

От мира к миру миров

В свое время инквизиция сожгла на костре Д. Бруно как еретика, подвергшего правильное истинное представление о мироздании радикальной критике. Радикальность заключалась не в том, что Бруно был против геоцентризма. Радикальность была в том, что он выступил за многообразие миров.

Оказывается, что миров много! Он не один, наш мир. Эта идея ещё более радикальна, нежели идея гелиоцентризма.

Немного позже Г.Галилей, вооруженный математическими расчётами и телескопом, мог рассчитать движение небесных светил. Но его расчёты не могли быть поняты инквизицией. Какими глазами, каким зрением могли священники читать его расчеты? У них не было такого органа зрения (умо-зрения, сиречь мышления). Мы ведь видим мир приборами и моделями, то есть построенными нами самими конструктами и концептами, а не натуральным зрением.

Итак. Переход к неклассическому мышлению о мире и человеке заключается не в переходе к ещё одному миру, отталкиваясь от предыдущего. Этот переход заключается в принципе, в переходе от допущения одного мира, в котором обитает (или прозябает) этот наш одинокий и бездомный человек, к пребыванию в мире миров и, соответственно, к пребыванию в них разных онтологий человека. Говорить об ускользающем бытии – лукавство. В нём человек обитает, бытие обретается. Но в то же время это обретение происходит столько раз, сколько переживается актов обретения, онтологических прыжков. А на окаянство онтологического прыжка надо решиться.

А потому...

От сущности к энергии

Потому собственно никакой сущности человека нет и быть не может. Только смотря, по какой причине. Ж.-Л. Нанси утверждает, что «быть человеком – это, по крайней мере, не располагать никакой сущностью» [Нанси Ж.-Л. 1994]. Для Нанси сущность просто исчезла. Исчезли все определения человека. Стало быть, исчез, в принципе, любой вариант гуманизма как представления о человеке.

Но для Нанси исчезает тем самым и всякая онтология. То есть слово о бытии человека. Означает ли отказ от поиска сущности человека и отказ от онтологии человека?

Думаю, нет. Только онтология имеет радикально иную природу (то есть не субстанцию, а генезис, корень, причину

рождения – то, что является при родах). Эта природа – при-рода обетования, обретения и действия. Умного действия. А значит она энергийна.

Православный исихазм выработал в своё время богатый арсенал средств умного действия. С.С. Хоружий провёл реконструкцию православного исихастского органа и строит свой концепт синергийной антропологии [Хоружий С.С. 1998; 2003].

Но здесь есть онтологический капкан: в поиске новой онтологии человека Хоружий не отказывается от богообщения. А в мире миров, какой единый Бог? Богов много? Точнее путей к нему?

И второй капкан – тот, в который ещё ранее попали стоики. О нём мы говорили выше в связи с М. Фуко. Принцип практик себя и духовных упражнений, идущий от опыта, но возведённый в доктрину, становится тупиком. И автор, проповедующий неклассический антропологический дискурс, построенный на идее духовных практик, но возводящий на этом эпистему и учение, также попадает в тупик и закрывается.

А потому...

От веры в Бога к безрелигиозному пути к Нему

О каком Боге может идти речь в ситуации «после Освенцима»? О какой религии можно говорить в ситуации «после ГУЛАГа»?

Даже глубоко верующий, протестантский теолог Д. Бонхёффер признал возможность безрелигиозного толкования Евангелия [Бонхёффер Д. 1994]. Не религиозный опыт делает человека христианином, а реальное страдание с Ним, который был распят, но в этом, реальном мире. В мирской жизни. Д. Бонхёффер признал безбожность веры в Христа, потому что он сам страдал в концлагере.

Но люди этого не понимают. Они быстро забывают про Освенцим. Они вновь ищут себе веру. Хотя она не более чем суеверие.

Христианство после Освенцима иное. Миру не нужна вера в Бога как аварийный выход. Миру не нужна метафизика Бога. Нужно прямое обращение к нему как к Ты. Как живой опыт общения. Но это возможно только при построении Пути к Нему. И таких путей много. Столько, сколько людей.

Безбожность Д. Бонхёффера объясняется радикальностью ситуации. Человек, загнанный в угол, когда у него никаких аргументов не остаётся, кроме его собственных рук, головы, ног, отвечает только своим страданием. Ему не нужен Бог как рабочая гипотеза, оправдывающая его страдание. Собственно в эту ситуацию и попал однажды Христос. Когда пришлось отвечать Злу настолько радикально, что оно само ужаснулось: добровольным распятием.

Страдать можно только реально. Ради другого. Ради такого же брэнного и смертного существа. Страдания ради метафизической идеи не существует. Оно становится уловкой и средством манипуляции.

А поэтому...

От поиска готовой природы к построению возможных моделей

А поэтому познание мира перестает быть базовым процессом. Человек переходит от познания некоей готовой сущности, которой для него уже нет, к конструированию миров. К построению миров. На повестке дня – тематика когнитивной и социальной инженерии. Не надо познавать мир, чтобы его изменить. Мир можно и нужно строить. И за это свое действие отвечать. Словом и делом.

В антропологии первым пытался реконструировать не один антропологический проект, а сразу пять, был М. Шелер. Он допустил, что, оказывается, идей человека может быть не одна. Этого не услышал М. Хайдеггер. Конечно, Шелер не был настолько радикален, чтобы допустить отказ от сущности человека. Но он допустил, что в разные эпохи формировались разные идеи человека – от человека разумного до человека декаданса.

Удивительно то, что до настоящего времени даже при допущении множественности миров гуманисты всех замесов и толков все равно считают, что уж человек-то – один. Что у него одна и единая природа. Как всегда, рассуждая о мирах, человека-то, то есть себя, мы забываем. Мы допускаем, например, что бывают разные парадигмы в науке. Но мы почему-то думаем, что в этих парадигмах человек – один и един. Меняется только его место. И с ним по существу вообще-то ничего не происходит*.

Но мы забываем ситуацию «после Освенцима». После этого утверждать, что с нами ничего не произошло, не только нельзя, но и преступно.

Проверкой на осмысленность и последовательность мысли и действия становится в таком случае практика.

А потому...

От позиции наблюдателя–теороса к праксису

Когда-то давно в эпоху детства человечества на праздник Дионисия съезжались делегаты – лицедеи космическое действо, которое разворачивается у них на глазах, на стадионе. Их также называли теоросы. Космическое действие уже написано на скрижалях, судьба предначертана. Она от тебя не зависит. Хор озвучивает неумолимую линию рока. А герой становится жертвой судьбы. Он – марионетка в её руках.

Сократ провел черту: главное – услышать голос твоего нравственного даймона. Забота о душе становится главным занятием философа.

М.К. Петров же указал, что философия рождается на палубе корабля, из палубного мышления, из сугубо практического корабельного ремесла. Мореходы, купцы и пираты,

* Например, тонкий и умный автор С.С. Аванесов, признавая, что никакой сущности человека нет, все же утверждает, что и человек всегда был один и его ситуация никак не изменилась и не менялась. Он как был существом коммуницирующим, так им и остается [Аванесов С.С. 2014].

живущие на пентеконтере, затем сошли на берег. И появились первые греческие города-колонии. Они отвоевали не только сушу. Они ввели иной тип мышления, новый социокод – динамичный, палубный, управленческий.

Греческий алфавит, чеканка монет и первые философские школы появились одновременно. Философия знаменовала переход к практике авторского мышления от первого лица. Тем самым происходит смена социокода в истории культуры: от сухопутного континентального – к морскому, подвижному, идущему от лица, принимающего решение.

А решение он принимает в весьма подвижной, динамичной, морской среде.

Философ и кибернетес в человеке родились из одного культурного этимона.

Из этого корня рождается философия поступка М.М. Бахтина, диагональю проходящая по философии, отказываясь и от идеалов европейского рационализма, и от идеалов метафизики всеединства.

Из этого корня рождается проект практик себя М. Фуко, который посредством реконструкции античной эпимелееи на материале Римской Стои восстанавливает культурные корни философии как опыта духовных упражнений и практик преобразования человека.

Возрождается богатый опыт в целом жития человека как праксиса: жития в опыте культурных практик, духовных упражнений, духовных практик, антропопрактик.

А потому...

От центра к периферии и границе

Антропопрактика чревата. Живой опыт духовных упражнений не может быть искусственно остановлен. Он обязательно выходит за рамки, за границы. Он обязательно чреват нарушением нормы, привычного представления.

Практика чревата выходом за границу, за пределы.

А потому, мы попадаем из мира классического, где все определяется положением и отношением к центру, глуби-

не, – к миру неклассическому, который предполагает существование всегда на границе.

Постижение классического мира имеет метафору лабиринта, движения от края к центру, к глубинам, тайне, сокрытой далеко от глаз путника. Лабиринт есть символ и метафора глубинного мира. По лабиринту познания к сердцевине мира в поисках Иглы Кащея. Мы ищем тайник, сердце, середину, сердцевину. И, найдя, обретаем смысл и правду мира. Человек становится таким кладоискателем.

А в мире миров нет центра и периферии. Событие может случиться тут же, рядом, неожиданно. Оно не запрягано в тайнике. Никакой иглы Кащея нет, поскольку нет и самого Кащея. Нет и глубины. Нет и тайны. То есть допущения о том, что есть тайна мира.

Все жестче и страшнее. Событие откровения о самом себе может случиться здесь-и-теперь. Сразу. Быстро. Без подготовки. В мире миров ничто не сокрыто.

И тогда рождается проект философии по краям В.А. Подороги.

А психолог Б.Д. Эльконин строит антропологию границы, на которой совершается событие предметного действия и перехода [Эльконин Б.Д. 2010].

Граница всегда событийна. И ты проживаешь жизнь всегда на границе и в границе. Само существование твое погранично.

И тогда необходимо вырабатывать некий адекватный дискурс границы, у которой есть свое пространство, есть антропология границы.

Мы не привыкли к этому. Мы привыкли писать пространство территории. Обживать его. Мы не привыкли жить на границе. Мы ее всегда преодолеваем, переходим, преодолеваем. Но не живем.

В то время как приходится именно жить в ней, а значит становиться современными номадами.

А потому...

От поиска пределов к обозначению горизонтов

А потому искать пределы Пути как-то становится проблематичным. Какие могут быть пределы в мире миров? В практиках себя и переходах нет пределов и оснований.

Но есть масштабы и горизонты. В ситуации принципиальной открытости в мире миров нет окончательного и твёрдого основания для шага, чтобы оттолкнуться. В мире миров мы переживаем ситуацию принципиальной открытости и возможности, а значит многовариантности.

А следовательно, на своём пути человек-путник не ищет пределы. Он раздвигает горизонты. Кто и как человеку ставит пределы? Он сам, то есть его представления и заранее выстроенные конструкты. В то время как в мире миров при раздвигании горизонта само представление о пределе перестаёт работать. Потому что движок раздвигания находится вне меня. Конструкт сидит во мне. Но горизонт лежит вне меня. Я полагаю себя вне себя. Как лебедка, помогающая вытащить машину, цепляясь за дерево на берегу, которое вне машины.

И тогда дерево становится ориентиром и опорой, помогающей вытащить машину.

Для раздвигания горизонта нужны не пределы. Нужны ориентиры. Онтологические реперы и опоры.

А потому...

От вертикально–горизонтальной организации к эгональной траектории

А потому от представления, выработанного в классической геометрии, ориентированной на вертикально-горизонтальную организацию мира и человека (верх-низ, правое-левое, вперёд-назад), от линейной организации пространства и времени я перехожу к диагонально-эгональной ломаной траектории. От линии – к траектории.

Эгональ становится метафорой ломаного пути. Эгональю некоторые режиссёры называют ломаное движение

актёра по сцене. Движение персонажа, которое рисует режиссёр.

Если тебе дали листок в линию, пиши поперёк.

Мы переходим от вертикали и глубины познания к нелинейному пути построения. К нелинейному письму и мышлению.

Вместо горизонтально-вертикальной организации одного мира – к эгональной ориентации в мире миров.

А потому...

От использования готовой карты объекта к построению антропоидного картоида

Доминантой становится не познание одного мира, а навигация в мире миров.

В готовом мире есть пример, образец, авторитет. В мире миров нет авторитета, но есть ориентир, намеченный горизонт.

Тогда обостряется проблема оснащённости субъекта действия, человека перехода. Не проблема познания объекта, а проблема оснащённости субъекта. Необходимо собирать верстак инструментов, оснащать действие перехода.

Не обеспечение прибором познания мира, а оснащение моего действия для совершения перехода и поиска нового горизонта.

И тогда я составляю не карту готового объекта, готовой территории, а строю навигацию своего пути в принципиально открытом пространстве – формирую антропоидный картоид.

И телом картоида становится моё культурное тело, формируемое в процессе совершения духовных практик преобразования.

И тогда телесность становится ключевой темой. На теле и телесности проверяется вся философия мира. Это рубикон, пройдя который ты проверяешь правду своего самоопределения.

Происходит смещение проблематики: от диады духа и тела – к тематике культурного тела как единства, «душевно-го организма» (Л.С. Выготский).

На моём культурном теле я делаю зарубки, складки, раны, татуировки. От природы у меня первое натуральное тело. А в Пути я строю культурное неорганическое тело, органон личности.

Антропоидный картоид – мой собственный навигатор, сидящий на мне, совершающем онтологический переход. Не отчужденный от меня самого дневник самонаблюдений и личностной самонавигации.

А потому ...

НОВЫЕ ТИПЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

В этих практиках навигации формируются иные типы идентичности, современные номады. Номо mobilis. Кочевничество и мобильность становятся не периферией и экзотикой, а базовыми культурными типами, живущими в мире миров [Смирнов С.А. 2014]. Формируются новые современные социокультурные гибриды, преодолевающие ранее укоренённые западный и восточный типы, северный и южный.

Номады живут на собственной границе. И передвигаются вместе с ней. Они живут не по ту сторону или по эту. Они живут в самой границе. Они сами всегда пограничны. Они несут с собой границу. Как несёт с собой в седле кочевник свои лук и стрелы.

А потому...

ВЫДЕЛЕНИЕ И ПОСТРОЕНИЕ ОСОБОГО АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Приходится вырабатывать не новые учения и системы, а карты и путеводители. Не поиск нового объекта и новой природы человека, не построение новой концепции человека, новой теории о человеке. Речь идет о поиске адекватного дискурса о человеке, о вырабатывании стиля и типа

мышления о проблеме человека, об отказе от мышления о человеке как об объекте в пользу размышления о ситуации человека как способе бытования.

Не «что такое человек?», а «как можно мыслить человека в ситуации мира миров»? Что значит, человеку строить в мире миров собственную самонавигацию?

Словарь неклассической антропологии по самонавигации

В итоге мы собираем новый тезаурус, словарь неклассической антропологии навигации: мир миров, человек перехода, энергия действия, культурные антропопрактики, онтологический переход, эгональ пути-перехода, онтологический горизонт, онтологическая граница, антропоидный картоид.

И по этому словарю, как по кирпичикам, держа его как онтологические опоры, базовый культурный код, как делали изначально наши предки, составлявшие словари мироздания из первостихий, современный человек-номад вновь воссоздает свои миры и в них живет.

Вместо послесловия

«Да взгляните пристальнее! Ведь мы даже не знаем, где и живое-то живёт теперь и что оно такое, как называется? Оставьте нас одних, без книжки, и мы тотчас запутаемся, потеряемся, – не будем знать, куда примкнуть, чего придерживаться, что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать? Мы даже и человеками-то быть тяготимся, человеками с настоящим *собственным* телом и кровью, стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывалыми общечеловеками. Мы мертворожденные, да и рождаемся-то давно уж не от живых отцов, и это нам всё более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем рождаться как-нибудь от идеи...»

Ф.М. Достоевский. *«Записки из подполья»*

ЛИТЕРАТУРА

- Аванесов С.С. 2014. Отсутствующая сущность. // Человек. – 2014. – № 6.
- Агамбен Д. 2012. – Номо Сасег. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. – М.: Изд-во «Европа», 2012.
- Адо П. 2005а. – Философия как способ жить: Беседы с Жан-ни Карлие и Арнольдом И.Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А.Воробьева, – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
- Адо П. 2005в. – Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. При участии В.А.Воробьева. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448с.
- Бадью А. 2012. – Манифест философии. – СПб.: Machina, 2012. – 190 с.
- Бонхёффер Д. 1994. – Сопротивление и покорность. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. – 344 с.
- Бикбов А. Осваивая французскую исключительность, или Фигура интеллектуала в пейзаже. // Логос. Философско-литературный журнал. – 2011. № 1. – С. 3-27.
- Деррида Ж. 2000. – Cogito и история безумия. // Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб.: Академический проект, 2000. – С. 43–82.
- Калиниченко В. 2004. – Понятия «классического» и неклассического в философии М.К. Мамардашвили. // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 219–236.
- Леви-Строс К. 1983. – Структурная антропология. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1983. – 536 с.
- Мамардашвили М.К. 2004. – Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – 240 с.
- Мамардашвили М.К., Соловьев Э., Швырев В.С. 1970. – Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления. // Вопросы философии. – 1970. – № 12. – С. 23–38.
- Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. 1971. – Классическая и современная буржуазная философия. Опыт

- эпистемологического сопоставления. // Вопросы философии. – 1971. – № 4. – С. 59–73
- Мамардашвили М.К. 1990. – Начало всегда исторично, т.е. случайно... Интервью. // Вопросы методологии. – 1990. – № 1. – С. 44–53.
- Мамардашвили М.К. 1992. – Как я понимаю философию. – 2-е издание. – М.: Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1992. – 416 с.
- Нанси Ж.-Л. 1994. – 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 Ж.-Л. 2009. – Непроизводимое сообщество. – Томск: Водолей, 2009. – 208 с.
- Огурцов А.П. 2011. – Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 частях. Часть вторая: Философия науки: Наука в социокультурной системе. – СПб.: Изд. Дом «Миръ», 2011. – 495 с.
- Петров М.К. 2010. – Человеческая размерность и мир предметной деятельности. // Высшее образование в России. – 2010. – №4. – С. 108–118.
- Петров М.К. 1991. – Язык, знак, культура. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 328 с.
- Подорога В.А. 1993. – 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 В.А. 2010. – Апология политического. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшая школы экономики, 2010. – 288 с.
- Смирнов С.А. 2003. – Современная антропология. Аналитический обзор. // Человек. – 2003. № 4. – С. 86–94.
- Смирнов С.А. 2010а. – О смысле онтологической заботы/работы. // Вестник НГУ. – Серия «Психология». – 2010. – Т. 4. – № 1. – С. 74–93.

- Смирнов С.А. 2010в. – Чертов мост. Введение в антропологию перехода. – Новосибирск: Офсет. – 2010. – 492 с.
- Смирнов С.А. 2012. – Фармацевтика антропологических трендов. Антропологический форсайт. // Вестник НГУЭУ. – 2012. – № 1. – С. 88–104.
- Смирнов С.А. 2014. – Антропология номадизма. Антропологические тренды и северный культурный код. // Человек. – 2014. – № 3. – С. 5–17.
- Степин В.С. 2013. – Особенности научного познания и критерии типов рациональности. // Эпистемология и философия науки. – 2013. – XXXVI. – № 2. – С. 78–91.
- Философия по краям. 1994. – 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.
- Фуко М. 1994. – Забота об истине. Разговор с Ф.Эвальдом. // Вопросы методологии. – 1994. – № 3–4
- Фуко М. 2002. – Интеллектуалы и власть. Избранные 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. – 384 с.
- Фуко М. 1997. – История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997.
- Фуко М. 1996. – Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с фр. – М.: Капсталь, 1996. – 448 с.
- Фуко М. 2004. – Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. / Пер. с франц. В.Каплуна. – СПб.: Академический проект. 2004. – 432 с.
- Фуко М. 2005. – Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2. / Пер. с фр. И. Окуневой под общей ред. Б.Л. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. – 320 с.
- Фуко М. 2007. – 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. – 677 с.
- Хоружий С.С. 1998. – К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
- Хоружий С.С. 2005. – Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
- Эльконин Б.Д. 2010. – Опосредствование. Действие. Развитие. – Ижевск: ERGO, 2010. – 280 с.

ВВЕДЕНИЕ В АНТРОПОПОЭТИКУ.

Опыт неклассического антропологического дискурса*

Проблема и предмет антропопоэтики

Со времён М. Шелера и П.А. Флоренского, М.М. Бахтина и Л.С. Выготского, задумавших каждый почти одновременно свой вариант новой философии человека, предполагая выстраивание собственного антропологического дискурса, прошло почти сто лет.

Макс Шелер стал делать наброски своей философской антропологии с 1914 года**. Затем был его знаменитый доклад 1927 г. «Положение человека в космосе»***. Воплотить свой замысел он не успел. Отец П.А. Флоренский в серии работ по Антроподицее («У водоразделов мысли»), начиная с 1916 года, делает заявку на создание «конкретной метафизики, которая есть философская антропология в духе Гёте»****. С начала 20-х годов XX в., а точнее с 1919 года,

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека» (проект « 14-18-03087»). Статья впервые опубликована в журнале: «Человек». 2013. № 6. С. 5–17.

** Шелер М. Философские фрагменты из записных книжек последнего года жизни. // Историко-философский ежегодник. 2005. – М.: Ин-т философии РАН; Наука, 2005 [49].

*** Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994 [50].

**** Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. – С.29 [38].

М.М. Бахтин создаёт свою «Философию поступка», которая потом превратилась в серию работ по поэтике автора на материале художественных произведений*. Л.С. Выготский в то же самое время разрабатывает свою вершинную, конкретную психологию человека, построенную на идее посреднического действия и управления своим поведением (впрочем, если мерить его поиски с его дипломной работы о Гамлете, то дата будет еще более ранней – 1915 год)**. В 20-х же годах М. Хайдеггер выдвинул свою философию Dasein-анализа как собственно философию человека в его здесь-бытии, предложив новый аппарат описания и понимания человека, новую онтологию***.

Примеры можно продолжить. Но проблема состоит в том, что, несмотря на этот антропологический поворот, за прошедшие сто лет собственно антропология, то есть конкретная философия человека, онтология человека, так и не построена. Не выстроен собственно предмет «человек» при всём обилии знаний о нём. При этом онтологическая ситуация человека не только не изменилась в лучшую сторону. М. Шелер зафиксировал, что с развитием наук при всём обилии знаний сам человек запутался в самом себе, потерял себя: «Человек признался себе, что он менее, чем когда-либо, располагает строгим знанием о самом себе»****.

С тех пор ситуация ещё более ухудшилась. Человек не только запутался в самом себе. Если принять идею М. Ше-

* Бахтин М.М. К философии поступка. // Бахтин М.М. Собр. Соч.: в 7 т. – Т. 1. – М.: Русские словари, 2003. – С. 7–68 [6].

** Выготский Л.С. Психология искусства. – 3-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 573 с. [11]; Выготский Л.С. Мышление и речь. // Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. – М.: Педагогика, 1982. – С. 5–361 [12]; Выготский Л.С. Конкретная психология человека. // Вестник МГУ. Сер. 14. – 1986. – № 1 [13].

*** Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с. [44]. Реконструкция становления европейского антропологического дискурса проделана в глубокой работе С.С. Хоружего «Фонарь Диогена» [47].

**** Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 132 [50].

лера о том, что человек в своём самоосознании выработал пять проектов человека (человек религиозный, человек разумный, человек желания, человек декаданса, человек культуры, или сверхчеловек), то сейчас, в ситуации «после Освенцима» и «после ГУЛАГа», человек стал существом вообще без свойств («человек без свойств»). Он стал вообще исчезать, превращаясь в Человека Ничто, в некое исчезающее бытие, на чём настаивает любящий эпатировать публику Ф.И. Гиренок*. Или М.Н.Эпштейн, записывающий человека в Красную книгу, в Музей человека**.

Думаю, эпатаж – не самая лучшая стратегия в философских и научных исследованиях. Задача стоит гораздо более интересная и захватывающая.

Если мы в целом признаём, что привычные нам дискурсы о человеке испытывают радикальный дефицит средств для понимания того, что происходит с главным агентом и субъектом изменений – с человеком, если мы понимаем, что исчезает привычная нам идентичность нас самих, то впору перейти к серьёзному поиску и выстраиванию некоего иного, гибридного, предмета, радикально по-иному устроенного, использующего не привычные нам инструменты гуманитарных или естественных наук и не только наук, но и искусств, и не только собственно знаний и эпистем, но и реальных практик, антропологических практик, которые и приводят к серьёзным изменениям человека, к его метаморфозу.

Но либо этот метаморфоз – управляемый и созидательный, либо он разрушительный и убийственный. Каков он?

* Гиренок Ф.И. Антропологические конфигурации философии. // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ. № 1 (13). 2001 [14]; Гиренок Ф.И. Философский манифест археоавангарда. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005. – № 1. – С. 169 – 181 [15]; Гиренок Ф.И. Философия как исследование пределов возможности мыслить иначе. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2007. – № 3. – С. 251–262 [16].

** Эпштейн М. Знак пробела. Будущее гуманитарных наук. – М.: НЛО, 2004 [53].

В данной работе предлагается проект нового гибридного дискурса (научно-художественного, практико-проектного), в котором вырабатывается новая оптика человека, новая онтология, дающая ему шанс на новое преобразование и возрождение, при всех новых идентичностях и способах существования.

Этот проект называется антропопоэтикой, антропологической поэтикой, потому что опирается на базовый принцип и практику – автопоэзис, то есть практику преобразования человека.

Антропопоэтика – срединная, гибридная область проектно ориентированных исследований и разработок, находящихся между антропологией и поэтикой. Антропопоэтика предполагает наличие содержательной деятельностной связи между структурами речи, высказывания, структурами текста, структурами антропологических практик и структурами личности (рис. 1).

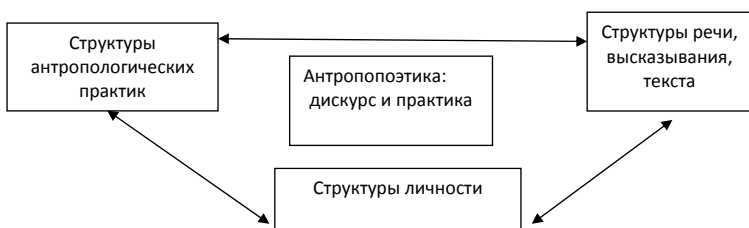


Рис. 1. Предмет антропопоэтики

Главным предметом антропопоэтики является выявление содержательного и структурного изоморфизма между строением неорганического тела человека (его личностной органикой) и строением языковых структур в практике поэтического высказывания.

Следствием этих исследований является другая часть антропопоэтики – проектная, предполагающая:

- разработку репертуара культурных практик, способствующих формированию неорганического тела личности;
- разработку методологии и технологии построения культурных практик;

– изучение и обобщение мирового опыта реализации культурных практик строительства личности.

Антропопоэтика фиксирует дефицит таких областей исследований и проектирования, в которых отсутствует инструментарий и соответствующая мыслительная оптика, не позволяющая увидеть названный выше изоморфизм.

Ни структурная поэтика, ни структурная антропология, ни философская антропология, ни структурная лингвистика и металингвистика, ни психология личности, ни религиозная практика не позволяют, будучи отдельно взятыми областями знаний и опыта, увидеть содержательную связь между структурой поэтического и философского высказывания и структурой личности и, главное, – не позволяют проследить процесс выстраивания структуры личности посредством культурных практик.

Идейные истоки антропопоэтики.

Инвентарный список

1. Антропологический дискурс в философии*

Если попытаться провести некую инвентаризацию культурной традиции для того, чтобы использовать духовный опыт предшественников, то нам весьма пригодится их поиск для построения нового *словаря антропопоэтики*. А поэтому перечислим их опыт в жанре ключевых слов этого словаря.

М. Шелер. Попытка выстроить новый предмет философской антропологии. Первая попытка описать не одну сущность человека, а представить пять проектов человека. Главный тупик: попытка выстраивания этой антропологии как сугубо научной дисциплины, строгой науки, направленной на поиск языка для описания сущности человека.

М.М. Бахтин. Введение базового принципа «себя-исключения». Проблема автора и героя. Проблема ситуации

* Опыт описания исканий идейных предшественников, духовных учителей представлен в моей книге: Смирнов С.А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. – Новосибирск: Офсет, 2010 [31].

человека у зеркала. Проблема я-высказывания, отличного от текста. Описание пребывания героя на границе, на пороге. Событийность бытия. Бытие в поступке, на границе и в диалоге как онтологические категории.

Л.С. Выготский. Поиск вершинной психологии человека. Знак и орудие как посредники в психическом развитии. Смысловое поле игры как пространство развития. Проблема овладения человек своим поведением. Описание феномена субъектности через категории овладения. Дефицит словаря овладения в антропологии. Главный тупик: сведение многообразия культурного развития человека к категориям овладения.

П.А. Флоренский. Поиски новой антропологии «в духе Гёте». Антроподицея. Органопроекция человека. Проблема феномена. Энергея и эргон как культурные формы.

М. Фуко*. Проект «практик себя» в античной философии в «Герменевтике субъекта». Описание философии как практики себя и практики преобразования. Методологическая рефлексия практики стоиков как практики управления собой и управления другими.

С.С. Хоружий**. Разработка концепта синергийной антропологии. Описание духовных практик преобразования в духовных традициях. Описание феноменологии аскезы в практике исихазма. Построение концепта границы предельных проявлений человека. Попытка преодоления классического эссенциализма в понимании человека.

В.В. Биbihин***. Поиски нового Другого начала. Возрождение онтологического контекста в философии. Включение

* 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. – 677 с. [43].

** Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005. – 408 с. [45]; Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352с. [46]; Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с. [47].

*** Биbihин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с. [10].

проблемы человека в онтологический контекст. Построение содержательной связи между религией и философией.

Из современных авторов можно назвать работы Ф.И. Гиренка, В.А. Подороги, Г.Л. Тульчинского, Ф. Фукуямы*. Но, пожалуй, только работы В.А. Подороги по феноменологии тела и по антропологии литературы близки к проблематике антропоэтики. Можно назвать также работы М. Ямпольского**.

2. Структурная поэтика и лингвистика.

Металингвистика. Прагматика текста

Что даёт для антропоэтики неклассическая языковая парадигма?

В философии языка, в лингвистике и металингвистике сложилось различие языка, текста и произведения. *Язык* есть система знаков, выстраиваемая по норме языка. Есть носитель языка, подчиняющийся языковой норме. И есть субстанция языка. Язык обезличен. Мы выделяем субстанцию языка и субъектность речи. *Текст* есть система знаков, выстраиваемая по логике структур текста. Единицей текста является предложение. Единицей *речи* является смысл.

* Гиренок Ф.И., указ соч.; [14; 15; 16]; Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М.: Ad Marginem, 1995 [24]; Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. – М.: Ad Marginem, 1995. – 432 с. [25]; Подорога В.А. Мимезис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Т. 1. Н.Гоголь. Ф.Достоевский. – М.: Культурная революция, Логос, Logos-altera. 2006. – 688 с. [26]; Подорога В.А. Мимезис. Материалы аналитической антропологии литературы в двух томах. Том 2. Часть 1. Идея произведения. – М.: Культурная революция, 2011. – 608 с. [27]. Тульчинский Г.Б. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб.: Алетейя, 2002. – 677 с. [37]; Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. – М.: Изд-во АСТ, ЛЮКС, 2004. – 349 с. [40]; Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: Изд-во АСТ, Ермак, 2004. – 588 с. [41].

** Ямпольский М. Экран как антропологический протез. // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 114. [54].

ловое высказывание в речевой ситуации. Единицей речевого общения является высказывание в ситуации авторского говорения (М.М. Бахтин). Опыт выделения прагматического контекста из ситуации коммуникации проделал Т. ван Дейк и авторы концепта иллокутивных актов: «Я говорю тебе здесь-и-теперь в этой ситуации»*. Высказывание может быть понято и как действие, и как воздействие. Для антропоэтики очевиден дефицит теории прагматических контекстов. Она имеет дело с прагматикой речи как таковой, без соотнесения с проблемой преобразования человека. Но помогает выйти за пределы субстанции языка в пространство живой речи автора, участника и субъекта высказывания.

Язык субстанциален и обезличен. Текст строится как конструкт знаков. Он содержателен, здесь единицей выступает значение. Произведение существует при встрече смысловых энергий. Здесь единицей становится смысл, в категориях антропологии – смысловая энергия.

При этом отметим, что можно условно выделить три парадигмы языка:

Парадигма 1. Действительность языка и действительность эмпирической жизни симметричны. Допускается, что язык отражает некую действительность, он её описывает. Согласно такому пониманию, «Евгений Онегин» становится «энциклопедией русской жизни». Художественный текст отражает жизнь, рассказывает правду о ней. И искусство становится формой познания мира. Тогда рождается и проблема истины, истинности этого познания. Насколько полно художник отразил мир в своем произведении? К тексту применяют критерии полноты отражения, правильности, правдивости. Возникает вопрос о том, как на самом деле было? И как правильно донести правду жизни в слове? Рождается проблема нормы и её нарушения. Кто говорит и мыслит правильно? Возникает, соответственно, и идея авторитета, носителя нормы. Здесь автор становится автори-

* Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. – М., 1989 [18].

тетом, который, однако, когда-то свергается и появляется новый авторитет.

Полагаю, что такая парадигма работает в русле онтологии языка. Здесь не слышна живая человеческая речь и отсутствует автор. Здесь важен мир, полнота и правильность его описания. Здесь важна норма языка и правильность говорения на нём. Люди рассматриваются как носители этих языковых норм. Субъектов речи здесь нет. Языковой личности тоже. К примеру, поэт в этой парадигме понимается как исполнитель некоего задания. Он либо трибун, либо пророк, либо певец деревенской жизни. Либо провозвестник, апостол революции, как писал В. Маяковский:

*Я всю свою звонкую силу поэта
Тебе отдаю, атакующий класс...*

В таком случае поэт лишается собственной задачи, задачи поэтической. Его нагружают другими заданиями, часто даже великими и героическими, но не свойственными поэту. Или, к примеру, романист становится философствующим идеологом, учителем жизни. Он своими романами пытается донести правду социальной жизни и нравственной позиции. И к нему идут на поклон, как шли на поклон ко Льву Толстому.

Парадигма 2. Язык имеет свой мир и творится по своим законам. Предполагается принципиальная асимметрия языка и действительности. В соответствии с этой парадигмой, предполагается самоцельное созидание языковых форм. Здесь мир творится как языковой мир. Человек существует в языковых играх и через них проявляется («языковые игры» у Л. Витгенштейна; приключения языка и удовольствие от текста у Р. Барта*). Рассматривая язык в такой парадигме, мы делаем сдвиг в сторону проблематики языковой личности. Задачей исследователя, в таком случае, становится не поиск правды (как в первой парадигме,

* Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с. [5].

где собственно языковая проблематика и не возникает, поскольку речь идёт об отражении первого, так называемого реального мира), а выявление форм языковой игры. Тогда тот же «Евгений Онегин» оказывается художественным шедевром, написанным в формате онегинской строфы, которая рождена гением А.С. Пушкина.

Но здесь сама по себе антропология также не задевается, а человек описывается в категориях языковой личности, как носитель языковых форм и языковых игр. Неорганическое тело личности человека не просматривается. Не ставится задача построить изоморфизм между художественным текстом и структурой личности автора. Средств у такой структурной лингвистики не хватает для решения названной задачи.

Парадигма 3. В ней язык и действительность рассматриваются через призму субъекта высказывания. Здесь важно не просто анализировать уникальность художественной формы (той же онегинской строфы). И тогда мы выходим на некий метауровень, метаязык. Появляется собственно автор высказывания, который «присваивает» себе язык, оставаясь носителем языка, но проявляясь уже и как творец речевого высказывания, уникального и неповторимого. Рождается тематика поэтики эгоцентрических слов (у Ю.С. Степанова*); работает прагматика Т. ван Дейка; ставится проблема речевого высказывания как единицы речи у М.М. Бахтина**. Но сами названные авторы не шли в антропологию (кроме М.М. Бахтина), оставаясь в рамках языковой практики.

Антропологике в её поисках адекватных средств построения неклассической антропологии и поиска изоморфизма языковых структур и структур личности близка

* Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. – М.: Наука, 1985. – 302 с. [36].

** Бахтин М.М. Проблема речевых жанров. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С. 237 – 280. [7].

именно эта третья парадигма языка – парадигма прагматических контекстов и авторской речи. Через аналитику прагматических контекстов и авторской речи можно идти уже далее к проблеме преобразования человека через использование речевых средств.

Как вариант такой работы в прагматике текста может быть представлена деятельность по аналитике и составлению словаря «эгоцентрических слов» – словаря героев. Культурный тип и герой имеют свой словарь ключевых слов (индексальных выражений). Ю.С. Степанов выделяет именно эту парадигму языка (прагматическая парадигма) с точки зрения «философии эгоцентрических слов» как выражение прагматического подхода к языку*.

Но нам важно переходить от прагматики текста к антропологии и антропопрактике. Прагматика текста, с точки зрения индексальных выражений, формирует остов портрета автора и героя и описывает его через словарь присвоенных концептов, конструктов, словоупотреблений самого героя. Здесь формируется проблема присвоенной авторской речи («Я» в момент речи здесь и теперь), проблема авторства в акте речевого высказывания, а также формулируется задача составления словаря прагматических индексов, индексальных выражений. Например, Маша в «Чайке» А.П. Чехова в ответ на вопрос Медведенко: «Отчего Вы всегда ходите в чёрном?» отвечает: «Это траур по моей жизни. Я несчастна». Эта фраза воспринимается как индексальное выражение, за которым стоит сценарий поведения героя.

Вместе с тем, сама по себе прагматика текста, металингвистика в самых современных её достижениях всё равно не выходит за рамки территории знака, письма, текста. В противном случае она теряет свой предмет. При всём увлечении французских постструктуралистов работами

* Подр. об этом см.: Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. – М.: Наука, 1985. – 302 с. [36]

М.М. Бахтина они всё равно остаются в своём предмете и не претендуют на выстраивание собственно антропологического дискурса (см. напр., работы Ю. Кристевой*). Ю. Кристева, например, открыв для себя Бахтина, предложила концепцию интертекстуальности, но осталась в рамках лингвистики текста, обсуждая проблему и феномен диалога текстов, мозаику цитат. Но за текстом не видно главного – живого автора. Диалог как феномен вообще-то возможен между двумя говорящими субъектами, авторами высказываний, а не между текстами.

В качестве одного из последних гуманитарных проектов, в рамках которого осуществляется поиск связки между текстами (в широком смысле – текстами культуры, не только литературы, но и кинематографа) и структурами поведения и сознания можно назвать проект, реализуемый в рамках «Нового литературного обозрения» – это работы И. Прохоровой и других авторов**.

Важным дополнением в этой области формирования неклассической парадигмы языка являются работы по неклассической риторике и герменевтике, предполагающие не только собственно практику толкования текстов, но, прежде всего, выстраивание, восстановление живой речи и живого смысла речи автора при реконструкции и толковании текста (древнего или современного). Такая глубокая антропологически ориентированная герменевтика вырабатывалась, например, в исследованиях В. Айрапетяна, что нашло понимание у В.В. Биbihина***.

* Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. – М.: РОССПЭН, 2004. – 656 с. [19].

** Гумбрехт Ханс-Ульрих. Как «антропологический поворот» может затронуть гуманитарные науки? // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 114. [17]; Платт Кевин М. Ф. Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста. // Новое литературное обозрение. – 2010. – № 106. – С. 13 – 26. [20]; Прохорова И. Новая антропология культуры. Вступление на правах манифеста. // Новое литературное обозрение. – 2009. – № 100. – С. 9 – 16 [22].

*** Айрапетян В. Герменевтические подступы к русскому слову. – М.: Лабиринт, 1992 [3]; Биbihин В.В. Вардан Айрапетян. Гер-

3. Тело. Телесность

Как ответвление, с одной стороны, прагматики текста, с другой – антропологии, формируется прикладное направление, посвящённое изучению проблематики телесности, проявляемой в текстах. Речь идёт о теле текста и теле личности. Проблемой телесности и тела текста занимались такие разные авторы, как М. Фуко, Р. Барт, Х. Плессер*, Э. Юнгер. У последнего есть работа «Языки и строение тела», в которой проделана попытка увидеть связность структуры тела и структуры текста. Но наиболее плотно и предметно связность организации духовной практики (органона) и структур телесности представлена в богатой духовной традиции исихазма, реконструкцию которой как духовной практики осуществил С.С. Хоружий**.

4. Индивид. Субъект. Личность. Автор

В психологии личности и психологии развития разрабатывается отдельная тематика, посвящённая проблеме управления собственным поведением, проблеме рождения авторского субъектного действия, проблеме построения личности посредством психологических орудий (знака, действия), проблеме построения посреднического действия и формирования фигуры посредника, проблеме построения акта развития, структуры акта развития. Такая традиция ведётся от Л.С. Выготского. Здесь сосредоточено всё многообразие работ самого Л.С. Выготского и его учеников по названной проблематике. Я бы отметил, прежде всего,

меневтические подступы к русскому слову. // Человек как слово. Сб. в честь Вардана Айрапетяна. – М.: Языки славянской культуры, 2008. – 264 с. [8]; Бибихин В.В. Герменевтика. // Человек как слово. Сб. в честь Вардана Айрапетяна. – М.: Языки славянской культуры, 2008. – 264 с. [9].

* Плессер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с. [21].

** Хоружий С.С. Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя. – Психология телесности. Между душой и телом. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2005. – С. 166 – 192 [48].

работы Б.Д. Эльконина с его авторской концепцией, касающейся выделения единицы развития на материале онтогенеза ребёнка и с заходом на выработку собственного антропологического горизонта в онтогенезе*.

В качестве добавления я бы отметил собственные ранние работы, в которых проделываются попытки построения и описания феномена и структуры личности через понятие тезауруса личности, в который входит базовый словарь концептов – вещьность тела личности, имя личности, образ личности, понятие личности, символ личности и собственно феномен личности**. В ещё более ранней работе, опираясь на труды Л.С. Выготского и П.А. Флоренского, я пытался выстроить некий набросок структуры личности на материале древнегреческого языка***.

5. Антропопрактика. Праксис

Ключевой и самой дефицитной областью при формировании предмета антропопоэтики является область практик, культурных и духовных практик. Здесь нащупывается ряд ключевых словарных категорий, которые уже описаны в наших предыдущих работах и работах предшественников: органон личности и автопоэзис, преобразование человека и органон личности, культурные и духовные практики, праксис преобразования, миф преобразования, средства и способы преобразования, вертикаль, горизонталь и эгональ преобразования, пространство личности, онтологическая граница, постав себя на онтологической границе как акт поэзиса.

Здесь же анализируются культурные практики в их взаимосвязи: религиозный опыт откровения – философский

* Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития. – М.: Тривола, 1994. – 168 с. [51]; Эльконин Б.Д. Горизонты изучения онтогенеза. // Антропопраксис. Ежегодник гуманитарных исследований. Том 1. Гл. ред. Б.Д. Эльконин. – Ижевск: ERGO, 2009. – С. 5 – 18 [52].

** Смирнов С.А. Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. – Новосибирск: Офсет, 2001. – 261 с. [28].

*** Смирнов С.А. Опыты по философской антропологии. – Новосибирск: Офсет, 1996 [33].

акт мышления – художественный акт творения: произведение личности. Указанный анализ опирается на изучение конкретных культурных практик: понимание философии как практики себя у стоиков в изложении М. Фуко*; философия как душевная практика у древних греков в изложении П. Адо**; духовные практики в традиции исихазма в описании С.С. Хоружего*** [46]; духовные практики в дзэн-буддизме, суфизме, даосизме****. В поле зрения оказываются и художественные практики: театральные практики; практики работы актёра над ролью и преображение в ходе этой работы; театр М. Чехова, Е. Гротовского; «душевный атлетизм» в театре жестокости у А. Арто***** [4].

В предыдущих работах я предложил набросок базовой модели праксиса: она воплощается в нескольких схемах – катарсиса, мимезиса, экстазиса, автопоэзиса. Последняя и есть собственно базовый принцип и базовая практика преображения человека*****.

Рабочая онтология границы человека в рамках антропоэтики

Данная рабочая онтология предполагает отказ от представления о человеке как о готовом существе в пользу та-

* Фуко М., указ. Соч. [43].

** Адо П. Духовные упражнения и античная философия. // М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с. [1]; Адо П. Философия как способ жить. Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И.Дэвидсоном. // М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с. [2].

*** Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352с. [46].

**** Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. Отв. ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 240 – 272 [42].

***** Арто А. Театр и его Двойник. – СПб.: Симпозиум, 2000. – 440 с. [4].

***** Смирнов С.А. Автопоэзис человека. Философские очерки по антропологии стиха. – Новосибирск: Офсет, 2011. – 389 с. [34].

кого понимания, которое допускает наличие онтологически пограничного бытия человека, всегда возможного и всегда создаваемого. Мы полагаем, что антропологический тренд заключается именно в том, чтобы перестать рассматривать человека как объект с некоей готовой природой (какова природа физических явлений), а пытаться выстраивать новый неклассический дискурс – концепт и речь о человеке как энергийном существе с гибкой постоянно меняющейся и пограничной неорганической структурой, неорганической телесностью культурной природы, то есть формирующейся в рамках и в результате осуществления определённых культурных практик.

В этом смысле человек – существо, постоянно переходное и пограничное, не ставшее и не полное, претендующее на преобразование и никогда до конца не образованное, не ставшее.

Сам феномен переходности и желания осуществления культурных практик преобразования человека рождается от появления и осознания человеком феномена границы и граничности (пребывания на границе) и желания осуществить транс, сдвиг, переход этой границы вовне, за пределы, в «мета».

Осознание граничности и предельности индивидуального существования, ставящего под вопрос само это существование, есть онтологический повод и вызов для осуществления первого шага к культурным практикам, результатом которых становится начало формирования культурного неорганического тела – тела личности.

Этот вызов и онтологический повод рождается от того, что происходит радикальное сужение онтологического горизонта, предела существования человека, сплющивание его индивидуальных границ, сужение их до точки, дальше которой – смерть, исчезновение. Только такое осознание может толкнуть индивида на начало вырабатывания культурных средств преобразования в рамках культурных практик.

Тем самым у человека формируется ответ – первый шаг в сторону *первой практики, практики религиозного откры-*

вения. Ответ на осознание самим собой своей ситуации: «Я – бесконечно и радикально плох», дальше которого есть только Ничто.

Но самого по себе сужения индивидуальных пределов до точки не достаточно. Рывок, онтологический скачок из точки за границу и, тем самым, расширение горизонта рождается от ощущения онтологического разрыва – разницы между ощущением себя как точки и ощущением неизбежного, но не реализованного желания быть, состояться, которое есть у любого живого существа.

Тем самым, с одной стороны, мы имеем (просто имеем и фиксируем это имение) желание быть, состояться, с другой – мы фиксируем всё более часто повторяющееся пребывание индивидуального существа в узких и всё более сужающихся пределах до состояния точки (рис. 2).

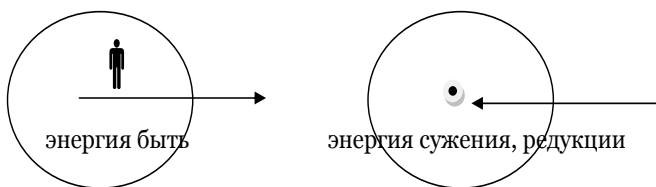


Рис. 2. Конфликт энергий

Фактически всё пребывание человека в мире выстраивается как такое постоянное сердцебиение, смена вдоха и выдоха – постоянное прерывание сменяющих друг друга энергий – энергии быть и энергии иметь. Первая толкает человека на расширение горизонта и требует культурной практики, на которой как на каркасе и строится, держится, зиждется тело личности; вторая толкает человека на сужение границы до точки, поскольку предполагает присвоение мира и среды, её результатов, их употребление. Это присвоение не предполагает проделывания культурной работы, а предполагает упрочение индивида как чёрной дыры, всё и вся в себя всасывающей, в силу чего никакой личности не выстраивается. Она здесь не требуется.

Тем самым, онтологию человека можно представить как пребывание на онтологической границе, переход которой и означает практику автопоэзиса, состоящую из трёх видов практик – религиозного откровения, философского мышления и художественного творения.

Указанную топикку, то есть пространство мест пребывания человека на границе и акт её перехода, воплощающийся в акте автопоэзиса, можно описать следующим образом (рис. 3).

Топ 1. Исчезающее, точнее, пульсирующее место индивида.

Топ 2. Точка рождения и проявления энергии быть. Это место событийно и энергично. Оно бывает. Оно сбывается. Сбывается у каждого индивида как онтологический шанс. У него рождается шанс быть.

Топ 3. Онтологическая граница. При проявлении энергии шанса быть когда-то в конкретных событиях человек так или иначе попадает на онтологическую границу. Эта граница не существует, разумеется, объектно. Она сбывается в событии. Индивид переживает момент поставы себя на грань. На переход. И здесь он переживает собственно онтологическое испытание. Эта границы может быть даже зафиксирована и диагностирована – через критерии чёткости, плотности, прерывности.

Топ 4. Следствием поставы себя на границу становится проделывание человеком на самом себе (более или менее успешно) практики религиозного откровения, осознания себя как онтологически уязвимого на фоне Иногобытия, Иного символического горизонта, полного и совершенного, горизонта Блага. Здесь рождаются религиозные практики.

Топ 5. Осмыслением практики откровения и рефлексией по её поводу становится практика авторского философского мышления, мышления о собственных пределах. Здесь рождается философия как практика.

Топ 6. Воплощением предыдущих практик становится практика порождения формы. Порождение формы мира становится основанием порождения формы себя, собствен-

ной личности. Тем самым рождается художественная практика, практика искусства.



Рис. 3 Топика онтологической границы

Итак, ещё раз о базовых культурных практиках автопозиции.

Первый тип культурной практики – практика постава на границу, практика раздвигания горизонта вовне. По мере складывания духовной традиции эта практика всё более стала называться практикой религиозного откровения, поскольку символом полного бытия, находящегося за пределами этого горизонта, по ту сторону индивидного существования, является Благо, совершенное, предельное воплощение полноты бытия, или Бог. Энергия раздвигания горизонта кормится стремлением к этой онтологической полноте.

Второй тип культурной практики – практика авторского мышления. Чтобы не впасть в обморок свободы, не

испытывать онтологического головокружения от постава на границу, которое испытывал в своё время С. Киркегор, осуществляется акт осмысления постава и выстраивания авторского дискурса, авторской речи по примеру эпитафии из фильма А. Тарковского «Зеркало»: «Я могу говорить!». Тем самым опыт осмысления собственного онтологического предела рождает собственно философский дискурс, феномен философствования*.

Третий тип культурных практик – творение художественной формы, оформление опыта постава на границу в художественном творении, в форме поэтического высказывания. Последнее тем самым наполняется онтологическим смыслом и содержанием. Поэту есть что сказать городу и миру. Поэтическое высказывание становится внешней формой свидетельства, фиксацией акта постава, феномена преобразования. Поэт становится свидетелем опыта преобразования**.

Но в силу того, что индивид переживает давление двух энергий – онтологической тяги быть, тяги к полноте бытия, и энергии иметь и редуцироваться до точки, то в силу этого мы имеем в реальности два мира: мир, в котором эти культурные практики иногда случаются, и мир превращённых форм, которые выступают эрзацем, муляжом, заменителем этих практик, суицидальными практиками трансгрессии (рис. 4).

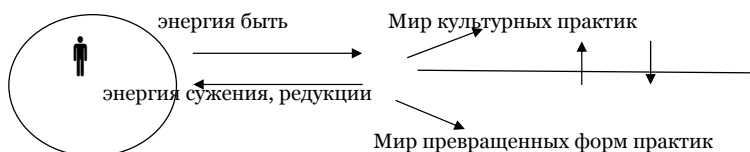


Рис. 4. Энергии и практики

* Проблема преобразования в философии описана в нашей статье, см. [35].

** Практику автопоэзиса на примере художественных творений конкретных поэтов я пытался описать в книге: Смирнов С.А. Автопоэзис человека. Философские очерки по антропологии стиха. – Новосибирск: Офсет, 2011. – 389 с. [34].

Антропопоэтический конфигуратор

В силу того, что антропопоэтика предполагает выстраивание гибридного предмета через различные практики и предполагает как выработку знания, так и разработку технологий и собственно осуществление праксиса автопоэзиса, то напрашивается некий конфигуратор предмета, связующий вместе разные модули, разные топы гибридной предметной области антропопоэтики.

Какие это топы?

Топ антропологии. Данный топ предполагает построение новой эпистемы о человеке, новый дискурс о нём как о существе возможном и энергийном, становящимся через культурные практики.

Топ антропотехники. Этот топ предполагает выстраивание пространства технологий и техник работы человека по оформлению своей личностной структуры.

Топ антропопрактики. Здесь – вся практика автопоэзиса, но пропущенная через рефлекссию логоса и оснащённая антропотехникой.

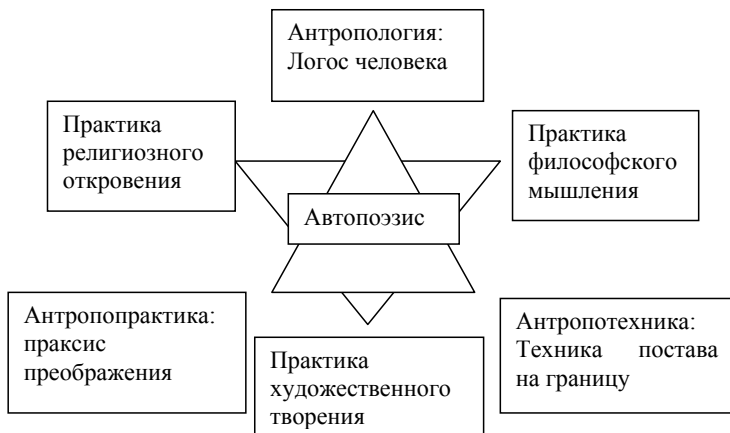


Рис. 5 Антропопоэтический конфигуратор

Все три топа пронизывают другой, внутренний треугольник – собственно практику, включающую в себя три

выше названные базовые практики – религиозного откровения, философского мышления и художественного творчества. Получается некая дву-треугольная топика с сердцевинной – актом автопоэзиса (рис. 5).

Пафос (патос) новой онтологии в рамках антропопоэтики сводится к тому, чтобы показать, что человек как возможное существо всегда имеет онтологический шанс: быть в полноте бытия или не быть, исчезнуть. Конкретные формы бытия складываются в конкретные времена по-разному, но всегда остаётся горизонт самостоянья человека. Человек не умер и не умрёт до тех пор, пока он держит и пытается выстроить этот горизонт. Меняются его концепты, меняются антропологические дискурсы, но остаётся человек как носитель жизненного горизонта. Старое существо человеческое умирает, уходит со сцены, записывается в музей человека, но появляется новое, неведомое. Какое оно? Антропопоэтика – одна из попыток ответить на этот вопрос.

Литература

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. // М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
2. Адо П. Философия как способ жить. Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И.Дэвидсоном. // М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
3. Айрапетян В. Герменевтические подступы к русскому слову. – М.: Лабиринт, 1992.
4. Арто А. Театр и его Двойник. – СПб.: Симпозиум, 2000. – 440 с.
5. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
6. Бахтин М.М. К философии поступка. // Бахтин М.М. Собр. Соч.: в 7 т. – Т. 1. – М.: Русские словари, 2003. – С. 7–68.
7. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С. 237–280.

8. Бибихин В.В. Вардан Айрапетян. Герменевтические подступы к русскому слову. // Человек как слово. Сб. в честь Вардана Айрапетяна. – М.: Языки славянской культуры, 2008. – 264 с.
9. Бибихин В.В. Герменевтика. // Человек как слово. Сб. в честь Вардана Айрапетяна. – М.: Языки славянской культуры, 2008. – 264 с.
10. Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с.
11. Выготский Л.С. Психология искусства. – 3-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 573 с.
12. Выготский Л.С. Мышление и речь. // Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. – М.: Педагогика, 1982. – С. 5–361.
13. Выготский Л.С. Конкретная психология человека. // Вестник МГУ. Сер. 14. – 1986. – № 1.
14. Гиренок Ф.И. Антропологические конфигурации философии. // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ. № 1 (13). 2001.
15. Гиренок Ф.И. Философский манифест археоавангарда. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005. – № 1. – С. 169–181.
16. Гиренок Ф.И. Философия как исследование пределов возможности мыслить иначе. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2007. – № 3. – С. 251–262.
17. Гумбрехт Ханс-Ульрих. Как «антропологический поворот» может затронуть гуманитарные науки? // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 114.
18. Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. – М., 1989.
19. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. – М.: РОССПЭН, 2004. – 656 с.
20. Платт Кевин М. Ф. Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста. // Новое литературное обозрение. – 2010. – № 106. – С. 13 – 26.
21. Пlessner Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.

22. Прохорова И. Новая антропология культуры. Вступление на правах манифеста. // Новое литературное обозрение. – 2009. – № 100. – С. 9–16.
23. Психология телесности. Между душой и телом. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2005. – 731 с.
24. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М.: Ad Marginem, 1995.
25. Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. – М.: Ad Marginem, 1995. – 432 с.
26. Подорога В.А. Мимезис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Т. 1. Н.Гоголь. Ф.Достоевский. – М.: Культурная революция, Логос, Logos-altera. 2006. – 688 с.
27. Подорога В.А. Мимезис. Материалы аналитической антропологии литературы в двух томах. Том 2. Часть 1. Идея произведения. – М.: Культурная революция, 2011. – 608 с.
28. Смирнов С.А. Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. – Новосибирск: Офсет, 2001. – 261 с.
29. Смирнов С.А. Человек после человека. Антропологический форсайт. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ. – 2010. – № 6. – С. 62–86.
30. Смирнов С.А. Фармацевтика антропологических трендов. // Вестник НГУЭУ. – 2012. – № 1. – С. 88–104
31. Смирнов С.А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. – Новосибирск: Офсет, 2010. – 492 с.
32. Смирнов С.А. О смысле онтологической заботы/работы. Комментарий на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко. // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия Психология. – 2010. – № 4. – С. 74–93.
33. Смирнов С.А. Опыты по философской антропологии. – Новосибирск: Офсет, 1996.
34. Смирнов С.А. Автопоэзис человека. Очерки по антропологии стиха. – Новосибирск: Офсет, 2011. – 389 с.
35. Смирнов С.А. Проблема преобразования в философии. – Антропопраксис. Гуманитарный ежегодник гуманитарных исследований. – Ижевск: ERGO. – 2012. – С. 5–17.
36. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. – М.: Наука, 1985. – 302 с.

37. Тульчинский Г.Б. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб.: Алетея, 2002. – 677 с.
38. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990.
39. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Ч. 2. // Символ. – Париж, 1992. – № 28. – С. 125–216.
40. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. – М.: Изд-во АСТ, ЛЮКС, 2004. – 349 с.
41. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: Изд-во АСТ, Ермак, 2004. – 588 с.
42. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. Отв. ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 240–272.
43. 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. – 677 с.
43. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
44. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005. – 408 с.
45. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
46. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.
47. Хоружий С.С. Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя. – Психология телесности. Между душой и телом. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2005. – С 166–192.
48. Шелер М. Философские фрагменты из записных книжек последнего года жизни. // Историко-философский ежегодник. 2005. – М.: Ин-т философии РАН; Наука, 2005.
49. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
50. Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития. – М.: Три-вола, 1994. – 168 с.

51. Эльконин Б.Д. Горизонты изучения онтогенеза. // Антропопрактика. Ежегодник гуманитарных исследований. Том 1. Гл. ред. Б.Д. Эльконин. – Ижевск: ERGO, 2009. – С. 5–18.
52. Эпштейн М. Знак пробела. Будущее гуманитарных наук. – М.: НЛО, 2004.
53. Ямпольский М. Экран как антропологический протез. // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 114.

СТРУКТУРА АКТА АВТОПОЭЗИСА*

Опыт поэтической антропологии

Проблема

В предыдущих работах, посвящённых феномену автопоэзиса**, стремясь осмыслить и описать этот феномен на примере поэтической практики поэтов, я пытался прежде всего ввести эти практики в более широкий контекст – контекст культурных антропопрактик, в ряду которых художественные поэтические практики являются закономерным продолжением религиозных и философских практик человека, которые он проделывает в рамках широкого феномена преобразования на принципах автопоэзиса.

При этом речь, разумеется, не идёт о поиске в высказываниях поэтов и их поэтических жестах тех или иных философских сентенций. Речь не идёт о том, чтобы делать из поэта умника, который философствует. Речь идёт о практике, которую проделывает человек, и описании её как предмет-

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека» (проект « 14-18-03087). Впервые опубликована в журнале: Культура и искусство. 2014. № 2(20). С. 171–182. DOI: 10.7256/2222-1956.2014.2.12162

** Смирнов С.А. Автопоэзис человека. Философские очерки по антропологии стиха. – Новосибирск: НГУЭУ; ЗАО ИПП «Офсет», 2011. – 389 с.

ного действия, построенного на определённых принципах и имеющего свою структуру.

В этом смысле, задача пока осталась не выполненной. В тех предыдущих работах сама внутренняя структура акта автопоэзиса всё же осталась за кадром. В то время как опыт художественного творения как опыт осуществления предметного действия, имеющего структуру, и есть камень преткновения в понимании акта автопоэзиса. Понять структуру поэтического высказывания как практическое предметное действие – задача почему-то всегда скрытая от исследователей.

Разумеется, это объясняется дефицитом средств, который испытывает исследователь, в силу чего акт автопоэзиса всякий раз выступает какой-то тайной, загадкой, поскольку, если как Сальери начнёшь анатомировать поэтическое высказывание, живущее в момент собственного акта («музыку я разъял как труп»), то получишь феномен мертвой пчелы у Л.Н. Гумилева:

*...И как пчёлы в улье запустелом
Дурно пахнут мертвые слова...*

Итак, наша амбиция заключается, во-первых, в том, чтобы понять опыт художественного творения как опыт осуществления предметного действия. Во-вторых, мы пытаемся через понимание самого феномена этого действия, его предметности и структуры, понять не только структуру поэтического высказывания, но сам феномен становления собственной антропологии автора высказывания. То есть я полагаю, что проделывая опыт поэтической работы, поэтической практики, её автор через осуществление акта автопоэзиса и выделяет в себе феномен поэта, новую антропологическую структуру. Впрямую эту антропологию поэта не увидеть. Но её можно косвенным образом ощутить через особую оптику понимания и улавливания поэтического высказывания как живого предметного действия. Если угодно, попытка такой работы есть очередная попытка уловить тайну феномена личности человека, которая, полагаю, толь-

ко и выделяется в таких культурных практиках, выстраиваемых на принципах автопоэзиса*.

Сложность поставленных выше задач заключается именно в том, что действительность художественного поэтического акта как живого действия, за которым скрыта своя антропология, находится в некоей особой зоне, в некоем особом предмете, которого нет ни в тексте, ни в биографии поэта.

Когда ты встречаешься с плотным литературным концентратом, поэтическим высказыванием, получаешь фактически пулю в лоб. Оно тебя сшибает. Как, например, воздушные стихи «Флейты греческой тэта и йота» О. Мандельштама:

*Флейты греческой тэта и йота –
Словно ей не хватало молвы, –
Неизваянная, без отчёта,
Зрела, маялась, шла через рвы...*

К флейте-поэзии мы ещё вернёмся. Пока же отмечу, что если ты встречаешься лоб в лоб с поэтическим высказыванием, сгустком речи-действия, результатом проделанной до этого духовной работы, то, как бы ты ни анализировал структуру этого предмета как текста, тайну творения всё равно не выразишь. Сколько угодно можно заниматься лингвистикой текста, его морфологией, анализом структуры текста, мы не обнаружим феномена акта автопоэзиса.

Равно, как и уходя от текста в биографию, выискивая эпизоды из жизни поэта, проделывая биографические раскопки и пытаясь нанизать на кончике иглы детали, когда и как был написан этот текст; мы не найдём ответа на главный вопрос: что есть феномен автопоэзиса как акта, как предметного действия, с помощью которого в индивидуе выстраивается особая личностная структура поэта?

* Замечу, что автопоэзис как порождающая модель, на основе которой проделывается определенная культурная практика, отличается по своим принципам и устройству от моделей экстазиса и мимезиса. См. об этом подр. в работе: Смирнов С.А. Автопоэзис человека. Философские очерки по антропологии стиха. – Новосибирск: НГУ-ЭУ; ЗАО ИПП «Офсет», 2011. – С. 150–177.

ОПТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Прежде обозначим границы нашего предмета. В качестве таковых служат онтологическая и антропологическая рамки предмета.

Что есть онтология поэзиса? Онтологическая рамка полагается как нахождение человеком себя на границе, в переходе от себя индивида к себе иному, большему, чем он сам, предельному, стремящемуся к совершенному бытию. Вне себя, за предметом наличной жизни человек полагает Идею Блага, Бытия, Бога. «Постав» себя на онтологический предел, за которым полагается Идея Блага, есть обнаружение себя и нахождение энергии действия. Этот постав есть осуществление онтологического перехода.

Онтологическим импульсом, толчком («формообразующей тягой» у О. Мандельштама) к осуществлению шага перехода является обнаружение человеком точки максимального сужения онтологического горизонта до линии, фактически сплющивание его, и осознание им этой потери горизонта. Но с другой стороны, человек как живое существо ещё хочет хотеть. Он испытывает живую энергию жизни.

Возникает ситуация встречи двух движений, двух энергий – сужение горизонта как онтологический вызов и попытка его осознания как ответ на вызов.

С одной стороны, человек переживает ситуацию максимальной проблематизации самого себя: Я – бесконечно плох и радикально, онтологически не уместен. С другой стороны, человек переживает на витальном уровне живую энергию желания: Я хочу быть, жить, хотеть. Хочу хотеть (рис. 1).

В этой точке встречи двух энергий и формируется онтологический импульс осуществления практики второго рождения, преображения. Масштаб этой практики и масштаб личности мы не обсуждаем. Речь идёт о прецеденте*.

* Фактически описанию этих прецедентов и посвящен сборник моих очерков по антропологии стиха: С.А. Смирнов, указ. соч. Через описание прецедентов в каждом опыте полагается эта онтологическая рамка.

Но коль скоро борьба двух энергий (фактически жизни и смерти) всегда идёт с переменным успехом и человеку никто не даст гарантий, что та или иная энергия победила окончательно, то в реальном действии фактически наблюдается этакая пульсация, перемена вдоха и выдоха.

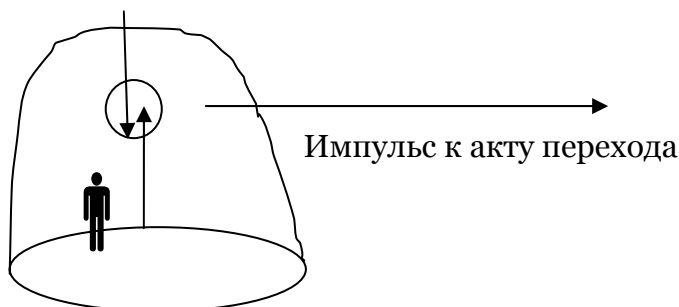


Рис. 1. Первый импульс.

Что касается антропологической рамки, то она ставится как полагание границы опыта этого самого преобразования. Через описание опыта осуществления культурных практик преобразования, практик перехода мы начинаем понимать собственно феномен преобразования на языке антропологического дискурса*.

То есть шаги перехода как раз осуществляются в формате, жанре культурных практик преобразования – практики

* Б.Д. Эльконин в одной из своих последних работ также вводит горизонты онтогенеза человека – онтологический, антропологический и культурно-исторический. Онтологический горизонт означает полагание человеком собственного становления в бытии, которое переживается и проживается как Событие перехода Своего и Иного. И когда человек переживает это событие, он занимает место в бытии, что означает антропологический горизонт. Последний предполагает нахождение места субъективности в Бытии и удержание этого места, удержание событийности перехода. Чувствуется глубокая содержательная близость между нашими представлениями, даже в лексиконе, см.: Эльконин Б.Д. Опосредствование. Действие. Развитие. – Ижевск: ERGO, 2010. – С.253–255.

откровения, практики авторского философского мышления и практики творения художественных форм. И всякий раз эти практики по своим результатам остаются проблематичны, незавершенны. Всякий раз человека бросает назад, за онтологическую границу. До нового обретения импульса перехода.

Но дальше надо заходить как бы внутрь этой рамки и пытаться усмотреть акт автопоэзиса внутри этих практик преображения. Что мы и попытаемся дальше сделать.

Антропология поэзиса

В указанных выше работах я пытался в культурных практиках (на примере опыта поэтов) нащупать, проявить в них сам феномен становления, формирования антропологических структур. Формирования образа личности самого поэта, автора поэзиса. Проблема в том и состоит, чтобы нащупать сам процесс формовки личностной структуры человека через исследование практики поэзиса.

В основании этих попыток нами заложено допущение, что между собственно антропологией автора, его личностной структурой, и структурой поэтического высказывания как действия наблюдается содержательная взаимосвязь. С.С. Хоружий это называет отношением изоморфизма: структуры поэтические и структуры антропологические изоморфны друг другу. Поэтический акт – то действие, которое и устанавливает изоморфизм структур текста и структур личности*.

Но все же замечу, что изоморфизм указывает на внешнюю связь акта автопоэзиса и поэтического текста. А также он указывает на сходство структур личности автора и его продукта – текста.

Но это опять некий внешний взгляд. Речь же идет о внутренней содержательной связке, причём связке не лич-

* Хоружий С.С. Портрет художника. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Отв. ред. С.А.Смирнов. – Новосибирск: НГУЭУ. – 2008. – № 4. – С. 115–30.

ности и текста, который является сгустком остывшей лавы, а структуры поэтического высказывания как предметного действия, и структуры личности автора этого высказывания.

В работах Б.Д. Эльконина* показывается на примере онтогенеза личности ребёнка в рамках психологии развития, что ключевым смыслом предметного пробного действия человека и является само становление предметности этого действия. В самом предметном действии предмет восстанавливается, становится и через это действие осваивается ребёнком. В самом «пробном действии обнаруживается, проявляется значение, скрытое в изгибах ситуации развития».

Что это означает? Это означает, что искать, обнаруживать некую антропологию автора в его текстах и в его высказываниях – методологический тупик. Всякий раз, осуществляя поэтическое высказывание, поэт заново, внове, как вновь рождающийся, создаёт образ, играя им на материале живой фактуры речи, через речевое поэтическое высказывание, и формует свой образ, свою антропологию, которая из этих «концептуальных персонажей» и состоит.

Нарисовать рисунок о некоем изоморфизме антропологических и поэтических структур – ещё ничего не значит. Это статичная схема, фиксирующая задним числом некое сходство структур.

Необходимо описать саму структуру поэтического высказывания, понимаемого как предметное действие, за которым скрыт образ автора высказывания.

Понимая всю сложность задачи, мы можем попытаться разве что набросать некий методологический навигатор, путеводитель по пути следования за живым поэтическим высказыванием, зафиксировав на карте-путеводителе реперные точки, вокруг которых строится этот извилистый путь поэзиса.

* Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития (в традиции культурно-исторической теории Л.С. Выготского). – М.: Тривола, 1994. – 168 с.; Эльконин Б.Д. Опосредствование. Действие. Развитие. – Ижевск: ERGO, 2010. – 280 с.

При этом мы попробуем выделить единицу поэзиса, будем иметь в виду некий акт автопоэзиса, принципиальную единицу анализа, без детализации и разнообразия всех художественных практик.

Итак, собственно антропология поэтического высказывания (не текста) заключается в выявлении структуры акта автопоэзиса, акта перехода онтологической границы и возвращения к себе индивида, автора высказывания, создающего, формирующего собственный образ этим высказыванием.

Например. Живет в Новосибирске мальчик. Ему 4 года. Он ходит в детскую киностудию. Там делают мультики. Ребёнок естественным образом с помощью взрослого входит в акт творения формы, своего мультика. Он рисует, творит, при этом комментирует, сочиняет свою сказку про рогатую лисицу. Потом он возвращается к себе, выходит из сказки и идёт домой с мамой. Потом снова выходит из себя, вновь заходит в сказку, вновь возвращается оттуда. Для ребёнка это происходит естественным образом, через игру. Это его способ существования. Как дыхание, вдох и выдох.

Но схема по принципу остается такой же и для взрослого. Поэт пишет стихи, потом идет гулять, потом едет на дуэль, потом едет на бал, потом в гости на приём, пьет вино с друзьями, потом вновь пишет. И получается «Медный всадник». Причём, каким-то странным, чудесным образом. Вдруг!

Не существует отдельно стоящей, некоей статуарной антропологии. Она вплетена, встроена в предметные действия, в поэтические высказывания как в предметные действия. Прodelывая их и овладевая ими, автор осуществляет и формовку своей новой органики. Но автор их осуществляет как бы между делом, не постоянно, как будто обращается куда-то вовне, чтобы глотнуть глоток воздуха. Высунулся из комнаты в форточку, глотнул и опять назад. Совершить поэтическое высказывание – это высунуться в окно и крикнуть:

Какое, милые, у нас тысячелетье на дворе?...

При развёртывании поэтической практики в ней должна быть выделена некая деятельностная единица, в которой в свёрнутом виде пребывает акт поэзиса. Она и должна быть представлена как единица, поскольку удерживает всю полноту акта автопоэзиса. Представим её в рисунке (рис. 2).

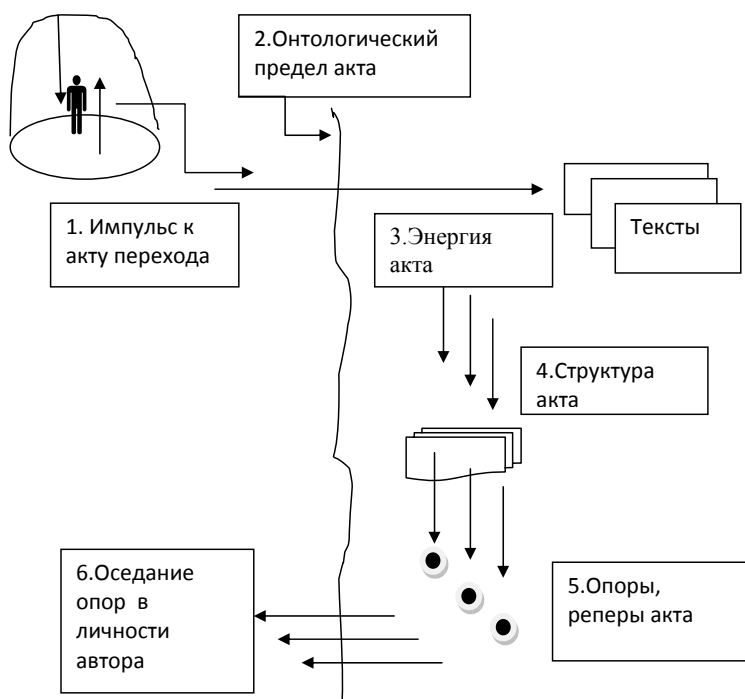


Рис. 2. Акт автопоэзиса

Поясним рисунок. От встречи двух энергий и осознания этой встречи в человеке рождается импульс (1) к осуществлению перехода за онтологический предел себя в иное (2). Он осуществляет определённые практики перехода, в которых выделяется энергия акта (3) («онтологический движитель» у С.С. Хоружего), структура акта (4), опоры и реперы акта (5). Далее эти опоры оседают, переструктурируются в личностную структуру автора, субъекта акта автопоэзиса (6).

Итак, что есть поэтическое высказывание как предметное действие? Что оно есть как «пробное действие» (Б.Д. Эльконин), выводящее автора на онтологическую границу? Что оно есть как действие перехода, то есть ставящее автора на эту границу, предел и возвращающее его к самому себе, уже иному, другому?

Разговор с поэтом

Призовем к себе в собеседники одного из виновников рождения тайны поэзиса, Осипа Мандельштама, который в своей прозе и исследовании этой тайны был конгениален собственной поэзии. Он в своё время полагал, что понять поэта может только «провиденциальный собеседник», удалённый от автора во времени. Вот мы и попробуем стать таким собеседником ему.

Отталкиваться мы будем от его поэтического манифеста, «Разговора о Данте».

О. Мандельштам весь «Разговор» удерживал на нескольких концептуальных опорах, всякий раз к ним возвращаясь.

Первой опорой в понимании поэзиса является для него понятие «скрещённого процесса». С одной стороны, мы имеем постоянно порождающиеся и изменяющиеся поэтические орудия (образы, тропы, метафоры), с другой – собственно поэтическую речь в её интонации и фонетике* [6, с. 363].

Итак, есть энергия поэтической речи в её интонации, ритмике, как некое течение, та самая «формообразующая тяга», «порывообразование».

И одновременно с этой энергетической тягой перекрещивается орудийная составляющая, фактурная, из которой и состоит эта речь. Орудийность при этом постоянно ме-

* Мандельштам О.Э. Собрание сочинений в трех томах. Т. 2. Проза. – М.: ТЕРРА, 1991. – С. 404.

няется: «поэтическая речь создает свои орудия на ходу и на ходу же их уничтожает»*.

То есть смысл и существо акта поэзиса как предметного действия этим уже и задаётся: сама речь слышится, движется, ритмически развёртывается, в её ходе вырабатываются её поэтические орудия, с помощью которых она движется, и они же перемалываются, уничтожаются в ходе движения этой речи.

Но эти орудия, будучи одновременно орудиями высказывания автора, становятся орудиями, с помощью которых он овладевает материалом и собой.

Есть ли в таком случае особый некий антропологический орган, который выделяется в такой работе? Или «лепет из опыта» и есть органика поэта? Этот «лепет опыта», «топот губ» и есть, искомая личностная органика автора этого лепета и топота и иной нет?

Но продолжим беседу с поэтом. Мандельштам добавляет: одна сила в поэзисе, собственно поэтическая речь как интонация и фонетика, она будет фактически немая, если будет взята сама по себе. Другая, «взятая вне орудийной метаморфозы», становится доступной для пересказа. Тогда она также исчезает. Тогда исчезает и сам феномен поэзиса: «там, где обнаружена соизмеримость вещи с пересказом, там простыни не смяты, там поэзия, так сказать, не ночевала»**.

* Выделение этих двух типов, двух составляющих в поэтической речи сильно напоминает выделение Д.Б. Элькониним двух типов деятельности ребенка при разработке им возрастной периодизации: мотивационно-потребностной (овладение отношениями) и операционально-технической (овладение предметами). Первая фактически означает смысловую направленность действия, вторая – орудийную оснащенность. Перекрещивание в действии смысловой направленности и орудийного оснащения и задает собственно предметность этому действию. Б.Д.Эльконин добавляет, что эта предметность становится в самом акте осуществления предметного действия: Эльконин Б.Д., указ. соч.

** Мандельштам О.Э., указ. соч., С. 363–364.

В принципе это может означать банальное утверждение – что поэзис существует только в акте исполнения. И только в акте соисполнения можно его понять. В поэзии важно «исполняющее понимание»*.

С чего начинается поэтическая вещь, вопрошает Мандельштам? И отвечает: «...вещь возникает как целокупность в результате единого дифференцирующего порыва, которым она пронизана»**. Произведение, как живое и дышащее существо, меняется на каждом шагу и всякий раз оно не похоже на себя. Задним числом его не собрать.

Но. Есть некая мера, мерка, через которую как через посредника это произведение понимается. «В поэзии, где всё есть мера и всё исходит от меры и вращается вокруг неё и ради неё, измерители суть орудия особого свойства, несущие особую активную функцию. Здесь дрожащая компасная стрелка не только потакает магнитной буре, но и сама её делает» [6, с. 369–370]. С помощью стрелки компаса я измеряю (понимаю, представляю то, что происходит, что не видимо невооруженным глазом, тем самым составляю образ невидимого явления) и тем самым строю этот невидимый предмет. То есть я вижу, разумеется, умным зрением, умозрением, составляя собой вместе с прибором и расчётами единый орган видения.

И тем самым, отмечает поэт, поэтические орудия, делаясь и переживая собственный метаморфоз, задают поэту оптику внутреннего видения. Я вижу и понимаю «глазами» этих поэтических орудий.

Методологически важным здесь является описанное в науке понятие культурного видения и мыслительного эксперимента. А.В. Ахутин на примере Галилея показывает рождение мыслительного эксперимента как культурной формы понимания и построения умного зрения, через которое человек видит мир, открывает для себя мир природы***.

* Мандельштам О.Э., указ. соч., С.364.

** Мандельштам О.Э., указ. соч., С.368.

*** Ахутин А.В. Понятие природа в античности и в Новое время (фюсис и натура). – М.: Наука, 1988. – 208 с.

Галилей, использующий в своих расчетах телескоп и пользующийся математическими выкладками, вооружается орудиями понимания и видит то, чего в принципе не могут видеть его оппоненты – кардиналы священной инквизиции. Галилей вместе со своей математикой и телескопом образует единый культурный орган видения. У Д. Бруно таких «умных глаз-орудий» не было. И он пошёл на костер ради онтологического утверждения. Галилей был вооружён и понял, что спорить бессмысленно.

Итак, с одной стороны, произведение понимается лишь из исполняющего понимания. Оно – «безмерность в мире мер» (М. Цветаева).

С другой стороны, без меры, то есть без орудийного метаморфоза поэзис остается немым, слепым и не плодотворным.

Другое дело, если мера становится мором:

Мором стала мне мера моя...

Но мором становится мера, когда иссякает порывообразование, когда иссякает энергия автопоэзиса. И тогда:

*И свои-то мне губы не любы –
И убийство на том же корню –
И невольню на убыль, на убыль
Равноденствие флейты клоню...*

Второй концептуальной опорой понимания автопоэзиса у Мандельштама является понятие внутренней формы как **губки**, которая как бы «впитывает» содержание и из которой выжимается смысл. Но затем выжатая губка возвращает себе утраченную форму. И она вновь готова наполниться жизненной влагой. Мандельштам пишет: «Всякий период стихотворной речи – будь то строчка, строфа или цельная лирическая композиция – необходимо рассматривать как единое слово. Когда мы произносим, например, «солнце», мы не выбрасываем из себя готового смысла, – это был бы семантический выкидыш, но переживаем своеобразный цикл. Любое слово является пучком, и смысл

торчит из него в разные стороны, а не устремляется в одну официальную точку. Произнося «солнце», мы совершаем как бы огромное путешествие, к которому настолько привыкли, что едем во сне»*.

В актах автопоэзиса создаётся внутренняя структура пути, дорога для этого путешествия, точнее некий клубок ниток (Ариадны), который потом читатель-исполнитель разматывает и раскручивает как свёрнутый ранее поэтом клубок. Внутренняя форма – не оболочка, а губка, из которой выжимается живительный сок: «У Данте не одна форма, но множество форм. Они выжимаются одна из другой и только условно могут быть вписаны одна в другую... Он сам говорит:

«... Я выжал бы сок из моего представления, из моей концепции» – то есть форма ему представляется выжимкой, а не оболочкой»**.

В основании создания таких внутренних губок-форм лежит «формообразующая тяга»: «Поэму насквозь пронзают безостановочная формообразующая тяга»***. Эта тяга и формирует поэму как единое тело, единую недробимую строфу, вернее не строфу, а «кристаллографическую фигуру».

Задача поэта – не окаменеть в продукте, не изваять мертвый камень, а проникнуть во внутреннюю структуру камня, быть в своих энергиях-действиях податливым и мягким как губка, но одновременно уметь вновь обретать дышащую форму. Поэт не изображает камень, вообще нечто, а раскрывает структуру формы этого нечто: «Дантовские сравнения никогда не бывают описательны, то есть чисто изобразительны. Они всегда преследуют конкретную задачу – дать внутренний образ структуры или тяги»****.

Итак, ключевым каркасным пониманием акта поэзиса является представление о сочетании с одной стороны этой

* Мандельштам О.Э., указ. соч., С.374–375.

** Мандельштам О.Э., указ. соч., С. 375.

*** Мандельштам О.Э., указ. соч., С. 376.

**** Мандельштам О.Э., указ. соч., С. 377.

формообразующей и орудийной тяги (1,2), дающей энергию порывообразования (3), с другой стороны – текста как тела, единого кристалла, обладающего внутренней формой-губкой (4,5) (рис. 3).

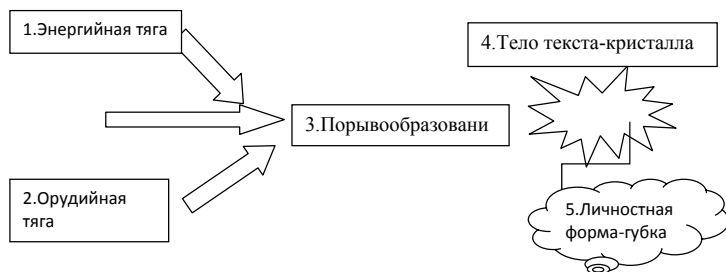


Рис. 3. Рождение формы-губки

В этом процессе порывообразования проделываются шаги по порождению новой формы. О.Мандельштам писал «Разговор» в период увлечения в стране самолётами и бурного развития авиации. Он привёл сказочный пример порождения. Представьте себе, пишет он, что летит самолёт, который порождает новый самолёт из себя и тот тоже летит дальше. Тот порождает свой самолёт, и этот третий летит дальше. О.Мандельштам называет этот сугубо биоморфный процесс порождения одного тела из другого «обратимостью поэтической материи»*.

Итак, ещё раз. «Предметом науки о Данте станет, как я надеюсь, изучение соподчинённости порыва и текста», – заканчивает свой «Разговор» О.Мандельштам**.

С одной стороны – энергия акта автопоэзиса, энергия выхода в иное и порождения формы, тела-формы. То есть эта энергия имеет в себе задачу формообразования. С другой стороны – создание такого тела текста, губки-текста. Задача читателя-соисполнителя – через исполняющее понимание выжать из губки-текста смысл сказанного поэтом,

* Мандельштам О.Э., указ. соч., С. 382.

** Мандельштам О.Э., указ. соч., С. 413.

совершить обратный ход и повторить это энергийное действие по восстановлению акта автопоэзиса (рис. 4).

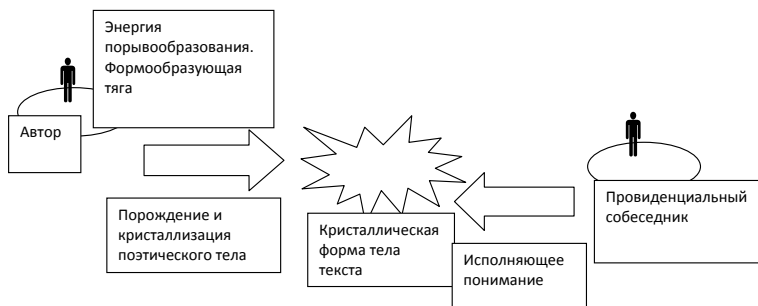


Рис. 4. Акт понимания

Итак, О.Мандельштам закольцевал свой «Разговор». Порывообразование как порождение кристаллической формы тела-текста и как соисполнение, исполняющее понимание, – также порыв по восстановлению этого акта порыва. И только так поэтическая материя и существует, живет. «Поэтическая материя не имеет голоса. Она не пишет красками и не изъясняется словами. Она не имеет формы точно так же, как лишена содержания, по той простой причине, что она существует лишь в исполнении. Готовая вещь есть не что иное, как каллиграфический продукт, неизбежно остающийся в результате исполнительского порыва»*.

Но есть определенная специфика в исполняющем понимании. Это ещё и своеобразный поэтический эксперимент. Нечто гибридное, связывающее в себе концертное исполнение и проведение лабораторного опыта: «Ситуация песни XXVI Paradiso может быть определена как торжественный экзамен в концертной обстановке и на оптических приборах. Музыка и оптика образуют единый узел»**.

То есть этакий Concerto grosso, в котором соединены жанр исполнения как поэтического акта, и жанр исследования, то есть проникновения в глубинную внутреннюю

* Мандельштам О.Э., указ. соч., С. 412–413.

** Мандельштам О.Э., указ. соч., С. 392.

структуру вещи, которую ты и исполняешь. И через исполнение разворачиваешь эту структуру. Недаром О. Мандельштам периодически называет Данте экспериментатором, который берет интервью у самого Адама, а ассистирует ему сам Иоанн Богослов*.

Сама «Божественная комедия» – огромный эксперимент, проделывая который автор осуществляет восстановление древней адамовой энергии порождения формы, процесса порывообразования, подражая самому Богу творцу.

В черновиках к «Разговору» О.Мандельштам замечает: «Чтение «Божественной комедии» должно быть обставлено как огромный исполнительский эксперимент. Оно само по себе есть научный опыт»**.

В этом описании опыта исполняющего понимания как проигрывания концерта у Мандельштама появляется ещё одна метафора – дирижерской палочки. В исполнении оркестром *Concerto grosso* появляется фигура дирижера с палочкой. Эта палочка – как формула химической реакции. Она (формула) не пахнет химией. Но в ней скрыта эта реакция. Она содержит в себе ту самую внутреннюю структуру тела произведения. И её, палочки, ломкая, извилистая траектория при проигрывании произведения в руках дирижера (автора) заставляет оркестр играть вещь как цельное произведение, удерживать ее симфонизм: «Неуважение к поэтической материи, которая постигается лишь через исполнительство, лишь через дирижерский полет – оно-то и было причиной всеобщей слепоты к Данту... Каллиграфическая композиция, осуществляемая средствами импровизации, – такова приблизительно формула дантовского порыва, взятого одновременно как полёт и как нечто готовое. Сравнения – суть членораздельные порывы»***.

* Мандельштам О.Э., указ. соч., С. 391.

** Мандельштам О.Э. Слово и культура. Статьи. – М.: Советский писатель, 1987. – С. 162.

*** Мандельштам О.Э. Собрание сочинений в трех томах. Т. 2. Проза. – М.: ТЕРРА, 1991. – С. 411.

МЕТОД ПОНИМАНИЯ

Что означает и к чему приводит «исполняющее понимание»? Оно означает методологически важнейшее требование, которое зафиксировал в своем очерке «Диалектика творческого акта» А.Ф. Лосев* и вслед за ним это обсуждает Б.Д. Эльконин.

Речь идёт о следующем. А.Ф. Лосев в своем очерке выстраивает диалектическую логику творческого акта, выделяя в нём некие опорные принципы и аксиомы, на которых он держится и строится. В качестве таковых он выделяет аксиому «самодовлеющей предметности» и аксиому «агнетической доказательности». Первая означает то, что произведение выводимо из самого себя, оно не связано и не детерминировано ничем, никакой причиной. «Оно есть то, что само о себе свидетельствует»**.

Вторая аксиома дополняет первую: никакая причина не может быть причиной этого самодовлеющего предмета. Эту вещь нельзя вывести из другой вещи. Она сама содержит в себе причину самой себя, являясь чем-то «самодвижным».

Таким образом, утверждает А.Ф. Лосев: «Подлинной спецификой творческого акта, которая конструирует его логически и относится к его структуре, только и является самодовлеющий продукт, для которого уже мало и становления вообще, и движения или применения вообще, и созидания вообще, хотя бы даже созидания чего-нибудь нового. Дело здесь не в новости, а в полной несводимости творческого продукта к каким-либо иным продуктам, в полной и небывалой его оригинальности, в его самодовлеющей значимости»***.

Это понимание творческого акта, его природы, Б.Д. Эльконин использует в своём описании природы про-

* Лосев А.Ф. Диалектика творческого акта (краткий очерк). // Контекст – 1981. Литературно-теоретические исследования. – М.: Искусство, 1982. – С. 48–78.

** Лосев А.Ф., указ. соч., С. 53.

*** Лосев А.Ф., указ. соч., С. 60.

дуктивного действия как единицы развития. Творческий акт как предметное действие и есть «событие – явление идеальной формы. В этом смысле, творческое действие есть осуществление идеальной формы, приводящее к возникновению ситуации события»*.

Но идём дальше. Б.Д. Эльконин разворачивает это понимание самодовлеющей предметности в залоге предметного действия. При осуществлении такого предметного действия как события меняется сама ситуация его осуществления, ситуация, в которой это действие порождалось и осуществлялось. После того, как сам предмет произведен, ситуация, в которой он производился, сама изменилась. Изменилась двояко: изменилась среда развития, и продукт творческого акта необратимо меняет функциональные органы самого автора предметного действия, самого действующего субъекта**.

При этом, то, что предметное действие меняет среду – это не от его естества, такое изменение среды не является следствием качества действия. Это его задание. И совершение этого действия становится испытанием его на проверку выполнения задания: «Бытие предмета в ситуации всегда есть испытание его «заявленной» в образе порождающей и преобразующей способности»*** [13, с. 127–128].

В принципе, полагает Б.Д. Эльконин, любое человеческое действие может быть понято и представлено как такой творческий акт, то есть как такое действие, которое переживает собственный метаморфоз и меняет ситуацию, в которой само производилось****. Важно не это. Важно то,

* Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития (в традиции культурно-исторической теории Л.С. Выготского). – М.: Тривола, 1994. – С.119.

** Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития (в традиции культурно-исторической теории Л.С. Выготского). – М.: Тривола, 1994. – С.119–120.

*** Эльконин Б.Д., указ. соч., С. 127–128.

**** Эльконин Б.Д., указ. соч., С. 123.

что такое понимание действия как такого рода творческого акта является «методом понимания развития»* [13, с. 123].

Вот это принципиально. Методологическая оптика таким образом настраивается на то, чтобы увидеть этот самый метаморфоз – феномен превращения действия в самодовлеющую предметность, меняющую саму ситуацию порождения этого действия и меняющую самого автора действия, строящего у него новые функциональные органы.

Тем самым произведение выступает искомой «порождающей моделью» (по А.Ф. Лосеву), которая являясь в этот мир, меняет его и самого создателя.

Исполняющее понимание

Итак, вслед за умными собеседниками мы можем сказать, что автопоэзис как предметное действие выступает как некое самопожирающее себя действие. В свое время методолог Г.П. Щедровицкий язвил, отвечая противникам его изобретения, организационно-деятельностной игры: организационно-деятельностная игра бессмертна. Потому что она – машина, которая кормится палками и камнями, которыми в неё кидают. В неё кидают – а она едет. Поэтому сколько её не критикуй – она от этого только эффективнее становится. Речь вообще-то идёт о том, что сама энергетика игры провоцирует играющих на действие. Действие, как правило, играющие осуществляют в пику ведущему. Их не устраивает ни тема, ни содержание, ни формат игры, ни стиль и проч. Но как только ты начинаешь с возмущением действовать, выступать, просто даже выкрикивать свое недовольство, тут же законы игры начинают работать на неё. Она от твоих выступлений только выигрывает, потому что от таких выпадов выстраивается интрига, на этих действиях выстраиваются дальнейшие сценарии игрового взаимодействия.

Итак. Автопоэзис как творческое действие – такой же самопорождающий себя феномен, кормящийся собственными предметными действиями и орудиями. Он, конечно,

* Элькинин Б.Д., указ. соч., С. 123.

воплощается в текст, но его структура сама по себе уже не содержит тайны поровообразования. Но можно попытаться понять, хотя бы уловить эту тайну через исполняющее понимание, о котором говорил О. Мандельштам. Он сам пробовал стихи на голос. Свои стихи он выкрикивал: «Я один в России работаю с голоса, а кругом густопсовая сволочь пишет», – слышим его крик в «Четвертой прозе»^{*}. И, кстати, свой «Разговор» О. Мандельштам не писал. Он его диктовал Надежде Яковлевне Мандельштам. Вёл именно глубокий, тяжелый, но плодотворный Разговор.

Например, как исполнять «Флейту...»?

*Флейты греческой тэта и йота –
Словно ей не хватало молвы, –
Неизваянная, без отчёта,
Зрела, маялась, шла через рвы...*

*И её невозможно покинуть,
Стиснув зубы, её не унять,
И в слова языком не продвинуть,
И губами её не разнять...*

*А флейтист не узнает покоя:
Ему кажется, что он один,
Что когда-то он море родное
Из сиреневых вылетел глин...*

*Звонким шёпотом честлюбивых,
Вспоминающих шёпотом губ
Он торопится быть бережливым,
Емлет звуки – опрятен и скуп...*

*Вслед за ним мы его не повторим,
Комья глины в ладонях моря,
И когда я наполнился морем –
Мором стала мне мера моя...*

*И свои-то мне губы не любы –
И убийство на том же корню –*

^{*} Мандельштам О.Э. Собрание сочинений в трех томах. Т. 2. Проза. – М.: ТЕРРА, 1991. – С. 182.

*И невольню на убыль, на убыль
Равноденствие флейты клоню...*

Ольга Седакова, одна из первых артикулировала как раз на материале поэзии Мандельштама проблему осмысления поэтической практики как антропологический опыт*. О поэзии как об «антропологической практике» она пыталась говорить, рассматривая «Флейту» как такой опыт, который ставит человека на грань за-человечности. Потому что подобные стихи может писать уже некий иной, другой не-человек, который «не по-человечески внимателен».

Именно «впечатление нечеловеческого как сущности поэтического произведения» производят подобные поэтические практики, которые мы видим у О. Мандельштама. О. Седакова фиксирует, что самое интересное здесь – разумеется, не узнавание человеком себя, не описание им самого себя, а просмотр, прогляд вне себя, «переживание формы как глубочайшая человеческая активность»**. И далее: «Чем переживается форма? Явно не разумом в узком понимании. Явно не эмоциями в бытовом понимании. Слишком активное присутствие и того, и другого мы различаем как дефект формы, как то, что не дает ей вполне стать, совершиться: как нечто слишком «человеческое» или «рукотворное». Эта фундаментальная слишком простая и задним числом анализируемая потребность в форме, способность к форме, наслаждение формой и мучение бесформенности ставит самый общий вопрос о составе человека; может быть, даже о его соматическом составе. О каком-то своего рода органе, воспринимающем форму так же непосредственно, как звук, цвет, тепло»***.

Вот это творение нечеловеческой, но рукотворной формы, её сотворение, выход человека из себя, от себя (та самая

* Седакова О.А. Четыре тома. Том III. Poetica. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. – С. 99–112.

** Седакова О.А., указ. соч., С. 102.

*** Седакова О.А., указ. соч., С. 102–103.

энергия выхода, онтологический импульс в иное) и задаёт энергию рождения произведения.

О.Седакова делает тонкий разбор семантики и звукообразования этого произведения. Не будем пересказывать. Но попробуем посмотреть на «Флейту» с точки зрения того, какое действие мы делаем, производим, читая (воспроизводя в акте чтения) текст «Флейты».

Если так, то и надо выделить действие в этом стихе через его глаголы и через субъект действия. Не боясь быть презируемым противниками аналитики и превозмогая собственное неприятие, все же составим некий словарь произведения, распределив его на семантические гнезда.

Кто субъект действия?	Что делает флейта?	Органика действия	Формула действия, его финал
<i>Флейта, неизваянная без отчета:</i>	<i>Зрела, маялась, шла через рвы Море родное из сиреневых вылепил глин.</i>	<i>Стиснув зубы, Языком не продвигать Губами не разжать, Шепот (топот) губ</i>	<i>Мором стала мне мера моя.</i>
Поэзия в акте исполнения.	Создание искусственного творения, изделия	Исполнение поэзии в акте игры (имитация игры на флейте)	Исполнившись в изделии, акт поэзии гаснет

Итак, начинается все с акта, с тяги, порыва, которую осуществляет автор поэтического высказывания: его флейта делает тяжёлые попытки, пройдя через рвы и преграды, маяту и немоту, пытается обрести голос и осесть в продукте.

Слова поддаются с трудом и одновременно унять поток речи, бормотания невозможно («стиснув зубы её не унять»).

В результате маяты лепится нечто искусственное (глиняное море). Эта лепка делается с нетерпением и одновременно с любовью и бережно.

Этот опыт неповторим («вслед за ним мы его не повторим»). И одновременно когда он совершается, изделие как бы тебя всего наполняет, перенаполняет, до краев, и ты уже почти захлебываешься – и твоя собственная поэтическая

органика слепляется, буря моря устаканивается, собственное изделие и собственные органы становятся косными. В тексте море уже не бушует. Стихия и огонь гаснут.

И «на убыль, на убыль» уходит энергия творения...

Как ни толкуй, говорит О. Седакова, «мера становится морем при вспышке формы. Форма не вещь: это сила»*.

О. Седакова делает такой же вывод, какой мы ранее формулировали о самодовлеющей предметности, о самопорождающей форме, живущей в жанре исполняющего понимания: поэзия как антропологический опыт – опыт делимый и оглашаемый. Произведение не описывает и не пересказывает его, а непосредственно являет, «разыгрывает»: в самом веществе художественной вещи это событие формы и исполняется** [8, с. 112].

Литература

1. Ахутин А.В. Понятие природа в античности и в Новое время (фюсис и натура) / А.В. Ахутин [текст]. – М.: Наука, 1988. – 208 с.
2. Глазова-Корриган Е.Ю. Метаморфозы поэтического пространства: путешествие по мирам Данте. Шаг первый (отрывок из книги) / Е.Ю. Глазова-Корриган [текст]. // Человечество. Гуманитарный альманах. Отв. ред. С.А.Смирнов. – Новосибирск: НГУЭУ. – 2008. – № 4. – С. 144–155.
3. Глазова-Корриган Е.Ю. Поэтика Мандельштама: психолого-антропологические измерения / Е.Ю. Глазова-Корриган [текст]. // Феномен человека в его эволюции и динамике: Тр. Открытого научного семинара [текст]. – М.: Ин-т философии РАН, 2009. – С. 178–207.
4. Лосев А.Ф. Диалектика творческого акта (краткий очерк) / А.Ф. Лосев [текст]. // Контекст – 1981. Литературно-теоретические исследования. – М.: Искусство, 1982. – С. 48–78.
5. Мандельштам О.Э. Слово и культура. Статьи / О.Э. Мандельштам [текст]. – М.: Советский писатель, 1987. – 320 с.

* Седакова О.А., указ. соч., С. 111–112.

** Седакова О.А., указ. соч., С. 112.

6. Мандельштам О.Э. Собрание сочинений в трех томах. Т. 2. Проза / О.Э. Мандельштам [текст]. – М.: ТЕРРА, 1991. – 730 с.
7. Мандельштам О.Э. Полное собрание стихотворений / О.Э. Мандельштам [текст]. / Вступ. ст. М.Л. Гаспарова и А.Г. Меца; Сост., подгот. Текста и примеч. А.Г. Меца. – СПб.: Академический проект, 1997. – 720 с.
8. Седакова О.А. Четыре тома. Том III. Poetica. / О.А. Седакова [текст]. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. – 584 с.
9. Смирнов С.А. Автопоэзис человека. Философские очерки по антропологии стиха / С.А. Смирнов [текст]. – Новосибирск: НГУЭУ, ЗАО ИПП «Офсет», 2011. – 389 с.
10. Смирнов С.А. Антропозетика. Введение в предмет / С.А. Смирнов [текст]. // Человек. – 2013. – № 6.
11. Хоружий С.С. Портрет художника / С.С. Хоружий [текст]. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Отв. ред. С.А. Смирнов. – Новосибирск: НГУЭУ. – 2008. – № 4. – С. 115–130.
12. Черашняя Д.И. Динамика сюжета и встречное движение времени в «Стихах о неизвестном солдате» Осипа Мандельштама / Д.И. Черашняя [текст]. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Отв. ред. С.А. Смирнов. – Новосибирск: НГУЭУ. – 2010. – № 6. – С. 195–223.
13. Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития (в традиции культурно-исторической теории Л.С. Выготского). / Б.Д. Эльконин [текст]. – М.: Тривола, 1994. – 168 с.
14. Эльконин Б.Д. Опосредствование. Действие. Развитие / Б.Д. Эльконин [текст]. – Ижевск: ERGO, 2010. – 280 с.

ПРОБЛЕМА ПРЕОБРАЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ*

Предварительные заметки к исследованию

ВВЕДЕНИЕ

Сначала несколько слов о предмете разговора. Речь пойдет о том, является ли проблема преобразования человека философской проблемой? Есть ли в мировой философии опыт описания и рефлексии этого опыта преобразования? Был ли описан такой опыт осмысления и понимания феномена преобразования человека в собственно философском дискурсе? Именно в философском, а не религиозном или художественном.

В качестве эпиграфа напомним интересный эпизод.

В.Я. Пропп в своей знаменитой работе «Морфология сказки» перед каждым параграфом вставлял эпиграфы из работы И.В. Гёте «Морфология растений». Например, одним из эпиграфов у него стоял такой: «Учение о формах есть учение о превращениях».

Главной идеей В.Я. Проппа являлась попытка описать феномен превращения героя в волшебной сказке. Эту идею как раз и не понял позже К. Леви-Стросс, увлекшийся, пре-

* Работа впервые опубликована в: Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск, НГУЭУ. 2012. № 8. С. 121–133.

жде всего структурным нарративом сказа, а не феноменом превращения. И на эпиграфы из Гёте он вовсе не обратил внимания*.

Правда, в реальном воплощении в своей работе В.Я. Пропп более всего внимание уделил как раз аналитике инвариантных структур волшебной сказки, чем и привёл в восторг французских структуралистов. В.Я. Пропп в работе уделял внимание проблеме морфологии сказки и роли в ней инвариантов и первоэлементов, как выделял И.В. Гёте свое проторастение (Urpfanze)**.

Итак, на материале волшебного и позже художественного сказа можно вычленить главный структурообразующий элемент в сказе – преобразование героя: Иван-дурак становится Иваном-царевичем.

И при этом в феномене этого преобразования главную роль играет волшебный посредник (Конёк-горбунок, колдун, зверь, которого Иван спас и который стал его другом-помощником и др.) и волшебное средство (корень растения, цветок и проч.).

Разумеется, принцип хтонизма предполагает и преобразование героя в разных живых существ и в разные предметы, камень, растение и проч. С этим связан и известный принцип метемпсихоза, переселения душ.

Но это уже заметки на полях.

Если попытаться сделать вытяжку из мифологического материала, то, что есть метаморфоз героя? Что он есть как феномен, в каких работах и актах он воплощается?

1. Метаморфоз – всегда переход. Перескок, перемещение.

* См.: *Леви-Стросс К.* Структура и форма. Размышления над одной работой Владимира Проппа. // *Зарубежные исследования по семиотике фольклора.* – М.: Главная редакция Восточной литературы, 1985 [6].

** Кстати, идею первоклеточки в методе восхождения от абстрактного к конкретному Гегелю подсказал именно Гёте со своим проторастением, первофеноменом (Urphanomenon), см.: *Свастьян К.А.* Гёте. – М.: Мысль, 1989. – 191с. [8]

2. Метаморфоз – это переход в иной мир. В иное семантическое поле. По ту сторону. За пределы этого мира, в котором изначально герой существует и пребывает. Обязательная фиксация этого мира и того мира, в котором мы, здешние, не живём.

3. Это переход в иное состояние. Из живого в мертвое и обратно – в живое. Герой каменеет и вновь оживает.

4. Метаморфоз происходит под воздействием некоего внешнего божественного источника, который наделяет силой явление и предмет (цветок, напиток, пища, луч света).

5. Сам акт перехода-перемещения в иной мир или состояние происходит при помощи божественного помощника-посредника (зверя, птицы, лягушки, коня, медведя, орла, волка и проч.).

6. Через перемену героя происходит изменение его статуса, возраста, качества (дурак – царевич, молодой – зрелый, глупый – умный). Это воплотилось позднее и в художественных текстах. Гамлет по паспорту такого же возраста, как Лаэрт. Но по культурному возрасту он гораздо более зрелый, переживший преображение.

7. Метаморфоз предполагает смену и образа, облика. Царевна – старуха и обратно. Царевич – чудище и обратно.

8. Метаморфоз в мифе всё же происходит чудесным образом. Вдруг! Грянулся оземь и превратился в зверя. И обратно. Превращение, его сила и источник, остаются тайной.

Богатое наследие мифа и волшебной сказки может быть использовано и используется как метафора в психотехнической практике. И тогда женщина, например, превращается из спящей красавицы в царевну, она пробуждается.

Сами сказки – кладёзь для сценарной работы. Но необходимо дотраивать работу: преображение как строительство личности и открывание себя к экзистенции. Здесь языка мифа уже не достаточно. Нужен опыт иной практики.

Перейдём теперь от мифа к философии. Итак, главное, что меня интересует, это следующее: можно ли понять проблему преображения человека на языке собственно философского дискурса, уже не на языке волшебной сказки?

То есть как реальный феномен в реальной жизни человека? Возможно ли описать феномен преобразования не на языке метафор из сказки, а на опыте реальной жизни?

Или философия, пытаясь этот феномен понять, быстро скатывается в пограничные с ней практики и дискурсы, прибегая к языку поэзии и мифологии? Прибегая к опыту соседних духовных практик, опыту религиозному или художественному?

Имеет ли философия самостоятельный опыт феномена преобразования? Что есть философская практика как практика преобразования? И может ли философский опыт быть опытом преобразования?

В качестве гипотезы выскажем следующий тезис: опыт преобразования человека возможен на фоне наличия более высокого, символического, иного горизонта, нежели философского. Чтобы совершить опыт преобразования, стать иным, собственно философских средств недостаточно. Философия как мысль об онтологическом пределе от первого лица испытывает всякий раз дефицит средств для осуществления и осмысления этого опыта преобразования.

В таком случае – что нужно философии, чтобы оснастить философа мыслительными и духовными средствами для осуществления опыта преобразования?

Забегая вперёд, скажу, что философия испытывает дефицит средств именно потому, что она когда-то однажды «забыла» свои онтологические корни и свой исходный смысл, свое начало (архэ), свой исходный опыт как опыт духовных практик заботы о себе, практик душепопечения*.

Допустим, что это так. Но тогда вопрос становится ещё более острым: в чём заключается специфика собственно философского опыта и философского, а точнее, антропологического дискурса в практике преобразования? В чём его от-

* См. подробнее о понимании и осмыслении практики античной философии как практики душевной работы, заботы о себе в работах М. Фуко, П. Адо, А.В. Ахутина, С.С. Хоружего, С.А. Смирнова [1; 2; 9; 10; 13].

личие от религиозного или художественного (поэтического) опыта?

Что такое происходит с человеком, если феномен преобразования описывать в категориях собственно антропологического дискурса, не прибегая к идее Бога или к идее художественно творения?

Или этого сделать невозможно по определению, и мы всякий раз вынуждены приходить к идее Бога, поскольку только в опыте богообщения и возможна реальная практика преобразования?

Гуманитарная разведка

Посмотрим и поищем в мировом опыте под определенным углом зрения – есть ли опыт описания собственно философии как практики преобразования и выстраивания по этому поводу собственно философского дискурса? Ввиду того, что многое из истории уже известно и описано, ограничимся фиксациями и остановками. Проведем предварительную разведку. Оставим глубинные ходы для последующего исследования.

Начиналось все хорошо. Сократ уже в «Алкивиаде» Платона фактически обозначил занятие философией как заботу о себе, о своей душе. Но, в конце концов, всё свелось к морали и этическим нормам: бди, заботься о себе, чтти себя, что наиболее ярко проявилось у стоиков. Именно на рефлексии опыта стоиков строит свои археологические раскопки М. Фуко в своей концепции практик себя [11]. Но если внимательно присмотреться к текстам и содержанию философии стоиков, то мы не видим собственной рефлексии относительно философского опыта. Что такое делают Сенека или Марк Аврелий? Где в их опыте философский опыт и где здесь практика преобразования и поиск адекватного для этого опыта философского дискурса?

Если же вернуться к самому Сократу, то он в диалогах Платона статуарен, дан нам готовым, вещающим и дразнящим собеседником. Платона более всего волнует постро-

ение своей космогонической теории, нежели опыт преобразования самого философа. Мы видим здесь образ Сократа как дразнящего собеседника, который не меняется и свой опыт преобразования не показывает. А у Аристотеля и сам собеседник, то есть сам философ, творец теории, исчезает как фигура.

Призывы Сократа к гражданам Афин, чтобы они заботились о душе своей, что вы, граждане Афин, Бога забыли, и то, что Сократ в итоге служил некоему Богу – это всё пока выглядит как морально-нравственные заповеди. Но где и какая здесь скрыта терапия? Какая здесь спрятана работа, практика души? Какое такое душепопечение, забота о душевном здоровье? Точнее, речь ведь идёт не только о терапии души. Речь ведь идет о познании мира, точнее о философии как особой форме постижения тайны мира, его истины. То есть конкретно – что такое делает философ, Сократ или его ученик, в результате чего с ним что-то такое происходит, в результате чего можно сказать о метаморфозе, преобразении и что (преобразование) явилось именно следствием такого душепопечения?

Мы этого не видим. Можем только догадываться и как бы приписывать Сократу эту работу. Но это уже область современных интерпретаций.

К слову сказать, стоики не так просты. Например, за словами Эпиктета стоит действительно некий опыт, это чувствуется: «Смерть и изгнание и всё то, что вызывает у тебя страх, пусть будет у тебя ежедневно перед глазами, в особенности смерть – ибо так ты никогда не станешь думать ни о чём низком и не пожелаешь ничего сверх меры» [14, с. 202].

Тем не менее, пытаясь реконструировать далее то, что скрыто в текстах стоиков, полагая, что вот-вот сейчас ты и найдёшь то самое, ты всё равно упираешься опять в очередную заповедь и правило жизни. И собственно описание и реконструкция самой этой душевной работы-заботы уходит, точнее так и не проясняется.

Итак, мы не видим ни в диалогах Платона, ни в письмах Сенеки самого автора и его опыта преобразования. Хотя вроде

бы действительно, как говорил Эпикур, «пуста речь философа, если она не врачует какой-нибудь человеческий недуг. Как бесполезно лекарство, не изгоняющее болезни из тела, так бесполезна философия, не изгоняющая страсти из души» [11, с. 35, прим. 29]. Но это уже готовое правило, а не то, что было прежде правила, то есть реальный опыт преобразования.

Итак, вопрос: ускользание описания этой заботы как практики получается специально или это онтологический дефицит философии, точнее философов? Авторы специально спрятали свой опыт преобразования, понимая его как тайну, доступную только Богу или это исходная ситуация философии, у которой в принципе отсутствуют средства для рефлексии такого опыта? А коли так, то философ продельывает свою рефлексивную работу уже после другого опыта, дофилософского? И философ вынужден обращаться к этому дофилософскому опыту, то есть религиозному? Означает ли это, что два опыта, религиозный и философский, идут обязательно в единой связке?

Идем дальше. Рене Декарт.

М. Фуко в своей «Герменевтике субъекта» обозначил применительно к истории европейской философии некий «картезианский момент» [11, с. 27]. Он назван условно по имени Декарта как тот момент, после которого европейская мысль всё более шла не по линии осуществления некоего опыта, рефлексивной практики заботы, преобразования автора мысли, а по линии спекулятивных построений и системосозидания, вершиной которого стали потом философские системы немецких классиков.

И с тех пор философия окончательно стала ассоциироваться как умозрительная спекуляция по построению онтологических конструктов. При этом ответа на вопрос – что происходит с самим автором этих конструкций – мы не находим. Или вынуждены реконструировать задним числом и весьма умозрительно. Личность философа не бралась в расчет. Поскольку полагалось, что разбирательство с личностью относится к биографиям и психологизмам, но не к собственно философскому опыту.

Думаю, это тоже была правда, поскольку ничего в итоге из рассказа про личную и внутреннюю духовную жизнь философа не выходило, ещё не было выработано средств и инструментов для адекватного осмысления опыта философа как некоей практики, тождественной собственно самой философии, через которую (практику) сама философия собственно и существует. Фактически фиксация ключевого момента, конституирующего философию как заботу о себе (эпимелейя) и в целом как способ философствования и некий свод правил для жизни – этот момент был главным предметом «Герменевтики субъекта» М. Фуко*.

В итоге забота о себе стала пониматься как нарциссизм, а познание себя сместилось к познанию мира в смысле захвата этого мира. А получаемые знания о мире всё более стали превращаться в орудия для этого захвата. Познать мир – значит поработить его. Познающий мир становится захватчиком этого мира. Человек познает мир так же, как захватчик и насильник поработщает город или овладевает женщиной. А овладение городом означают его поработчение и разграбление. Поработщённая женщина – женщина падшая, которую не любят, которую презирают.

Итак, все же, Р. Декарт. М. Фуко отмечает, что у Р. Декарта отправной точкой познания является принцип очевидности. Очевидность – как условие доступа к познанию, доступа к бытию. Я как вещь мыслящая – идея очевидная, выступающая главным условием познания и доступа к истине. Познание мира стало главным и забота о себе отодвинулась в сторону.

Возьмём наиболее прозрачный опыт, описанный Р. Декартом, опыт «Медитаций», в которых силой чистой мысли он приходит к идее Бога. Здесь мы видим логический путь автора мысли. Причём видим, что уже в первой Медитации автор пришёл измененный. Он, сидя у камина, закутавшись в тёплый халат, размышляющий о своём опыте, уже пришел

* См. подробный анализ «Герменевтики субъекта» М. Фуко в работах [9; 10; 13].

к мысли, что всё его предыдущие построения были ложными. И далее он, уже предварительно все продумавший, идет по логическим шагам и приходит к тому, что Бог есть.

Что при этом происходит с самим автором, проделавшим такую работу, в силу чего получившим доступ к этой истине, что Бог есть? Мы не видим этой связки, которую искал Фуко у Сократа и стоиков.

Здесь необходимо принципиальное уточнение. М. Фуко задавал себе вопрос не только относительно того, что такое забота философа о себе. Он задавал вопрос относительно философии как практики и как условия доступа к истине. Философ осуществляет некую практику, некий опыт, в силу чего меняется и тем самым получает некий доступ к истине. Истина сама по себе как готовая вещь не даётся в руки. Автор мысли должен измениться. Истина не даётся простым актом познания как получения некоего знания.

Реконструкция М. Фуко в своём пафосе именно так и звучит: без преобразования автора мысли не может быть и доступа к истине, которую мысль эта постигает. Важна именно связка – мышления о мире и преобразования того, кто мыслит этот мир и себя в нём.

Без преобразования мышление превращается в умозрительную спекуляцию. А без мышления преобразование превращается в психотехнические приёмы, и пустую мораль, за которой ничего не стоит. И за моральной нормой, и за истинным знанием должен стоять некий опыт, в котором проделаны некие особые практики.

Возвращаемся к вопросу: философия обладает такими практиками, особыми и специфическими, которые позволяют говорить о ней как о специфической работе, задающей действительно условие постижения мира и построения адекватной онтологии? Или она сама, философия, вторична, и сама по себе является бесплодной и беспочвенной? Или становится умственной спекуляцией и интеллектуальным упражнением? Способна ли философия как практика сама выработать собственные и адекватные инструменты преобразования для носителя этой практики? Или она сама

нуждается в соседней практике и является формой рефлексии по поводу этой соседней практики? И сама без этой соседки не может существовать?

Идем дальше. Немецкая классика.

Здесь философия окончательно становится способом спекулятивных построений, мыслительных конструкторов, под которыми автор этих конструкторов оказывается окончательно погребённым.

Здесь философ вообще не видим. А описание их биографий превращается в описание того, где родился, что и когда написал, был ли женат, с кем и когда обедал (обед у Канта!), что любил и ненавидел. Но собственно «концептуальный персонаж» так и не видим. Мы видим индивида, который когда-то жил, и отдельно читаем его тексты.

И читая тексты, мы занимаемся интерпретацией и пересказом его идей. Но никакого опыта, никакой философии как практики преобразования автора этих текстов мы не увидим. Сам опыт собственно преобразования вообще не входит в словарь этих философов, не входит как некий концепт и как понятие в их дискурс.

Чуть позже. Ф. Ницше.

Он философствует молотом. В качестве молота – его убийственные мысли-афоризмы. Но мы опять видим этого молотобойца как готового, уже бросающего вызов системе ценностей и осуществляющего их генеральную переоценку.

Чуть ранее его – С. Киркегор.

Пожалуй, впервые его опыт с точки зрения построения собственно антропологического дискурса и практики преобразования был реконструирован в работе С.С. Хоружего [13]. Последний показал в работах датского сторожа шесть сценариев размыкания человека. И только в одном выделен собственно опыт философии как практики преобразования.

Но заметим важное: в опыте С. Киркегора неразделимо присутствуют обе практики – религиозная и философская. С. Киркегор выстраивал в принципе гибридный дискурс.

Философия в его опыте не может существовать без пути к Богу и без богообщения.

Отметим, кстати, что пафос С. Киркегора, обращённый против гегелевской спекулятивной версии обращения во вне, против теории Всеобщего, в пользу обращения вовнутрь, в сторону внутренней истории человека, истории себя – этот пафос, полагаю, также нуждается в поправке.

Обращение вовне и обращение вовнутрь, история внешнего и история внутреннего – растяжка не вполне корректная. Поскольку история внутренней личности, её становления и предполагает не механическое обращение к своим психологизмам, переживаниям, а обращение к себе возможному, к себе, который ещё должен быть выстроен, и которому, выстроенному и только возможно будет доступен глубинный смысл экзистенции. То есть, экзистенция человека не находится нигде внутри индивида. Она выстраивается в структуре архитектоники личности как новообразования, которого в индивиде нет и быть не может.

Итак, связка, на которой фиксировался Фуко (о преобразовании себя как условии доступа к не-себе, к истине) должна пониматься не в категориях внешнего и внутреннего. Поскольку, экзистенция – не во вне, а личность как конституат – не внутри индивида. Экзистенции нет во внешнем мире, а личности нет в мире индивида. Пара внешний–внутренний находится в привычном эмпирическом измерении посюстороннего мира. А пара личность и экзистенция находится в иной действительности преображенного мира и себя в нём. И в этом преображённом мире пара внешний и внутренний уже отсутствует.

Современники-собеседники.

Перейдем теперь к современным авторам, нашим собеседникам.

В.В. Бибихин в своих работах последних лет искал Другое начало [5]. Нам нужно другое начало, другое онтологическое начинание. И это начинание и есть философское начало в процессе преображения. Разумеется, речь идет не о новом начале как о возврате в древность. Речь идет о новой

онтологической попытке помыслить божественное бытие и в этом помышлении проделать акт преображения.

Философия при этом, с его точки зрения, не самостоятельна. Точнее в самой философии как акте мысли о начале и заложено онтологическое начало, начало Бога. Без Него мы богооставлены. Мысль о начале включает благочестие. Иначе эта мысль теряет связь с божественным умом. К Богу нет прямого доступа. Поэтому философия уступает первое место религии. Философия уже предполагает мысль о начале начал. Философия безрелигиозной не бывает. Поэтому «философская антропология», с точки зрения Библихины – нонсенс. Есть единство религиозного опыта богообщения и опыта философской рефлексии по поводу религиозного опыта.

Собственно, три современных автора, В.В. Библихин, А.В. Ахутин и С.С. Хоружий и пытаются восстановить эту связь, через рецепцию опыта православного исихазма, выстраивая органон опыта аскезы*.

Смертный человек, отмечает В.В. Библихин, никак, никаким образом не может выйти из темы смерти иначе, как в отношении к бессмертному (Богу) [5, с.159]. Есть здешнее пребывание человека и есть стремление человека выйти к совершенному бытию, бытию в Боге. Совершая акт трансцендирования в Иное бытие, человек переживает феномен преображения.

Смысл преображения человека состоит в феномене обожения через синергию с Богом, Иным, совершенным бытием.

Этот опыт энергийного богообщения и является почвой для философии. Без такого опыта философия становится беспочвенной спекуляцией.

* А.В. Ахутин, например, подтверждает В.В. Библихину: «Философия – это довольно тягостная вещь, поскольку она возвращает человека к началу. Она не в том смысле наука о началах, что их устанавливает, это прямо противоположно философии, она возвращает к началам» [4, с. 247].

Хоружий отмечает, что «человек – уникальное онтологическое орудие в движении к полноте бытия, несущее непостижимую тягу к преображению» [12, с. 278].

Жизнь философа становится монастырем в миру. Философ совершает опыт мирской аскезы. Этот мирской монастырь и есть наиболее адекватная форма бытия философа, отмечает В.В.Бибихин. В России не живёт и жить не будет, сколько ни суетись, ничего кроме аскезы, усилия, труда [5, 160]. Старый девиз монастыря в миру, завет Хомякова и Достоевского до сих пор не мог быть принят, потому что не был понят. Это уже из переклички В.В.Бибихина с С.С. Хоружим, с которым он ведёт заочную беседу.

Но С.С. Хоружий добавляет, что нельзя выстраивать эти два опыта, религиозный и философский, в иерархические отношения. Они оба имеют «равное первородство». Эти два опыта остаются «взаимно-участными» [4, с. 246].

Хоружий восстанавливает ситуацию человека и её фиксацию в разных традициях. В западной традиции на пути обособления и самоутверждения, от христианского разума отпочковалась спекулятивная философия, сама их себя мастирящая различные суррогаты» [12, с. 9].

В восточной традиции, в синергийной парадигме онтология и антропология тождественны, с силу чего тварное бытие человека энергийно причастно бытию бога. Дискурс синергии и есть в таком случае самостоятельный философский дискурс. Это дискурс работы, осмысления духовной практики. Как энергийное соединение человеческой и божественной природ синергия означает самопревосхождение, трансцендирование тварного бытия. Дискурс синергии есть дискурс транцензуса [12, с. 10–11].

Этот дискурс синергии снимает границу между гуманитарным и естественнонаучным знанием. Такой дискурс синергии составляет и суть «антропологической фокусировки». Этому близок, вспоминает Хоружий (отметим, кстати!), и другое почтенное имя – Гёте, в чьей эстетике

были фундаментальные категории – феномена, формы и метаморфоза*.

Получается, что на фактуре исихастского опыта аскезы Хоружий показывает, что в нём наиболее полно воплощается, развёртывается базовая антропологическая парадигма размыкания, главный концепт его синергийной антропологии.

Именно в исихазме и его рефлексивной вытяжке у восточных христианских богословов (Максим Исповедник и др.) наиболее отчётливо показано действие парадигмы размыкания, конституирующей человека, в форме синергии, гармонического соединения энергий человека и онтологически Иного, Бога [10, с. 25].

В философском же европейском дискурсе С.С. Хоружий видит наиболее полное воплощение парадигмы размыкания в опыте С. Киркегора и М.Хайдеггера.

Но если С. Киркегор этот дискурс сопрягает с религиозным опытом мирской аскезы, монастыря в Миру, то у М. Хайдеггера, мне кажется, дискурс становится интеллектуальным упражнением. С.С. Хоружий полагает, что у М. Хайдеггера наиболее полно и точно выстроен конструкт размыкания в экзистенции.

Парадигма размыкания строится в синергийной антропологии как альтернатива классической европейской мысли. Она не следует вслед за С. Киркегором и М. Хайдеггером, а наоборот, является обобщением и осмыслением опыта духовных практик. В этой традиции необходимо выстроить базовый род опыта, взять массив классических практик самопреобразования человека – исихазм, суфизм, йога, даосизм и др. И в них базовым костяком практик является духовная практика размыкания. Но из всех духовных практик, полагает С.С. Хоружий, наиболее проработанной является практика православной аскезы с наиболее полным и подробно выстроенным органом.

* Здесь С.С. Хоружий ссылается на давнюю известную работу А.В. Ахутина [3].

И далее в этой реконструкции Хоружий вводит такой концепт, как духовная практика. Стержнем этой практики и становится антропологическая актуальная трансформация. Она не может быть осуществлена сугубо собственными внутренними усилиями человека как индивида. Необходимо внешнее воздействие Иного, Внеположенного Источка, в онтологической точке – Бога. И в таком размыкании в Иное осуществляется собственно духовная практика как процесс самопреобразования человека в целом, во всех измерениях его существа. Этот процесс обладает строгой направленностью к искомому финалу, телосу практики. Телос лежит в Ином онтологическом горизонте. Важнейшим конститутивным принципом духовной практики (наряду с энергийностью) является принцип предельности, означающий осмысление и понимание предельных проявлений человека, достигающих предела, границы горизонта его существования. А потому этот опыт преобразования и предполагает онтологическую трансформацию человека [10, с. 53].

В линии предельных проявлений выделяются при этом три топики – онтологическая, онтическая и виртуальная. Именно онтологическая предполагает собственно феномен духовных практик, в рамках которых человек переживает опыт онтологической трансформации. И этот опыт трансформации описывается в строгой последовательности и по правилам, то есть имеет свой внутренний и внешний органон. Последний означает определённый канон полного опыта, в котором описаны пошагово все действия по преобразованию человека.

Таким образом, опыт построения синергийной антропологии у Хоружего выступает как современная междисциплинарная реконструкция исихастской практики и расширяющая этот опыт до всеобщей модели практик онтологического размыкания и преображения человека [10, с. 55].

Синергийная антропология вырабатывает интегральный дискурс для описания целостного антропологического феномена. В этом дискурсе философия становится лишь частью целого опыта. И само построение синергийной ан-

тропологии становится обходной стратегией, стратегией нарочитого ухода от собственно философии для работы в смежных областях, не упускающих, однако, и топоса философии [10, с. 71].

Итак, мы опять приходим к выводу, что философия самостоятельно не имеет (онтологически не имеет) возможности осмыслить и описать опыт преобразования человека. Мы вынуждены строить некий гибридный дискурс, собственно антропологический сплав религиозного опыта, философской рефлексии и художественного творения – воплощения первых двух опытов в некоей поэтической форме.

И дай нам Бог не скатиться в сочинение нового универсума и в поиск нового универсального средства спасения.

Литература

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. При участии В.А.Воробьева. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
2. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И.Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А.Воробьева, - М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
3. Ахутин А.В. Понятие природа в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1988. – 208 с.
4. Ахутин Анатолий, Хоружий Сергей. Диалоги об опыте. // ТОЧКИ – PUNCTA. Журнал, посвященный проблемам религии, культуры и общества. – 2008. – № 1–4.
5. Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с.
6. Леви-Стросс К. Структура и форма. Размышления над одной работой Владимира Проппа. // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – М.: Главная редакция Восточной литературы. 1985.
7. Пропп В.Я. Морфология сказки. – М.: Наука, 1969. – 354 с.
8. Свасьян К.А. Гете. – М.: Мысль, 1989. – 191 с.
9. Смирнов С.А. О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта»

- М. Фуко). // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. Отв. Ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 240–272.
10. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. Отв. Ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 240–272.
 11. 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. – 677 с.
 12. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994.
 13. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.
 14. Эпиктет Энхиридион. Краткое руководство к нравственной жизни. Симпликий. Комментарий на «Энхиридион» Эпиктета. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – 399 с.

УМНОЕ ТЕЛО*

или проблема формирования ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ТЕЛЕСНОСТИ В СИТУАЦИИ ЖИЗНЕННОГО АУТСОРСИНГА

«Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?

Итак отниму ли члены Христа, чтобы сделать их членами блудницы?

Да не будет! ...

Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа,

Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?»

(1 Кор., 6, 15; 19)

«Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи и Еллины, рабы и свободные, и все напоены одним Духом.

Тело же не из одного члена, но из многих. ...

Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно. ...

Дабы не было разделения в теле,

а все члены одинаково заботились друг о друге. ...

И вы – тело Христово, а порознь – члены»

(1 Кор., 12, 12–27).

ВВЕДЕНИЕ

Мы привыкли расчерчивать пространство обитания человека, вообще всякое пространство, фиксируя посред-

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект №14-18-03087 «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека»). Часть работы опубликована в журнале: Культура и искусство. 2014 № 3(21). С. 336–348. DOI: 10.7256/2222-1956.2014.3.12530. Полностью публикуется впервые.

ством знаков и линий границы этого пространства, при этом комментируя то, что находится внутри этих границ и то, что вовне; что по ту сторону, что по другую сторону...

Но мы мало обсуждаем то, что внутри самой линии границы, допуская, что внутри её-то ничего и нет. Есть тонкая полоска, а, главное, содержание жизни протекает за пределами её или внутри пространства обитания, по эту сторону границы. Её, линию, надо перескочить, перепрыгнуть. Праз! – И там.

Она же, эта линия, находится всегда между (свой – чужой, мы – они, внутри дома – во вне, внутри тела – во вне...).

Мы не допускаем, что самое интересное, само средоточие событийности жизни, находится внутри этой тонкой линии, внутри этой самой границы. В ней самой. И у неё, у границы, есть своё пространство. Все изменения рождаются там. Хотя мы воспринимаем её как периферию, как границу этого мира, в котором живём. Хотя живём-то мы всегда благодаря тому, что происходит на границе. События приходят к нам оттуда, с краёв, и всегда неожиданно, залезают в окно, проникают через чердак. Или резко, рывком врываются в дверь, даже если она заперта.

Вот это пограничье, огранённое и в своем замкнутом виде образующее тело, пограничное тело, то есть пространство границы, тело перехода, становится критерием онтологической событийности.

Человек как существо практическое, совершает различные практики, многие из которых могут быть названы предметно-телесными антропопрактиками. Эти антропопрактики предполагают совершение телесно-орудийных действий и реальное влияние этих действий на формирование телесности человека, как бы мы её ни понимали.

Если же сама телесность человека радикально меняется или вовсе исчезает, то это говорит о том, что исчезает телесно-орудийная практика и исчезает носитель этой практики. Антропопрактики не существуют вообще. Они всегда предметно-орудийные, телесно-предметные.

Духовная работа/забота человека о себе делается также практически, осуществляясь одушевленным телом среди других одушевленных тел, в предметно-телесном пространстве через предметно-телесное орудийное действие. Проблеме понимания и описания природы этой заботы человека о своём душевном предметно-орудийном теле и того, что с ним происходит в настоящее время, предлагается обсудить в данной работе. Сквозной темой работы является тема построения неорганического культурного тела человека, тела личности. Точнее, проблема, связанная с тем, что телесность человека меняется, причём настолько радикально, что она, по мнению многих, просто исчезает (см. подр. [23]).

С одной стороны, мы, последователи культурно-исторической концепции Л.С. Выготского, привыкли полагать, что человек формирует, формирует себя посредством определённой предметной деятельности, через антропопрактики, и тем самым живое существо становится человеком. И здесь – всё, почти всё, содержание, которое прорабатывалось в школе Л.С. Выготского*.

С другой стороны, форсайт-проекты, которые мы проводим с 2009 года, дают нам основание выдвинуть гипотезу о реальности одного из возможных трендов изменений, переживаемых человеком, который мы называем процессом жизненного аутсорсинга [18; 23]. Этот тренд заключается во всё более усиливающемся процессе передачи человеком своих привычных функций и работ другим (в сервис, техническим устройствам, наёмным людям). Эта передача происходит там и тогда, где и когда эту работу могут сделать другие, причём быстрее, эффективнее. Человек за эти работы платит и высвобождает себя под...

Возникает вопрос – под что человек в своей повседневности, передавая ремонт дома, стирку белья, готовку ужина, воспитание детей и многое другое, себя высвобождает? Человек, привыкший всегда сам проделывать такую рабо-

* Этому посвящена наша работа по проблематике культурного развития, культурного возраста [17].

ту как чтение, письмо, движение, запоминание, рисование, вычисление и проч., делающие его самим собой, отдающий эти и многие другие операции другому, техническому устройству, тем самым себя высвобождает для чего-то другого. Для чего? Под что, под какую работу и деятельность? До каких *пределов* будет происходить процесс передачи функций и работ? Где *граница* этого аутсорсинга? Где пролегает граница между тем, что еще есть человек деятельностный, делающий себя, и тем, что человек уже не есть существо, возделывающее себя, а существо, отдающее себя другим, иным, Иному существованию?

Учитывая то, что человек давно уже вмещался в процесс естественного отбора и пора ставить вопрос об искусственном отборе, который он сам совершает над собой и формирует на себе иное существо, имеет смысл спросить – что есть это существо, как выражаются представители трансгуманизма – пост-человек, транс-человек? Представители трансгуманизма убеждены в том, что на смену больного и смертного тела человека должен прийти проект совершенного человека, в теле которого в принципе все может быть заменено на новые искусственные органы [48]. Эти органы будут сделаны из таких материалов, которые не будут вызывать отторжения у естественной органики человека и будут долговечны, почти бессмертны. Трансгуманисты фактически выполняют завет Л.С. Выготского, реально думавшего в 20-х годах прошлого века о перековке и переплавке человека. Тем самым формируется некий тренд редукции привычной телесности человека, этот тренд получает реальное подтверждение, финансирование и идеологическое подкрепление.

Тогда возникает вопрос: снимает ли этот тренд радикальной трансформации телесности человека и замены её искусственно-технологическими устройствами проблему преобразования человека и формирования его культурного неорганического тела, тела личности? Или же сама проблема личности уходит в прошлое, в библиотеку?

Мы вынуждены по-новому и на новом материале ставить проблему преобразования человека и формирования его культурного тела.

Мыслящий орган

Поводом для статьи послужила книга архитектора Ю. Палласмаа «Мыслящая рука» [15]. В своей книге Ю. Палласмаа затронул проблему рукотворности мышления и самого человека, его душевной структуры.

Палласмаа отмечает, что как в повседневной жизни человека, так и в искусстве, мы до сих пор недооцениваем роль тела и телесности, «забыв о том, что не мы обитаем в своих телах, а они составляют нашу сущность. Телесность первична, потому что она есть главное условие человеческой жизни» [15, с. 14]. Палласмаа старается показать, что рука – «это не просто пусть верный, но все же пассивный исполнитель воли разума, она обладает своими собственными намерениями, знанием и мастерством» [15, с. 24]. На примере роли руки он обсуждает роль физического телесного начала в опыте человека, и особенно в искусстве. При этом Ю. Палласмаа констатирует факт все большего отказа человека от собственной телесности. Это проявляется в отмирании ряда профессий, основывающихся на телесном физическом труде и во все большем использовании технических устройств в разных видах искусства (компьютерный дизайн в архитектуре и т.д.).

Остановимся на ряде примеров художественных интуиций Ю. Палласмаа, заслуживающих нашего внимания.

Синдром Пигмалиона. Ю. Палласмаа рассказывает о реальном феномене удлинения художником самого себя, продления в телесно представленном художественном образе, иллюстрируя его известным мифом о Пигмалионе. За этим мифом стоит реальный феномен. Ю. Палласмаа цитирует современного художника Д. Бергера: «Каждый новый эскиз, новая проба и с ней или приятие, или отторжение прибли-

жают тебя к модели, пока, наконец, ты не становишься ею: линия перестает быть просто абрисом формы, которую ты видишь, она отражает контур твоего я» [15, с. 62].

Терапия творчеством. Ю. Палласмаа ссылается на опыт других художников, отмечающих важность физической работы руками, целительную роль работы с природным материалом. Эта работа вдохновляет, пробуждая к новым открытиям. Она переносит в иной мир, в котором, даже если откажут глаза, пальцы все равно будут «видеть» движение и постепенное проявление геометрических форм [15, с. 63]. Автор постоянно говорит о том, что руки, пальцы видят, говорит о «зрении пальцев», которые в своём ощущении предмета более точны и тонки, чем глаз.

Эскиз и материальная модель. Прежде чем воплощать объект в материале, его надо почувствовать в материальной объёмной модели, потрогать. Даже в век компьютерного дизайна реальное макетирование на материале, создание объёмных образцов незаменимо в работе архитектора и дизайнера: «Пространственная модель, выполненная в материале, направляет руку и глаз, а сам процесс макетирования симулирует строительный процесс в миниатюре» [15, с. 65].

Рука – линия – образ – действие – восприятие. При акте рисования происходит взаимное влияние акта рисования на рисунок и рисунка на сам акт рисования. Рисуя, художник меняет свой образ по ходу рисования, и сам образ заставляет художника менять свое видение образа. Палласмаа цитирует художника Д. Бергера: «Каждая проведённая мною линия меняет контур фигуры на бумаге, и вместе с ней меняется образ, который я держу в голове. Больше того, нарисованная линия меняет и саму модель, потому что она влияет на мою способность восприятия модели» [15, с. 103].

Функциональный аутсорсинг. Палласмаа напрямую не обсуждает проблему аутсорсинга, затронутую нами выше. Но он фиксирует проблему виртуализации творчества: «Живая рука архитектора с углём, карандашом или флома-

стером осуществляет непосредственную физическую связь между объектом, его репрезентацией и творческой мыслью; ведь набросок, эскиз или макет, сделанные вручную, являются продуктами того же материального мира, в котором рождается будущее сооружение. Эту реальность архитектор бессознательно впитывает и пропускает через себя, в то время как компьютерные изображения рождаются в абстрактном математическом пространстве» [15, с. 108].

Итак, физический материал, его фактуру, его дыхание, художник как бы впитывает, пропускает через себя, становясь единым целым произведения, единством своего тела и тела скульптуры, или тела рисунка, тела дома.

В случае с компьютерным дизайном и виртуальным моделированием такое проникновение физически невозможно, поскольку телесность материала заменяется виртуальным образом. Компьютер высвобождает художника из акта телесного действия, как бы беря на себя работу по созданию модели, каковая при этом оказывается лишённой запаха, дыхания, ощущения. Тело художника перестаёт быть носителем, точнее, телесным пространством, в котором рождается модель, образ.

Ю. Палласмаа отмечает, что мы привыкли быть в физической связи с объектом. А «компьютер отчуждает мастера от объекта творчества, в то время как создание эскизов и макетов руками заставляет автора кожей ощутить предмет или пространство. В воображении мы всегда приближаемся к проектируемому предмету или пространству, двигаясь из души наружу, где он помещается. Точнее, воображаемый объект находится одновременно и в руках, и в мозгу, а мы – внутри объекта и снаружи, пока, наконец, он не становится частью нас самих» [15, с. 111].

Бестелесный художник. Ю. Палласмаа фиксирует важную проблему – фактически исчезновение телесности и художника, и его объекта при компьютерном моделировании: «Рисую, рука следует за контурами, формами и структурой предмета, а изготавливая изображение с помощью компью-

тера и мышцы, рука обычно лишь выбирает линии из предлагаемого набора символов, которые не создают ... физической и эмоциональной связи с объектом... Хотя компьютерное черчение и производится фактически в масштабе один к одному, но нами это виртуальное пространство воспринимается вне всякого масштаба, а отсутствие физической (посредством руки) связи с воображением ослабляет в компьютерной картинке тактильное ощущение целого. Такие изображения обладают поверхностной внешней привлекательностью. Но они проецируют мир, в котором у зрителя по определению нет кожи, рук, вообще тела» [15, с. 111].

Итак, подведем итог по этому эпизоду. При классическом акте творения образа тело автора, тело объекта и тело образа образуют нераздельное неорганическое тело, которое чувствует, дышит, живет. Зритель, читатель это тоже чувствует. И каждый раз при соприкосновении зрителя с образом последний оживает. Поэтому художественные произведения бессмертны. При виртуальном моделировании этого единства нет, оно невозможно физически. Здесь автор берёт готовые формы, знаки, из них собирает некий знак-симулякр, который «дыханием» не обладает и живым телом не является. Симулякр – это муляж, знак, лишённый смысла. При соприкосновении с ним зритель не испытывает акта сопричастности и сочувствия. У него возникает лишь желание сугубо рассудочным актом понять – что это такое? При таком подходе он вынужден уходить в интерпретации и строить спекулятивные версии. Возникает странный сугубо спекулятивный вариант интеллектуальной критики по поводу того, как бестелесный художник творит бестелесный образ для бестелесного же зрителя.

Ю. Палласмаа пишет: «Линия, проведённая углем, карандашом или тушью, экспрессивна и эмоциональна так же, как и макет, построенный вручную. Они несут в себе сомнение и уверенность, рассудительность и страстность, скуку и увлечённость, любовь и отвращение. Меняющиеся в зависимости от нажима на карандаш воздушность и весомость, контрастность и толщина рукотворной линии пол-

ны глубокого значения. Такая линия объёмна, она является частью воспринимаемого или воображаемого объёма или пространства. По сравнению с выразительным богатством и эмоциональной нагрузкой такой линии, компьютерная линия представляет собой лаконичное и однообразное соединение двух точек (компьютерная линия может, конечно, измениться в подражание исполненной от руки, но по сути всё равно останется бесстрастным элементом математического пространства)» [15, с. 113].

Возникают сакраментальные вопросы: нужен ли пульман чертежнику? Нужен ли лист бумаги художнику? Нужно ли школьнику носить в школу пенал с ручками и цветными карандашами, коробки с пластилином или все работы он будет делать сразу на планшетнике? Ответ не прост и не очевиден, поскольку проблема состоит не в самом по себе материале (пластiline или бумаге), а в той антропопрактике, которую человек проделывает над собой с помощью того или иного средства и материала. Но тогда что есть эти антропопрактики, делающие с человеком некую такую работу, которая его делает самим собой? Что приходит на смену пластическим телесным практикам? Одно дело, когда вместо ручки с пером мы пишем шариковыми ручками. Но рисование, черчение, лепку не заменишь. Глина есть глина. Лепку с глиной никаким планшетником не заменишь. И что тогда взамен?

При классическом методе творения, при его телесности собственно само тело понималось и строилось как одушевленное тело. То есть тело художника – вещь мыслящая! В этом акте творения деление на душу и тело можно производить лишь задним числом, спекулятивно. В реальности акта тело и душа образуют единое неорганическое тело личности. С помощью разных сцепленных органов автора (руки, кисти, плеча, глаза, мозга, всего тела) строится уже новый культурно-функциональный органон – все тело личности.

Здесь мы возвращаемся к вопросам, поставленным в начале нашей работы: где тот предел и граница, за которой происходит переход от непосредственной телесности к вир-

туальному телу-симулякру, после чего (перехода) происходит радикальная редукция и даже исчезновение телесности человека и собственно самого человека, носителя и субъекта акта творения, с его привычной для нас идентичностью? Где та *мера человечности*, которая уже пройдена как рубикон, за которым сам её носитель уходит со сцены? Необходимо ли удерживать эту меру и всякий раз её возобновлять в новой ситуации, восстанавливать на новом материале, в жизни новых поколений и вырабатывать адекватную современной исторической ситуации антропологическую альтернативу, противостоящую тренду ухода привычного образа человека? Попробуем начать отвечать на эти вопросы косвенным образом, обратившись к нашему культурному наследию.

Настало время поговорить о мере человеческой. Для этого материала и кейса художника уже недостаточно. Перейдём в пространство онтологии на примере М. Хайдеггера (проблема потаённого) и П.А. Флоренского (проблема целокупного бытия и органопроекции).

ПРОИЗВЕДЕНИЕ ПОТАЁННОГО.

М.ХАЙДЕГГЕР

В своё время М. Хайдеггер спрашивал: почему у древних греков искусство носило имя «технэ»? И сам отвечал: «Потому что оно было являющим и выводящим раскрытием потаённости и принадлежало тем самым к «пойесису» [38, с. 238]. Голос из Марбурга говорит нам, что вообще-то у Платона уже все было сказано. Великий грек указал, что (как переводит Хайдеггер): «Всякий повод для перехода и выхода чего бы то ни было из несуществования к присутствию есть ποιησις, про-из-ведение» [38, с. 224].

В нашем отечественном издании диалога Платона «Пир» этот отрывок звучит так: «... творчество – понятие широкое. Всё, что вызывает переход из небытия в бытие – творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей – творцами» (Пир 205) [16, с. 115].

Хайдеггер более тонко обыгрывает понятия бытия и небытия, а В.В. Биbihин в русском переводе пытается сохранить эту специфику языка философа, но сама схема и существо понимания природы искусства остается: искусство начинается там и тогда, где и когда осуществляется этот акт выведения первоприроды из потаённого в непотаённое, явление на свет фюзиса, рождение истока.

Хайдеггер комментирует: «Произведение выводит из непотаённости в открытость. Событие произведения происходит лишь постольку, поскольку потаённое переходит в непотаённое» [38, с. 224].

Таким образом, искусство, понимаемое в своем родовом качестве, есть вообще-то не некое выделявание формы или создание образа, оно призвано являть на свет в принципе тайну бытия, вскрывать его, выводить из потаённого. Если на современном языке, то техника, тем самым, чтобы сохранить онтологическую силу, должна стать способом «раскрытия потаённости. Сущность техники расположена в области, где имеют место открытие и его непотаённость, где сбывается ἀλήθεια, истина» [38, с. 225].

Хайдеггер пытается удержать онтологический смысл произведения как, с одной стороны, события (то есть оно сбывается, совершается, переживается человеком, причём, как потрясение, как жизнестойкое и утверждающее бытие событие), а, с другой, как действия, акта извода, вывода в просвет потаённого. И человек как автор этого извода, ставя себя в «просвет бытия», на себе это извод совершает. И тем самым потаённое ведает ему, дает зов бытия о том, что есть ἀλήθεια.

Собственно в этом изводе и состоит исток художественного творения. Он онтологичен. Поэтому спорить о носителях и инструментарии пойтеcа – как он это сделал, камнем, резцом по камню или краской, или карандашом, или мышкой на компьютере – не имеет смысла. Вопрос тогда в другом – чем и на чем удерживается акт извода, поийесис? Как телесно и органически субъект произведения выдерживает этот акт? Удержит ли он его полноту и концентрат?

Пока же Хайдеггер фиксирует явную редукцию технэ к технике. Современная техника свелась к поставу, то есть к «состоящему в наличии», к некоему производству чего-то готового. Мир принципиально исчерпаем и поставляем для современного человека, для его потребления. В мире человек превращен в поставщика, «поставителя» этой наличности: «человек среди распродетившегося материала становится просто поставителем этой наличности – он ходит по крайней кромке пропасти, а именно того падения, когда он сам себя будет воспринимать уже просто как нечто состоящее в наличности. А между тем как раз под этой нависшей над ним угрозой человек раскорячился до фигуры господина земли.... Между тем на самом деле с самим собой, то есть со своим существом, человек сегодня как раз нигде уже не встречается» [38, с. 233].

Понятно, что в основании современного кризиса Хайдеггер усматривает кризис онтологический – потерю связи человека с потаённым и то, что человек перестал осуществлять акт извода потаённого в непотаённое, перестал открываться потаённому, возомнил себя тем, что есть в наличии. А потому в этих рамках и наука, и искусство, и техника свелись к неким прикладным производственным работам по изготовлению чего-то. Мы ставим опыты, рожаем детей, пишем книги, рисуем картины, строим дома, но в этом огромном месиве превратили себя в огромную конвейерную машину постава.

И поэтому мы и стали исчезать. Наша телесность сначала утратила онтологический корень, а потом и сама стала иссякать, иссушаться, и ей на смену пришли виртуальные симулякры. Именно потому, что с эпохи Нового времени, со времён «картезианского момента», как сказал бы М. Фуко*, технэ свелась к технике, то есть инструменту, ко-

* М. Фуко в своей «Герменевтике субъекта» ставит принципиальный вопрос о том, что если в античности, начиная с Сократа, на примере особенно римских стоиков философия понималась как духовное упражнение, как практика себя, предполагавшая изменение человека как базовое условие допущения его к истине, то далее в фи-

торый вскрывает, как нож банку, тайну потаённого. Не изводит, не выводит его на свет, сохраняя тайну и естество, полноту и цельность, а вскрывает его как секрет. Бац! И секрет раскрыт. Как детектив, раскрывший секрет убийства. Или как вор, подобранный отмычки к двери. И открыв двери, человек как вор начинает доставлять, поставлять для своего потребления все, что наворовал у мира, вскрытого фомкой, насильно, искусственно.

Поэт в этом смысле, чтобы не быть вором, должен открыться потаённому и стать его органом, его телом, чтобы через него голос, зов потаённого прошел как ток по проводам. Поэт не вскрывает тайны творчества, не грезит, не сочиняет. Если он мнит себя сочинителем, стихотворцем, то его ремеслу – грош цена. Гораздо сложнее, не сочиняя, открыть то, что сокрыто и стать на пути этого сокрытого и самим собой стать его органом, чтобы через этот орган оно, это сокрытое, заговорило [21]. И тогда мы имеем феномен Марины Цветаевой или Осипа Мандельштама, которые как произведения – всегда живые собеседники, потому что их тайна – не в самих по себе текстах на страницах. Когда открываешь эти страницы – начинают говорить не смертный Осип или смертная Марина, а То, Которое открылось через них. Именно поэтому поэт сохраняет в себе онтологическую силу, без неё он превращается в стихотворца [18].

Думаю, смысл и тайна неорганической телесности личности в этом и состоит – что значит стать *органом бытия*. И здесь – все существо онтологически укоренённой антропологии (рис. 1).

В другом месте М. Хайдеггер уточняет: технэ призвано осуществлять извод, оно ведает, подразумевает некий «способ ведения». «Оно подразумевает не то, что делается,

лософии Нового времени наступает некий «картезианский момент», при котором это условие постепенно уходит и философия сводится к гносеологии, перестает быть духовной практикой преобразования самого философа, автора и актора этой практики [36, с. 30]

изготавливается. Ибо ведать означает – заведомо держать в поле зрения то, в чём дело, когда производится творение и образный строй. Творение может быть и творением науки, и философии, поэзии и ораторской речи. Искусство – τέχνη, но не техника. Художник – τεχνίτης, но не техник, и не мастеровой. Коль скоро искусство, будучи τέχνη, покоится в ведении, коль скоро ведение такое заглядывает вперёд – в то, что предуказывает строй и задает меру, ещё оставаясь незримым, что ещё только предстоит привести в зримость и внятность для глаза и слуха, такое заглядывание вперёд, в ещё не узренное, нуждается в видении и зоркости совершенно особой степени» [39, с. 281].

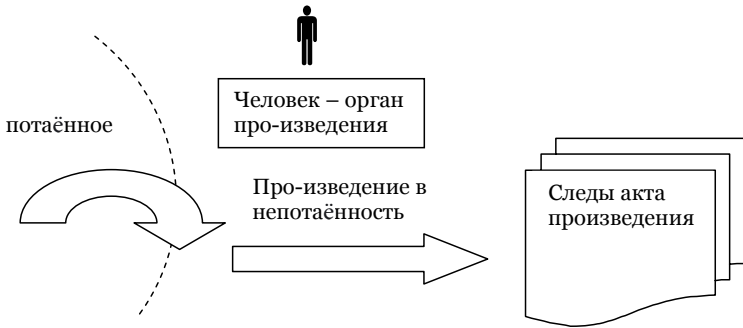


Рис. 1. Акт произведения

Что же означает этот взгляд вперёд, на который опирается искусство как пойэзис? Смотрящий да увидит! Видящий да узрит! Что позволяет пойэтесу видеть? Божественный свет бытия.

Тем самым от собственно органической темы органа, глаза, мы переходим все же к теме, которая касается даже не способности, а возможности этому глазу стать органом этого света, обладать, как сказал бы Флоренский, влечением к свету.

Хайдеггер в итоге спрашивает: «Будут ли изящные искусства снова призваны к поэтическому раскрытию потайного?... Дано ли искусству осуществить эту высшую воз-

можность своего существа среди крайней опасности...?» [39, с. 238]. Философ не дает ответа. Но само осознание этой ужасной опасности, надеется философ, может привести нас к нахождению ответа. Чем ближе и глубже мы будем задумываться о существовании технэ, тем больше шансов на спасительное будущее.

Хайдеггер видел спасение в мышлении. Поскольку мы до сих пор так и не мыслили. Мы потому и попали в эту ситуацию, что не научились мыслить. Не заставляем себя учиться мыслить. А точнее – и вовсе не мыслили: «Человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил» [37, с. 135]*.

А это означает осуществлять акт открывания себя, размышления. Кризис потому и переживается, что этот человек-шлюз закрыт, он не пропускает через себя онтологический импульс. Сам человек перестал быть таким органом-проводником потаённого. Перестал вставать в просвет бытия. Хотя вроде органика вся на месте. Или человеку наоборот ставят протез, думая, что тот заменит ему орган. Но имея глаз, он не видит. Имея ухо, он не слышит.

Здесь и ломаются все проекты трансгуманистов, делающих совершенного пост-человека, управляющего искусственным отбором и овладевающего кибернетическим бессмертием [48]. Но протез не может чувствовать!

Хайдеггер советует иное: нужно сделать шаг назад. Но не в том смысле, чтобы отвернуться, отказаться от технических достижений цивилизации. Не в том смысле, чтобы вернуть древних греков, их строй и образ мысли. А в том смысле, что человек вновь должен совершить акт мышления о потаённом. Мы при этом не ведаем, суждено

* В этой работе «Что зовётся мышлением?» Хайдеггер обыгрывает название двояко: «что есть мышление» и что зовёт за собой мышление? Что его призывает к себе? То самое потаённое. В одном сборнике эта работа называлась просто «Что значит мыслить?» [37], в другом более точно: «Что зовётся мышлением?»: “Was heißt Denken?” [40]. Глагол не называет, глагол действует, влечет, зовёт.

ли человеку вновь обрести своё «жительство в мире». Но ещё есть, ещё не упущен этот онтологический шанс возвращения к бытию человека в мире.

Этот шанс использовать очень сложно, поскольку, по Хайдеггеру, человек очень мало мыслил до сей поры. А потому и не стал собой, возмнив пупом земли. Вот тут его органика и полетела.

Мы все ещё не мыслим, но не потому что не умеем, разучились, а потому, что само потаённое отвернулось от нас. То, что требует осмысления, само закрылось от нас.

С одной стороны, сам человек не повёрнут к тому, что требует осмысления, а, с другой, то, что требует осмысления, само отвернулось от него [37, с. 138].

Оно, бытие, само не спешит поворачиваться к человеку. Оно зовет человека, манит его, увлекает за собой. Мы втянуты в этот манок, в этот зов, испытываем онтологическую тягу и через нас организуется это указание на уход. Человек становится этим «указателем». Он указывает на этот уход. Потому человек есть указатель на уход и приход бытия и, будучи таковым, он человеком и становится [37, с. 139].

В этом состоит главная симптоматика – стать указателем на уход бытия, утверждает Хайдеггер. И он цитирует Гельдерлина [37, с. 139]:

*Знак бессмысленный мы,
Мы не чувствуем боли и почти
Потеряли язык на чужбине*

Таким указателем человек может стать, восстановив своё начало – как опыт помышления «явления бытия как присутствия присутствующего» [37, с. 144]. А это и есть собственно начало. С этого началась история европейской мысли. Но именно это начало мы и не мыслим: «в бытии, явившемся как присутствие, по-прежнему не помыслены ни царящая в нём несокрытость, ни царящая в нем сущность настоящего и времени» [37, с. 144].

ЭНЕРГИЙНОЕ ТЕЛО. П.А. Флоренский

До сих пор в нашей специальной литературе, посвященной истории философской антропологии, бытует стереотип, согласно которому понятие «философской антропологии» ввел М. Шелер [43]. Наверное, просто потому, что труды М. Шелера сразу вошли в культуру, а рукописи расстрелянного о.П.А. Флоренского, написанные в 1918 году и изданные впоследствии под общим заглавием «У водоразделов мысли», пролежали до наших дней [34; 35]. Они посвящены в целом проблеме антроподицеи, оправдания человека. И в них философ и богослов пишет следующее: «Задача философской антропологии – раскрыть сознание человека как целое, то есть показать связность его органов, проявлений и определений...» [34, с. 39]. И в другом месте: «Антропология не есть самодовлеимость уединённого сознания, но есть сгущённое, представительное бытие, отражающее собою бытие расширенно-целокупное: микрокосм есть малый образ макрокосма, а не просто что-то само в себе» [34, с. 34].

Эту задачу Флоренский и решал далее в цикле работ, пытаясь встроить проблематику телесности и органопроекции в более широкую рамку целокупного бытия. При этом он в отличие от М.Шелера не собирался строить универсальную науку, философскую антропологию. Он собирал «некоторые узлы конкретного философского разумения, конкретной метафизики, которая есть философская антропология в духе Гёте», некое накопление размышлений и раздумий, первичных интуиций, которые еще воплотятся в будущее слово, это пока некий «путь к философской антропологии внуков» [34, с. 29], «не система философии, а историческое введение в конкретную философскую мысль, конкретная метафизика, контуры ее. Философская антропология в духе Гёте» [34, с. 40].

На явление и проблему органопроекции в изложении о. П.А. Флоренского ссылок в нашей литературе предоста-

точно. Но мне кажется, сам о. П.А. Флоренский невольно спровоцировал, не желая того, это обилие ссылок, при этом имея в виду не саму по себе органопроекцию, не само по себе явление. От него он только оттолкнулся. За ним стоял более глубинный, обозначенный им же, онтологический смысл, формующий и формирующий собственно человеческое в человеке, которое заключается в выделке в нём и на нём, на его органическом теле, иного, энергичного тела. То есть, речь идет, например, не просто о постановке зрения у человека, или усилении зрения с помощью орудий, а о постановке способности видеть. Не об усилении рук, всего тела, а о формировании некоего целостного духовного организма у человека. Но все по порядку.

Известно, что явление органопроекции зафиксировал не о. П.А. Флоренский. В его цикле малых работ «У водоразделов мысли» [35] ссылок предостаточно – на А. Бергсона*, Э. Каппа и других авторов. Но уже с первых же комментариев работ, посвященных органопроекции, Флоренский вносит дополнительные принципиальные дополнения, выводящие нас за пределы прямолинейной натурфилософии.

Человек рождается по способности изготовить себе орудие. Это есть единственное свойство, самосвидетельство разума [35, с. 131]. Но что такое орудие? Древнегреческий этимон показывает, что орган, ὄργανον означает орудие, инструмент, машину, орган чувств [1]. Но за орудийным значением слова стоит сугубо природное, первозданное, биоморфное понимание слова. Органон – от слова ὄρυς – плодоносная, девственная, невозделанная местность, обильно покрытая растительностью, луг, пастбище. Собственно отсюда – смысл слова про обильность, плодородность, созревание плодов. Празднование пиршества природы воплотилось в Дионисийские оргии. В этой основе – плодородность природы, земли, недр, земельного материнского лона. И тогда оргия (ὄργια), становится тайным

* См. ссылку на А. Бергсона у Флоренского: интеллект есть способность фабриковать и употреблять орудия [35, с. 131–132].

обрядом, священнодействием, жертвоприношением в честь Диониса и Деметры. Отсюда – *óρυή* – пыл, влечение, природная наклонность.

Получается, что человек, испытывая энергию влечения, природную наклонность, страсть, как ее испытывает природа, налитая жизненными силами и соками, совершает в ритуале священнодействия обряд порождения мира, подражая богам и воплощая энергию в орудия, органику природы в орган-орудие.

Родовая способность человека как разумного существа заключается не просто в производстве орудий, а в производстве себя самого как части природы, питаясь энергией природы, продлевая и удлиняя себя, своё органическое тело. Флоренский добавляет, что если в органическом теле человек биологически ограничен, то в неорганическом теле он не ограничен ничем.

Флоренский здесь прежде всего отталкивался от проблемы формирования человека как разумного существа. И важно то, что разумность у него рукотворна. Вопрос стоит не в самом по себе изготовлении орудий, и не в самом по себе духовном, идейном понимании разума как некоей духовной сущности, витающей как абсолют. Разум и разумность не существует отдельно от практики выделки человеком собственной орудийно-деятельностной природы: «Если разум вовне раскрывает себя как неопределенно возрастающая и осложняющаяся совокупность *орудий*, то внутри рассматриваемый он есть совокупность *проектов этих же орудий*, схем и образов...» [35, с. 132]. И далее – «разум есть потенциальная техника, техника есть актуальный разум» [35, с. 132].

Содержанием разума должно быть нечто, что, «воплощаясь, даёт орудие». Этим нечто является как раз его концептуальная работа, термины, понятия, концепты. Материализованным воплощением терминов и понятий становится орудие. Термины – орудия мысли [35, с. 132].

Человек вырезает, выкраивает (здесь опять ссылка на Бергсона) из окружающей среды твердые формы, то есть

определяет, о-предел-ивает беспредельную стихию (как землемер вырезает в поле надел земли и ставит межи). То, что мы вырезаем в беспредельном поле мысли своей, есть как бы форма твердого орудия, то есть проект его. Эта форма и есть термин [35, с. 134]. Термин – «пограничный столб деятельности разума – как твердое орудие мысли» [35, с. 134].

Здесь важно зафиксировать смысл пограничности, вводимый Флоренским. Понятно, что здесь опять работает культурный этимон (*terminatio* – установление границ, межевание, разграничение, суждение, см. [7]), но он вошел в европейскую память как смысл, означающую работу по интеллектуальному о-предел-иванию сущего, установлению его онтологических границ. Поэтому термин одновременно – то, что ставит предмету границы его сущего, и то, что задает предмету его орудийный, энергийный (деятельностный) характер.

Итак, фиксирует Флоренский, «человек есть существо, строящее орудия», «выделывающее орудия». *Homo faber**, ζῷον τεχνικός, «животное искусное». То есть существо не просто техническое, умелое, но искусное. Предшественники Флоренского и Хайдеггера технику сводили к орудийности, техничности (поставу) или вообще трактовали органопроекцию натуралистически и в духе протеза**.

* Определение человека как *Homo faber* и трактовка этого проекта человека часто страдает редукцией. В одном из пяти «типов самопонимания человека» у М. Шелера этот *Homo faber* как натуралистический позитивистский проект и сводится к умелости, деловитости: «Все душевное и духовное здесь понимается исходя из влечений, ощущений органов чувств и их генетических дериватов» [43, с. 80]. В то время как исходно древнегреческий *faber* в его культурном этимоне означал мастеровитость, искусность. *Faber* – мастер, художник, чеканщик, творец и создатель. Без постижения природы телесности материала, его фюзис, этот мастер ничего и не сделает. Ремесленник должен быть *faber*. Он чеканит божественные облики на щитах, рисует их на сосудах. Мы возвращаемся к тематике технэ у М.Хайдеггера.

** В принципе в эпоху бурной индустриальной революции по-другому и быть не могло. Например, Г. Спенсер, на которого ссыла-

Последователи и идеологи промышленной революции естественно понимали тело человека как своеобразный сложный инструмент, к которому можно прилаживать разные другие приспособления и инструменты, дополнения, удлинения, усилители. Как к черенку лопаты можно приладить удлинение, чтобы он был длиннее. К отвертке можно прилаживать разные насадки в зависимости от вида шурупа и резьбы. К глазам прилаживаем очки и усиливаем зрение, сугубо натуралистически понимая его как фиксацию объекта на сетчатке*. Если же случилась авария на заводе, рабочему оторвало руку или ногу, то вместо них можно приделать искусственный протез, костыль. Рождается целая индустрия протезирования, бурно развившаяся уже в XX веке.

В принципе, как утверждают современные специалисты, человеку можно заменить любой орган. Нет пока только искусственного мозга. Но работы в этом направлении идут и на них тратятся многие миллиарды долларов [23].

На этом фоне понимание руки как «мыслящего органа» (см. выше у Палласмаа) выглядит как метафора. Флоренский, будучи естествоиспытателем, философом, богословом, священником в одном лице, идет более сложным путем.

На первый взгляд, его представления на феномен органопроекции такие же, как у позитивистов Каппа и Фехнера, на которых он интенсивно ссылается. И идею техники он вроде понимает в духе техничности, «постава». На поверку всё сложнее. Флоренский пытается удержать баланс умного зрения на проблему телесности и тела человека. С одной

ется также и Флоренский, так писал об этом: «Все наблюдательные инструменты, все гири, меры, весы, микрометры, нониусы, микроскопы, термометры, и пр., суть искусственные расширения чувств, а все рычаги, винты, молотки, клинья, колеса, токарные станки и пр., суть искусственные удлинения членов» [35, с. 135]. А Э. Капп, введший само понятие органопроекции, пишет, что «уже первые попавшие под руку предметы суть «первые орудия, как удлинение, укрепление и обострение органов тела» [35, с. 136].

* Хотя для медиков это возможно и достаточно.

стороны, есть смертное тело, но есть и святые мощи. С одной стороны, есть душевные и духовные качества. Но есть и Злой Дух. Однозначно трактовать ни телесность, ни душевность не имеет смысла. Этот баланс Флоренский и пытается удержать.

С одной стороны, орудия, подытоживает Флоренский, «удлиняют и расширяют наше восприятие природы», «расширяют область нашей деятельности и нашего чувства тем, что они *продолжают* наше тело» [35, с. 152–153]. Орудие есть расширение нашего организма, есть искусственный член, приставленный к тому нашему органу, непосредственно зиждущая деятельность коего была остановлена» [там же]. Но одновременно, если орудие органично дополняет наше тело, нас самих, то оно само «будучи как *тело*, оказывается *продолжением тела*, как бы проросшим в природе телом человеческим» [там же].

Флоренский опирается активно на идеи Каппа, задаваясь вопросом: как может живое тело продолжаться в неживом? Как может тело продлиться в том, что не есть тело? Суть мысли Э. Каппа, полагает Флоренский, состоит в том, чтобы «уподобить искусственные произведения техники естественно выросшим органам» [там же]. Техника есть сколок с живого тела или, точнее, с жизненно-го тело-образующего начала; живое тело есть «первообраз всякой техники» [там же]. И вот здесь начинается линия Флоренского, вводящего идею первообраза и далее со ссылкой на старый тезис Протагора: Человек есть мера всех вещей*.

Появляются идея *меры* и идея *действия-органа*. Не само по себе тело удлиняется. Вот эта идея мерки, исходного образа орудия, первообраза задает принципиально иное видение феномена органопроекции. Человек сам становится этой мерой мира, как бы удлиняясь в нём. Орудие «ока-

* См. в диалоге «Теэтет» (Теэтет 152): «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а не существующих, что они не существуют» [16, с. 203]

зывается вырезанным именно по образцу», так сказать, по контурам того действия или того действия-органа, которое было задержано. Было только что сказано: *действия-органа*, ибо орган нельзя мыслить вне его функции, и со своим действием всякий член тела составляет неразрывное целое» [35, с. 153].

Тем самым появляется идея «действия-органа», то есть органа, не отделимого от своей функции, некоей органической целостности, большей, чем сам орган.

Сначала разберём идею меры.

Тезис Протагора специально разбирался и М. Хайдеггером [38, с. 114–117]. Мера здесь понимается не как то, что измеряет и что измеримо, не как то, что конечно и исчерпаемо, а как то, что означает точку отсчета. Человек становится мерой мира в том случае, если встает в просвет бытия и становится его органом, раскрывая потаённое (см. выше наш анализ произведения потаённого). И это установление себя в просвет бытия есть событие для человека. Антропос здесь, утверждает Хайдеггер, это каждый человек: «Человек каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаённости сущего через соразмерение и ограничение тем, что ему ближайшим образом открыто, без отрицания отдаленнейшего закрытого и без самонадеянного решения о его присутствии и отсутствии» [38, с. 117]. И в другом месте: «Человек ... есть *мётров*, мера, поскольку он дает кругу непотаённого, для каждой человеческой самости ограниченного, стать основной чертой своего бытия» [38, с. 116]. В какой степени человек становится этой мерой раскрытия потаённого, в такой степени он и становится некоей мерой.

Добавим от себя, что *мётров* употребляется в смысловом рамочном контексте – как онтологическая мера, степень полноты, как идеал, как норма. И, кстати, в поэтике метрон есть размер стиха, стих. От того как органично построен стих в своей метрике, зависит органика всего произведения. Так и здесь. Человек есть стих, метрон, собою создающий произведение потаённого.

Осип Мандельштам в своей «Флейте» фиксировал эту мерность человека, который «поэтически жительствоует в мире» (М. Хайдеггер вслед за Гельдерлином):

*И когда я наполнился морем –
Мором стала мне мера моя...*

Или у другого поэта, Марины Цветаевой:

*Что же мне делать, певцу и первенцу,
В мире, где наичернейший – сер!
Где вдохновенье хранят как в термосе!
С этой безмерностью
В мире мер?!*

А теперь зафиксируем идею «действия-органа». Фактически, эта идея перекликается с идеей «функционального органа», которую активно вводил А.А. Ухтомский [32] и использовали разные представители школы Л.С. Выготского, чтобы преодолеть натурализм предшественников, представителей рефлексологии (см. ниже в главе о Выготском).

Флоренский пишет, что сходство между органом и орудием – морфологическое (добавим – и собственно антропологическое): «И техническое приспособление, и орган выдвигаются одной потребностью и строятся *одною* внутренней деятельностью... Между органом и орудием, функционально обслуживающим *одну* задачу, есть и должно быть морфологическое тождество» [35, с. 155].

Но далее Флоренский понимает, что прямого хода между органом и орудием нет, должен быть посредник. И он вводит феномен первообраза. На примере дома, понимаемого как тоже некое синтетическое тело, орудие орудий: «жилище имеет своим первообразом все тело в его целом», «дом подобен телу, а разные части домашнего оборудования аналогически приравниваются к органам тела» [35, с. 166]. Всякое орудие, с одной стороны, является «проекцией какого-либо органа», а орган выступает прообразом орудия [35, с. 167]. И между ними постоянно плавают некая деятельностная, энергийная граница, на-

турально не зафиксированная. Эта граница – метафизическая.

Ссылаясь на М.М. Сперанского, Флоренский фиксирует интересную проблему границы*: «первый человек, до своего грехопадения, не замечал своей наготы потому, что таковой не было: весь мир был телом царя тварей, и потому не было определённого места в мире, про которое можно было сказать: «Вот нагота тела». Но когда единство с миром было разорвано грехом, тогда только небольшая область действительности стала, более-менее, беспрекословно подчиняться непосредственным велениям воли; явилась граница власти воли, предел её непосредственной мощи, и, заметив свою оторванность от прежнего своего тела, человек застыдилась наготы её» [35, с. 154].

Тем самым вводится феномен воли, посредством которой человек ставит границу между телом и не-телом. На примере феномена греха Флоренский фиксирует, что, поняв свою греховность, человек понял и границу между телом и не-телом, между тем, что своё и что чужое, появляется феномен наготы. В раннем детстве ребенок не знает проблемы наготы, он не стыдится свое тела, не ведает границы между своим и чужим, между тем, что своё и что не своё, перед которым нужно прикрываться. А потому не возникает проблема стыда и страха как следствия греха**.

Человек, отмечает Флоренский, с тех пор с помощью своей воли всякий раз фиксирует границу, которая не безусловна. Человек постоянно смещает границу, которая может пролегать как вне тела человека, так и собственно внутри тела: «граница тела может суживаться, почти до исключения из тела большей части его объёма, а может и расши-

* Правда, авторы публикации этой работы Флоренского упоминают, что у М.М. Сперанского этого места найти не удалось [35, с. 202, прим. 7]. Но полагаю, что эта мысль Флоренского важна методологически, независимо от наличия авторства.

** См. подробнее описание истории рождения синдрома Адама и связанный с ней генезис проблемы стыда, страха и человеческой экзистенции [17].

ряться неопределённо далеко» [35, с. 154]. И эту практику, этот опыт по смещению границ тела Флоренский называет магией: «Магия, в этом отношении, могла бы быть определённой как *искусство смещать границу тела против обычного её места*. В сущности же говоря, всякое воздействие воли на органы тела следует мыслить по типу магического воздействия» [35, с. 154].

Всякое действие, связанное с телом, начиная с питания, поедания пищи, Флоренский называет магическим, не в том смысле, что это нечто таинственное и загадочное. А в том смысле, что оно осуществляется через волю, не как прямое действие, а как действие замедленное, с остановкой, действие с мыслью о действии. Мы в отличие от животного, употребляя пищу, осознаем это добывание и употребление пищи*. Флоренский пишет: «Вместо прямого действия, в случае голода – вместо схватывания пищи, мы накапливаем мысль о действии, и через то обостренно осознаём необходимость добыть себе пищу [35, с. 154].

Это осознание и проецируется в создание орудий. В этом плане для животного палка остаётся палкой. Для человека оно становится орудием-проекцией органа. А орган – первообразом орудия.

Здесь мы приходим к принципиальнейшей проблеме взаимоотношения собственно технэ и техники, которую ставил Хайдеггер, но на другом языке. Техника, понимаемая не как технэ, искусство произведения потаённого, а как постав, некое производство продуктов, не учитывает этой плавающей границы у Флоренского между техникой и нетехникой. Постоянно фиксируемая волей и разумом человека граница, которая не существует натурально где-то в мире среди вещей, фиксируется метафизически (букваль-

* Вспомним опять Выготского. Он это различие фиксирует: «Человек хочет палку. Обезьяна – плод. (Обезьяна не хочет орудия. Она не изготавливает его на будущее. Для неё это средство удовлетворения инстинктивного желания)... Орудие требует отвлечения от ситуации. Употребление орудия требует иной стимуляции, мотивации. Орудие связано со значением (предмета)» [2, с. 159].

но как «мета», то есть постоянное осознание некоего предела между этим и тем), эта фиксация границы рождает собственно уже феномен человеческого тела, а не тела вообще и не тела как *soma*, а тела как неорганического личностного тела человека. Границы этого тела – разумно-энергийны, они не находятся между набором натурально явленных органов и их отсутствием.

Вот эту проблему смещающейся границы создатели технических искусственных устройств, протезов, роботов и проч. в принципе никак не учитывают. Не осознают саму необходимость и способность человека ставить и смещать эту границу между телом и не-телом.

Итак, подытоживает Флоренский: «Разум определяет себя в технике, продолжающей тело, посредством проекций его органов», орудия же «имеют своим типом первообразы органов, самые же органы – своею моделью» [35, с. 171].

Это методологическое заключение Флоренский затем рассматривает на примере возникновения феномена зрения, точнее, умного зрения, видения, но не с точки зрения фиксации органа как готового результата творческой деятельности», а с точки зрения прослеживания его возникновения и формирования.

С самого начала Флоренский отмечает, что глаз «есть изнутри не что иное, как влечение к свету». Это влечение к свету и создаёт и сам глаз, и камеру-обскуру, и микроскоп и телескоп [35, с. 171].

Что есть влечение к свету? Где и как оно рождается? Флоренский отмечает, что «мы мыслим свет, мы чувствуем его, мы устремляемся к нему... уже имеем в себе его» [35, с. 172]. Но тем самым «наше стремление к свету есть тем самым явление света в нас, свет в нас, поскольку он является нам – не только наша энергия, как проявление нашей собственной бытийственности, но и энергия света, как проявление его бытийственности. Это мистическое обладание светом есть нераздельное неслиянное взаимопроникновение двух энергий...» [35, с. 172].

Мы приходим к собственно концепции синергии, единства и соработничества двух энергий, которая развивалась в духовной традиции исихазма, продолжателем которой был Флоренский. Об этом отдельно пишет автор концепции синергийной антропологии С.С. Хоружий [41; 42].

Тем самым от органа и органопроекции мы приходим к метафизике и символизму тела, проблематике энергичности и синергии двух реальностей, человеческой и иной бытийственности. Поэтому главным для Флоренского является не сам по себе феномен удлинения тела орудием. Он отталкивается от этого наблюдаемого явления и далее выходит в метафизику тела, к его тайне, к его феноменологии, к постоянно смещающейся энергийной границе. В результате Флоренский как бы рисует контуры иного, энергийного тела человека, которое состоит не из самих по себе натурально-телесных органов (эргонов), а из энергийных органов-символов. И это энергийное тело есть символическое тело-душа, «духовный организм» человека.

Тем самым мы вслед за Флоренским вошли в пространство энергийного тела, символа-орудия, в котором преодолевается грубая вещественность телесности, а последняя наполняется энергичностью, одухотворяется. То, что привычно понимать под физиологией и анатомией – «не более чем грани, метафизические поверхности, отграничивающие мистическое от эмпирического... Тело есть плёнка, отделяющая область феноменов от области ноуменов... Тело есть осуществлённый порог сознания, *límen* отдаления, нулевой пафос расстояния...» [35, с. 186].

Для Флоренского важно не только подчеркивание энергичности тела, но выделение границы, пограничности положения тела, на которой (границе) всё и проверяется и поверяется. Тело – «не *что-то*, между прочим, как легко соблазниться мыслью каждому из нас, – а нечто первостепенно и исключительно важное, – осуществлённое равновесие внешнего и внутреннего, субъективного и объективного, мистического и позитивистского, корень нашей личности, опора наша в реальности, лестница Иакова, низводящая в сознание и возводящее в сверх-сознание» [35, с. 186–187].

Таким образом, «если тело, понимаемое как формо-образующая энергия жизни, есть оболочка или явление души, нас отделяющая от мира, то оно же, понимаемое как формо-образующее вещество есть оболочка мира или явление мира, отделяющее мир от нас» [35, с. 187].

Мы приходим к идее единства микро- и макрокосма, поскольку хозяйство как космос орудий, проекций органов, есть всеобщее тело человека, причем то, которым он владеет, обладает, оно его собственность.

На теле человека все и поверяется. Тело есть порог, оселок, на котором совершается вся его онтологическая событийность и через которое начинается и заканчивается вся человечность в человеке. Человек в его телесности «есть сумма Мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие *Человека*, проекция его» [35, с. 189]. Поэтому «насилуя Среду, Человек насилует себя и, принося в жертву своей корысти Природу, приносит себя самого в жертву стихиям, движимым его страстями» [35, с. 188].

Флоренскому важно было понять тело как целое, целостность же сосредоточена и образуется не в грубо-вещественном теле, а в энергийном теле. Еще в «Столпе» он указывал на это: «Человек дан нам в разных смыслах. Но прежде всего и первее всего он дан телесно – как тело. Тело человека – вот что первее всего называем мы человеком. Но что такое тело? – Не вещество человеческого организма, разумеемое как материя физиков, а форму его, даже и не форму внешних очертаний его, а всю устроенность его как целого – это и зовем мы телом» [33, с. 264].

Телом человеческим является энергийно-орудийное неорганическое образование, выстраиваемое человеком в своих духовных практиках, становящееся границей и средоточием между этим миром и онтологически иным.

Само тело есть пограничный форпост, на котором совершается ключевое событие человека: становится он самим собой, то есть органом бытия, или нет. Хочешь понять человека – посмотри, как устроено его тело, но не просто как вещественно-физиологическое нечто, а как оно, ра-

ботая физиологически-телесно, работает как энергийное орудие, как неорганическое целое – как оно живет, как оно устроено, как оно организует свое пространство, что и как производит, как внутренне оно организовано и как оно управляет собой.

Поэтому, задевая тело, вторгаясь в него, ставя над ним эксперименты, мы вторгаемся в целостную энергийную форму мира. Мы тем самым хотим переписать этот конспект мира. В то время как энергийное орудийное тело человека есть концентрат мира, его эпитафия. На нём поверяется вся онтологическая история мира, его пафос и смысл.

Орудийно–знаковое и деятельностное тело.

Л.С. Выготский

Основным содержательным пафосом культурно-исторической психологии Л.С. Выготского является построение концепта овладения человеком своим собственным поведением*, то есть, овладение самим собой, своей натурой, данной от первого рождения. Овладевая своим поведением, человек (ребенок в онтогенезе), с помощью знаков (речевой деятельности) и орудий осуществляет собственное культурное развитие, формируя высшие психические функции. И лишь акты овладения как акты развития могут быть наблюдаемы, описаны и построены как некие конструктивные понятия, а не догадки и метафоры-домыслы** (см. подр. [2–6]).

* Начиная с работы «Трагедия о Гамлете» и заканчивая последними лекциями по психологии детской игры и главами его труда «Мышление и речь», Л.С. Выготский держал эту идею: человек становится самим собой, овладевая своим поведением, своими страстями и первым телом, первой природой, надстраивая над ней органику нового тела, тела личности. Хотя это не термин самого Выготского, но идея личности им осмыслялась постоянно.

** Л.С. Выготский заканчивает свою работу «Проблема развития в структурной психологии» указанием на известный феномен, согласно которому человек, видя объект, приписывает ему символическое качество. Например, когда он, видя звездное небо, набор

Сам процесс овладения поведением осмысливается как процесс культурного развития, то есть становления человека как культурного существа, то есть личности. Внутри же этого процесса культурного развития выстраиваются этапы – «культурные возраста», не совпадающие с возрастами паспортными [5; 17]. Каждый возраст, каждый этап культурного развития отличается своими структурой, организацией деятельности, способами действий, набором и комплексом орудий и знаков, различных средств овладения.

Этот процесс Л.С. Выготский описывал в категориях формирования высших психических функций (или психологических систем) – восприятия, памяти, воли, мышления, воображения. Собственно здесь и ставится переведённая на язык культурно-исторической психологии проблема становления личности как знаково-орудийного, деятельностного тела человека.

Л.С. Выготский, не упоминая ни слова про тело и телесность, всё время имел в виду некое смысловое целое предметно-орудийно-знаковой деятельности, в которой и через которую и становится личностная структура человека. И тело для нас здесь, если продолжать Л.С. Выготского, с нашей точки зрения, становится важным смысловым пределом, поскольку задает этому процессу овладения человеком собой *целостность и структурность*. Л.С. Выготский, по нашему размышлению, имел в виду «телесность» личностной организации человека и все то, что происходит уже внутри этой личностной организации. Но тем самым Л.С. Выготский сделал факт и акт строительства личности наблюдаемым, предметным явлением, феноменом, который можно описывать и о котором можно говорить в категориях формы и структуры.

звезд (например, созвездие Пса) угадывает в нем якобы собаку, лающее животное. Никакого отношения набор звезд к собаке не имеет. Но нам удобно этой метафорой назвать это скопление звезд. И оно вставляется в атлас неба как имя, по которому мы угадываем расположение этих звезд на небосклоне [3, с. 290].

Отметим, что в споре с вульгарными материалистами и виталистами Л.С. Выготский всячески избегал сведения предметности к натуральному телу, стараясь выйти за рамки натуральной телесности и индивидуности – в пространство надындивидуальное и культурно-историческое. В споре с Келером и Коффкой, уподобивших поведение ребенка поведению шимпанзе (назвав поведение ребенка вслед за К. Бюлером «шимпанзеподобным»), он пытался доказать, что уже в первые годы культурного развития человек в отличие от шимпанзе всё более становится свободен от натурального зрительного поля, перестаёт быть рабом зрительного поля и выходит всё более в смысловое поле, в так называемую «мнимую» ситуацию. Подобные выходы и переходы есть магистральный путь развития человека – выход за пределы натурального поля – в смысловое поле игры, то есть поле игры со смыслом, а не с вещью. Осуществляя выход в смысловое поле, человек, переходя границу натурального поля, овладевает и осмысляет своё поведение, формирует у себя и на себе высшие психические функции.

Является ли это орудийно-знаковое пространство телом, орудийно-знаковым телом? Или это описательный символ? Стоит ли за этим пониманием определенный понятийный конструкт? Мы полагаем, что Л.С. Выготский стремился задать культурно-исторический горизонт идее развития, пытаясь уйти от натурализации и спиритуализма, которыми страдала психология, вышедшая из бихевиоризма и рефлексологии. Он предпочитал вводить деятельностные конструкты, но будучи мыслителем-предметником, постоянно ставящим предметные эксперименты, он имел в виду предметно-орудийную, знаково-орудийную природу личностного тела. Тел у человека много. Но знаково-орудийный конструкт придаёт телесности человека целостность и единство, структурность и организованность.

Овладевая своим поведением, человек строит своё деятельностное тело в единстве органа-действия-образа: как единство руки-предмета-образа предмета и образа дей-

ствия и действия с предметом. Эту линию исследований развивал далее уже А.Н. Леонтьев.

Возвращаясь к началу нашей работы, напомним, что говорить нужно не столько о мыслящей руке, сколько о мыслящем действии (как у любимого Л.С. Выготским Спинозы речь идет о «мыслящей вещи», *res cogitans*). Именно в мыслящем действии, в умном действии (мыследействии) совершается и строится цельность и выстраивается единый функциональный орган: рука-предмет-слово-образ-мысль-действие.

Собственно в этом и состоит неклассичность культурно-исторической психологии, которую однажды открыл для себя Д.Б. Эльконин, удивившись самому себе и признавшись, уже после смерти Л.С. Выготского: она состоит в выводе феномена высших психических функций за пределы индивидуальности, за пределы натурального и отдельно-эмпирического. Высшие психические функции не находятся и не формируются внутри натурального тела, а вынесены во вне, в знаково-орудийное пространство субъекта действия. Он писал так: «Первичные формы аффективно-смысловых образований человеческого сознания существуют объективно вне каждого отдельного человека, существуют в человеческом обществе в виде произведений искусства или в других каких-либо материальных творениях людей, т.е. эти формы существуют раньше, чем индивидуальные или субъективные аффективно-смысловые образования... Я это называю неклассическим подходом в психологии» [44, с. 477–478; (см. также [45, с. 355]*). Классический же подход состоял в том, что все психические процессы уже заданы и как бы уже существуют в индивиде. А наша задача их исследовать и наблюдать – какое влияние на них оказывают внешние социальные факторы.

То, что психология тем самым освобождается от психологизма, и мы можем высшую психическую функцию увидеть и описать ее строение, выйти на предметный разговор

* Д.Б. Эльконин также указал на то, что у слепоглухонемых детей, как подтверждают работы А.И. Мещерякова, это выражено наиболее ярко, у них сознание буквально строится [45, с. 383].

о строительстве личностного тела – в этом и состоит принципиальный ход Л.С. Выготского и Д.Б. Эльконина.

В.П. Зинченко специально останавливается на идее функционального органа, в которой, по его мысли, преодолевался натурализм рефлексологии и бихевиоризма, из которых вышел основатель культурно-исторической концепции. В.П. Зинченко замечает, что идею функционального органа ввел физиолог А.А. Ухтомский. Последний «объективировал субъективное, психическое в “теле” функциональных органов индивида, которые столь же реальны, как морфологически сложившиеся образования» [8, с. 8]. А.А. Ухтомский понимал функциональный орган как «... всякое временное сочетание сил, способное осуществить определённое достижение» [32, с. 95]. На языке культурно-исторической концепции функциональный орган понимается как новообразование у человека, формирующееся у него в результате культурного развития*. Это новообразование становится новым функциональным органом, то есть сплетением функций, сил, энергий и тех органов, которые даны от рождения – глаз, рук, ног. Речь идет не о создании новой селезенки и печени. Речь идет о формировании и чеканке новых деятельностных органов, обладающих силами (энергиями) и несущими конструкциями главного новообразования – личностной структуры человека. Зинченко так и фиксирует: «Функциональные органы, психологические функциональные системы следует рассматривать как материал (материю), из которого, в конце концов, конституируется духовный организм» [8, с. 9]**.

* Самому Л.С. Выготского на самом деле существующие слова и понятия не вполне устраивали. Он допускал, что в последующих исследованиях, возможно, придется отказаться от понятия «развитие личности» [3, с. 315]. Но он вынужден был, признавая это, употреблять их за неимением лучших. Более всего в качестве аналога функционального органа в его концепте выступает понятие психологической системы.

** «Душевный организм» – это изобретение самого Л.С. Выготского: «Функциональные системы. Прототип – психология способно-

Духовный организм предполагает наличие, с одной стороны, особой функциональной морфологии, с другой, духовной энергичности. Л.С. Выготский пытался преодолеть, с одной стороны, натурализм естествоиспытателей, с другой, – идеализм и спекуляции сторонников субъективных озарений, инсайтов и самонаблюдений.

Итак, речь идет не о пальцах, руках, ногах, глазах и ушах самих по себе, а о том, что делать пальцами, руками, глазами, что значит – уметь ходить, уметь видеть и слышать, совершать умное действие*.

Проблема поэтому состоит в построении и устройстве актов овладения, которые больше чем физические акты, и культурная органика «больше», чем первая натуральная органика. Потому и тело человека – больше, чем набор натуральных органов, которые собираются в «психологические системы», становясь частями культурного организма, будучи научаемы рисовать, писать, слышать, видеть.

Если вернуться к началу нашей работы, к постановке вопроса, то мы здесь видим проблемные точки:

– проблема тела личности человека начинается там и тогда, где и когда происходит *размывание смыслового поля и потеря смысловой целостности предметного действия*. Мы полагаем, что начинается это рано – когда ребёнок перестает играть в сюжетно-ролевые игры и подменяет их виртуальными и имитационными играми, когда он не знает, чем себя занять – вокруг него нет живой социальности. И он либо занимает себя слабо осмысленными физическими активностями (беготня, прыгалки), либо уходит в вир-

стей. Представление о душевном организме, обладающем деятельностью» [2, с. 157]. Вброшенное как метафора в конспекте записей, не предназначенных для публикации, оно не получило у него содержательного концептуального развития.

* Масштаб статьи и специфика ее темы не позволяют подробно остановиться как раз на проблеме умного действия. На примере идеи произведения и акта автопоззиса мы разбираем это отдельно в других работах – см. [18; 21]

туальные игры, которые создают ему иллюзию полноты проживания и событийности;

– проблема тела личности человека начинается тогда, когда происходит *обеднение и упрощение знаково-орудийного пространства*, отмеченные выше у Ю. Палласмаа: вместо богатого действия, например, рисования карандашом и лепки из глины, человек сразу рисует стилем и строит графики на компьютере;

– человек испытывает кризис развития тогда, когда происходит *упрощение и обеднение связей и координации знаково-символических структур* (обеднение языка, снижение, сплющивание горизонта культурных образцов и практик и т.д.).

Мы допускаем определенный складывающийся в настоящее время тренд как массовидное явление: при переживании названных выше процессов, редуцирующих личностное тело человека, происходит и редукция самого человека вплоть до его радикальной метаморфозы, а значит исчезновения его физической идентичности. Орудийно-знаковое тело человека исчезает, а значит, исчезает и сам человек.

А начинается все с размывания и исчезновения смыслового горизонта, рамку которому задает культурный образец. Носителем последнего выступает культурный взрослый. Если он перестаёт быть для ребёнка носителем идеальной формы, то ребёнок теряет смысловой горизонт становления: «Ведь самым существом детской игры, писал Л.С. Выготский, – является создание мнимой ситуации, т.е. известного смыслового поля, которое видоизменяет всё поведение ребёнка, заставляя его определяться в своих действиях и поступках только мнимой, только мыслимой, но не видимой ситуацией. Содержание этих мнимых ситуаций всегда указывает на то, что они возникают из мира взрослых» [3, с. 287].

И здесь очень важный момент. Человек овладевает своим поведением с помощью речи и разного рода артефактов-посредников (медиаторов) и перестаёт быть «рабом зри-

тельного поля», перестаёт действовать только в натуральном зрительном наблюдаемом пространстве. Он тем самым обретает степень свободы и начинает видеть дальше, за пределами непосредственно видимого. Он может «видеть» будущее, точнее представляет образ будущего – то, что находится за пределами его настоящего и видимого опыта. Пусть нам и не дано непосредственно видеть будущее, все же мы начинаем позволять себе мыслить, конструировать образ будущего, то есть то, что в нашем опыте в принципе отсутствует, и то, что знать невозможно по определению (знание – категория прошлого, ставшего опыта). Л.С. Выготский пишет: «Действие человека, возникшее в процессе культурно-исторического развития поведения, есть свободное действие, т.е. независимое от непосредственно действующей потребности и непосредственно воспринимаемой ситуации, действие, направленное на будущее» [4, с. 85].

Конструируя образ будущего и пытаясь его ставить как ориентир для своих действий, человек может посредством этого ориентира влиять уже на себя в настоящем, на своё поведение, корректировать свои планы и действия в настоящем опыте. Тем самым образ будущего становится оператором для управления настоящим, способом и средством навигации собственного жизненного и личностного пути. Само же навигационное средство становится частью моего орудийно-знакового тела и не отделимо от меня. Это компас, вращенный в меня, карта, подобная татуировке на моем личностном теле*.

Когда личность как носитель практики исчезает, то «растворяется» и образ будущего. Человек вновь становится рабом зрительного поля. Если происходит потеря названных выше опор (потеря горизонта *смыслового поля, упрощение орудийного пространства и упрощение связей и координаций*), то человек теряет самого себя, то есть теряет свое личностное тело, которое его крепит в этом мире как куль-

* Идея личностной навигации и карты личности (антропоидного картоида) изложена в нашей работе [22]

турное существо. И это уже не метафора, а реальный исторический процесс обратного метаморфоза, возврата назад, обратного хода, но с разрушительными последствиями.

Л.С. Выготский акцентировал внимание на том, что формирование высших психических функций происходит по единой базовой схеме, логике развития, то есть логике «культурного формирования личности» [4, с. 54]. И в этом процессе ключевым является основной набор базовых символических форм деятельности – речь, счет, письмо, чтение, рисование, которые обычно рассматриваются как нечто «постороннее и добавочное по отношению к внутренним психическим процессам» [4, с. 54]. По логике Л.С. Выготского это как раз *базовые* символические формы, создающие остов, внутренний каркас личностного тела. Они строят саму систему высших психических функций и образуют внешнюю линию культурного развития, наряду с внутренней линией – формированием высших психических функций – восприятия, воли, памяти, мышления [4, с. 54]. Эти две линии культурного развития переплетены. Без счёта и письма, чтения и рисования не происходит лепки душевного организма.

Если же мы вспомним то, с чего мы начали нашу работу – с проблематики аутсорсинга, то мы увидим, что в ситуации всё более увеличивающегося аутсорсинга человек, переставая сам читать, писать, считать, запоминать, перестаёт и лепить себя, строить своё культурное тело.

В отличие от этого тренда есть кардинально иная, созидательная и строительная альтернатива, которую предложил Л.С. Выготский и его последователи в области тифлосурдопедагогики.

Работа в этой области становится с учетом всего выше сказанного не прикладным ответвлением, а методологически магистральным путем опыта и осмысления того, что происходит с человеком в процессе культурного развития.

В дефектологии для Л.С. Выготского было важно как раз преодоление отношения к слепоглухонемым детям как к тем, которые нуждаются в заботе и обособленности от нормальных людей. Он призывал к тому, чтобы к слепому

или глухому относиться прежде всего как к цельному человеку, а уж потом как к слепому или глухому: «...слепого, глухонемого слабоумного можно и нужно мерить той же мерой, что и нормального» [6, с. 23]. Сперва человек, а уж потом слепой человек. Надо воспитывать не слепого, а ребёнка в целом. Если же к нему относиться прежде всего как к слепому или глухому, то мы неминуемо приходим к интернатам и резервациям и усиливаем слепоту и глухоту, а вместо педагогики развития начинаем заниматься «дефективной педагогикой» [6, с. 27].

Необходимо перейти от «медицински-филантропической», по выражению Л.С. Выготского, тифлосурдопедагогики – к социальной, то есть строить личность, создавая более сложные формы детского опыта, а не отгораживать его, слепого или глухого от рождения, от социального мира. Важно научиться читать, а не просто видеть буквы. Слепой в медицинском смысле не перестанет быть слепым. Но он не может быть дефективным. В социо-культурном смысле он может быть вполне зрячим. Слепой будет читать с помощью шрифта Брайля, а зрячий – просто водить глазами по тексту. Разница здесь в символике действия, в содержании акта развития, а не в субстрате.

Если человек от рождения не видит, то это не значит, что надо просто ставить искусственный глаз. Если человек в физиологически-медицинском смысле зряч, то это не значит, что он зряч в культурном смысле. Он смотрит, но не видит. Он слушает и не слышит. Так мы подходим к идее энергийного тела, к проблеме и практике формирования духовного зрения и видения, к идее личности как произведения (см. выше у Хайдеггера и Флоренского).

Сама слепота не делает человека дефективным. Сама натуральная слепота не делает его окончательно слепым, это не тупик. Слепота имеет не только органические причины, но и культурные, а потому человеку можно вернуть зрение, только культурное, духовное зрение, формируя у него новые функциональные органы зрения посредством окольных путей и особых практик.

Этими способами окольного культурного развития и стали заниматься специалисты в школе-клинике для слепоглухонемых в Харькове в 20-х годах прошлого века – И.А. Соколянский и его коллеги. Много позже уже в 60-70-х годах применением и развитием идей Л.С. Выготского в тифлосурдопедагогике занимались Э.В. Ильенков и А.И. Мещеряков. Они воссоздали феномен строительства новых культурных органов у слепоглухонемых детей.

Но прежде чем перейти к этой практике, отвлечёмся на другой прецедент мысли, связанный с именем Э.В. Ильенкова.

НЕОРГАНИЧЕСКОЕ ТЕЛО ЛИЧНОСТИ.

Э.В. ИЛЬЕНКОВ

На фоне репрессивной науки и философии проблема тела и телесности как проблема именно философии человека, а не его физиологии и анатомии, почти не обсуждалась в отечественной мысли в послевоенный период. М.М. Бахтин после ссылки в Кустанай обсуждал только тему гротескного тела в романе Ф. Рабле и тематику «Философии поступка» зашифровал, уйдя в мысленную эмиграцию. Рукописи П.А. Флоренского, посвящённые органопроекции, лежали и ждали своего часа. Работы Л.С. Выготского по дефектологии и тифлосурдопедагогике также лежали в рукописях в архиве семьи*.

Новое, послевоенное поколение молодых авторов могло обратиться лишь к официально разрешённым авторам-классикам, изданным с купюрами. Один их таковых, Э.В. Ильенков, фактически единственный продолжал прорабатывать тему неорганического тела человека, отталкиваясь от ранних работ К. Маркса.

Э.В. Ильенкова интересовал (равно как и Л.С. Выготского) коммунистический мировоззренческий идеал со-

* Многие работы Выготского, в том числе «Орудие и знак в развитии ребенка», вышли лишь в его Собрании сочинений в 80-х годах [4].

вершенного человека и проблема его формовки, лепки, чеканки.

В сущности, Э.В. Ильенков продолжал линию Л.С. Выготского и отстаивал давно понятную и озвученную позицию, согласно которой человеческая психика формируется в предметной деятельности, в которой задействован весь телесный совокупный орган-функция – рука, мозг, предмет. И собственно телом, человеческим телом, является тело деятельности, неорганическое тело человека.

Здесь Э.В. Ильенков отталкивался от базовых идей К. Маркса, который в рукописях 1844 года, используя натурфилософскую терминологию Л. Фейербаха, обсуждает проблему отчуждения человека и проблему снятия отчуждения, проблему сугубо антропологическую – в чём состоит онтологическая идентичность человека как существа, отличного от других живых существ и в чём состоит его освобождение от природных стихийных сил. К. Маркс фиксирует границы и пространство человеческого неорганического тела, введя эту терминологию, вокруг которой далее Э.В. Ильенков будет строить всю свою философию личности в цикле работ [11].

К. Маркс пишет: «Родовая жизнь, как у человека, так и у животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живёт неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера его неорганической природы, которой он живёт. Подобно тому, как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т.д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, являются его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы её можно было вкусить и переварить, – так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности. Физически человек живёт только этими продуктами природы, будь то в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т.д. Практиче-

ски универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое тело*, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а, во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть *неорганическое тело* человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело» [13, с. 92].

Для К. Маркса было важно показать, что производственная предметная деятельность человека и есть его родовая сущность, его природа. Посредством деятельности человек становится самим собой, собственно человеком, включая и природу в свое собственное пространство, в том числе, пространство телесное, формируя уже собственно своё человеческое неорганическое тело. В рамках деятельности происходит преобразование и природы, и самого себя как исходно природного существа. К. Маркс указывает: «именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире. Поэтому отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его *родовую жизнь*, его действительную родовую предметность, а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращает для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу» [13, с. 94]. Все работы, посвященные проблематике личности у Э.В. Ильенкова, суть комментарии к этим базовым положениям К. Маркса.

Коль скоро люди составляют совокупность (ансамбль) общественных отношений, в которую вступают в процессе предметной деятельности, то этот ансамбль и образует это

коллективное тело, созданное, слепленное не природой, а трудом людей, преобразующих эту природу и самих себя как природных существ, формирующих своё собственное неорганическое тело [11, с. 393].

Далее Э.В. Ильенков переходит к идее и проблематике личности: «тело» человека, выступающего как личность, – это его неорганическое тело вместе с его искусственными органами, которые он создаёт из вещества внешней природы, «удлиняя» и многократно усиливая естественные органы своего тела и тем самым усложняя и многообразя свои взаимные отношения с другими индивидами, свою «сущность». «Личность, – пишет Э.В. Ильенков, – и есть совокупность отношений человека к самому себе как к некоему «другому» – отношений «Я» к самому себе как к некоторому «Не-Я». Поэтому «телом» её является не отдельное тело особи вида «*homo sapiens*», а, по меньшей мере, два таких тела – «Я» и «Ты», объединённых как бы в одно тело социально человеческими узами, отношениями, взаимоотношениями» [11, с. 393]*.

В принципе это и есть базовая идея Э.В. Ильенкова, которую он на разные версии и вариации пересказывает в разных работах и на множестве страниц: личность есть неорганическое деятельностное тело человека, формируемое им как коллективным историческим субъектом в процессе предметной деятельности. Но далее концепт не был развит и доработан как конструкт.

Идею неорганического тела Э.В. Ильенков увязывал с идеей мыслящего тела Б. Спинозы. Кто мыслит? Мыслит не отдельный орган. Не мозг человека. Мыслит субстанция, понимаемая как это неорганическое тело. Мыслит целостное неорганическое тело людей: «Мышление – не что иное, как способ активного действия протяжённого тела человека, живущего среди других протяжённых тел и взаимодействующего с ними» [11, с. 105]. И тут Э.В. Ильенков, приписав Спинозе марксов тип мысли, приписал ему

* Здесь слышится голос Л. Фейербаха.

и идею «мыслящего тела». По его логике, Спиноза «связывает феномен мышления вообще с реальной деятельностью мыслящего тела (а не с понятием бестелесной души) и в этом мыслящем теле предполагает активность – и опять-таки вполне телесную» [11, с. 108–109]. Э.В. Ильенков увязал проблему свободы воли по Спинозе и феномен мыслящего тела через действие: свобода есть «акт постоянно длящегося освобождения из плена ближайших внешних обстоятельств, как деятельность мыслящего тела в мире вещей, тел» [11, с. 109].

Необходимо, конечно, оговориться. У Б. Спинозы понятия мыслящего тела не было. Здесь идет обыгрывание Ильенковым спора Б. Спинозы и Р. Декарта, у которого есть понятие «мыслящей вещи» (*res cogitans*). Но что есть вещь мыслящая? По Р. Декарту, – это Я, субъект мысли, так мыслящий, совершающий медитации. «Я», ставящий вопросы, так размышляющий, у Р. Декарта и есть вещь мыслящая. И только она (то есть автор, субъект мысли) очевидным образом и существует, поскольку мыслит.

Если вспомнить латинский этимон понятия *res*, то это: вещь, предмет, мир, природа, факт, действительное положение вещей, действительность, суть, содержание, дело, действие, деяние, событие, случай. Согласно этимону, если говорить о мыслящем теле, то это шаг дальше в сторону укоренения и заземления того, что происходит в действии с мыслящей вещью. Я, вещь мыслящая, совершая акт мышления, так и существую в этом акте мышления. И посредством акта мышления я, вещь мыслящая, оседаю в мыслящем теле. Понятно, что речь идет не о вещи и вещности, а о событии и действии, то есть о вещах сугубо не вещественных, но предметных. «Вот такое положение вещей» – привыкли мы говорить. Тем самым мы говорим о существе, о положении дел, о правде, о том, что реально происходит. Мыслящее тело – то, которое реально складывается в актах и складках мысли, совершаемых вещью мыслящей – субъектом мысли.

Э.В. Ильенков не сильно преувеличил, приписав Б. Спинозе понятие мыслящего тела, которого у того вообще-то

не было, и здесь современный автор Майданский прав [12]. Э.В. Ильенков превратил мыслящую вещь в мыслящее тело, хотя мыслит не тело, а субъект. Но Э.В. Ильенков говорил не о натуральном теле, он говорил о неорганическом деятельностном теле. У Б. Спинозы же в «Этике» так и говорится: «Под идеей я разумею понятие, образуемое душой в силу того, что она есть вещь мыслящая (*res cogitans*)» [24, с. 630]. В другом месте у Б. Спинозы говорится и другое: «Мышление составляет атрибут Бога, иными словами, Бог есть вещь мыслящая (*res cogitans*)» [24, с. 632]. Это означает, как объясняет сам Б. Спиноза, что Бог обладает атрибутами, выражающими его сущность. К таковым атрибутам относится и мышление. А душа через акты мышления становится модусом Бога.

Ильенков же ищет, в отличие от Б. Спинозы, не Бога, а материальную (то есть деятельностную) субстанцию, основу, фундамент для объяснения природы духовных вещей – мышления, свободы. И находит ее у Б. Спинозы, в отличие от И.Г. Фихте, который вроде тоже вводит принцип деятельности, но как принцип деятельности Духа, идеального Я, Абсолютного Субъекта.

Б. Спиноза, как его понял Э.В. Ильенков, выводил проблему свободы воли из предметного мира деятельности, то есть из неорганического тела, а Фихте – из самосознания Я: «в мыслящем теле Спиноза предполагает способность строить своё движение во внешнем пространстве сообразно «форме и расположению» вещей вне этого тела, а не сообразно форме и расположению частей собственного организма...» [11, с. 113]. А Фихте, полагает Ильенков, хочет вывести всё многообразие внешнего предметного мира из Духа. Поэтому Фихте становится у Ильенкова «перевёрнутым Спинозой» [11, с. 112–113].

В своих набросках о свободе воли, где Ильенков сравнивает подходы Фихте и Спинозы, в итоге он фиксирует: «...далее развернуть вопрос о том, как расшифровывается (конкретизируется) в марксизме понятие “мыслящего тела” (краеугольного камня системы Спинозы). – Человек

не как индивид, и не как то, что одинаково общо каждому индивиду, не некая “общность рода”, а как конкретно-исторически развившаяся совокупность всех общественных отношений, как их полный ансамбль. – Притом отношений “опосредованных” вещами, созданными человеком для человека. – Мозг как функциональный орган управления этим телом человека. – И тот же мозг как орган управления органическим его телом» [11, с. 115].

Ильенкову было важно вывести феномен мышления и личности за пределы тела индивида как особи. Личность формируется и живет не внутри тела особи, а внутри неорганического тела деятельности человека как общественно-деятельностного существа. По этому поводу он спорил с вульгарными материалистами, пытаясь доказать, что обсуждать надо не то, что внутри мозга и доказывать, что без мозга мыслительная деятельность невозможна, а то, что такое природа мышления, что есть процесс мышления.

Но далее Ильенков, пытаясь указать на материалистичность своей позиции, настаивает на том, что личность – не теоретическая отвлеченность, а вполне «вещественно осязаемая реальность», это «телесная организация» того коллективного тела («ансамбля социальных отношений»), частичкой и «органом» которого и выступает каждый отдельный человеческий индивид» [11, с. 394].

И по Марксу, утверждает Ильенков, личность понимается «вполне материалистически, вполне вещественно-телесно, – как реальная телесно-вещественная совокупность вещественно-телесных отношений, связующих данного индивида с любым другим таким же индивидом культурно-историческими и естественно-природными узами» [11, с. 395].

В общем, мы видим игру слов и даже редукцию – сведение материалистической природы к вещественно-телесной, характеристику личности как сугубо даже телесно-вещественную организацию, но тут же – организацию коллективного тела и т.д.

Ища союзников, Ильенков обратился не только к Марксу, но и к Спинозе. У последнего мыслящее тело, пола-

гал Ильенков, – это «природа в целом, ... она же «субстанция», она же – «бог» [10, с. 42].

И в этой позиции Ильенков почти отождествляет Маркса и Спинозу, но на уровне метафоры: мыслящее тело есть тело предметной деятельности, то есть деятельностное тело субъекта действия [10, с. 38]. И это мыслящее тело, человек, строит свое движение по форме любого другого тела. Эта способность мыслящего тела строить свое собственное действие по форме любого другого тела отличает, согласно Спинозе, как считает Ильенков, мыслящее тело от других тел, то есть показывает собственно сам акт мышления, феномен мышления. А телесность мышления, продолжим Ильенкова, есть телесность, то есть *структурность, организованность, предметность* действия, которое проделывает субъект действия, но как общественное существо, связанное с другими общественными существами социальными связями.

Чтобы как-то дополнить этот круговорот метафор и как-то попытаться выйти из этого круга, приведем пример из практики самого Ильенкова. Он свои теоретические поиски сочетал со вполне предметной практикой – работой со слепоглухонемыми детьми в интернате в Загорске.

Сравнивая позиции Спинозы и Фихте, Ильенков сделал отсылку на реальный случай – «Юля Виноградова и овраг» [11, с. 451]. Слепoglухая Юля однажды гуляла вдоль оврага. Вернувшись из прогулки, она воспроизвела в пластине форму, повторяющую очертание этого оврага. Своим телом пройдя вдоль оврага, она его запомнила и затем по памяти его построила в пластине*. Этот случай, говорит Ильенков, спинозист и фихтеанец описывают по-

* В интернате был не менее сложный случай. Слепoglухой ученик А.И. Мещерякова Юрий Лернер, когда умер их учитель, вылепил его скульптурный бюст из глины, ни разу не видя живого учителя. Не видя учителя, ученик вылепил его портрет в объемной форме. Также Лернер занимался созданием наглядных натуральных пособий для незрячих – горельефов, барельефов, как раз для того, чтобы незрячие могли «читать» руками и представлять формы.

разному. Спиноза объяснил бы этот феномен с точки зрения предметного действия: Юля воспроизвела форму оврага своим телом, своим движением пройдя вдоль него и потом посредством пластилина повторила это движение своего тела. Причем использовала естественно здесь свои руки. Руками, пальцами она воспроизвела в пластилине форму оврага. Классический пример действия мыслящего тела по форме другого тела. И эта форма действия мысли опосредована формой оврага и пластилина. Вполне понятное материалистическое объяснение. Но от этого сам случай не перестает быть удивительным.

А Фихте этот феномен объяснил бы тем, что форма и контур действия определяется не оврагом, а формой, контуром моего действия, действия моего сознания, моего «Я».

Но существо проблемы не в том, чтобы спорить и выбирать позицию Фихте или Спинозы. Существо проблемы в том, чтобы понять устройство самой духовной практики построения духовно-предметного тела личности, которое пестуется посредством работы пальцев, памяти, всего тела. Вот здесь ни Спиноза, ни Фихте, ни Ильенков ничего пока не сказали – что есть практика, лепка новой телесности, которая, разумеется, не сводится к натуральной телесности? Что есть практика выделки личностных начал-органов, на которые пальцем не показать, но они имеют, безусловно, своё предметное основание и свою природу?

Зачем было нужно Ильенкову так активно и часто прибегать к этой идее мыслящего тела, неорганического тела личности, когда достаточно было подчеркнуть предметно-деятельностный характер становления и формирования человека как субъекта, как сознательного существа, строящего и формирующего себя? Нельзя ли было обойтись понятиями субъект, деятельности, предметной деятельности, культурно-исторической деятельности, и не прибегать к проблематике тела и телесности, которая у того же Маркса оставалась сугубо наследием терминологии Фейербаха?

Думаю, для того, чтобы показать предметность, конкретность, приземленность характера и природы формиро-

вания человеческой психики. Стремясь показать рукотворность этой психики и видя, как это происходит у слепоглухонемых детей, Ильенков и прибегал постоянно к метафоре мыслящего тела.

На проблематике тела и телесности споткнулись вульгарные марксисты, сведя тело к эмпирическому телу индивида, а ансамбль общественных отношений метафорически назвали неорганическим телом личности, идя вслед за Марксом. Они осваивали наследие Маркса частями, взяв сначала сугубо материалистический пафос, за которым далее стояла и Логика Гегеля, и Антропология Фейербаха. Но далее оказались в онтологическом и мыслительном тупике, поскольку собственно онтологический горизонт был утерян, потому что бытие человека было взято в редуцированном вещном виде.

Но тем самым они ушли от понятия духовной практики и построения собственно феномена личности, отличающегося не физическим субстратом, а энергийным действием и структурой. А потому у Ильенкова тело и телесность остались метафорой, хотя и весьма плодотворной и на тот период исследований вполне пионерской на фоне марксистской идеологии.

Фактически, уже в сфере практической работы со слепоглухими детьми в интернате в Загорске (его знаменитая четверка ребят*) Ильенков развивал идею становления и формирования неорганического тела, доказывая и показывая предметно-практически, как из «куска мяса» (как он сам говорил, споря с генетиками и физиологами) формируется и лепится личность.

Ильенков на примере работы со слепоглухими воспитанниками показывал, что исходно психики у человека просто нет. Нет и душевного организма. Психику человеку необходимо буквально формировать, лепить, создавать. И он буквально становился органом этих воспитанников.

* Воспитанники Э.В. Ильенкова в интернате: Александр Суворов, Юрий Лернер, Наталья Корнеева, Сергей Сироткин

Взрослый становится сложно организованным органом слепоглухонемого ребенка.

Ильенков вспоминает, как однажды у него спросили на одной из встреч: «А не опровергает ли ваш эксперимент старую истину материализма? («Ничего нет в разуме, чего не было бы в чувствах»)). Ведь они ничего не видят и не слышат, а понимают все лучше нас...». Ильенков перевел своему воспитаннику А. Суворову на дактильном языке этот вопрос и тот ответил: «А кто вам сказал, что мы ничего не видим и не слышим? Мы видим и слышим глазами и ушами всех наших друзей, всех людей, всего рода человеческого [11, с. 43].

В деле работы со слепоглухонемыми проблема формирования культурного тела личности выступает в чистом и наглядном виде.

У слепоглухонемого от рождения в принципе нет никакой психики. У него нет даже ориентировочно-поискового движения. Любое животное ищет себе пищу. Слепоглухонемой ребёнок и этого не умеет. Даже если рядом на полметра от его рта находится пища, ребёнок не тянется к ней. Сама по себе потребность в пище не порождает потребность в поиске пищи. Её приходится формировать: «Делается так: соску отводят от губ ребенка на миллиметр, и если он это минимальное расстояние сумел преодолеть собственным движением, отводят на сантиметр. Постепенно расстояние увеличивается. Потом между ртом и соской ставится препятствие, которое ребенок вынужден обходить. И так до тех пор, пока в самой сложной лабиринтообразной ситуации он не научится находить, ориентируясь по запаху и осязанию, верный путь, строить траекторию движения, сообразующуюся с формой и расположением внешних тел. Тут-то и только тут, возникает у него адекватный образ, субъективная копия форм этих тел – вместе с образом пространства вообще. Если этого удалось добиться – психика возникла. Психика вообще» [11, с. 34].

Что получается? Вспоминаем Юлию Виноградову. Образ предмета у слепоглухонемого формируется посредством прорисовки телом в пространстве передвижения (поиска пищи по запаху) всей линии поиска. Линия, траектория по-

иска пищи и сама пища в конце пути формирует у ребенка образ искомой пищи! Я рисую образ предмета всем своим телом! Граница между телом и не-телом сидит на мне, несется мною, действующим. И это принципиально. Иначе этот предмет в моем сознании не появится. Просто у нормального ребенка он формируется быстрее, в более свёрнутом виде, а у слепоглухонемого он формируется в некоем замедленном темпе, как при замедленной съёмке. Кадр за кадром*.

Ильенков фактически на этих примерах продолжал доказывать и показывать, что опыт работы с такими детьми не нуждается в том, чтобы прибегать к идее чуда или к идее Бога. Ильенкову-марксисту достаточно было идеи, что разум вначале существует вне индивида в виде деятельности и продуктов человеческого труда. Этот разум буквально овеществлён в конкретных предметах – соске, горшке, ложке, одеяле, одежде, умывальнике, осваивая которые шаг за шагом, в совместно-разделенной деятельности со взрослым, слепоглухонемой ребёнок становится полноценным социализованным и развитым существом. А освоение этих предметов осуществляется посредством прикосновения, жеста, телесно-орудийного действия.

Ильенков полагал, что как раз марксизм и дал объяснительный принцип Мещерякову. Без него феномен знаменитой Элен Келлер объяснялся как чудо, как результат её гениальной одаренности. В то время как на самом деле Келлер всему научилась благодаря любви и терпению другой девочки – Анны Сулливан.

СОБЫТИЕ ПРЕДМЕТНОГО ДЕЙСТВИЯ

Разговор о неорганическом (сиречь – предметно-деятельностном) теле рискует быть сугубо фразеологическим,

* Эту метафору привёл однажды А.Н. Леонтьев, говоря о формировании человеческой психики у слепоглухонемых детей: на их примере делаются зримыми, осязаемыми, и притом растянутыми во времени как бы с помощью замедленной киносъёмки узловые события процесса формирования личности [11, с. 33]

если не выходить на аналитику и выделение единицы предметной деятельности – предметного действия. Что есть предметное действие, как оно строится, совершается? Что оно такое есть, когда свершается? В чем событийность предметного действия? Что есть предметное действие как событие?

Эти вопросы в своих работах ставят отец и сын Эльконины, но с разными акцентами. Д.Б. Эльконин больше ставил вопрос о существовании предметности действия и показывал, что предметность не «написана на предмете», а разворачивается во взаимности действий ребёнка и взрослого. А Б.Д. Эльконин больше пишет о событийности и переходности предметного действия. Осмысление и переосмысление феномена предметного действия помогает нам выйти за пределы сугубо идеологического спора Ильенкова со своими противниками, вульгарными материалистами, в область действительности предметного действия и в область предметной антропологии.

Д.Б. Эльконин в полемике с П.Я. Гальпериным, на материале наблюдений за собственным внуком, осмысляет опыт освоения ребёнком предметного действия (действия с предметом), предполагающего как осмысление его (действия) орудийности, так и освоение его общественной функции [44; 45].

Когда ребёнок осваивает действие с ложкой, – спрашивает Д.Б. Эльконин? И отвечает словами П.Я. Гальперина: кажется, что ребёнок сначала приспосабливается к сугубо орудийной стороне ложки, соотносимой с его рукой (кистью) как удлинением, продолжением его руки. Ложка в руке ребёнка первоначально ещё не орудие, а замена его ручки, кисти, точнее её продолжение. Ребёнок действует ложкой как своим кулачком, держа её не за ручку, а буквально за основу, почти за саму ложку.

В этом состоит кажущаяся «шимпанзеподобность» поведения ребёнка этого возраста. Для приматов как раз характерно такое поведение – палка, используемая для доставания плода, воспринимается обезьяной как продление передних конечностей.

По этой аналогии пойдем далее. Человек, чтобы усилить свои ослабленные и больные органы, конструирует специальные орудия для их усиления. Мы надеваем очки для усиления зрения. Делаем костыли, ходули для замены и удлинения ног. Письменная ручка становится предметом для письма на материале, на котором невозможно написать просто пальцем. Звуковой аппарат вставляем в уши для усиления слуха.

То есть технический прогресс у человека идёт сугубо по линии усиления натурального органа и его последующей замены при наличии физического натурального вывиха, точнее, ослабления функции органа. Тем самым родовое качество и отношение к человеку здесь формулируется как отношение к инвалиду. К своим ногам, рукам, ушам, глазам мы обязательно хотим приделать что-то техническое, что усилило бы наши сугубо физические, натурально-телесные функциональные возможности. Мы усиливаем тело, надевая на него панцирь техники, не замечая, что однажды этот панцирь начинает нас сжимать в своих объятиях. А сам человек становится техническим устройством, киборгом, состоящим из запчастей. И он сам периодически как машина должен вставать на ремонт, на техническое обслуживание.

Но мы при этом забываем, что тем самым мы атрофируем смысловое содержание предмета-орудия. Точнее, мы забываем, что это орудие передает нам другой, взрослый, ранее его освоивший и им орудующий.

Фокус в том, что оперирование ребёнком ложкой как удлинением его кулачка суть лишь фактическая констатация исходной ситуации. Собственно освоение предметного действия начинается тогда, когда осваивается не столько орудийная сторона ложки, сколько *образец действия с ложкой*. Ребенок не просто ест кашу ложкой-рукой, он смотрит, как это делает рядом находящийся взрослый. Ребёнок включает предмет, ложку, в образец его правильного использования [45, с. 92].

Здесь главное – становление *совокупного действия* (я бы сказал – социального действия) через включение *образца предметного действия* в свое действие.

Орудие тем самым осваивается через освоение отношения со взрослым. Сначала тем самым – *смысл ситуации*, который задается общением взрослого и ребенка, а потом – *предмет ситуации*, собственно ложка и каша. Мало говорить о том, что человек хочет есть и ему надо овладеть предметом, с помощью которого он удовлетворяет свою физиологическую потребность. Здесь параллельно выстраивается *смысловая ситуация* отношения со взрослым, помогающим ребенку этим предметом овладеть. И этот смысл становится мотором, *движителем* предметного действия. Через смысловое поле, задаваемое общением со взрослым происходит овладение предметным действием, внутри его – его орудийной составляющей, и посредством этого совершается и сам акт развития. Собственно в этом весь пафос и смысл культурно-исторической антропологии, задающей и понимание того, что есть умное тело или личность.

Но смысл – не орудие. Им не овладевают, его выращивают и о-сваи-вают. Это как в игре. Мнимая игровая ситуация, как писал тот же Выготский, выстраивается ребенком самим, и она, смысловая ситуация, важнее для него в игре, нежели орудийное наполнение игры (набор игрушек). Тапок в игре становится кораблем. Вот это «*становится*» в игре важнее. Важен не тапок и не образ корабля, важно то, что тапок становится кораблем. В игре ребёнок играет со смыслом, а потом с игрушкой как с предметом. И эта игра со смыслом задает ребёнку, играющему, необходимую степень свободы, свободы от натурального поля, от натуральности, вещиности, физичности. Не делает его рабом вещи. Ребёнок может всегда остановиться, отказаться от вещи-игрушки и взять другую, потому что играет он со смыслом. Тем самым смысловое наполнение ситуации взаимодействия с предметом и со взрослым в этот игровой период – важнее для ребёнка.

А вот в ситуации присвоения и освоения человеком нужных предметов-орудий, усиливающих его натуральное тело, в ситуации аутсорсинга, о чем мы говорили выше, происходит обратное: усиление зависимости от орудий.

Человек перестает играть и оперировать со смыслом. Ему важен орудийный характер вещи, который усиливает его телесно-физически, но порабощает его волю и мысль. И он становится придатком орудия.

Вернёмся к ребёнку. Б.Д. Эльконин продолжает и уточняет Д.Б. Эльконина. Совокупное действие в общении со взрослым и возникает как событие, в акте свершения и переживания, в акте живого действия, опробуя его всей своей телесностью. И эта телесность – полная, она погружена в смысловое общение со взрослым. Здесь в живом смысловом действии телесность человека одухотворена. Испытывание, опробование событийности предметного действия происходит телесно-целостно, целиком, всем существом. И через это оно событийно. Событие действия есть тройственный переход: смысловой, телесный, ситуативный [46].

Человек утверждает себя, свое предметное действие телесностью, то есть всей своей целостностью, включая и самочувствие, самоощущение, и всю органику, и все вкупе с включенностью со взрослым и этим утверждает и свою собственную телесность, а значит свою действительность.

Через это утверждение телесности происходит и обратное воздействие на процесс освоения орудия. Получив подтверждение от взрослого, от видения образца и поддержки («так, так», «хорошо», «молодец»), переживая событийность своего действия, ребёнок все более решителен и устремлён в освоении орудийности предмета, его технической части.

Д.Б. Эльконин отмечал ранее: непосредственное прикосновение к материальным свойствам предмета-орудия происходит только на основе включения их в образец действия, постепенно создаваемый ребёнком. Ребёнок ориентируется на образец действия не непосредственно, а посредством создания образа этого действия. В этом смысле предмет включён в образ предмета, свой образ, который формирует ребёнок посредством общения со взрослым. Причем, именно возникновение образа предметного действия и «знаменует собой конец формирования предметного действия» [45, с. 99].

Нам важно зафиксировать следующее. Если тело может быть только мыслящим телом, иначе оно – не тело вообще, если мыслящее тело по природе своей – это орудийно-деятельностное, энергийное тело, если орудие осваивается посредством включения его в смысловую ситуацию, в которой ребёнок общается со взрослым и осваивает целостно всем существом сначала смыслы и образы, а потом предметы и орудия, если это освоение должно получить телесное живое целостное подтверждение, если освоение предмета тем самым происходит окольным путем, не напрямую, не через лобовое физическое овладение им, а посредством включения его в смысловое поле, то тем самым и телесность, и тело существуют не иначе как такое *событийное энергийное тело*, оно существует как такое событие и переживание, принятое и понятое целостно, всем существом.

Вспомним теперь упомянутый выше тренд аутсорсинга. Что происходит при таком процессе? Передавая функции орудиям и машинам, высвобождаясь от них, выходим ли мы также и из смыслового поля? Взаимодействие со взрослым может идти и не обязательно с этим орудием. Отказываясь от орудия, мы не должны отказываться от смыслового поля, от игровой мнимой ситуации. Мы убираем и заменяем игрушки. Но не должны убирать Бога игры. А заменяя игрушки все более совершенными техническими изделиями, обогащаем ли мы смысловое поле игры?*

А если мы обедняем или вовсе убираем и смысловое поле общения ребёнка со взрослым, мы убираем главный движитель игры и предметного действия. Тем самым мы перестаём чувствовать и переживать собственно событий-

* Ответ здесь, кстати, давно известен. Специалисты уже давно показали, что развитие игры идет не обязательно по линии усложнения ассортимента игрушек (вместо простого карандаша возьми цветной), а может идти по линии развития смысла (нарисовал себе – нарисуй для мамы). Точнее, здесь идет взаимодействие двух плоскостей и видов деятельности, операционно-технической и мотивационно-смысловой. Но технический прогресс идёт по линии орудийной. Он смысловое поле не обогащает, а все более сплющивает.

ность действия. И тем самым мы исчезаем не только как культурные существа, но мы исчезаем и телесно, поскольку главное в нашей телесности – её энергичность и событийность, а не физичность. Точнее физичность наша теряет свою душевную органику. Если исчезает событийное, энергичное тело, то исчезает любое другое тело.

СЛЕПОГЛУХОНЕМОЕ УМНОЕ ТЕЛО.

Случай А.В. Суворова.

Это поразительно, но факт. Казалось, что особенного нами было сказано выше в главе о Л.С. Выготском касательно проблем тифлосурдопедагогики? Вроде бы вполне тривиальные и известные вещи. Но надо сказать, что эти уроки из Выготского нами до сих пор не извлечены и не использованы в дальнейшем. В целом работа со слепоглухонемыми детьми у нас остаётся «инвалидной и дефективной» педагогикой, как говорил сам Выготский, построенной в духе филантропии, заботы и попечения. Такое воспитание готовит инвалидов, оно замораживает вывих и не выводит детей на реальный путь развития. Исключения лишь подтверждают правило. А случай А.В. Суворова, пожалуй, именно тот исключительный случай, а не общее правило. Прецедент, не ставший нормой. Но все по порядку.

Случай А.В. Суворова, и не только его – блестящее подтверждение адекватности культурно-исторической концепции, согласно которой человек буквально строит самого себя как культурное существо. По шагам, по крупницам. И здесь сама терминология носит характер реального строительства, архитектурного конструирования и инженерного дела.

Свой уникальный опыт его учитель А.И. Мещеряков описал сам в своей книге [14]. Также свой опыт второго рождения описал и А.В. Суворов [25–31]. А.И. Мещеряков обобщил обучение десятков и сотен воспитанников Загорского детского дома слепоглухонемых детей из экспериментальной группы Института дефектологии АПН СССР. Об-

учение было начато еще И.А. Соколянским в 1955 году. Более массовое групповое обучение было начато с 1963 года и продолжалось до смерти А.И. Мещерякова в 1974 году.

Что удивляет? После смерти А.И. Мещерякова прошло 40 лет. Но культурно-историческая психология концептуально ни на йоту не продвинулась в деле понимания феномена формирования человеческой психики, построения личности у слепоглухонемых детей. Методологически по сравнению с работами Э.В. Ильенкова, А.И. Мещерякова мы ничего нового не сказали. Были опубликованы работы Л.С. Выготского по дефектологии, работы Э.В. Ильенкова. Но что дальше?

Работы А.И. Мещерякова и Э.В. Ильенкова написаны в 70-е годы. Работы и дневники Д.Б. Эльконина написаны в те же годы. Они развивали идеи своего учителя Л.С. Выготского, выдвинутые еще в 20-е-30-е годы. Но методологически мы дальше и не продвинулись.

Особенно мировоззренческий и методологический дефицит мы испытываем, когда пытаемся понять феномен формирования умного тела в психике слепоглухонемых. Хотя там-то как раз все вопиюще прозрачно.

Саша Суворов, один из знаменитой четверки Э.В. Ильенкова, воспитанников из интерната в Загорске, которых он развивал и воспитывал и которые поступили затем на факультет психологии МГУ, стал доктором наук, специалистом по развитию слепоглухих детей.

Он сам – позднооглохший слепой. Плохое зрение у него обнаружили на 4-м году жизни, потеря слуха произошла, когда ему было 9 лет. Он из всей четверки оказался самым продвинутым и известным и всей своей жизнью доказывал и показывал верность хода Э.В. Ильенкова и А.И. Мещерякова относительно того, что умное культурное тело личности у человека формируется в совместно-разделенном предметном открытом действии-событии ребенка и взрослого. Своего словаря исследователя А.В. Суворов не создал, фактически идя по стопам Э.В. Ильенкова, говоря его словами и видя его умо-зрением. Но важно не это. Важно то, что об-

наруживается в деталях, которые он сам обнаруживал в своих многочисленных работах, дневниках, записях, статьях. Его жизнь – интереснейший дневник наблюдений. По этим деталям и пройдем.

Телетактор-посредник. Слепоглухие дети не пишут в привычном для нормальных детей смысле. Они осваивают язык и письмо с помощью шрифта Брайля и дактильного языка. Они не выводят на листе бумаги буквы. Они видят пальцами, воспринимают мир всем своим телом, подключая всю свою органику к связям с внешним миром. Сейчас это звучит банально. Но это не банально с точки зрения формирования личностной структуры, тела личности. А.В. Суворов научился распознавать людей, с которыми он общается, например, по запаху и по ладоням. Он фактически формировал в себе новые культурные органы.

Что здесь не тривиально? То, что на вопрос – что выстраивается взамен привычным орудиям (ручке, письму, тексту, знаку) в качестве культурного посредника между слепоглухонемым и зрячеслышащим, который мы задавали в начале работы, обсуждая феномен аутсорсинга, мы фактически получаем более сложный ответ: предметом и орудием для письма и чтения становится сложно организованное орудие, состоящее из руки, шрифта Брайля, дактильного языка, особого дисплея, особой клавиатуры, снабженной шрифтом Брайля.

А.В. Суворов рассказывал, что впервые именно у них в интернате был использован так называемый телетактор, первый в мире прибор, который использовался для общения со слепоглухими, чтобы они могли и сами «слышать-видеть» воспитателя, который им говорит и пишет, и сами они смогли бы ему ответить* [27].

* Хотя сам А.В. Суворов убеждён, что человек должен уметь и учиться писать рукой. Именно необходимость писать рукой, овладевать навыками письма, пусть и по Брайлю, и формирует у человека необходимую культурную органику. Эта необходимость писать по Брайлю от руки также не отменима, как необходимость писать от руки для зрячих.

Телетактор был прообразом брайлевского дисплея. Воспитанники Загорского дома познакомились с телетактором задолго до того как появился брайлевский дисплей. Первые телетакторы появились в Загорске в 1965 году.

Телетактор – это техническое устройство, состоящее из центрального пульта, за которым сидит зрячеслышащий воспитатель, и нескольких рабочих мест для слепоглухих воспитанников. Они могут общаться друг с другом. Пульт представлял собой пишущую машинку, к которой подключена клавиатура, на которой размещены кубики-такторы с шеститочиями Брайля на верхней панели. На рабочих местах воспитанников – тоже клавиатуры со шрифтом Брайля. При нажатии воспитателем той или иной клавиши на центральном пульте у воспитанника выскакивали соответствующие сочетания точек – брайлевские буквы. Передача букв сопровождалась вибрационным сигналом, который воспитанники могли почувствовать всем телом.

До будущего брайлевского дисплея телектактору было далеко, он был несовершенен, громоздок. Но принципиальная схема была построена. Даже в ситуации слепоглухоты и немоты можно построить особое устройство-посредник, формирующее не только коммуникацию, но и развивающее и формирующее необходимые способности.

Более того. Освоив печать и переписку на версабрайле, А.В. Суворов далее освоил и обычную печатную машинку для зрячих и далее – компьютер*. Известно, что зрячие машинистки печатают вслепую, запоминая, какая клавиша где находится. Принцип тот же. И затем А.В. Суворов и вовсе смог освоить компьютер при помощи приставки «Брайльбокс».

Итак. Проблема развития заключается не только и не столько в смене орудийного набора, верстака инструмен-

* А.В. Суворов писал, что освоение обычной пишущей машинки для зрячих сделало его в свое время «зрячим». Сначала он писал тексты с помощью Брайля, затем перепечатывал их на пишущей машинке. Освоив же клавиатуру на машинке, он смог быстро освоить и клавиатуру и на компьютере.

тов. Это то же самое, как и в детской игре происходит смена набора игрушек. Можно поиграть с одной игрушкой, потом с другой. А можно вообще играть в чисто символическом пространстве, с ролями и смыслами, поскольку главное в игре – смысловое поле игры. Поэтому для работы со слепоглухим ребёнком важно было построить путь, коммуникацию, создав адекватные средства этой коммуникации, обеспечивающие контакт со взрослым. А пишет при этом ребёнок или не пишет как зрячий, это уже не важно. Важно обеспечить контакт и построить совместное предметное действие.

Именно здесь кроется и серьёзная социальная проблема. Мало того, что многие слепоглухонемые дети просто изначально асоциальны, и нужно много времени, терпения, сил потратить, чтобы оснастить, сформировать у них новые органы-чувства, новые способности с помощью специальных устройств и специально организованной предметной деятельности. Нужно еще сделать так, чтобы по окончании школы-интерната эти воспитанники были социальны, смогли жить и полноценно существовать среди зрячеслышащих, быть такими же нормальными и дееспособными.

Более того. Большинство из них лишены возможности приобретать дорогостоящие специальные устройства (как смог себе позволить А.В. Суворов – иметь современный брайлевский компьютер и другие устройства), иметь хорошую брайлевскую библиотеку. И главное – они все нуждаются в особой среде общения, в которой они были бы приняты, где к ним относились бы как к нормальным и полноценным людям, а не как к неполноценным инвалидам.

И здесь мы выходим за рамки нашей работы в область серьезных государственных социальных программ развития и поддержки слепоглухонемых детей и взрослых, которых в стране тысячи.

Умная рука. А.В. Суворов не видел лиц, не видел тел. Но его глазами стали его руки: «Рука бывает задумчивая, грустная, усталая, спокойная, нетерпеливая. Бывает хму-

рая и ясная. Вот она потихоньку высвобождается из моей руки – дай отдохнуть, подремать, подумать, не приставай. А вот резко вырывается из моей руки – чем-то обидел, рассердил. Рука может кричать на меня – очень резкие, злые движения. Но вот гроза прошла, и рука доверчиво ложится ладонью в мою ладонь – прости, бес попутал. Не бери плохого в голову, все хорошо...» [29].

А.В. Суворов фактически открыл для себя естественным путем тот же язык тела, который знают актеры театра, пантомимы, психотерапевты – специалисты по телесной терапии, и все те, кто чувствует и читает язык тела. Но дело как раз в том, что слепоглухонемой и не видит никогда тел, в отличие от зрячеслышащих. И тогда он вынужден формировать на пальцах новые органы зрения: «У рук своя интонация. Без кавычек – тон, тонус. Кто-то пишет по ладони (или дактилирует, то есть говорит посредством пальцевого – дактильного – алфавита) уверенно, энергично, с крейсерской скоростью – быстро, но как раз так, чтобы успеть понять. Кто-то очень медленно выводит на ладони каждую букву, боится быстрее – вдруг я его не пойму. Подбадриваю. Кто-то еле-еле касается моей кожи – пишет почти в воздухе, понять невозможно. Стесняется давить на кожу, вдруг причинит неприятные ощущения... Подбадриваю. Вот начал давить, вдавливать пишущий палец мне в кожу, или дактильно – напружинил пальцы, каждая буква словно выстреливает...» [29].

У слепоглухих тоже есть свой почерк. И свой способ ориентации, установления контактов, понимания, приятия и неприятия. Просто почерк этот формируется с помощью своих особых средств: «...на мою кожу, когда пишете по ладони, прошу нажимать! Пальцем, длинным ногтем, пишущим концом авторучки либо карандаша. Иногда к моей коже почти не прикасаются, пишут почти в воздухе, и попробуй тут хоть что-то понять... Точно так же, ради разборчивости дактильной речи, пальцы должны пружинить. Вся руку надо напрягать, держать кистью вверх, а не вниз, как дохлую змею. Пускай "змея" стоит на хвосте. То есть

локоть вниз, кисть – вверх. Ни в коем случае не наоборот. Иначе мне придётся выворачивать мою "слушающую" руку, что страшно утомляет. И, повторяю, пальцы должны пружинить! Каждой буквой надо как бы "выстреливать". Все комбинации пальцев должны быть чистыми, а не лишь намечающими нужное. Если пальцы в букве должны быть прямыми – их и надо выпрямлять, а не оставлять полусогнутыми, как часто бывает. Иначе общение превращается в пытку» [29].

Кроме того, что слепоглухой компенсирует сенсорный дефицит с помощью дактильного языка и телесного контакта, он фактически имеет этот телесный канал в качестве единственного. И тогда тело, все целиком, целостно, целокупно, действительно становится органом коммуникации и всей жизнедеятельности. От того, насколько цельно, целостно, сформировано твое культурное личностное тело, выступающее цельным органом, зависит вообще твоё место в этом мире. Если оно не доделано, не слеplено, не сформировано (что воплощается в том числе и во вполне элементарных вещах, например, в уровне грамотности на языке Брайля или дактильного алфавита) – то ты становишься культурным инвалидом. Ты реально не слышишь и не видишь мир, не ловишь никаких сигналов, не можешь прочесть никакое послание и не сможешь сформировать отклик в ответ другому.

К каким же методологическим выводам пришел его учитель А.И. Мещеряков, друг и соратник Э.В. Ильенкова? И может ли он помочь нам своими методологическими выводами, сделанными еще 40 лет назад? Помочь нам, переживающим жизненный аутсорсинг, тренд отказа человека от своего тела, точнее, от самого себя? Воспитанники из Загорска своим примером показали, что суть и смысл культурного развития человека заключается в строительстве тела личности посредством совместно-распределенной деятельности со взрослыми, посредством разнообразной социальной деятельности или деятельности по социализации слепоглухонемого ребёнка. Чудес здесь не бывает. Но такое ощу-

щение, что практика, личный опыт А.В. Суворова и других воспитанников интерната гораздо богаче, чем его собственные объяснения. Его словарь беден на фоне того удивительного опыта, который проделан и описан на многочисленных страницах работ А.И. Мещерякова, Э.В. Ильенкова, самого А.В. Суворова. В своём опыте А.В. Суворов больше самого себя, описывающего свой опыт.

Что касается проблематики личностной телесности, то здесь, видимо, и у А.И. Мещерякова, и у Э.В. Ильенкова не хватало словаря. Э.В. Ильенкову достаточно было ввести принцип деятельности, чтобы говорить о процессе мышления (мышление мыслит, а не мозг; в мозгу ничего нет, его физиология нам ничего не даст для объяснения природы мышления). Э.В. Ильенкову было достаточно деятельностной концепции К. Маркса, идей о социальной, деятельностной природе человека, о том, что человек есть ансамбль общественных отношений. И далее – по-разному и в разных вариациях обсуждается и пересказывается фактически этот базовый тезис.

Но при этом он не выходил на ключевую для нас проблему – что есть тело личности, отличное от первого натурального тела? Идея неорганического тела у Ильенкова оставалась большей частью метафорой, предметно не построенной.

Получилось ли что-то у Мещерякова? Удалось ли ему продвинуться в этом направлении? Поскольку ведь перед ним стояла задача не просто объяснить природу становления человеческого в человеке предметной деятельностью, но и показать то, как лепится культурное тело человека, поскольку первое тело слепоглухонемого ребёнка было фактически «куском мяса».

И нам это важно именно потому, что если мы полагаем, что человеку современному уже не обязательно писать, рисовать, лепить, вступать в телесный контакт с другим, строить, считать, читать, запоминать, если он может всё это разнообразие предметной деятельности отдавать машине

в аутсорсинг, то что остаётся ему и что происходит с ним, с его личностной телесностью? Что происходит с его глазами, ушами, руками, всем телом – то есть что и как он видит, слышит, чувствует, понимает? Не происходит ли тем самым обратный метаморфоз: попадая в ситуацию аутсорсинга, человек постепенно вновь становится ничего не умеющим, не видящим, не слышащим немым существом? Только при этом обвешанным разного рода гаджетами и дивайсами, без которых он реально ничего не умеет, он не может без них и шагу шагнуть, он растерян в мире техносферы и всё больше становится инвалидом.

Или мы что-то главное не понимаем?

ЛИТЕРАТУРА

1. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.
2. Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. Проблема сознания. М.: Педагогика, 1982. С. 156–167.
3. Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. Проблема развития в структурной психологии. М.: Педагогика, 1982. С. 238–290.
4. Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6. Орудие и знак в развитии ребенка. М.: Педагогика, 1984. С. 5–90.
5. Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. История развития высших психических функций. М.: Педагогика, 1983. С. 5–328.
6. Выготский Л.С. Проблемы дефектологии / Сост., авт. вступ. ст. и библиогр. Т.М. Лифанова; авт. коммент. М.А. Степанова. М.: Просвещение, 1995. 527 с.
7. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1976. 1096 с.
8. Зинченко В.П. От классической к органической психологии. М., 1996. 80 с.
9. Зинченко В.П. Гипотеза о происхождении учения А.А. Ухтомского о доминанте // Человек. 2000. № 3. С. 5–20.

10. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1984. 320 с.
11. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
12. Майданский А. О «деятельностной стороне» учения Спинозы. // Логос. 2007. № 2 (59). С. 201–212.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. Экономическо-философские рукописи 1844 г. М.: Политиздат, 1974. С. 41–174.
14. Мещераков А.И. Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. М.: Педагогика, 1974. 274 с.
15. Палласмаа Ю. Мыслящая рука: архитектура и экзистенциальная мудрость бытия. М.: Издательский дом «Классика XXI», 2013. 176 с.
16. Платон. Собрание сочинений в 4 т. – Т. 2 / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.
17. Смирнов С.А. Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. Новосибирск: Офсет, 2001. 261 с.
18. Смирнов С.А. Автопоззис человека. Философские очерки по антропологии стиха. Новосибирск. Офсет; НГУЭУ. 2010. 389 с.
19. Смирнов С.А. Новые идентичности человека: анализ и прогноз антропологических трендов. Антропологический форсайт. // Вестник НГУЭУ. 2013. № 1. С. 216–241.
20. Смирнов С.А. Идея произведения в работах М.Хайдеггера и П.А.Флоренского. // Культура и искусство. 2014. № 3. С. 336–348. DOI: 10.7256/2222-1956.2014.3.12530
21. Смирнов С.А. Структура акта автопоззиса. Опыт поэтической антропологии. // Культура и искусство. 2014. № 2. С. 171–182. DOI: 10.7256/2222-1956.2014.2.12162
22. Смирнов С.А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. Новосибирск: Офсет, 2010. 492 с.
23. Смирнов С.А. и др. Новые идентичности человека. 2013 – Анализ и прогноз антропологических трендов. Антро-

- пологический форсайт-проект. – Новосибирск: НГУЭУ, 2013. – 225 с.
24. Спиноза Б. Об усовершенствовании разума: Сочинения. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков; Изд-во «Фолио», 1998. 864 с.
 25. Суворов А.В. Саморазвитие личности в экстремальной ситуации слепоглухоты: Автореф. дисс. ... канд. психол. наук. М., 1994.
 26. Суворов А.В. Экспериментальная философия. Сб. статей. М.: Изд-во УРАО, 1998. 244 с.
 27. Суворов А.В. Телетактор – прообраз брайлеровского дисплея [Электронный ресурс] М.: 2011. URL: http://suvorov.reability.ru/r_blind.html (дата обращения 09.07.2015).
 28. Суворов А.В. Два варианта читательского становления в условиях слепоглухоты [Электронный ресурс]. URL: http://suvorov.reability.ru/r_blind.html (дата обращения 09.07.2015).
 29. Суворов А.В. Невербальная ориентировка. URL: <http://suvorov.reability.ru/epub/neverb.html> (дата обращения 09.07.2015).
 30. Суворов А.В. Образ формируется раньше действия. URL: http://suvorov.reability.ru/r_blind.html (дата обращения 09.07.2015).
 31. Суворов А.В. Теоретическая матрешка: одиннадцать деталей для тифлосурдопедического конструктора. URL: http://suvorov.reability.ru/r_blind.html (дата обращения 09.07.2015).
 32. Ухтомский А.А. Избранные труды. Л.: Наука, 1978.
 33. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Изд-во «Правда», 1990.
 34. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. 448 с.
 35. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. // Символ. Париж. 1992. № 28. С. 123–216.
 36. 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. 677 с.

37. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
38. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
39. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. / Составл.. переводы, вступ. ст., примеч. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. 464 с.
40. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. Изд. 2-е. М.: Академический проект, 2010.
41. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
42. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
43. Шелер М. 1994. Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филиппова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. М.: Изд-во «Гнозис», 1994. 490 с.
44. Эльконин Д.Б. Избранные психологические труды. М.: Педагогика, 1989.
45. Эльконин Д.Б. Психическое развитие в детских возрастах. М., 1995. 416 с.
46. Эльконин Б.Д. Опосредствование. Действие. Развитие. Ижевск: ERGO, 2010. 280 с.
47. Эльконин Б.Д. Событие действия (заметки о развитии предметных действий II). // Культурно-историческая психология. 2014. № 1. С. 11–19.
48. Bostrom N. A History of transhumanist thought. / Journal of Evolution and Technology. 2005. № 14 (1). URL: <http://www.jetpress.org/volume14/bostrom.pdf> (дата обращения 09.07.2015).

ЗАБОТА О СЕБЕ: КОНЦЕПТ И ПРАКТИКА*

Забота о себе: прецеденты и вопросы

Когда М. Фуко в 1982 году читал свои лекции «Герменевтика субъекта» в «Коллеж де Франс», то он был озабочен (кстати, о заботе) главным с его точки зрения: мы, то есть современные европейцы, интеллектуалы, забыли самих себя**. Мы должны сами себе переиначить, всё начать заново. Фуко полагал, что мы тем самым забыли своё собственное человеческое предназначение – заботу о себе.

Тема заботы о себе у Фуко была связана с ситуацией человека и с тем, что с ним происходит. А происходит что-то не совсем хорошее, полагал он. Во-первых, он, человек, себя забыл. Во-вторых, он перестал вообще понимать себя. И нам поэтому надо самих себя переначать. И Фуко обратился к истории.

В свое время, в 1836 году, П.Я. Чаадаев в своих «Философических письмах» фактически призывал российского читателя вообще-то к тому же самому. Тема его писем посвящена

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека» (проект « 14-18-03087»). Написана в качестве доклада для конференции «Забота о себе в педагогике, социологии, психологии: история и современность» (Москва. 2015). Публикуется впервые.

** 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. – 677 с.

не столько тому, что у России нет собственной истории, это уже следствие его исходных тезисов, сколько тому, что мы перестали осуществлять базовую практику человека относительно самого себя – заботу о душе как постоянное упражнение: «есть режим для души, как есть режим для тела: надо уметь ему подчиниться»*. Мы, то есть русские, перестали заниматься собой и в этом плане потеряли себя. И потому стали искать себя у чужих, стали носить чужое платье, примеривать пиджак с чужого плеча. И поэтому, призывает Чаадаев, мы должны самих себя переначать, все начать заново. И поэтому мы ещё не начались как самостоятельные субъекты, а потому у нас до сих пор нет своей истории.

Что в итоге получилось? Чаадаева объявили сумасшедшим и посадили под домашний арест. А Фуко, страдающий от СПИДа, скончался, не успев (или не смог) создать прочную интеллектуальную традицию. Во франкофонной литературе школы Фуко нет, есть некий «эффект Фуко», шлейф от него, равно как есть эффект Ж.Делеза.

Интеллектуалы-одиночки, заботясь о самих себе, остаются одиночками, как и Сократ, призывавший к заботе о себе, о своей душе. Но его отдали под суд и заставили выпить чашу с ядом. А Иисуса Христа распяли. Его, Который призывал к тому, что строить надо храм «нерукотворенный», храм души человеческой.

Итак, вопрос – забота о себе всегда остаётся уделом «идиотов», то есть частных лиц или она может быть институционально укорененной практикой?

А чтобы она стала институционально укорененной практикой, надо для начала всё же построить концепт заботы о себе, дабы избежать излишнего психологизма, морализаторства и метафоризма. А это значит, попытаться ответить на ряд вопросов.

Что такое забота о себе по своему предмету? Что такое забота о себе с точки зрения её направленности? На что она направлена?

* Чаадаев П.Я. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 18

Что такое забота о себе по своему субъекту? Кто заботится? Кто такой тот, кто осуществляет практику заботы?

Что такое забота о себе как практика? Что это за активность, деятельность, работа, которую можно назвать заботой о себе?

Возможно ли в принципе построить некий концепт заботы о себе, в котором бы удерживалось представление о предмете, субъекте и практике?

ЗАБОТА О СЕБЕ: ПРЕДМЕТ

Надо сказать, что Фуко уже вводил определенные рамки понятия заботы о себе (*ἐπιμέλεια*) на материале античных авторов (прежде всего римских стоиков). Разумеется, это реконструкция*. Он указывает, что следует различать:

- эпимелейа как некая *общая установка*, способ поведения; установка по отношению к себе, к другим, к миру;

- эпимелейа как особое направление внимания на что-то, некая оптика зрения, *способ видения*, заключающийся в переносе внимания с внешнего на внутреннее, на себя;

- эпимелейа как некое определённое действие, *практика*, с помощью которой осуществляется эта забота, результатом чего является преобразование себя; эпимелейа как набор практик и упражнений (то есть определенная аскетическая практика, осуществляемая с помощью разного рода техник и упражнений)**.

Иными словами, утверждает Фуко, реконструируя опыт античных стоиков, забота о себе есть некая практика духовности, предполагающая совершение практики преобразования, которая и обеспечивают субъекту «доступ к истине». Без преобразования субъекта он не может получить доступ к истине: «Считается, что нужно, чтобы субъект

* Подробно разбирать концепт «практик себя» у Фуко мы здесь не будем. Этому вопросу уже были посвящены специальные работы – см. работы А.В. Ахутина, Г.В. Иванченко, А.Г. Погоняйло, С.А. Смирнова, С.С. Хоружего [4; 6; 7; 8; 9; 12].

** Фуко М., указ. соч., с. 23

менялся, преобразовывался, ... в известном смысле и в известной мере становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине... Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине..., не может быть истины без обращения или преобразования субъекта...»*.

А зачем субъекту доступ к истине? «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 завершённость самому субъекту, что позволяет ему сбыться или преображает его»**.

В этих цитатах заключается вся проблематика нашего разговора. Восстановим её, но в жанре вопросов.

Означает ли сказанное Фуко то, что субъект занимается заботой о себе именно в силу стремления получить душевный покой, ради завершения себя, достижения своих предельных чаяний и устремлений? То есть собственно сама забота о себе не есть самоцельное занятие? Значит ли это, что человека заботит не его ответственность перед Богом, а покой? Надо как-то понимать, что есть эта завершённость себя? Когда где и как она наступает? Кто решает, что субъект завершил свои устремления и обрел покой?

Что значит – понимание субъектом той самой «меры изменений»? Где эта мера? Кто, как, с помощью чего проводит фиксацию этой меры изменений, говорящей о том, что вот это самое изменение свершилось и субъект получил доступ к истине?

Что такое вообще изменение себя? В чём заключается предметность этих изменений? «Себя» – это про кого***?

* Фуко М., указ. соч., с. 28

** Фуко М., указ. соч., с. 29

*** А.В. Ахутин и другие исследователи полагают, что в лекциях Фуко речь идет не о герменевтике и не о субъекте [4]. Да, это похоже на правду. Сам Фуко говорил о смерти субъекта, о предельном опыте как опыте «десубъективации» субъекта, об опыте, позволяющем субъекту самого себя из себя вырвать. Но от этого не легче. Тогда про что и про кого идет речь? Да, не про герменевтику, а про заботу о себе. Да, не про субъекта, а про кого?

Казалось бы, Фуко свои лекции как раз и посвятил ответам на эти вопросы. Вместе с тем, во-первых, ответы эти носили описательный характер исторической реконструкции. Реконструкции весьма субъективной*.

Во-вторых, эта реконструкция не была его самоцелью. Его волновала современная ситуация человека.

В-третьих, он в конце лекций признался, что у древних греков реальное преобразование (перемена ума, *μετάνοια*) не могло быть достигнуто. Именно в силу предела культурного горизонта, в силу того, что древние греки не знали того, что такое личность, концепт и практика которой рождаются уже в христианской культуре. Поскольку именно явление феномена личности показывает сам факт, сам прецедент преобразования**.

Но пока не об этом. Пока речь идёт о заботе как о концепте, то есть её предмете, субъекте и практике. В чём заключается предметность такой практики заботы о себе? И что толкает субъекта на эту практику заботы?

Возвращаясь к первоначальным вопросам, которые мы задали по поводу цитаты из Фуко. Если некий субъект осуществляет практику заботы о себе, исходя из заботы о своем душевном покое, который заключается в ощущении им своей завершенности собственных упований, то здесь мы остаемся без ответа, потому что никто, включая и самого носителя практики заботы, не скажет ничего об этом пределе упований.

В таком случае приходится менять сам дискурс. Начнём разбираться по содержанию, отвечая на базовый вопрос – что есть такое забота о себе.

* На спорность этих реконструкций указывает и П. Адо [1; 2].

** Если быть точнее, то в конце жизни в отдельном интервью Фуко признавался, что сама античная «культура себя» загнала себя в тупик. Практика себя начинается с живого действия, затем превращается в моральный долг и заканчивается догмой и моральной доктриной и тем самым превращается в собственную противоположность. Забота о себе, становящаяся догмой, перестает быть такой заботой [6, с. 561].

Зададим предметность заботы по векторам: забота как следование внешней норме и забота как внутреннее самому себе предписание и духовное упражнение.

Моральный и педагогический залог заботы возникает сразу при задавании некоего внешнего правила, нормы: поступай так-то и так-то.

И тогда эта внешняя норма выглядит как разного рода правила для того, чтобы ими руководствоваться. Здесь забота так или иначе сводится к набору правил, заповедей. Эти правила распространяются на разные сферы и виды деятельности.

Сфера познания. Поступай согласно «правилам для руководства ума», соблюдай нормы и правила рационального действия и ты познаешь объект, то есть фактически им овладеешь. Р. Декарт формулировал эти правила и вводил тем самым некую рациональную норму всякого познания. И человек, дабы осуществлять правильно процесс познания, должен ими руководствоваться*. Чем не забота? Если не будешь руководствоваться этими правилами, то не овладеешь объектом. А значит, не будешь знать. Не получишь искомое знание. Но дело в том, что соблюдение внешних к тебе правил познания (дисциплина ума) требует от тебя определённой работы по приспособлению к этим правилам, определённых собственных усилий, которые влекут за собой и определённые изменения в твоей личностной структуре. Значит внешняя норма, предъявленная тебе и взятая тобой как правило поведения и действия, становится частью твоей уже внутренней личностной структуры.

При этом понятно, что для Декарта «я как вещь мыслящая» есть вещь очевидная, не нуждающаяся в доказательстве. И, разумеется, она же есть вещь неизменная. Я как

* Надо сказать, что Фуко специально обращает внимание на так называемый «картезианский момент» в европейской культуре, после которого человек стал выбирать уже не стратегию заботы о себе, а стратегию познания объекта, забывая самого себя. Фуко дает имя этому моменту («картезианский»), но признавал условный характер этого имени [10, с. 30].

«вещь мыслящая» по поводу себя остаётся у Декарта стержнем неизменным, не преображаемым, точнее даже и не нуждающимся в преображении. Просто потому, что благодаря ей я и существую. Она не должна меняться. Она задает мне, моему существованию, каркас и устойчивость*.

Но странная вещь! Переживал ли Декарт опыт преображения? Он фиксировал в своих «Медитациях» некий почти сказочный акт метаморфоза. Герой чудесным образом узнаёт. Вдруг! И открылись глаза его и увидел он нечто. И прозрел. Он понял, что мыслил не так. Но подобный метаморфоз не есть результат проделанной до того работы/заботы.

Сфера морали. Поступай согласно моральным нормам, принятым в обществе, в противном случае получишь моральное осуждение. Будь добрым, честным, порядочным, чистым в помыслах и устремлениях и проч. Есть более сложные нормы: подумай о душе своей. Береги платье сновё, а честь смолоду. Есть и ещё более сложные нормы: «Итак во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф 7: 12). Подобная норма не может быть просто взята и исполнена. Она требует определённой дисциплины, то есть правильно выстроенного поведения, также влияющего на твою внутреннюю структуру.

Сфера образования. Следуй учебной дисциплине, её логике и содержанию, следуй указаниям учителя, и ты станешь как он, знающим и ведающим. Но уже здесь также входит в действие выше указанный закон: дисциплина как внешний учебный предмет, становясь дисциплиной как

* В этом плане принцип «познай самого себя» вовсе не предполагает соблюдение принципа заботы о себе. «Познай себя» означает – открой для себя нечто скрытое от тебя, твою тайну, судьбу, которая однажды при соблюдении набора правил становится явной тебе. Этот принцип идет из культуры мифа, в которой герой в своем Пути открывал тайну, выполняя правильно те или предписания, затем перешел и в культуру научного познания. Станным образом мифологема пути сохраняется и в сугубо рациональном способе действия. А ученый похож на Эдипа, которому открываются глаза и он узнает, кто он и что он на самом деле делает. А до этого он был слеп и не знал себя.

внутренней структурой поведения, соответствующей норме, становится частью твоей собственной личностной организации. Фуко, кстати, отмечал принцип заботы о себе в педагогике, переводя её во внутренний план – «психогигику»: учитель должен заботиться о заботе, о том, чтобы ученик сам заботился о себе (забота о заботе)*.

Сфера здоровья, медицины. Фактически принцип заботы начинается вообще-то с простых вещей, с заботы о здоровье своего тела. Телесные упражнения – самые доступные для человека. Духовные упражнения проделывать сложнее и одновременно к ним отношение человека иное. Но и здесь действует тот же принцип. Занимаясь своим телом, совершенствуя его, занимаясь неким телесным атлетизмом, ты тем самым вырабатываешь и свой распорядок жизни, выстраиваешь график дня. Просто потому, что для телесных упражнений тебе необходимо уделить время, прикладывать усилия, формировать в себе волю, чтобы заниматься бегом, гимнастикой. Но здесь и проверяется мера изменений: бегун может пробежать мимо калек или упавшего ребёнка, сделав вид, что не заметил. Гибкое тело и мускулатура не является показателем душевной гимнастики.

Также можно рассмотреть и иные сферы (например, профессии как нормы профессиональной деятельности). Но уже понятно, что рассмотрение принципа заботы о себе как внешней нормы и предписания (поступай так-то и так-то) рано или поздно приводит к тому, что субъект предписания так или иначе подходит к некой границе, после которой начинается его собственное изменение. И эта граница, переход от внешней нормы к внутреннему изменению регулируется им самим в режиме рефлексивной регуляции. Само же следование внешним заповедям может привести к душевным изменениям, а может и не привести. Сама по себе фиксация следования внешним заповедям не показывает нам того, что строится тот самый внутренний душевный органон.

* Фуко М., указ., соч., с. 75.

Забегая вперед, скажем, что как раз рефлексивность, похоже, и есть тот «субъект», точнее то в субъекте, о чём и необходимо заботиться. Но об этом ниже.

Тем самым мы переходим к понятию о внутренней норме, то есть некоем душевном строе, органоне личности, который и выделяется в практике заботы о себе. От заботы как внешнего предписания мы переходим к заботе как внутреннему душевному упражнению и духовной практике, в процессе проделывания которой выделяется уже душевная организация. И тогда мы можем говорить об изменении в человеке.

И в этом плане Фуко и указывал, что забота, эпимелея, то и означает – изменение себя как условие доступа к истине. Делай нечто над собой – изменись и тебе откроется то, что не дано тебе никакой внешней нормой. Тогда забота о себе и становится той самой аскезой, практикой по собственному воздержанию и изменению себя.

В таком случае, мы и можем говорить о заботе о себе как о базовой антропопрактике, поскольку она предполагает формирование в человеке того, что делает человека человеком, то есть существом, способным на метаморфоз, на второе рождение. Именно забота о себе запускает в человеке режим открывания себя иному и преображения себя.

Но далее необходимо ввести рамочные или реперные фиксации, задающие пределы и границы заботы о себе как концепта и практики.

Первый репер: забота как обеспечение себя внешней защитой. Все начинается с внешней защиты, с создания себе для себя некоей линии обороны. Просто потому, что индивид ещё не имеет иных опор и сил для каких-то иных действий. Он, прежде всего, защищается. Человек по определению не рождается субъектом заботы. У него как у индивида не выработаны и не сформированы новые функциональные органы внутренней заботы. Далее защита переходит в модель поведения.

Второй репер: забота о себе как изменение и подражание внешнему. Чтобы защититься более тонко и точно,

субъект заботы вырабатывает в себе механизмы и планы поведения для такого приспособления, которое позволяет не только выжить, но и весьма радикально измениться и приспособиться так, что его не узнают, он другой.

Третий репер: забота о себе как преобразование. Только после первых выше названных практик субъект наработал в себе опыт заботы и способен перейти к внутреннему преобразению. Оно не может быть вменено ему насильно в режиме репрессии. На такую практику он может пойти только посредством душевного созревания и принятия для себя самого требования заботы – как заботы по преодолению самого себя, тварного и ущербного.

Развернем далее предмет заботы по логике этих трех моделей поведения.

Забота о себе как **агон** (ἀγών). Выше мы отметили момент заботы о себе в смысле заботы о своём теле, о своём здоровье. За самой заботой стоит определённая сверхцель. Забота о себе ради чего? Например, субъект заботы осуществляет практику попечения о себе ради того, чтобы быть оснащённым и обеспеченным, в смысле психологической, телесной вооружённости. Борец, бегун, атлет в античности был занят также заботой о себе, упражняясь в метании копья, в беге, борьбе. Также соревнования были между поэтами, между философами, трагиками на Дионисиях. Сама жизни воспринималась как такой бесконечный агон, соревнование, поединок. И целью такой агонистики была победа. Соревнующийся смертный мог бросить вызов и самим богам, как это часто бывало и зафиксировано в мифологических сюжетах. Агон-поединок становится моделью поведения. И тогда критерием полноты такой заботы-агона становится оснащённость субъекта. Он должен быть оснащён, чтобы победить, чтобы преодолеть трудности, чтобы пройти путь, чтобы победить врага, соперника.

Собственно забота-агон становится самостоятельным направлением в практиках заботы, дошедшим до настоящих дней. Герой, олимпиец, рыцарь тела и духа, снаряжённый для борьбы и войны, для поединка ради победы стано-

вится тем самым субъектом заботы-агона. Кстати, момент аскетизма здесь также присутствует – тренировка тела и души ради того, чтобы перенести страдания в борьбе, в поединке с сильным соперником.

Вместе с тем этот аскетизм имеет свои пределы. В практиках агона атлет, оснащающий себя и тренирующий свою волю и тело, усиливает себя и не отказывается от себя. В то время как в своём пределе забота о себе означает отказ от себя, преодоление себя, отказ от своей индивидуальности и ущербности. А атлетизм свою индивидуальность в то же время, наоборот, снаряжает и вооружает, усиливает.

По этой же логике строится забота как душевный атлетизм, тренинг души и тела, упражнение психологических качеств. Понятие «чувственного атлетизма» ввёл А. Арто в своём проекте «театра жестокости»*. Для него актёр при работе над ролью должен быть натренирован так же, как натренирован атлет перед соревнованием. Но такая забота не становится самоцелью. Она – необходимое условие, чтобы своим телесно-душевым организмом создать на сцене новую, но условную, реальность. Попадание актёра в экстатической практике в роль и возвращение его обратно не предполагает обязательное преобразование личности актёра. Для него это игровые ходы и способ существования как лицедея.

От темы лицедейства мы постепенно переходим к теме подражания, к теме заботы о себе как **мимезиса**, подражания (**μίμησις**). В своей «Поэтике» Аристотель описал феномен искусства в категориях подражания. Человек познаёт мир посредством подражания ему и производит вещи, подобные миру. Посредством такого подобия и подражания он приобщается к миру. Человек подражает другому и через это меняется сам. Так рождаются театр как мимезис, игра актера, надевающего маску-личину (персону, лицо, **πρόσωπον**). Вместе с тем, такое подражание миру не предполагает отказа от себя, также как и агонистика не предполагает

* Арто А. Театр и его двойник. – СПб.: Симпозиум, 2000. – С. 220–228.

обязательности отказа и преобразования себя. В практиках подражания человек меняет одежды, может даже менять внешность, менять психологическую индивидуальность, особость. Он даже может поменять свое тело, свой гендер, свою социальную идентичность. Но дело в том, что эти все изменения он совершает, двигаясь не от себя, а к себе. Здесь забота есть потакание себе. Таковая практика изменений как раз предполагает действие соответственно себе, действие по движению навстречу себе. Эта забота в пределе своем есть ласка, забота, ласкающая тебя, обволакивающая и убаюкивающая тебя. Ты учишься подражать миру, живым существам, ходить, двигаться, говорить, петь песни как кто-то. Могу так, могу и так. Ты почти тот, кому подражаешь. Но всегда почти. Всегда как бы. Но это не ты. Ты ему подражаешь. Ты действуешь как бы, но не по-настоящему, а фактически понарошку. Ты же не зверь, не паровоз, не машина, не ветер. Но ты действуешь как машина или как ветер. Ты тем самым через постоянную практику подражания, конечно, меняешься, но в смысле мимикрии, как меняет окраску животное. Собственно такая индивидуальная черта мимикрировать и подражать и есть особость, индивидуальность субъекта подражания. Но такая забота имеет свои пределы и границы. Эта забота похожа на ту же заботу-агон. Только агонист вооружается, чтобы победить, а подражатель осваивает разные техники и приёмы по подражанию, чтобы быть всё более точным и похожим на предмет подражания. Он стремится буквально слиться с предметом подражания, раствориться так, чтобы сторонний наблюдатель не приметил разницы.

Но постепенно практика изменений доходит до своего предела, после которого сам субъект изменений настолько возделал и изменил свою исходную индивидуальную природу, что та просто исчезла. В пределе забота о себе означает в этом смысле *отказ от себя*. И тогда забота о себе суть **автопоэзис** (αὐτο-ποίησις). То есть практика преобразования самим собой себя посредством духовных упражнений и тренировок ради совершения акта преобразования

и тем самым открытия себе Иного мира, онтологически другого. Собственно эта забота и есть в пределе эпимелея как практика преобразования, метаморфоза индивида, его радикального преодоления и выхода в план личности, то есть произведения, той самой поэмы, культурного изделия. Субъект заботы сочиняет себя, переписывает себя заново, выделявая своё произведение, то есть личность*.

С.С. Хоружий, кстати, отмечает, что М. Фуко в своей реконструкции практик себя был не прав, утверждая, что эллинистическая модель практик себя и была моделью наиболее адекватной для понимания заботы о себе, а поздняя христианская модель отказа от себя была шагом назад**. Для Фуко опыт монашеской аскезы был отходом от практик себя. Хоружий полагает, что как раз в античных практиках себя не было главного – онтологического измерения, открывания себя в онтологически Иное, не было практики размыкания, что было потом выработано в христианской монашеской аскезе***.

В любом случае, если уже отходить от темы реконструкции античных и христианских практик себя, собственно забота о себе начинается действительно с радикальной проблематизации себя, с выполнения принципа «себя-исключения», как его сформулировал М.М. Бахтин: «Великий смысл активности, отошедший Христос, в причастии, в распределении плоти и крови его, претерпевая перманентную смерть, жив и действен в мире событий, именно как отошедший из мира, его не-существованием в мире

* Кстати, если иметь в виду культурные этимоны, то как раз аутопойезис и означает действие по возделыванию настоящего предмета, а не копии. Аутопойетес – тот, кто представляет, предъявляет миру настоящий предмет, а не его подобие. То есть в отличие от мимезиса как подражания, представляющего подобие, аутопойезис порождает настоящий предмет, то есть собственно самого себя.

** Фуко М., указ. соч., с. 281–285 и др.

*** См. подр.: Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая реперспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

мы живы и причастны ему, укрепляемы. Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где его никогда не было, он принципиально иной. Вот этот-то мир, где свершилось событие жизни и смерти Христа в их факте и их смысле, принципиально не определим ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни эстетической интуицией»*.

Этот принцип можно показать на примере поступка и быть ему свидетелем и судьей. Собственно это и было зафиксировано Бахтиным как некий манифест: жизнь может быть осознана в конкретной ответственности, «как событие, а не как бытие-данность. Отпавшая от ответственности жизнь не может иметь философии: она принципиально случайна и неукоренима»**. А смысл онтологической трещины в том и обнаружился, что образовалась «бездна между мотивом поступка и его продуктом. Вследствие этого завял и продукт, оторванный от онтологических корней»***.

Именно потому человек не имеет алиби в бытии, он испытывает онтологическое «архитектоническое должествование»: осуществить своё единственное место в единственном событии-бытии – как ценностное противопоставление я и другого», и смысл такого противопоставления «есть абсолютное себя-исключение»****.

Итак, забота о себе есть онтологический долг человека, а потому она не сводима в своём действии ни к теоретическому акту познания, ни к следованию внешнему моральному предписанию, ни к волевому усилию атлета, ни к психотехническому упражнению-действию, ни к театральному подражанию-лицедейству.

* Бахтин М.М. Собрание сочинений Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Изд-во Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. – С. 19.

** Бахтин М.М., указ. соч., с. 51.

*** Бахтин М.М., указ. соч., с. 50.

**** Бахтин М.М., указ. соч., 68.

ЗАБОТА О СЕБЕ: СУБЪЕКТ

Итак, предмет заботы может быть разным. Но тогда кто такой тот, кто осуществляет эту заботу? В чём его субъектность, индивидуальность, личностность? Кто носитель этой практики заботы?

Как мы отметили выше, на материале античных практик себя Фуко сформулировал эту субъектность как рефлексивность, рефлексивную возвратность*. Практика себя означает оборачиваемость на предмет заботы. И если новоевропейское понятие субъекта познания не применимо к античным практикам себя, то собственно некая практика рефлексивности к себе как практика заботы в духе римских стоиков вполне применима.

Речь идёт не о субъекте как готовом самостоятельном начале мысли в духе принципа *cogito* у Декарта, а о том личностном рефлексивном начале, которого в тебе от первой природы просто нет, ты его должен в себе выделять, пестовать. Начиная с Сократа, в таком случае, субъектность заботы понимается как особая активность заботы о боге в себе, о душе, о нравственном устройении внутренней структуры человека.

И далее в христианских молитвенных практиках заботы намечается фиксация граничности, переходности и активности обустройства этой границы с онтологически Иным, в пределе – с Богом. И через заботу о себе выстраивается особая граница – абрис культурного тела, тела личности.

В любом случае субъект и субъектность заботы понимается как особая активность на границе тебя и иного. Именно рефлексивная оборачиваемость, постоянное нахождение себя на границе себя и иного, постоянный опыт перехода этой границы и осуществление этого в опыте осмысления границы и граничности опыта и выделяет в человеке органон этой заботы, через который и осуществляется данная забота.

* Фуко М., указ соч., с. 53-54.

ЗАБОТА О СЕБЕ: ПРАКТИКА

Самое сложное и почти таинственное в опыте заботы о себе – это собственно практика заботы. Что такое человек делает, по поводу чего можно сказать, что он осуществляет эту самую заботу? Что она означает практически, но не в узкоутилитарном житейском смысле, а в категориях духовности? Фуко был озабочен вообще-то именно этим – описанием практик себя как практик духовности.

Сам культурный этимон говорит нам о том, что практика не сводится к действию. Практика есть дело, которое делаешь со знанием дела, с особым вниманием, ответственно, с любовью. Практический (**πρακτικός**) – не просто деятельный, а ответственный, отвечающий за действие, то есть, означающий заботу.

Как уже выше было зафиксировано, практика себя как забота суть практика преобразования человеком себя, своей индивидуальной, ветхой структуры, структуры «ветхого», смертного человека, и надстраивания над нею личностной структуры, органа культурного тела.

Такая практика в разных исследованиях получила разное название: духовные упражнения, духовные практики, культурные практики, антропопрактики.

Зачастую эти идентификации кажутся синонимичными. Вместе с тем они отличаются друг от друга, и не только акцентами.

Духовные упражнения П. Адо понимает как «волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию»*. П. Адо понимал античную философию как практику духовных упражнений, и не только у стоиков. Он в целом полагал философскую речь как духовное упражнение. И в этом упражнении он делал акцент, прежде всего, на самотрансформацию человека, которая проделывается волевым об-

* Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И.Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А.Воробьева, - М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – С. 140.

разом. При этом такое упражнение он понимал как упражнение не ради упражнения, а как «усилие по самоосвобождению от пристрастной и частной точки зрения, связанной с телом и чувствами, чтобы возвыситься до универсальной нормативной точки зрения мысли и подчинить себя требованиям Логоса и норме Блага»*.

Для П. Адо вся философия античности была такой практикой, духовным упражнением. Она была нацелена не на построение спекулятивных концепций и систем, не на информирование, а на формирование. Античные философы упражнялись в мысли и посредством этих упражнений совершали некий опыт преобразования себя. И таковых примеров П. Адо называет много, не проводя принципиальной границы между Сократом, Платоном, Марком Аврелием или поздними христианскими святыми, например, Игнатием Лойолой.

Вместе с тем, если вводить принципиальные различия не столько между словоупотреблением, но и между концептами и содержанием практик заботы о себе, то, например, С.С. Хоружий разводит духовное упражнение и духовную практику. Он считает, что духовную практику как практику преобразования отличает то, что она предполагает в своей основе «онтологический движитель», предполагает «сознательное активное действие, ставящее онтологически значимую цель (то есть затрагивающую фундаментальные предикаты человеческого существования, природу и способ бытия человека)»**.

В понимании такого рода духовная практика и будет искомой антропопрактикой, предполагающей действие человека по преобразованию себя и построению органа личности на границе с онтологически Иным.

* Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. При участии В.А.Воробьева. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – С. 42

** Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 382.

Если завершить наш разговор, то представим схему-таблицу, в которой разводятся разные практики заботы о себе в их предмете, содержании, субъекте и сверхцели.

Практика заботы	Идентичность субъекта	Содержание работы/заботы	Телос работы/заботы
Агон	Атлет	Снаряжение, вооружение, оснастка себя	Победа в поединке
Мимезис	Актер	Подражание, приспособление, создание копии, подобия	Слияние копии с оригиналом
Автопоззис	Философ, поэт	Преображение и рефлексивные переходы онтологической границы я и иного	Состояние в бытии-событии

Понятно, что речь идёт об идентичности субъекта, а не о профессии. Заметим также, что различие проведено условно и не предполагает объектно-вещественную фиксацию той или иной конкретной практики. Практики отличаются не телесно-вещественно, а своими целями и содержанием. В этом плане работа актёра над собой может быть агонем, может быть мимезисом, а может закончиться и преобразованием. Равно как и философская речь может быть посвящена агону, может быть театральным действием, а может стать актом преобразования.

Литература

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. При участии В.А.Воробьева. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
2. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И.Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А.Воробьева, – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
3. Арто А. Театр и его двойник. – СПб.: Симпозиум, 2000. – 440 с.

4. 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.
5. Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Изд-во Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. – 958 с.
6. Гро Фредерик. О Курсе 1982 года. // 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. – С. 549–596.
7. Иванченко Г.В. Забота о себе. История и современность. – М.: Смысл, 2009. – 304 с.
8. Погоняйло А.Г. Техника себя и философия Нового времени. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2009. – № 5. – С. 67–80.
9. Смирнов С.А. О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко. // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Психология. 2010. Т. 4. № 1. С. 74–93.
10. 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. – 677 с.
11. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
12. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.
13. Чаадаев П.Я. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – 656 с.

ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА:

РАМКИ И ТОПИКА*

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 означает предельное и действительное представление о нас самих как о сущем, представление о том, что мы действительны, а не мнимы.

Но удивительно, что вопрос об онтологии человека до сих пор нуждается в адекватной 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, индивидуному существованию, эмпирической повседневности и обыденности, а потому – отдельному, случайному и условному сущему или пустой абстракции.

Вопрос об онтологии человека обостряется новой постановкой вопроса о ситуации человека с точки зрения его онтологии, то есть его бытия. Эта ситуация всегда одна или она в настоящее время радикально иная, отличная от

* Работа написана в рамках проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», осуществляемого при поддержке Российского научного фонда (проект №14-18-03087). Публикуется впервые.

ситуации человека XIX века или эпохи Просвещения? Что позволяет нам говорить, что она одна или она радикально иная? Что делает ситуацию иной? Какая реальность формируется, позволяющая нам говорить, что ситуация иная? И что значит – реальность? Далее мы покажем, что ответ не так очевиден: человек, не являясь готовым субъектом, выступая всякий раз как возможное сущее, позволяет себе выбирать, тем самым формируя либо тренд в сторону выбора сущего без бытия, либо тренд в сторону выбора сущего, пребывающего в бытии.

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

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

Может ли бытие быть неосознанным бытием? Казалось бы, может: любая реальность есть независимо от моей мысли о ней. Но, с другой стороны, связка «есть» фиксируется нами, и только после этого мы полагаем, что реальность есть.

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 усредненности. Такие люди есть «экзистенциал», принадлежащий самому способу присутствия, но в пределах своей усредненности и повседневности. Это непод-

линное бытие, «присутствие в повседневности» [Хайдеггер 1997^а, 126–129]*

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

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

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

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

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

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

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 2009^а, 87]. Онтологическая нужда лишает человека покоя: «Это лишаящее покоя есть *заброшенность* (*Geworfenheit*) человека в сущее, которая его назначает метателем (*Werfer*) бытия (истины бытия)» [Хайдег-

гер 2009^а, 87]. Человек как заброшенный метатель осуществляет прыжок в бытие, то есть первый «обосновывающий бросок (Wurf) как проект, набрасывание (Entwurf) сущего на бытие» [Хайдеггер 2009^а, 87].

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

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 2009^а, 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 2009^а, 86].

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

Но является ли человек событием бытия или он вещь среди вещей, преходящее, просто наличествующее сущее? Вопрос остаётся открытым, нуждающимся прежде всего

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

** Здесь видится принципиальное отличие проекта Хайдеггера от проекта Фуко, описывающего практики заботы о себе. Тезис заботы о себе (практики себя) проводит демаркационную линию между проектом Фуко и проектом Хайдеггера. Предав забвению заботу о бытии, мы забываем и заботу о себе.

в ответе: что значит – человек становится событием бытия? Это и есть основная проблема 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 такого полагания всегда остаётся, но как абстрактно-искусственная интеллектуальная процедура, поскольку такое полагание производит сам человек, субъект полагания. В то же время мы согласны с С.С. Аванесовым, что бытие как событие «совершается (свершается) только в человеке; помимо человека бытие абсурдно и бесперспективно» [Аванесов 2013, 17].

Если человека как абстрактной идеи, человека вообще, не существует, он существует в лице многих миллионов индивидов, которые пребывают в повседневности. Значит, онтология человека должна охватывать всю полноту и многообразие человека как сущего*.

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

КВАЗИОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ДОПУСКИ

В современной философии существуют и уживаются друг с другом две интеллектуальные редукции, некие квази-онтологические допуски.

* 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 кенозис человека и теряющие связь с бытием и тем самым показывающие тренд ухода человека как сущего вообще, отказывающегося от бытия [Хоружий 2005].

Первая редукция касается собственно онтологии. Она полагается как весьма абстрактная, искусственно сконструированная и предельно отвлечённая 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 есть, позволяем себе так думать, что бытие есть как всеобщая универсальная абстракция, детерминирующая и мир в целом, и наше мышление о нем. У Хайдеггера это то самое целое сущее, когда бытие расплывается у человека в неподдающееся определению целое сущего, превращаясь в «пустое понятие».

Вторая редукция касается антропологии. Последняя, будучи увлеченной современными технологиями и достижениями науки, которые посвящены изменениям идентичности человека, все более и более занимается конкретными исследованиями в области геномной 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, лишенный не только бытия, но и языка (см. [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 имплантов (см. об этом [Алексеева, Аршинов, Чеклецов 2013]).

Предельно абстрактно понятая онтология, лишившаяся живительного истока человеческого поступка, превращается в пустую метафизическую схему. Живой человеческий

поступок превращается в биологически и экономически оправданное и мотивированное только выживанием действие, а человек – в заменяемое на иное существо. И то, и другое есть показатель смерти – и бытия, и человека.

В то же время, отмечал М.М. Бахтин, онтология человека возможна и необходима как участвующее бытие человека, которое разворачивается как поступающее событийное действие [Бахтин 2003].

Представляется вполне оправданной 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 1997⁶]*.

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 1997⁶, 122–123].

На наш взгляд, не метафизика должна быть выводима из антропологии, а наоборот, антропология должна быть онтологически укорененной, то есть быть онтологией человека, которая выстраивает поиск онтологической коммуникации человека с онтологически Иным (Благом, Бытием, Богом) и предлагает ответить на вопрос: что есть бытие человека, что есть человек как сущее и Иное ему?

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

Обозначим подходы к онтологии человека посредством реперных точек, обрамляющих ее топику. Реперные точки отвечают на вопросы относительно того, как возможен человек в своём бытии 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 1997⁶, 124]. Вопросы о почве, онтологической укоренённости антропологии, о ее 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 1997⁶, 125].

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ РЕПЕРЫ

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

Попробуем допустить, что если не дескрипция, то некие онтологические реперы желаемы, – как такие ориентиры, через которые мы можем разворачивать своё понимание человека. При этом мы понимаем, что во многом зависим от идущей от классической традиции привычки размышлять. Само развертывание 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-ориентиров или их пора сдавать в утиль?

Корневым понятием онтологии человека мы полагаем вслед за Хайдеггером представление о человеке как о со-

бытии бытия. Но саму онтологическую событийность мы будем разворачивать через названные ниже онтологические реперы, как опоры событийности.

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

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

Например, каков онтологический исток искусства, науки, техники как сфер человеческой жизни? Хайдеггер обозначил онтологический исток всякого художественного произведения: «Произведение выводит из потаённости в открытость. Событие произведения происходит лишь постольку, поскольку потаённое переходит в непотаённое» [Хайдеггер 1993, 224]. Таким образом, искусство, понимаемое в своем родовом качестве, есть не некое выделявание формы или создание образа, оно призвано являть на свет тайну бытия, вскрывать его, выводить из потаённого. Хайдеггер пытается удержать онтологический смысл произведения как события: оно сбывается, совершается, переживается человеком, причём, как потрясение, как жизнестойкое и утверждающее бытие событие. С другой стороны, произведение совершается как действие, акт, извод, вывод, выход в просвет потаённого. И человек как автор извода, вывода, ставит себя в «просвет бытия», на себе совершает извод. И тем самым потаённое ведает ему, дает 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 как метафизический прыжок, от которого человек периодически испытывает обморок (как у С. Кьркегора), обморок от метафизической свободы, максимальной возможности быть.

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

Репер 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 через отталкивание от места пролегания онтологической границы и предела. Совершая всякий раз трансгрессию границы, переход этой границы, человек переживает событийность собственного существования.

Репер 3. Каков *онтологический движитель* становления, разворачивания человека из истока (репер 1) в развитое целое и ставшее, граничащее с Иным (репер 2)? Что делает человека как сущее самим собой, реальным?

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

Итак, в чем смысловая связка этих реперов? Онтологический исток даёт нам понимание исходной причины, корня, происхождения бытия человека. Граница же ставит предел этому сущему, грань соседства с Иным. А движитель задает энергетику и движение сущего к своему пределу, задает ему динамику развертывания и связку истока с границей. Энергийность рождается на разрыве между всегда живым истоком, онтологическим смыслом, желанием быть и всякий раз предельным, неточным, смертным пределом человека как сущего.

Откуда берутся и как ставятся выше названные онтологические реперы? Они не появляются, не берутся, не рождаются. Они именно ставятся, как верстовые столбы. Они

существуют как предельные ориентиры пути, которые всегда существовали для человека-путника как ориентиры пу-тевождения: как путеводная звезда, солнечное светило, как ветер и горизонт.

В этом смысле само представление об онтологических реперах рождается в рамках метафоры человека пути, всегда совершающего движение к горизонту, сверяющего свои шаги с внешними ориентирами.

Поэтому представление об онтологическом истоке и гене-зисе человека как сущего задаёт представление о начале человека. Оно в любом случае полагается как онтологиче-ский репер, показывающий степень онтологической при-частности человека бытию.

Второй репер, фиксирующий предельную рамку, задает онтологический горизонт, не конечный пункт, а предель-ный телос пути-движения, вектор движения, интенцию движения в Иное.

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

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

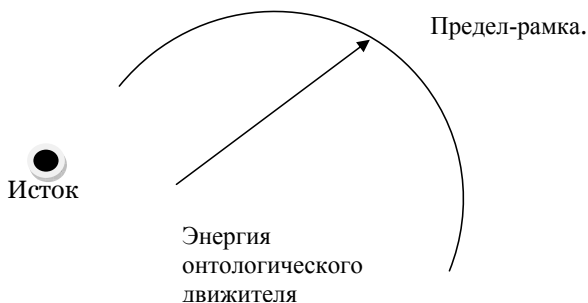


Рис. 1. Онтологические реперы

Если признать, что в качестве одного из сценариев жизни массовидного человека наличествует предпочте-

ние жить без бытия, то 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 внешности специфику в наш метод работы при построении рабочей онтологии человека в ситуации отказа человека от бытия?

Метод онтологической работы

Все ли реперы мы указали? Удерживают ли они онтологический каркас? Ответы на эти вопросы придется давать при 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 стороны, необходимо опираться на онтологически укоренённый метод работы. Сам метод есть способ онтологической фиксации видения самим философом ситуации человека. И в этой связи бытие таково, каково оно представлено через мышление. Бытие может быть осознанным бытием. А мир представлен человеку и он себе – через него самого. Объект антропологии, то есть человек, дан философу через него же как субъекта полагания. Или иначе – антропология есть рефлексия по поводу проделываемой антропопрактики самим же антропологом.

Я, разворачивая некий объект и фиксируя его в онтологической схеме, тем самым его и порождаю. Он не дан и не задан мне в качестве готовой внешней реальности, но и в голове он не сидит, а разве что представлен в превращённых формах – либо внешнего сущего (как деньги есть пре-

вращенная форма стоимости), либо внутреннего переживания (как фантомная боль от потерянной руки)*.

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 наличие готовой сущности, определяющей человека как сущее, или предопределение человеческого сущего некоей внешней субстанцией, или приписывание ему (человеку) свойств готового субъекта [Хоружий 2010].

Традиция классического рационализма, распространившая на антропологию правила классической метафизики, полагала следующее [Мамардашвили, Соловьев, Швырев 1970-1971]:

- 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 предопределен и предустановлен;
- мышление использует готовые мыслеформы, описанные в культуре и хранящиеся в архиве.

* 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 превращенных формах. Но в реальности работы объект порождается в акте мышления и выстраивается самой процедурой онтологической работы и воплощается в онтологических схемах [Щедровицкий 1996].

Современная ситуация философа, претендующего на построение адекватной онтологии человека, отличается тем, что:

- он допускает отсутствие предустановленной сущности у человека, готовой природы;
- он допускает отказ от готовой модели поведения субъекта;
- он допускает отказ от готовых мыслеформ;
- от 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 миров, сферно.

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

В залоге катафатизма этот отказ выливается и преобразуется в иного типа работу. Она заключается в том, чтобы реперы, касающиеся истока-генеза, границы-предела и онтологического движителя, были поставлены как 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 человеком?*

Эта схема необходимым образом должна учитывать следующие уровни собственной аналитики.

* Базовая схема формирования антропологического тренда описана в нашей работе [Новые идентичности человека 2013].

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

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

Уровень 3. Изменение институтов воплощается в формирование *пакета сценариев развития*, которые проигрываются ключевыми группами влияния, в пакет тех или иных политик (экономическая, социальная, 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 как раз и становятся теми, которые ежедневно и ежечасно формируют доминирующие антропотипы. И по ним мы начинаем судить о предпочтениях человека.

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

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

Всякая аналитика прошлого или прогнозирование будущего опирается на самоопределение философа, пытающегося вычлениить определённого рода антропопрактику, формулирующую 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].

Итак, работа по построению современной онтологии человека связана с вопрошанием относительно современной ситуации человека с точки зрения его онтологии, то есть его бытия. Ответы на вопросы относительно ситуации человека будут зависеть от того, как и какую работу мы проведем по выше обозначенной схеме: практики – нормы – сценарии – институты – тренды – образ человека.

С одной стороны, формируется тренд, показывающий, что человек в его массовидности и повседневности предпочитает обходиться без бытия. Мы обсудили это выше, отталкиваясь от концепта Хайдеггера и на примере концепта Хоружего, его проекта Онтического человека [Хоружий 2010]. Также мы показали это в своем исследовании [Смирнов 2010].

Но с другой стороны, всегда в наличии тренд, показывающий практику человека, направленную на пребывание в бытии, его заботу о бытии.

Тем самым, мы обязаны выделять как минимум два тренда – тренд, направленный на отказ от бытия, и тренд, направленный на пребывание в бытии. Победит ли человек Хайдеггера, сосед и страж бытия, или победит Латон, или победит «человек виртуальный» – вопрос открытый.

Мы полагаем, что современный (в этом смысле можно говорить о его неклассичности) прецедент философствования о человеке означает сдвиг в мышлении: от ядра – к границе; от сущности – к коммуникации, от центра – к периферии. Человек, будучи существом возможным и проект-

ным, 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.

РАБОЧАЯ ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА

Поиск новой онтологии человека вызван не простым желанием предложить еще один концепт, а онтологическим вызовом, который формируется усилением одного из антропологических трендов – отказом наличного человека от бытия, стремлением его обходиться без бытия.

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

Антропология сущности и субстанции не помогает найти ответа на вопрос о реальной онтологической свободе и ответственности человека за свое бытие. Человек, детерминированный готовой природой и помещенный в сущностный мир, не отвечает ни за мир, ни за самого себя. Ответственное отношение к бытию заставляет нас отказываться от детерминизма сущности и природы и вводить саму ответственность, ценностное отношение к миру и себе в нем в саму онтологию (см. подр. [Аванесов 2013]). И тогда мы говорим об ответственном поступающем бытии. То есть об ответственности как онтологической категории (ответный поступок, по М.М. Бахтину, в ответ на онтологический вызов). Этот ответ требует в свою очередь и ответственного типа философии, предполагающей преодоление эссенциальной парадигмы, перекладывающей ответственность за ситуацию человека на сущность и субстанцию. Тогда становится востребованной нами, так поступающими

и мыслящими, антропология событийности, переживаемой на онтологической границе, антропология онтологической коммуникации.

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

Что такое эффективная и работающая антропологическая концепция? Каковы критерии работы и не-работы? Концепция становится работающей, если она становится результатом продвигающей к осмыслению и пониманию рефлексии по поводу антропопрактик, делающих человека сущим, укоренным в бытии. Онтологическая работа по укоренению антропологии может происходить посредством разного рода антропопрактик, духовных практик [Хоружий 2005]*.

Базовым принципом работы в такой антропопрактике полагается выше названный принцип *связки онтологиче-*

* Опыт построения онтологий как 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 онтологом от собственных схем («золоченая клетка», «башня из слоновой кости», «покрывало Майи»). Но далее метафор Красиков не продвигается. Введенный им принцип-критерий «степени субъектности» как основа 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.

ского истока и онтологической опоры в Ином посредством энергийного движителя.

Человек как в самом себе под-лежащее, в себе предполагающий исток (сам для себя являющийся целью, по Канту), если использовать метафору, ставит лебедку на своей машине движения и вытаскивает себя из болота наличной повседневности. Но чтобы вытащить себя, трос лебедки нужно подцепить к дереву, стоящему на сухом острове. Нужна опора в Ином, к которой человек мог бы прицепиться. *Движитель есть сцепка энергийной тяги и онтологической опоры в Ином.* Человек встает на собственный предел и силой энергийной тяги через онтологическую опору вытягивает себя. Такой способ есть собственно человеческий способ быть, человеческий тип заботы о бытии. Тогда антропология есть рефлексия по поводу онтологически укорененной антропопрактики, которую проделывает сам антрополог. Сам человек становится таким рефлексивным органом заботы.

Если вернуться к вопросу о том, какова ситуация человека и на какую онтологию человека она делает запрос, то ответ зависит от ответа на ряд вопросов: полагает ли человек некую готовую сущность в себе? полагает ли человек себя готовым субъектом? полагает ли человек наличие готовых мыслеформ 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.

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

ЛИТЕРАТУРА

- Аванесов 2013 – *Аванесов С.С.* Нормативная онтология: Петербургские доклады. Томск, ТГПУ, 2013.
- 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.
- Бахтин 2003 – *Бахтин М.М.* К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М.: Изд-во русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 7-68.
- Гиренко 2012 – *Гиренко Ф.И.* Аутография языка и сознания. М.: Летний сад, 2012.
- Красиков 2013 – *Красиков В.И.* Онтологии // Вопросы философии. 2013. № 9. С. 43–51.
- Мамардашвили, Соловьев, Швырев 1970–1971 – *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Вопросы философии. 1970. № 12. С. 23–38; 1971. № 4. С. 59–73.
- 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.
- Смирнов 2010 – *Смирнов С.А.* О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко) // Вестник НГУ. Серия: Психология. 2010. Т. 4. Вып. 1. С. 74–93.
- Фуко 2007 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
- Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер 1997^a – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.

- Хайдеггер 1997⁶ – *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. О.В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество, Изд-во «Логос», 1997.
- Хайдеггер 2007 – *Хайдеггер М.* Ницше / Пер. А.П. Шурбелева. В 2 тт. Том II. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2007.
- Хайдеггер 2009^a – *Хайдеггер М.* Вклады в философию От события / Пер. Э. Сагетдинова // Ἑρμηνεία. Журнал философских переводов. 2009. № 1 (1). С. 56-94.
- Хайдеггер 2009⁶ – *Хайдеггер М.* Парменид / Пер. А.П. Шурбелева. СПб.: «Владимир Даль», 2009.
- Хоружий 2005 – *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Хоружий 2010 – *Хоружий С.С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт 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.
- Щедровицкий 1996 – *Щедровицкий Г.П.* Онтология и онтологическая работа // Вопросы методологии. 1996. № 3–4. С. 65–122.

АНТРОПОЛОГИЯ НОМАДИЗМА*

Антропологические тренды

и СЕВЕРНЫЙ КУЛЬТУРНЫЙ КОД

1. СИТУАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

Экспертное сообщество в разных вариациях фиксирует проблемную ситуацию, которая складывается вокруг главного субъекта изменений в мире – самого человека, его собственной идентичности. Проблемность ситуации заключается в следующем.

Базовые привычные представления о человеке уходят в прошлое. Человек испытывает радикальные изменения, касаемые как его социальных форм идентичности, так и физической, телесной, гендерной форм. Привычный образ человека скоро придётся записывать в Красную книгу и создавать Музей Человека.

Антропологические тренды радикальных изменений человека убыстряются не сами по себе, а при активном участии самого человека. Наблюдаются все более учащающиеся практики трансгрессии, трансформации, трансфигурации человека, суицидальные пограничные практики экспериментирования над собой, агрессивные практики, связанные с уничтожением среды. В общем и целом тренд на самоуход человека и самоликвидацию привычных институ-

* Работа впервые опубликована в журнале: Человек. 2014. № 3. С. 5–17.

тов существования, которые крепят человека (семья, брак, мораль, право, образование, культура, базовые ценности и др.), становится все более ярко выраженным.

В целом этот класс трендов можно назвать классом транстрендов, направленных на уход человека с исторической сцены и замену его другим существом (киборгом, мутантом, транс-или постчеловеком)*.

Проблемность усугубляется тем, что мировое экспертное сообщество пока не выработало согласованного видения того, что с этими изменениями можно и нужно делать, как их можно адекватно описать и какие рядом предложить новые образы и представления о человеке. Эксперты не имеют ни ясных новых представлений о человеке, ни тем более согласованного видения. Само экспертное сообщество испытывает двойной дефицит – дефицит нового антропологического дискурса, адекватного ситуации – он не выстроен, и дефицит институционального единства – оно просто отсутствует.

1.1. Жизненный аутсорсинг и сидячая мобильность

Мы всё больше вещей, услуг, работ передаем другим за плату. Мы не только заказываем пиццу на дом. Мы заказываем приготовление ужинов, стирку белья, выгул животных, воспитание детей, ремонт квартиры, ремонт машины и проч. Мы высвобождаем себя всё более от внешних работ и забот, освобождаем себя от обязанностей, от домашних дел по самообслуживанию.

В результате высвобождения от работ и забот мы постепенно утрачиваем свои базовые навыки, способности. Считать мы давно сами не считаем. Передоверяем калькулятору, компьютеру, мобильному телефону. Также уже сами не пишем, а набиваем текст на клавиатуре. Мы не выводим на чистом листе бумаги буквы, как делали это на глиняных дощечках древние греки.

* См. подр. об антропологических трендах – результаты нашего форсайт-проекта [Смирнов С.А. и др., 2013].

Мы утрачиваем простые, но радикально важные способности – в итоге у нас не формируются важные человеческие навыки. Например, мы утрачиваем навыки устного счёта.

Жизненный аутсорсинг становится массовым. Мы не только доверяем машине быстро и много запоминать, быстро считать, проделывать операции. Мы доверяем машине жить за нас. Мы отдаём машине самих себя, поскольку, переставая делать простые вещи сами, переставая писать, считать, запоминать, мы перестаем быть самими собой.

Осуществляя жизненный аутсорсинг, отдавая простые, но базовые заботы о себе, мы, замещая их удовольствиями, теряем собственное авторство, собственную точку зрения, собственное мнение, чтобы делать выбор, чтобы высказываться. Доверяем разным брендам, рекламам, пиарам. Не можем окончательно решить, хороши или плохи эти ботинки или этот пиджак. Мы перестаем доверять самим себе.

Продолжается бурный рост социальных сетей. Все срочно кинулись общаться «В контакте». Или в «Одноклассниках». Или в «Face-book». Самое действенное воздействие – через социальную сеть. Знакомства, встречи, что-то надо объявить, узнать. Учитывая это, компании заряжают рекламу в интернете, в социальных сетях.

Дети не играют во дворе в казаки-разбойники. Мало общаются на переменах в школе. Больше общаются в интернете, играют в «стрелялки». Быстро отучаются от игры в песочнице.

Увеличение социальных сетей ведёт, с одной стороны, к увеличению поверхностных контактов, сиюминутных связей, быстрых встреч. Их нельзя назвать и встречами-расставаниями. Мы не встречаемся и не расстаёмся, а просто контактируем. Как молекулы.

Но, с другой стороны, при такой массовизации растёт корпускуляризация, атомизация жизни. Не усиление личностных начал, а усиление индивидуности, отдельности, изолированности. Виртуальные сети позволяют мне прятаться за «никами», за псевдонимами. За обилием масок.

Я могу как бы присутствовать в сети, но анонимно, как тень, мелькая и меняя свои «ники», постоянно ускользая.

Итак, формируется этакий Номо mobilis, то есть человек сидячий, но с мобильником, ноутбуком, живущий в сети, отдающий всё больше забот о себе другим – техническим устройствам, наёмникам, сервисам.

1.2. Новые антропологические и социо-культурные гибриды.

Транстренды также воплощаются в том, что формируются новые гибридные формы уклада жизни людей, особенно они становятся причудливыми в сельской местности, среди северных кочевых народностей.

Например, кочевник-бедуин с «мобильником», выходом в интернет и спутниковой связью, едущий на верблюде. Или наш пастух-оленовод с Ямала, с рацией и мобильником, с нартами, запряжёнными в снегоход. Или пастух-овцевод в Австралии, с помощью спутниковой связи следящий за отарами овец.

Не надо далеко ходить. Возьмём нашу деревню. Достаточно выехать из города. С одной стороны, у скотника привычное домашнее хозяйство, в котором надо орудовать вилами и вывозить навоз, а с другой – автоматизированное поточное доение на ферме, в котором замер молока, его жирности производится по компьютеру. Или доярка. Она приходит домой после этой технологии – и управляется дома со скотом по старинке. А сын дома сидит, играет в компьютерные игры. И он может даже участвовать на расстоянии в чемпионате по киберспорту.

С одной стороны, у нас сохранились простые привычки, связанные с сугубо патриархальным образом жизни, обитанием на селе, с другой – человек из села садится в машину и едет в город. Через час он там.

У сельской интеллигенции ещё более кричащие контрасты. Сельский специалист, получив образование в городе, живёт и работает в деревне (зачастую он живёт, ночует в городе, а работает на селе). С одной стороны, он занят

аграрным трудом, с другой – на выходные едет в город в кино или театр, или в супермаркет.

1.3. Антропологическая альтернатива

В этой ситуации различные экспертные группы ставят перед собой вопрос: разрушителен ли этот процесс аутсорсинга и гибридизации и до какой степени? Где та граница, предел этих радикальных изменений, после которой сам привычный феномен исчезает? До какой степени человек будет все свои идентичности отдавать на стору? И если этот аутсорсинг беспределен и человек всё более трансформируется радикально и онтологически, то это естественный процесс мутации человечества, и его исчезновение является нормальным, как является нормальным естественный процесс смены биологических видов или...? Влекут ли изменения человека, коль скоро они неизбежны, за собой уничтожение человеком самого себя и среды, в которой он обитает, или эти изменения можно повернуть в позитивное, конструктивное, созидательное русло?

Или необходимо всё же вырабатывать некую антропологическую альтернативу этому уходу? Альтернативу, которая противостоит уходу и предполагает следующее:

- альтернатива задает иной противоположный тренд изменения человека – изменения, направленного не на самоуничтожение, а на преобразование человека;

- альтернатива предполагает формирование нового образа будущего человека, который (образ) рукотворен и создается им самим;

- альтернатива предполагает новую антропологию, новое понимание человека взамен уходящим конструктам и концептам прошлых эпох, которые (концепты) и привели к суицидальному состоянию современного человека;

- альтернатива предполагает производство, возделывание и тиражирование новых антропопрактик, с помощью которых и через которые и производится этот преобразующийся человек; эти антропопрактики должны быть мас-

совидным явлением и задавать большой тренд, способный противостоять транстренду ухода.

Проблема в том, что тренд ухода запускается не от того, что внедряется новое техническое изобретение. Человека вытесняют не «мобильник» и интернет. Не сам по себе интернет виртуализирует наше общение. Не сам по себе компьютер виноват в том, что мы уходим в «виртуал» и теряем социальную реальность. Человек сам себя вычёркивает из списка жизни, ставя подпись: «В списках не значится».

Проблема рождается там и тогда, когда человек, уже долго до встречи с новым изобретением, сам давно не осуществляет работу/заботу над собой, над отношением к себе и среде обитания. Получив «мобильник», человек хочет быстро и сразу получить все блага жизни, не затрачивая усилий над созданием этих благ.

Проблема именно в том, что не меняется, точнее, не выстраивается схема заботы о себе и собственной среде обитания, а сохраняется простая схема потребления (протянуть руку и взять, не затрачивая усилий)*.

Мобильники, ноутбуки, интернет надо превращать из средства порабащающего в средство освобождающее.

Но это возможно лишь при смене нашей онтологической идентичности. При культурном росте. Эмпирический индивид, привыкший потреблять, не умеет использовать интернет во имя собственного освобождения, поскольку культурных орудий у него для этого нет.

Феномен киборга родился не вчера. Он рождён по той же схеме – прикрепления к телу человека искусственного изделия. Так делалось всегда, когда инвалиду отрубленный орган заменяли костылём или протезом. Отсутствие органического органа заменялось искусственным инструментом. Но при усилении натуральных способностей с помощью электронных протезов мы получаем киборгов,

* См. подр. о концепте заботы, традиции, идущей от древнегреческой пайдеи и эпимелей, в сборнике материалов и нашей статье, посвященной в связи с этим проекту практик себя М. Фуко: [Фонарь Диогена, 2010], [Смирнов С.А., 2010].

которые превращаются в киллеров. Мало усиливать натуральное зрение с помощью электронного протеза. Нужно формировать духовное зрение. Что ты будешь делать с этим объёмным зрением, дорогой киборг?

Или наоборот. Чтобы усилить естественные способности (глаза, руки) человек изобретал искусственное орудие, продлевающее его руку или глаз, усиливал себя искусственным глазом или рукой. Тогда появляются микроскопы и телескопы.

Кончилось дело окончательным слиянием человека и компьютера и сформировался интерфейс человек-машина.

Но родился феномен киборга именно из естественной потребности усилить своё тело, из феномена органопроекции, о которой много писал о. П.А. Флоренский*.

Необходимо обсуждать и формировать *новую антропологическую альтернативу*. При увеличении виртуализации жизни, при смене привычных форм идентичности человека (смена гендера, достижения генной инженерии – только первые цветочки) необходимо выстраивать и внедрять такие *способы обитания*, которые выстроены по схеме заботы человека о самом себе, о среде обитания. Эта проблема актуальна при любых технологиях и при любых режимах власти.

Поэтому более кардинальным и актуальным становится проблема управления антропологическими трендами.

Мы понимаем управление трендами именно в категориях собственно управления, под которым имеем в виду целый ряд деятельностей.

Это *диагностика трендов, их мониторинг, аналитика* и главное – *инициация антропологической альтернативы*, выработка в новых условиях таких антропопрактик, которые бы формировали у человека иное видение и понимание, иной способ собственно антропологического самоопределения, возвращающего человека к самому себе.

* См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли. // Символ. – 1992. – № 28. – С. 123–216.

Иначе говоря, управлять трендами можно, прежде всего, через запуск новых трендов, противоположных тем, которые убивают человека и ставят его на грань исчезновения. Это делать возможно лишь сугубо практически. И здесь заканчивается научно-исследовательский дискурс и начинается дискурс сугубо антропологический и проектный, ставящий, формулирующий новый антропологический тип.

В этой связи мы полагаем, что антропологическая альтернатива должна быть сформирована не из достижений технической цивилизации, не из стремления сканировать мозг или разгадать тайны генома человека. Новый антропотип лежит рядом, по горизонтали, только севернее тех широт, к которым мы обычно привыкли – в укладе северных народов.

Антропологическую альтернативу надо формировать антропологическими же средствами. К сожалению, внутри западной технической цивилизации она не проглядывается, поскольку её прототипы представлены лишь эпизодически, как островки новых (старых) антропопрактик преобразования человека (типа духовных упражнений Игнатия Лойолы) или педагогики развития в советской российской школе.

Антропологическая альтернатива, точнее, её прототип, основание для образа будущего, видимо, спрятана далеко, в стороне от западной, тяготеющей к югу, цивилизации. Спрятана там, где не привычно её видеть, там, куда умозрение западных интеллектуалов не обращено.

2. Северный чулан

Посмотрим вокруг себя и поглубже в историю. С чем связано становление типа *Homo mobilis* и возможны ли иные антропотипы? Какие примеры показывают нам иные цивилизации, расположенные на Севере Евразии?

Исторически так получилось, что при формировании доминирующих цивилизаций сформировался крен в сторону Западных, Южных и Восточных цивилизационных и антропологических типов. Северные типы оказывались вся-

кий раз на периферии, на задворках. Север всегда оставался окраиной для западных и южных сообществ и способов обитания. Понятно, что это было связано со стереотипом, что все силы придётся тратить на выживание, на борьбу с холодом, мерзлотой, пространством, дикой (обязательно чужой) природой, степью, тундрой, тайгой и проч.

Человек западной технической цивилизации исторически выбирал места, где теплее. Он выбирал комфорт, уют, более мягкую адаптацию, доступность ресурсов.

Ориентация на Запад и Юг формирует вполне определённый антропологический тип: южный, тёплый, мягкий, потребительский, комфортный, оседлый. Север формирует иной тип: жёсткий, холодный, дискомфортный, кочевой. То есть номадический.

Если взять Россию, то она – северная страна. Это известно. Но все время исторически российская элита выбирала ориентацию на Запад, на Юг или на Восток, борясь за жизненное пространство. Образцы она брала на Западе. А за пространство воевала также с Югом и Востоком. Север же оставался у неё в тылу, в некоем чулане, на задворках, в которых можно было иногда покопаться, поискать что-нибудь нужное, редкое и ценное. Но северный чулан не был точкой отсчета для ориентации и самоопределения российских элит. Он всегда был местом холодным, тёмным, спрятанным для западных и южных глаз, в нём хранились драгоценности. Их до поры до времени хранили. Потом при необходимости доставали, обменивали на дары, получаемые из Запада. Благо, эти драгоценности были несметны и нескитаны.

Именно в связи с тем, что тёплый, южный антропотип доминирует в современной цивилизации, начинает доминировать и указанный выше антропотренд ухода человека в целом. Человек-южанин не справляется с техникой, которую сам же и породил в погоне за комфортом и уютом. Он всё больше отдаёт свои функции, отдаёт самого себя внешним техническим устройствам (см. выше об аутсорсинге).

Запад-Юг выбирает комфорт, уют, технические блага и достижения. Западная цивилизация югоцентрична. Среди-

земноморская теплая колыбель Западной цивилизации не порождает желания смотреть на холодный и чужой север*.

3. Номадизм как антропологический тип

Известно, что как раз северная цивилизация и формируется иным антропотипом, который можно назвать номадическим типом, типом кочевника. Этот номадический историко-антропологический и социокультурный тип формирует собой и иную, северную цивилизацию, Северную Евразию.

Концепт «северная цивилизация» в последнее время становится всё более популярным (см. литературу). Но он часто используется в сугубо политических и идеологических целях [см. Попков, Тюгашев 2004]. При таких обсуждениях в принципе отсутствует антропологический дискурс и проблема антропологических трендов. Эта тематика начинает использоваться тогда, когда надо опять же завоевать место под солнцем и показать, что, например, Санкт-Петербург, северная Пальмира, может претендовать на статус мирового города [Переслегин С.Б. 2002].

Мы же пока ограничимся тем, что попытаемся понять номада-кочевника как иной антропологический тип, отлич-

* Впрочем, не все так просто. Как показал М.К. Петров, в основании европейской цивилизационной модели был положен в свое время новый древне-греческий социо-культурный код [см. Петров М.К. 1995]. Последний вырабатывался не кем иным, как пиратами Эгейского моря. Именно пираты и торговцы, плавающие на своих пентеконтерах по Средиземноморью во времена крито-микенской цивилизации, были первыми представителями новой цивилизации и носителями нового социо-культурного кода. Новое палубное управленческое мышление (отсюда – фигура кормчего, кибернетеса) отрабатывалось на корабле. Купцы и пираты были сильнее и эффективнее сухопутных жрецов, держателей старой храмовой традиции. В итоге пираты потом сошли на берег и основали города-колонии, ставшие каркасом древне-греческой цивилизации. А в основании было всего-навсего движение на пентеконтере, 50-тивесельном корабле. Тем самым пентеконтера, выражаясь на языке форсайта, стала той дикой картой, джокером, которая разрушила старый социокод и стала тренажером по выработке нового.

ный от западного, южного и восточного типа. И это понимание попробуем использовать при ответе на вопрос о поиске антропологической альтернативы.

Если совсем грубо, то спросим себя – чему может научить современного западно-южно-ориентированного человека оленевод с Ямала? Или этот оленевод – тоже уходящая натура? И для умирающих северных народностей и языков тоже надо городить музей, в нём «заморозить» останки номадов, их культуры, и позволять себе помнить о них в формате плохого музея: лежат, хранятся, к ним водят экскурсии, руками при этом не трогать. Гробовая тишина. Говорить можно только шёпотом. Вечная мерзлота.

В то же время кочевничество как исторически выработанный антропологический и социокультурный тип как раз формирует иной тип цивилизации, северной цивилизации, которая характеризуется не только холодом и пространствами, но и устойчивостью, гибкостью, крепостью относительно климата и природных катаклизмов.

Движение, телесная физическая мобильность как способ жизни, передвижение в пространстве вместе с очагом, своим домом, выработало у кочевников особую устойчивость и крепость, адаптивность и приспособляемость к изменениям.

С этой точки зрения именно «антропология движения» [см. подр. Головнев А.В., 2009] как способ жизнедеятельности лежит в основании северной цивилизации, становится ключевым признаком при поиске и формировании антропологической альтернативы, противостоящей тренду ухода западно-южного человека.

Кочевники Северной Евразии, потомки которых живут сейчас в Сибири и на Севере России, могут продемонстрировать иной цивилизационный уклад, помогающий понять, что делать нам сегодня в ситуации радикальных трансформаций доминирующего до сих пор западного технического антропотипа.

Ж. Делез и Ф. Гваттари, яркие представители западно-южного типа, всё же при построении машины войны, вы-

рабатывая свою номадологию, выбрали именно номадический антропотип как тип более стойкий и выносливый, [Делез, Гваттари, 2010].

Они фиксируют, что кочевник не просто движется. Он удерживает пространство, распределяется в пространстве. Оно всегда – его пространство. Кочевник обитает в пространстве, в котором отсутствует фиксированная граница. Точнее, кочевник живёт внутри этой границы. А.Тойнби отмечал: «Они бросились в степь не для того, чтобы преодолеть её границы, а чтобы укрепиться в ней и чувствовать себя там как дома» [Делез, Гваттари, с. 641, прим. 45].

Кочевник *живёт внутри границы* и передвигается вместе с ней. Она – *его дом*. Кочевник сочетает в себе полную динамику (передвижение и пребывание в пространстве) и статику (сидит на коне). Он не просто осваивает пространство, он живет в нем.

Ведь южный антропотип выбрал аутсорсинг именно потому, что *оседлость тела сочетается у него с технической мобильностью цивилизации*. Последняя даёт ему возможность как бы перемещаться в пространстве, сидя в кресле автомобиля, в офисе, самолете.

А номад-кочевник *движется вместе с домом*, с процессами, массами, природными катаклизмами. Куда идёт природа, туда движется и номад. Он не отчуждён от техники, кстати. Он сохраняет все дополнительные технические достижения и включает их в свой дом. Он сосредотачивает их в своём чуме, передвигаясь вместе с домом. Современный оленевод запрягает нарты к снегоходу, имеет мобильный телефон и смотрит американский боевик по ТВ в чуме вечером после перегона.

Итак, жизнь в пространстве и передвижение вместе с ним формирует иной северный уклад, иную ментальность, особый номадический антропотип и социокультурный код.

При этом надо понимать, что этот код формируется не просто потому, что кочевником движет стремление к выживанию, погоня за убегающей пищей. Поиск пищи, движение за стадом, охота, поиск новых пастбищ, поиск ягеля

вслед за своими оленями у оленеводов Ямала формируют лишь первый уровень мотивации кочевника.

Далее формируется в целом новый *номадический габитус* [см. Бурдые П. 2001], структура повседневности, сеть каждодневных антропопрактик, оседающих на человеке и формирующих его антропотип. Этот габитус и заключается в главном: жизнь в пространстве и передвижение внутри постоянно меняющейся, сдвигающейся границы.

Не жизнь, кстати, внутри пограничного города, на форпосте (в крепости-остроге) – что было характерно для служилого пограничного (фронтирного) сословия – казачества.

Казаки – не кочевники. Они – охранители ставшей границы. Они живут на границе, но не передвигаются вместе с ней, охраняют доверенную им границу от степи.

Кочевник же, перемещаясь в пространстве, перемещается со своим домом-границей. Кочевник становится сам *номадом*, то есть носителем закона, обычая*. Номад несёт на себе свой обычай, свой закон, своё местопребывание. Номад, принимая весь мир как свое пространство, перемещает свой номос туда, куда перемещается он, не фиксируя жесткой границы, а пребывая в ней самой.

У кочевника нет города, полиса, страны с локальной границей и властью в ней. И соответственно нет границы, которая бы его огораживала от Иного Мира. Тем самым нет жесткой фиксации «свой – чужой», «мы – они». Весь мир есть его пространство обитания-передвижения. Потому что он движется по миру вместе с этим миром.

Восприятие кочевника как чужой, степной разрушительной силы – это старая идеологема. Вулкан тоже разрушителен. Также разрушительны наводнение, цунами, землетрясение. Но кто может сказать, что вулкан – злой агрессор? Он – воплощение живой стихии. Номад – тот, кто свyksя с ней, живёт внутри этой стихии и меняется вместе с ней.

* Номос (др.-греч., νόμος) – закон, обычай, пастбище, местопребывание.

Эта старая аберрация сознания (отождествление степи, тундры и злой силы) могла произойти именно в голове западного человека, европейца, который и воспринимает степь и тундру как чужую слепую силу, и соответственно кочевников степи считает воплощением этой силы. Южные теплые оседлые сообщества естественно воспринимали северных кочевников как захватчиков. Вместе с тем это не более чем идеологическая приставка задним числом. Впрочем, этот миф давно развенчан еще Л.Н. Гумилевым и другими.

4. Российское самоопределение и северный социокультурный код

Отечественный исследователь А.В. Головнёв отмечает, что на юге Евразии исторически преобладали оседлые цивилизации [Головнёв А.В., 2009, с. 32]. На Севере долгое время развивались «культуры больших пространств и высокой мобильности. В древности вся северная Евразия была кочующей, населяющие её народы никогда не были в полной мере оседлыми и различались лишь стилем и размахом миграций» [там же]. Концепт «пути» становился ядром жизни и способа существования. Путь становился основой становления государственности. Так жили и хунну, так жили монголы, так жили и варяги, ходившие с севера до Царь-града. Этот код оседал в языке, в котором путь, дом, государство имеют один культурный этимон.

Так вот, А.В. Головнёв подчеркивает, что, несмотря на то, что Россия является северной, она исторически, как мы уже сказали выше, не осуществляла самоопределение на основе своей северной идентичности.

В мире доминировала конкуренция между западной, южной и восточной моделями. В последнее время обострилась ось запад-восток в силу обострения арабского фактора.

При этом «образ Севера как кладовой архаических традиций и природных ресурсов имел мало общего с политическими исканиями России на Западе, Востоке и Юге» [там же, с. 33–34]. В то же время именно в северном соци-

окультурном коде лежит корень новой антропологической идентичности человека в целом. Одновременно в северной цивилизационной модели кроется и собственная идентичность России.

«Если Россия не активирует своего северного потенциала, ей на оси Север-Юг достанется место громоздкой периферии с хроническими техно-экологическими и этнокультурными кризисами» [там же, с. 34]. Так исторически сложилось, что в этом поиске новой альтернативы для человечества именно Россия и призвана вырабатывать и быть инициатором новых северных проектов и нового антропоти́па человека.

Поэтому задачей российского экспертного сообщества становится выработка продуманных проектных предложений по формированию антропологической альтернативы, противостоящей западно-южному тренду ухода человека, построенной, с одной стороны, на мощной социокультурной традиции северной цивилизации, с другой, – на богатом историческом опыте выживания и развития в постоянном евразийском пограничье.

Литература

- Бурдые П. 2001. Практический смысл. – СПб.: Алетейя. – 562 с.
- Головнев А.В. 2009. Антропология движения (древности Северной Евразии). – Екатеринбург: УрО РАН; «Волот». – 499 с.
- Делез Ж., Гваттари Ф. 2010. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, – 895 с.
- Переслегин С.Б. 2002. «Северная цивилизация»: Санкт-Петербург на геополитической карте мира. Сетевой ресурс: URL: http://www.igstab.ru/materials/Pereslegin/Per_NordCiv.htm
- Петров М.К. 1995. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), – 140 с.

- Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. 2004. Идея северной цивилизации: онтологизация дискурса. // Северный регион: наука, образование, культура. Научный и культурно-просветительский журнал. – Сургут. – 2004. – № 2. – С. 11–17.
- Смирнов С.А. 2010. О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко). // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. Отв. ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 928 с.
- Смирнов С.А., и др. 2013. Новые идентичности человека. Анализ и прогноз антропологических трендов. Форсайт проект. Новосибирск. – 225 с.
- Флоренский П.А. 1992. У водоразделов мысли. – Символ. – 1992. – № 28. – С. 123–216.
- Фонарь Диогена. 2010. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. 2010. Отв. ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 928 с.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФОРСАЙТ

ЧЕЛОВЕК ПОСЛЕ ЧЕЛОВЕКА*.

Антропологический форсайт**

Вместо эпиграфа

В который раз подтверждается правило: если хочешь что-то понять – начни с русской классики. В ней есть всё. Даже то, о чём наши духовные учителя и не ведали. Даже, например, про киборгов и мутантов. Помните у Н.В. Гоголя в «Женитьбе» – как выбирала Агафья Тихоновна своего жениха?

«Право, такое затруднение – выбор! Если бы ещё один, два человека, а то четыре. Как хочешь, так и выбирай. Никанор Иванович недурен, хотя, конечно, художав; Иван

* Работа впервые опубликована в альманахе: Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск. 2010. № 6. С. 62–86.

** Автор не стал менять название статьи, когда узнал, что уже есть книга палеонтолога-фантаста Д. Диксона «Человек после человека. Антропология будущего» («Man after Man. The Future of Anthropology» (Нью-Йорк, 1990) [4]. Статья писалась с лета прошлого года. Когда я занялся форсайт проектом «Человеческий капитал для региона инноваций», я стал усиленно изучать имеющуюся (хоть какую-нибудь!) литературу, посвященную форсайту антропологии. И наткнулся на опубликованную в интернете книгу Диксона. Она уже размещена в русском переводе П. Волкова: http://www.sivatherium.narod.ru/library/Dixon_3/01_ru.htm. Несмотря на это, я оставил название статьи прежним. Моя совесть чиста, тем более фантазии Диксона никак не относятся ни к науке, ни к философии, ни к антропологии. Его работа скорее принадлежит к жанру научной фантастики (science fiction), нежели к научным исследованиям и разработкам.

Кузьмич тоже не дурнее. Да если сказать правду, Иван Павлович тоже хоть и толст, а ведь очень видный мужчина. Прошу покорно, как тут быть? Балтазар Балтазарович опять мужчина с достоинствами. Уж как тут трудно решиться, так просто рассказать нельзя, как трудно! Если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивана Кузьмича, да взять сколько-нибудь развязности, какая у Балтазара Балтазаровича, да пожалуй, прибавить к этому ещё дородности Ивана Павловича – я бы тогда тотчас же решилась. А теперь поди подумай! Просто голова даже стала болеть. Я думаю, лучше всего кинуть жребий...».

Во-первых, как всегда, наш брат человек в ситуации выбора опять не надеется на себя, а бросает жребий. Это уж как повелось.

А, во-вторых, какое замечательное существо привиделось Агафье Тихоновне! Губы одного, нос другого, дородность третьего, развязность четвертого. Чем не мутант? Или трансформер? Николай Васильевич и не думал о том, что как в воду глядел...

Пролог

В финале «Вишнёвого сада» у А.П. Чехова слуга Фирс после того, как все уехали, забыв его, верно служившего семье долгие годы, сел на скамейку и сказал, что его-то и забыли. «Заперто... Уехали... Про меня забыли...».

Эту фразу любил повторять Л.С. Выготский, обобщив, что человека забыли. Его забыли давно, с тех времен, как объектное познание заменило духовное преображение. Когда овладение природой он сам поставил во главу угла, а другой угол, который презрели строители, вытащил из фундамента. Он забыл самого себя.

А жизнь-то проходит... Словно и не жил... Эх, недотёпа... Недотепа – это про нашего брата, человека...

Про то, что человека забыли и что он себя-то и не знает, напомнил строгий и совестливый М. Шелер в 1927 году. И сделал заявку на новую универсальную науку – фило-

софскую антропологию. Заявку сделал. Но воплотить не успел.

С опорой на М. Шелера напомнил об этом же тоже строгий, опиравшийся на классический фундамент, Э. Кассирер, издавший в 1945 году (!) «Эссе о человеке», ставшее популярным пособием для американских интеллектуалов.

Была надежда, что человек вспомнит себя после Хиросимы. Или после Освенцима. Или после ГУЛАГа. Некоторые пророки и глашатаи пытались напомнить об этом снова. Пытались вернуть его к себе.

Из последних сильных призывов был призыв М. Фуко, который, чтобы напомнить и иметь опору, призвал к римским стоикам*.

Но были и другие призывы, которые обращали нас не к прошлому, но к будущему. Ф. Ницше, призывавший к критике всех ценностей и к сверхчеловеку, фактически взглянул на человека будущего.

В. Шаламов призвал, что после ГУЛАГа писать так, как писал Л.Н. Толстой, уже нельзя. Нужен радикально новый опыт письма, адекватный опыту человека, попавшего по ту сторону добра и зла. Результатом этого призыва стали его «Колымские рассказы»**.

Постмодернисты фактически обратились к будущему, к тому, что будет после модерна. Но предложили ли они проект будущего? Предложили ли они проект человека будущего?

* См. материалы антропологического семинара, посвященного проекту практик себя у позднего М. Фуко в издании: «Человек.RU». Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2009. – № 5. Подборка собрана по материалам антропологического семинара «Синергичная антропология и духовные практики себя», который состоялся в Новосибирске в НГУЭУ 5-6 декабря 2008 г. Семинар проводился совместно НГУЭУ и Институтом синергичной антропологии (руководители С.С. Хоружий, О.И.Генисаретский и С.А. Смирнов).

** Очерк, в котором я пытаюсь на примере поэтики «Колымских рассказов» показать автопоэтическую практику у В. Шаламова, см. здесь: Смирнов С.А. «Автопоззис человека: Варлам Шаламов». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2008. – № 4.

Например, тонкий и глубокий современный автор А.П. Огурцов делает весьма отрицательные выводы относительно этого вопроса: если постмодерн и предложил проект человека, то проект весьма несимпатичного существа. На анализе немецкой философской и педагогической антропологии и философии образования он приходит к весьма нелицеприятным выводам [7].

А.П. Огурцов строит представление о постмодерне как о нигилистическом проекте, который заключается в отказе от классических ценностей и норм, выдвигающем на первый план бессознательную субъективность, чувствительность, телесные желания. Вместо *logos* и *ratio* – игры, безумства, желания и стихийные вопли и связанный с этим отказ от какой бы то ни было формы самоидентификации, ибо все они стали способами осуществления репрессии и власти. А посему – необходимо отказаться от устойчивых форм бытия человека, предложенных в свое время классикой. Гуманизм и идеалы Просвещения для постмодернистов выступают воплощением формы террора, идеологией репрессий. Он выполнял функцию подавления человеческих желаний. Гуманизм – это система изобретений, которая была построена для порабощения отдельного индивида, его суверенности. С этим и связывает А.П. Огурцов идею смерти автора у М. Фуко, идею смерти человека. Автор умер, остаётся язык бессознательных структур, игрой без правил, «деантропологизация языка влечёт за собой изгнание субъекта из философии», «любой образ человека, любое Я оказывается для постмодернизма пустой фикцией» [7, с.11, 12].

Постмодерн, пишет А.П. Огурцов, отрицает, что возможна какая-либо устойчивая природа человека. Нет такой проблемы бытия человека. «Природа человека растворяется в лабильных, изменчивых актах коммуникации, сами акты коммуникации не подчинены каким-либо нормам, спонтанны и самопроизвольны... Вместо усилий мысли – *спонтанность*, вместо ответственности – *произвол*, вместо регулятивных норм – *консенсус*, вместо ценностей – *договоренности*, не имеющие обязательного характера и не пред-

полагающие доверия и ответственности, вместо реальности – *симулякры*, вместо интенциональности – *коммуникативность*, вместо истины – *убеждение* – таково кредо постмодернистской философии...» [7, с. 9].

А.П. Огурцов делает вывод вслед за рядом авторов, исследующих постмодернистскую философию и педагогику: если ранее постмодерн критиковал капитализм, и говорил новое слово, то теперь понятно стало, что предложить постмодерну нечего. Он разрушителен сам по себе. И вся история рассматривается постмодерном как история порабощения человека, как процесс репрессий и смерти субъекта истории. От апологии постмодерна авторы переходят к критике постмодерна, фиксирует А.П. Огурцов. Немецкая исследовательница Р. Рапп-Вагнер констатирует: постмодерн – это атака на разум, разрушение субъекта, разложение ценностей, разрыв духовных традиций.

Заметим, что А.П. Огурцов назвал целый список категорий, к которым мы привыкли, некий привычный нам словарь, на языке которого мы привыкли говорить: ценности, истина, мысль, ответственность, нормы, реальность. Если от этого словаря приходится отказываться, потому что он не работает, то какой словарь приходит на смену? Ведь смерть языка означает смерть его носителя. Или смертельную болезнь. В итоге, делает вывод А.П. Огурцов, «образ человека, который присущ постмодернизму – это образ психотика, психопатологической личности, жизнь которой распадается на ряд не стыкующихся ситуаций и не подчиняется какой-либо единой линии» [7, с. 14].

Фактически Огурцов отождествил предмет критики постмодернистов (в лице М. Фуко, Ж. Батая, Ж. Деррида – кстати, весьма различных авторов – С.С.) и самих критиков. Он посчитал, что они приняли ценности потребительского общества, которое они критикуют, и соответственно принимают образ того человека-психотика, шизофреника, который победил в этом обществе. И это опасно и не безобидно. «Нападки на классический разум, на критерии общеобязательности и объективности ценностей и норм,

на сам принцип рациональности чреват тем, что в качестве цели и решающей ценности образования выдвигается единственная цель и ценность – формирование человека, поглощённого потреблением продуктов аудиовизуальных средств (как сказал бы И.П. Смирнов – медийности – С.С.), не контролирующего себя и не способного найти в самом себе точку опоры в трудные минуты жизни» [7, с. 27].

Надо отметить, что вся критика постмодерна у А.П. Огурцова и немецких педагогов, которых он упоминает, основывается на работах М. Фуко и Ж.-Ф.Лиотара 60-70-х годов. А.П. Огурцов совсем не упоминает работы позднего М. Фуко и рефлексия самих французских авторов по поводу постмодерна. Тот же М. Фуко всячески открещивался от статуса постмодерниста и постструктуралиста. Главный автор идеи постмодерна применительно к философии Ж.-Ф. Лиотар констатирует в своих поздних интервью, что постмодерн – это всего лишь фиксация культурной ситуации [5]. Ситуации «после», ситуации смерти, ухода старых проектов и программ (в том числе проекта человека) и зарождения новых проектов. Это ситуация *зарождения будущего*. В этой ситуации зарождения не может быть единственного и правильного *образа будущего*. Эта ситуация принципиально открыта и проблематична. С этим и связан отказ от метанарративов, от идеи целого, единства. Мы дорого заплатили, пишет Ж.-Ф. Лиотар, за ностальгию по целому, по единству. Прошлые XIX и XX века досыта накормили нас террором. А этот террор просил для себя сам человек, человек желания, который и загнал себя в тупик, в ситуацию «после Освенцима» и «после ГУЛАГА».

Теперь из этой ситуации нам всем придётся выбирать. А посему – мы теперь в ситуации *после постмодерна*, в ситуации оформления новых идей человека, рождения и поиска новых антропологических проектов. Мы в ситуации той самой культурной паузы. Постмодерн эту паузу жестко зафиксировал.

Отметим, что в ситуации «после Освенцима и ГУЛАГА», которая началась не в 1968 году и не с легкой руки

Ж.-Ф. Лиотара, а со смерти О. Мандельштама и с печей Освенцима, в этой ситуации антропология могла быть только тоталитарной. Точнее, могли быть только две антропологии – тоталитарная и маргинальная. Какой она должна быть сейчас? Какой она будет? Для этого надо ответить на вопрос: какой будет антропопрактика, делающая человека человеком, то есть самим собой, без гуманистических нарративов, заметим, а по предмету своему. Ведь когда мы говорим о соответствии предмета самому себе, мы же не приписываем ему нравственных свойств. Почему, когда мы говорим о человеке, то мы начинаем ему приписывать качества типа – добрый, чистый, честный, ответственный? Мы обязательно допускаем, что человек по природе своей добр? Или ввергаемся в другую крайность – что человек по природе своей зол, что человек человеку – волк. И в том, и в другом случае мы остаёмся на уровне представлений о человеке XVIII века. Повторяем ошибки Локка и Гоббса. А потом это существо, то ли доброе, то ли злое, взяло и развязало две мировые войны.

Потому тот наш привычный просвещенческий словарь, от которого так жестко отказывался постмодерн, перестаёт работать, поскольку он гипостазирован ситуацию, замораживает живую душу. Это всё равно, что оценивать осень как «плохое» время года, а лето – как «хорошее». Ведь не может быть природное явление быть хорошим или плохим. Не может быть злым вулкан только потому, что город под ним был однажды погребён. Так почему же мы живого человека обязательно оцениваем, характеризуем, описываем, кладём в определённую классификацию и заставляем его быть таким, каким мы его привыкли видеть в своих представлениях?

Мы не можем привыкнуть к тому, что он – никакой, то есть разный и прежде всего – тот, который меняется, а потому не имеет некоей ставшей сущности и некоей первоосновы, к которой нужно стремиться.

Впрочем, это не означает, что у него и не должно быть онтологического перводвижителя. Как раз наоборот, он должен быть. Но он должен быть им самим выработан из-

нутри, в процессе проделывания определённых культурных практик выстраивания, выделявания этого движителя, а не за счёт предъявления ему некоего внешнего готового словаря определений – каким ему быть.

Как мыслить будущее, которого нет?

Кто знает будущее человека? Когда мы так говорим, мы опять попадаем в капкан языка и стереотипа. Мы так говорим и сразу подсовываем себе же фигу, потакая своим привычкам – что человек вообще-то остается такой же, просто он попадает в некую новую для него ситуацию. И надо из неё как-то потом выбираться. И никто пока не знает – как. Но уж с ним-то всё понятно, он у нас всё равно остаётся таким же, привычным, понятным, с набором страхов, комплексов и добродетелей. Но что он радикально должен измениться – мы к этому тезису пока толком даже и не приблизились.

Для начала мы должны признать, что *знать* будущее невозможно. Знание – категория, с помощью которой мы описываем прошлый опыт. Будущее можно прогнозировать. Можно сценарировать движение к нему. Можно выявлять тренды, ведущие к нему. Но его никто не знает. А потому спорить о том, какое будет будущее – глупо. Спор – вообще жанр тупиковый для коммуникации. Спорящий – тот, кто приписывает себе право на истину. В споре он всегда проговаривает: «На самом деле...». Если он начинает ещё спорить о будущем и утверждать, что на самом деле будет так-то и так-то, то... Это не реальность аналитики. Это реальность монстров обыденного сознания, плодящего свои мифы.

С прошлым мы худо-бедно привыкли работать. Во всяком случае, прошлое мы научились реконструировать, правда, не всегда успешно. Прошлое может быть представлено довольно правдоподобно, несмотря на все трудности интерпретации. Но у нас хотя бы есть свидетельства и свидетели, которые видели прошлое воочию, то есть своими глазами. А когда свидетели уходят, то остаются документы, артефакты и прочие продукты прошлой деятельности.

Но с будущим у нас совсем всё плохо. Именно потому, что зная прошлое, мы экстраполируем его на наше будущее, продлеваем свой вчерашний день, считая, что будущее есть продолжение настоящего и прошлого. Делая это, мы тем самым крадем у себя будущее. Потому что будущее никто не видел. Ему нет свидетелей. О нём нельзя рассказывать так, как мы рассказываем о прошлом.

Поэтому мы позволяем себе фантазировать о будущем, о человеке в будущем. Писать и сочинять страшилки. Писать романы-утопии, которые во многом никакого отношения к реальности не имеют. Пытаемся верить пророкам, гадать, бросать кости, то есть так или иначе, но передоверяться слепым тёмным силам, но никак не себе.

Почему человек идёт к гадалке? Потому что не верит себе, теряет веру в себя и близкого и надеется на чудо. На то, как карта ляжет, как кости лягут. Он не имеет адекватных инструментов, костылей, чтобы как-то представить своё будущее. В итоге он становится придатком игры слепых, неведомых сил. Поэтому мы действуем так, как та самая Агафья Тихоновна: бросаем жребий. Но не всякий жребий безобиден. Кончается это тем, что Германн сходит с ума от трех карт. А Лужин умирает, зажав в кулаке шахматного ферзя. И тот, и другой вверглись в пучину виртуального мира, забыв реальность, забыв реальные чувства, реальную жизнь.

Тем не менее, мы не только продолжаем думать о будущем, но и пытаемся вырабатывать новые практики и технологии работы с будущим.

К таковым относится и практика форсайта. Она отличается от прогнозирования тем, что форсайтеры не проводят чистый прогноз, они пытаются будущее конструировать. В основании форсайта заложены несколько базовых допущений*.

* См. подробнее о практике и технологии мировых форсайтов в работе: Переслегин С.Б. Новые карты будущего или Анти-Рэнд. – М.: АСТ: АСТ Москва; СПб.: Terra Fantastica, 2009. Также специфика форсайта описана в одном из немногих реализуемых в России форсайт-проектов: Форсайт проект «Детство 2030». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2009. – № 5 [8; 15].

Первое. Будущее не является продолжением прошлого, не является его удлинением. Вовсе не факт, что если из процессов, наблюдаемых в прошлом, выводились такие-то тенденции, то можно экстраполировать их, построив математические модели и предсказать то, что будет в будущем. Будущее не продолжается из прошлых тенденций, тем более наши модели могут быть весьма не совершенны, они тоже рукотворны и весьма спекулятивны. Будущее всякий раз конструируется нами, оно рукотворно. Поэтому готового образа будущего ни у кого нет. Его приходится представлять всякий раз по-разному и разными людьми. Взять его не у кого.

Второе. Поэтому будущее конструируется нами в настоящем. И в нём заинтересованы разные ключевые игроки. Они конкурируют друг с другом за будущее. Они соревнуются за него. Будущее будет не таким, каким его спрогнозирует учёный-экономист, строящий модели на макроуровне, а таким, которое получится из сложения сил-действий этих ключевых игроков, стейкхолдеров, которые борются за это будущее.

Третье. Поэтому будущее как бы сидит на тех людях, которые реально занимаются выработкой стратегий и сценариев развития в настоящем. Оно реально зависит от их действий в настоящем, от тех стратегий и сценариев, которые они вырабатывают и реализуют уже сегодня.

Четвертое. Во многом, поэтому форсайт – не объектное отстранённое прогнозирование и проектирование некоего будущего объекта, который как бы находится вне меня и якобы в него не включён. Это будущее – не объект, а живая реальность, в которую я включён непосредственно. И от моих действий зависит то, каким оно будет. И мне приходится этот объект конструировать, то есть выстраивать свои социальные и культурные практики уже сегодня. Само будущее – не абстрактный объект проектирования, а живая реальность проживания.

Если же мы применим к антропологической реальности методологию и технологию форсайта, то, что у нас получится? И получится ли?

Мировая практика форсайта показывает, что он бывает эффективен при прогнозировании трендов в технологиях, в развитии наук, связанных с хайтеком, прежде всего с передовыми технологиями (био-, нано-, инфо-технологиями). Иногда осуществляется и социальный форсайт, предполагающий одновременно и выстраивание нового дискурса о новых типах социальности. Это уже близко к антропологическому дискурсу, поскольку мы упираемся в необходимость адекватно говорить о новых типах социальных идентичностей. Например, стриттрейсинг и паркур – как образ жизни. Или сообщества транссексуалов. Или разного рода неформальные клубы, ассоциации, закрытые и полужакрытые сообщества со своими правилами игры, стилем жизни и проч.

Да, это близко уже к собственно антропологическому дискурсу, но всё же не задевает сердцевины – ответа на вопрос – что делает человека человеком, то есть какие практики приводят к какому образу человека ныне и будут приводить лет через 30–50? Про это как раз современный форсайт говорит невнятно, общими фразами.

Есть некое подозрение на этот счет. В форсайте (особенно в американском)* часто применяется метод «диких» (или слепых) карт (blind cards), или метод джокера (кстати,

* Как утверждают специалисты, европейские форсайты очень сильно похожи на типичные социологические обследования, с большими массивами данных. Японские форсайты тоже весьма похожи на обследования и прогнозы, в ходе которых форсайтеры стремятся усреднить и вывести нечто желаемое и усредненное. Американцы более готовы на прорывные и форвардные сценарии и потому готовы работать и в формате диких (непредсказуемых и слепых) сценариев. См. о специфике региональных форсайтов в работе С.Б. Переслегина [8]. Во многом изложение сюжета о диких картах является пересказом того, что говорил С.Б. Переслегин на форсайт игре «Человеческий капитал региона инноваций», которую он провел в Новосибирске 11–12 сентября 2009 г. Я не нашел письменного подтверждения того, что он говорил на игре про дикие карты. Поэтому ссылаюсь на его устное изложение. У нас в письменной культуре это не принято. Придется ввести некий эпизод из устной традиции. Ведь ссылались же на Сократа, ничего не написавшего, его ученики.

о картах!). В истории науки и технологий бывали ситуации, когда вдруг как чёрт из табакерки, или как бог из машины, кому как нравится, выскакивает некий продукт, некий новый игрок, некое нововведение, ранее не прогнозируемое, не предполагаемое, и начинает путать все карты. Менять сценарии развития. И тогда предполагаемые ранее дорожные карты приходится пересматривать, выстраивать новые карты и писать новые сценарии.

К таким диким картам, например, относятся стихийные природные явления (цунами, вулканы и проч.). Или допущение, что есть некий рок, некая сила, Господь Бог. Вспомним у А.С. Пушкина в зашифрованной X главе «Евгения Онегина»:

*Гроза двенадцатого года
Настала – кто тут нам помог?
Остервенение народа,
Барклай, зима иль русский бог...
Но бог помог – стал ропот ниже,
И скоро силою вещей
Мы очутились в Париже,
А русский царь – главой царей...*

С.Б. Переслегин называет эти карты картами 3-го рода. С ними работать невозможно, поскольку они не вытекают из сценирования будущего. Они всякий раз будут неожиданными и понятыми, в лучшем случае, задним числом, по прошествии времени.

Есть дикие карты 2-го рода, связанные с личностью человека, с конкретной персоной, его деяниями. Например, издание произведения, выход которого никто не предсказывал, но оно впоследствии воздействовало на умы весьма радикально. Это вещь, возникшая ниоткуда, но повлиявшая на мир. Например, можно ли назвать такой дикой картой психоанализ З. Фрейда, изменившего мир в XX веке?

Такой дикой картой была для многих классических физиков теория относительности А. Эйнштейна. Для американцев дикой картой стал теракт 11 сентября.

И есть дикие карты 1-го рода, некие произведения, нововведения, артефакты, которые явились следствием прорывного технологического развития, которое трудно было предсказать в силу скорости изменений и внедрений. Такой картой для американцев был запуск советского спутника в 1957 году. Они пережили спутниковый шок. Хотя это событие никак не является следствием рока, действий Бога, природного катаклизма или гениальности конкретной личности.

Так вот. Есть такое подозрение, что если и применять форсайт к человеку, проводить некий антропологический форсайт, то его придётся проводить в формате составления набора таких диких карт. И качество работ здесь будет зависеть сильно не только от профессионализма форсайтеров, но и от их фантазий.

Вспомним бабочку в рассказе Рэя Бредбери, на которую наступил герой. Он однажды попал в прошлое. Случайно наступил на бабочку. И потом, вернувшись в своё время, он узнает, что всё в будущем изменилось и в стране правит другой президент. Он прошёл некую точку невозврата...

Точка невозврата

Один из известных в нашей стране форсайтеров С.Б. Переслегин подтверждает, что он не знает опыта проведения антропологических форсайтов. По этому поводу, говорит он, всё глухо, тишина полная. Есть форсайты технологические, форсайты по развитию науки, образования, критическим технологиям. Нет одного и главного форсайта – что будет с человеком? Можно, конечно, на основе развития биотехнологий и хайтека косвенно судить и о человеке. Можно. Но чувствуется какая-то беспомощность и безоружность у знатоков высоких технологий относительно главного – самих себя. Ну, хорошо, роботизация, сумасшедшая фармацевтика, роботы-андроиды и проч. Но с нами-то со всеми что будет? Кто скажет?

Для начала нам придётся наметить некую точку невозврата, признать, что то, что будет после, радикально и неотменимо. И оно означает то, что мы будем радикально иными. Радикально иными по отношению к тем, к которым мы привыкли, то есть по отношению к человеку XX века. Именно человек конца XX века зафиксировал эту точку невозврата. Обозначил границу между человеком рациональным, человеком Просвещения, который доминировал среди прочих антропологических проектов в течение XVII-XIX веков, и тем, что нас ждёт в XXI веке. Мы попали в принципиально онтологическую для человека ситуацию: ситуацию разрыва и культурной паузы – между человеком привычным и человеком «после человека».

Эту границу он поставил не только мировыми войнами и концлагерями, но и собственными научными достижениями и радикальными практиками.

К концу XX века мы все уже увидели – что возможно сделать и что уже делается с человеком. Он не только ставит под угрозу существования природу, из которой вышел, но и самого себя, привычного и понятного.

И эти изменения, которые с ним происходят, радикальны и глобальны. То, что с нами происходит, не косметический ремонт, и не локальные подвижки. Мы имеем дело с глобальной тектоникой и радикальным метаморфозом.

Но теперь посмотрим, как разные авторы этот сдвиг, эту точку невозврата фиксируют и главное – какие выводы из этого всего делают? То есть проделывают ли они некий форсайт человека, видят ли они некий образ будущего человека или у них в принципе при отсутствии адекватных инструментов никакого образа не получается, а получается некий лепет и проборматывание? Или рассказы в стиле фэнтези.

Литературы по этому поводу огромное количество. Поэтому остановимся на принципиальных с нашей точки зрения авторах, принципиальных и радикально разных по своим позициям.

Итак. Какие есть опыты помышления о человеке будущего? Есть ли какие-то осмысленные попытки его представить?

Представить предметно, опираясь на те самые тренды и сценарии? Итак, некий эскиз антропологического фортайта.

Возьмем для примера двух-трех авторов, которые пишут и осмысливают ситуацию человека после человека.

Пример первый, самый легкий и провокационный.

Наше постчеловеческое будущее в работах Ф. Фукуямы [16; 17].

Прежде всего он вспоминает романы-утопии, Д. Оруэлла «1984» (написана в 1949 г.) и О. Хаксли «Дивный новый мир» (написана в 1932 г.). Интересен особенно второй пример.

В романе О.Хаксли описывается утопия, построенная не на насилии, а на эксплуатации чувства удовольствия. В стране-утопии выращивают людей *in vitro*. В них вводится наркотик, дающий постоянное ощущение счастья. В человека вводятся, имплантируются электроды, влияющие на сознание и поведение, в результате чего все люди становятся счастливы и блаженны.

С точки зрения биотехнологий Хаксли многое предвидел, и многое из его предвидений становится реальным уже сейчас. Суррогатное материнство, оплодотворение *in vitro*, психотропные препараты, генная инженерия – это уже не завтрашний день, а сегодняшний.

Фукуяма замечает, что в романе никто не страдает. Это мир, в котором все получают удовольствие. Не насилием, а удовольствием надо подчинять человека – поняли власти в романе. «Никто больше не принимает религию всерьёз, никто не уходит в себя, и никто не питает страсти без взаимности, биологическая семья отмерла, Шекспира никто не читает. Но никто (кроме героя романа) без этих вещей и не страдает, поскольку все счастливы и здоровы», – отмечает Фукуяма [17, с. 16].

«Пусть люди счастливы и здоровы, но они перестали быть людьми! Они не борются, они никуда не стремятся. Не любят, не страдают, не совершают трудный нравственный выбор, не имеют семей и ничего вообще не делают такого, что мы традиционно считаем человеческим. У них

больше нет свойств, дающих нам человеческое достоинство», – заключает Фукуяма [17, с. 16].

Мир этих блаженных стал неестественным в самом прямом смысле слова. То есть ими было утеряно собственное естество, естество человека, его природа.

И какой вывод делает Фукуяма? Эти люди – не люди, они даже не знают, что они не люди. Они – рабы с рабским счастьем.

Фактически Хаксли нам и говорит, отмечает Фукуяма, что чтобы быть человеком, нам надо и дальше испытывать муки, огорчение, одиночество, страдать от болезней, которые нас калечат – именно потому, что так было всегда с человеком. Он таким был всегда. Так было заповедано.

Но тут Фукуяма делает интересный выверт. Начав с осмысленных вполне антропологически ориентированных контекстов, он перескакивает на платформу политической философии и начинает обсуждать эту проблему, ситуацию человека на языке избирательных кампаний в президенты. Мол, на такой избирательной платформе, если ты будешь призывать людей оставаться людьми, говорить им, что надо мучиться и страдать – на такой платформе никогда президентом США не станешь. Надо обязательно обещать людям, что мы станем жить лучше, сытнее. Что мы одолеем голод, болезни, войны. Гедонистические призывы были всегда более выигрышными в политических баталиях.

Целью своей книги Фукуяма и ставит доказательство того, что Хаксли прав: «наиболее серьёзная угроза, создаваемая современной биотехнологией, – это возможность изменения природы человека и в силу этого – перехода к постчеловеческой фазе истории» [17, с. 18]. И Фукуяма пытается доказать это, настаивая на том, что есть все же некая природа человека, и это понятие является существенным, неотменимым.

Да, это весьма точное замечание. Все предвыборные кампании всех президентов и партий во всех странах, все программы и концепции развития, все стратегии во главу угла ставят одно – улучшение материального благосостоя-

ния граждан. И конкуренты только и делают, что конкурируют и доказывают, что кто-то из них справится с этой задачей лучше всех.

Нельзя желать человеку голода и болезней. Нельзя заставлять человека страдать. Но именно страдания делают его человеком. И каждый человек должен повторить Христов Путь. И тут же заметим: именно так мы привыкли думать. Фундаментальное допущение о человеке глубоко сидит в нас: чтобы стать человеком, надо страдать, много работать, много мучиться, переживать. Это то, что считается антропологической нормой. Всё остальное – отклонения. В этой норме сходятся и самые крайние авторы – Выготский и Фрейд, представители возвышенной и глубинной психологий. Не важно – сверху ты копаешь или снизу – в норме они сошлись. Чтобы стать самим собой (приключения языка – глагол «стать» и существительное «человеческая стать» – про одно и то же), надо сильно пострадать, нужно возделывать в себе это человеческое. И оно обязательно в своей норме позитивно. Нарушение нормы связано с деструкцией. Поэтому убийца, диктатор, маньяк – это нелюди, изверги, чудовища. Как нам хочется думать о себе только хорошее! И тем самым потакать себя допущением, что в целом-то в своей норме человек благополучен. Есть некие исключения, отклонения от нормы. Но в целом-то всё нормально.

Вернёмся к Фукуяме. Пафос Фукуямы заключается в том, что мы столкнулись с концом истории, поскольку мировые демократии, победив в развитых странах, и приведя их к материальному благополучию, поставили точку во всемирной борьбе за благосостояние и процветание, поскольку последнее понималось сугубо материально – чтобы люди не страдали, не болели, жили сытно и комфортно.

Стремление к благополучию в таком случае приводит к похоронам всего человеческого в человеке. Стало быть, возвращение к человеку есть возвращение к любви, которая всегда есть страдание и жертвенность. А значит к полноте проживания.

Чего же мы тогда «маемся»? Вся мировая литература усыпана примерами любви. Все уже сказано и показано.

Значит, в этом и заключается кризис человека – в его кенозисе. В нём атрофируется способность мыслить и любить. А ведь именно любовь и мышление и делает его свободным. А значит – человеком.

И далее в своей работе Фукуяма рассматривает, что происходит с человеком при развитии биотехнологий, генной инженерии, революции лекарственных средств.

Последние позволяют вырастить новые органы, заменить органы, встраивать в тело искусственные имплантаты, менять его психофизические состояния, успокаивать его, заставлять смеяться, плакать.

Все эти стратегии предполагают воздействие на психосоматику человека и манипулирование ею. Этому всему посвящено множество утопий, голливудских фильмов-страшилок и проч.

Но при этом почему-то подкладывается допущение, что природа человека – в его соме, в его первичном теле, которое дано ему. И все биотехнологии касаются внедрения именно в психосоматику, прежде всего. Киборги – это, прежде всего гибриды человеческого тела и тела робота. Мутанты – существа, с которыми произошли изменения на генном уровне. И они с нашей точки зрения – уроды.

По поводу тела поэт давно уже сказал:

*«У человека тело
Одно как одиночка.
Душе осточертела
Сплошная оболочка
С ушами и глазами
Величиной в пятак
И кожей – шрам на шраме,
Одетой на костяк...*

*Душе грешно без тела,
Как телу без сорочки –
Ни помысла, ни дела,
Ни замысла, ни строчки...»*

Так писал Арс. Тарковский. О. Мандельштам писал другому:

*«Дано мне тело – что мне делать с ним,
Таким единым и таким моим?*

*За радость тихую дышать и жить
Кого, скажите, мне благодарить?*

*Я и садовник, я же и цветок,
В темнице мира я не одинок.*

*На стекла вечности уже легло
Моё дыхание, моё тепло,*

*Запечатлеется на нём узор,
Неузнаваемый с недавних пор,*

*Пускай мгновения стекает муть –
Узора милого не зачеркнуть!»*

При всей разнице оба поэта принимают свое тело. Они – садовники своего сада, своего телесного и душевного «нерукотворенного» храма, который надо лелеять, возводить, хранить, пестовать. Стихи Мандельштама написаны в 1909 году, во времена его первой поэтики. Времена надежд, стремлений, рождения в нём поэта. Не было астмы, не было одиночества. Всё ещё было впереди. И жизнь после смерти тоже.

Но вернёмся опять к Фукуяме. Время уже иное. Прошло 100 лет после того, как были написаны эти стихи. И что стало с этим телом? Этнические собратья Фукуямы, японцы, докатились уже до того, что всерьёз обсуждают проблему защиты роботов-андроидов с точки зрения соблюдения прав человека по отношению к ним. А бизнес стал производить лифчики для мужчин. Они стали большим дефицитом, идут нарасхват. А в Берлине каждый год проходит мировой гей-парад. А мэр Берлина включил в свою предвыборную программу требования уважения прав сексуальных меньшинств, утверждая: «Я – гей! И это хорошо!». Ему вторят мэры Парижа и Лондона. Правда, наш мэр Москвы Ю.М. Лужков наотрез отказался дать добро на проведение гей-парада в Москве. Что-то будет после него?

Фукуяма себя спрашивает: мы, наверное, потому оказались в такой ситуации, что всё же забыли свою исконную природу. Он опять настаивает на том, что всё же есть она, эта исконная природа человека, которая делает его самим собой.

В последний век понятие и проблема природы человека третировались, подвергались преследованию, говорит Фукуяма. Он считает это ошибкой. Хотя именно постоянный показ того, что природа человеческая пластична, изменчива, что она подвергается постоянным изменениям – и привело к тому допущению, что её как бы и нет. Ввиду этой изменчивости многие социальные инженеры стали лелеять надежду о том, что природу человека можно конструировать под заказ, что людей можно вообще лепить, делать из них существа нужные, пластилиновые, податливые, подвластные для любого манипулирования. Социальная и политическая инженерия по той же логике, что и биологическая, могла бы создать миллионы нужных особей, которыми можно управлять – таковы мечтания всех правителей-диктаторов.

Это известно давно.

*«Гвозди бы делать из этих людей!
Не было б в мире крепче гвоздей!...»*

На этой почве развилась биоэтика, ставящая такие вопросы, как грань между биотехнологическими экспериментами и моральными и социальными нормами.

Фукуяма пишет: «Нейрофармакология уже создала не только прозак для лечения депрессий, но и риталин для контроля над неправильным поведением маленьких детей. По мере того, как мы открываем не просто корреляцию, но фактические молекулярные связи между генами, и такими чертами личности, как разум, агрессия, сексуальная идентичность, преступные склонности, алкоголизм и тому подобное, всё яснее становится, что эти знания можно применить для достижения конкретных социальных целей. Такое применение ставит ряд этических вопросов, встающих

перед конкретными родителями, а также политический вопрос, который может подчинить себе всю политику. Если перед богатыми родителями вдруг откроется возможность усилить ум своих детей и их послушных потомков, то мы имеем основания не только для моральной дилеммы, но и полномасштабной классовой войны» [17, с. 31].

В своё время была весьма популярна, в том числе и в России, евгеника, адепты которой пытались изменить природу человека в лучшую сторону, воздействуя на его физиологию, буквально вторгаясь в неё опытами и экспериментами. Об евгенике мечтал известный профессор Преображенский. Но его опыты с Шариком закончились печально. Известно, что из этого всего получилось.

Затем маятник качнулся в обратную сторону – в сторону социологизации человека, в сторону акцента на его социальную, деятельностьную сторону, затушевывая природные стороны. В этом тренде побеждали социал-дарвинисты и деятельностьники. Отдал дань социологизации в своё время и Л.С. Выготский (в споре с рефлексологией и психоанализом), а позднее и Э.В.Ильенков.

Сейчас, отмечает Фукуяма, маятник качнулся обратно – в сторону телесности, причём как можно глубже, дойдя до генного уровня. Во всём и везде ныне пытаются найти свой ген – от интеллекта до тучности и агрессивности. Американских биологов хлебом не корми – они готовы ковыряться в мозгу, в теле человека и искать все причины его поведения в сугубо генной природе, искать обоснование многообразия его поведения в мифических генах – и ген счастья, и ген преступности, и ген любви, и ген таланта, и ген успеха, и ген ненависти, и ген героизма и проч., и проч. На эти поиски тратятся миллионы и миллионы долларов. Создаются лаборатории, снимаются научно-популярные фильмы.

Биоэтика родилась в самое последнее время именно в связи с опытами в генной инженерии и в биотехнологиях, в связи с опытами по клонированию и исследованиями на человеческих эмбрионах. Фукуяма справедливо вопрошает – до какой степени могут прийти эти эксперименты, до

какой грани, после которой начинается уже не забота о человеке, а его уничтожение? Точнее, скажем мягче – его радикальное изменение, изменение привычной для нас природы? Где эта точка невозврата?

Но спросим себя – о какой природе идёт речь? Что мы имеем в виду, когда говорим о природе человека? Способность любить и мыслить? Точнее, не способности даже, а некие качества личности, которые выделяются человеком в процессе духовных практик. Они возделываются, формируются и через них и посредством их формируется новое культурное тело человека, тело личности. Это и есть его природа, только рукотворная, культурная. Мы опять попадаем под мысленные стереотипы. Так думает последователь школы Выготского.

В то же время, с тревогой о природе человека, о том, что она меняется и даже исчезает, заговорили только тогда, когда задели его первую природу, его телесность, его биологию, его физиологию, по привычке думая, что глубже в человека идти – это копаться в его первом теле, а вот тело личности – это что-то непонятное.

Вещь вообще-то поразительная. Природа человека давно была ущербной. Он давно над собой эксперименты ставил, свою душу клал под нож. Освенцим и ГУЛАГ давно показали, что душа человека, то есть его собственно человеческие качества, собственно его исконная природа, давно изуродованы. Но надо было дожить до экспериментов на геномном уровне, до клонирования и до андроидов, чтобы вдруг понять, что мы реально и радикально меняемся. Наверное, потому что мы увидели в этих роботах-андроидах и этих клонах самих себя, но будущих, и ужаснулись, посмотрев на них как в свое зеркало.

Итак, ставя проблему изменения природы человека, Фукуяма почему-то скатывается всё же к биологической природе, с точки зрения которой мы как живые существа ничем не отличаемся от травы и, извините, тараканов. Каждая живая тварь имеет право на жизнь. Также и инфузории, и бабочки, и клопы, и слоны с носорогами. Чем мы-то их

лучше? Представители радикального крыла зелёных именно к этому и призывают – приравнять человека и все живые существа в правах на жизнь. С этой точки зрения инфузория, таракан и человек одинаково равны.

В итоге Фукуяма предложил вспомнить просветительскую традицию и учение о естественном праве, о праве человека быть равным другому человеку от природы, то есть от рождения.

Фукуяма настаивает, что мировая наука, особенно философы, зря отказались в свое время от этого учения, одновременно забыв и понятие естественного права. Для него проблема природы и прав человека, его достоинства тесно связаны. Принцип равенства людей как раз и выводится из единства их с точки зрения их рождения. Потому американские просветители, провозгласившие американскую Декларацию прав человека и гражданина, становятся для Фукуямы духовной опорой. И потому, настаивает Фукуяма, «философии отчаянно необходимо вернуться к докантианской традиции, которая корни прав и морали видит в природе» [17, с. 161].

В конце концов, Фукуяма договаривается до определения природы человека, как он её понимает: «Природа человека есть сумма поведения и свойств, типичных для человека как вида и возникающих из генетических, а не экологических (средовых – С.С.) факторов» [17, с. 187].

Что называется, приехали!

В общем, Фукуяма оказался в философском плане весьма наивным натурфилософом. Впрочем, как и многие его собратья в атлантической традиции. Не желая выходить за рамки эмпирических наблюдений, ничем не отличаясь от наивных ученых-натуралистов – генетиков, физиологов, биологов, они упираются в первую натуральную природу человека и пытаются на её уровне делать какие-то прогнозы при отсутствии какой бы то ни было построенной и продуманной эпистемы о человеке. Англосаксы всегда были наивными натурфилософами, отказываясь от концептов и эпистем, считая их пустой метафизикой, а потому ненаукой.

С легкой руки Поппера они посчитали, что метафизические проблемы не могут быть подвергнуты фальсификации, а потому являются псевдонаучными.

В общем и целом Фукуяма признает достижения генной инженерии и более того, настаивает на том, что необходимо использовать её достижения во благо человека, то есть во благо совершенствования его природы. Фукуяма за разумное, правильное возрождение евгеники, за усовершенствование человеческой природы, его способностей. И это дело должно возглавить государство. Но сам же Фукуяма загоняет себя в тупик, поскольку не может разобратся с реальной практикой признания прав тех людей, которые с точки зрения опять же генной организации и биологической зрелости как бы не вполне люди – инвалиды, младенцы, смертельно больные люди, немощные старики. Их биология инвалидна, не полна, ущербна. И что теперь? Признать их за нелюдей?

Эти рассуждения о евгенике у Фукуямы завершаются в итоге опять отсылкой к основателям американской либеральной демократии. Авторы Декларации США призывали, что есть равенство людей от рождения, есть в этом некая суть человека. И вопреки университетской философии, вторит Фукуяма, «многое в мире нашей политики покоится на существовании устойчивой “сущности”, которой мы одарены от природы, или скорее на том факте, что мы верим в существование этой “сущности”» [17, с. 307]. Именно на естественном праве и покоится реальная политическая свобода, которой добились либеральные демократии.

Но (чего Фукуяма боится) естественное право будет нарушено именно изменением нашей генной основы. «Однако, постчеловеческий мир может оказаться куда более иерархичным и конкурентным, чем наш сегодняшний, а потому полным социальных конфликтов. Это может быть мир, где будет утрачено любое понятие “общечеловеческого”, потому что мы перемешаем гены человека с генами стольких видов, что уже не будем ясно понимать, что же такое человек. Это может оказаться мир, где средний че-

ловек может заживаться далеко за вторую сотню лет, сидя в коляске в доме престарелых и призывая никак не идущую смерть. А может быть, это окажется мягкая тирания вроде описанной в “Дивном новом мире”, где все здоровы и счастливы, но забыли смысл слов “надежа”, “страх”, или “борьба”» [17, с. 308].

Впрочем, завершает Фукуяма, мы не обязаны принимать любое такое будущее ради фальшивого знамени свободы. Мы не обязаны считать себя рабами технологического прогресса.

Да, не обязаны. Но чем Фукуяма начал, тем вообще-то и закончил. То есть ничем. Знаком вопроса: как быть с технологической революцией и что будет с человеческой природой?

Фукуяма издал работу в 2002 году. После шока 11 сентября. Но почему-то не додумался указать, что этот теракт и есть сугубо антропологическое убийство. Не биотехнологии, а радикальные антропологические практики убивают природу человека. Когда главным аргументом своей правоты становится теракт, в результате которого гибнут тысячи невинных людей, и это становится правилом, и нет грани начала и конца (в отличие от войн по правилам) – в этой ситуации необходимо перестать рассуждать о некоей природе человека.

Урок Фукуямы заключается в том, что (парадоксально, но факт!) рассуждая о природе человека Фукуяма не вышел на антропологический дискурс, адекватный ситуации Человека. Он остался на платформе либеральной политической философии.

В предисловии к своей книге он пишет: «Когда человек, занимавшийся последние годы в основном вопросами культуры и экономики, берётся писать книгу о биотехнологии, его поступок может показаться весьма экстравагантным» [17, с. 7]. Можно продолжить. Фукуяма, взявшийся писать о ситуации человека, совершил дважды экстравагантный поступок, поскольку так в антропологический дискурс и не вошёл, оставшись в рассуждениях о человеке на уровне XVIII века.

И этот философ является консультантом Rand Corporation, по заказу которой он писал работу о постчеловечестве!

Второй пример, более радикальный.

Гуманология в версии М.Н. Эпштейна [22].

М.Н. Эпштейн считает, что в силу смены самой природы человека, в силу того, что у человека много разной природы, что человек всё больше выходит за пределы своей биосоматики, необходимо говорить о новой науке «гуманологии», которая в отличие от антропологии охватывает разные виды и способы человеческого бытия [22, с. 145].

Эти предложения, замечает М.Н. Эпштейн, лежат в русле уже существующего течения трансгуманизма, или *posthuman studies* в англоязычной литературе. Гуманология предлагается здесь в качестве некоего синтеза теории и практики трансформации человеческой природы в процессе создания человеком различных искусственных форм собственной жизни и разума. В этом смысле мы должны уже говорить не о человеке, а о неких гуманоидах, разных формах и видах гуманоидной жизни, среди которых собственно привычный человек – лишь один из видов, причем уже уходящий. Человек – вид исчезающий. По поводу человека, пишет М.Н. Эпштейн, впору думать о создании заповедников для него, его следует заносить в красную книгу. Он действительно становится предметом археологии и этнографии, символом уходящих форм жизни.

Идея заботы о человеке переходит из разряда психотехник и психопрактик в область экологии. Сам вид человека как вид исчезающий становится предметом ухода и заботы. Речь идет о человеческом не как о личности, а как об уходящей форме жизни. М.Н. Эпштейн говорит, что пора думать о неких плантациях и заповедниках человека, о неких музеях человеческого.

Если антропология изучает человека как часть биосферы, как высшую и последнюю форму её эволюции, то гу-

манология изучает человека уже как гуманоида, точнее его новые формы, как часть техносферы, в которой привычные человеческие формы жизни исчезают.

В техносфере человек интегрируется в разные технические и искусственные формы существования. Человек как бы вырастает в технику, которую сам и создал. Гуманология имеет дело с неким кентавром – человеко-машинными созданиями, в которых человек технизируется, а техника очеловечивается. Гуманология – это экология человека, но вместе с тем и антропология машины, то есть наука о взаимном перераспределении их функций, о технизации человека и гуманизации техники.

Как ни странно звучат выводы М.Н. Эпштейна, но они связаны с последовательным развёртыванием самой тенденции, антропологического мейнстрима, но со знаком минус.

В силу того, говорит М.Н. Эпштейн, что природа человека истончается, подобно кенозису Бога, воплощающегося в смертной природе человека, постольку он, человек, все более уходит из привычных биоформ бытия. Он действительно заболевает и умирает. На его место становится киборг, кентавр. Сначала происходит кенозис Бога, затем – кенозис человека, всё более и более истончается природа онтологического в Боге и человеке.

Гуманология у Эпштейна имеет дело с человеческим в плане его интеграции с машиной. Гуманология изучает то, что остаётся в человеке после присвоения его функций мыслящей машине – и то, что происходит с машиной по мере её очеловечивания. Гуманология – это экология человека и вместе с тем антропология машины, то есть наука о взаимном перераспределении ими функций, о технизации человека и о гуманизации техники [22, с. 149].

Таким образом, привычный «человек уходит в прошлое как биовид – и переходит в будущее как техновид, мыслеформа, киберорганизм (киборг), искусственный организм, генетическая фантазия» [22, с. 149].

Вот такой форсайт человека после человека.

Третий пример, радикальный и неотменимый.

Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии у С.С. Хоружего [18–20].

Во-первых, С.С. Хоружий подчёркивает радикальность, предельность изменений, переживаемых человеком в настоящее время: «Генетические и гендерные эксперименты, практики трансгрессии (включая феномены суицидального терроризма)... выражают некоторые радикальные перемены с Человеком» [18, с. 391]. Все они имеют характер предельный: все они есть такие явления и практики, в которых человек стремится к пределу, к границе своих возможностей, самого горизонта своего существования: к той области антропологических проявлений, в которой начинают изменяться фундаментальные предикаты способа существования человека и которую естественно называют антропологической границей [18, с. 391].

Во-вторых, Хоружий отмечает разнообразие и беспрецедентное множество этих радикальных проявлений, стремлений к пределу. Радикальные и предельные антропологические изменения становятся масштабными, массовыми и самоцельными. Они становятся самоценностью современного человека.

Но путь запретов на эти изменения, отмечает Хоружий, приведёт к тупику и конфликтам. Необходимо не запрещать, а предлагать конкурентные альтернативы. Во все времена искомым для человека была возможность полноты собственной самореализации, совершённая актуализация его идентичности. А современная ситуация и показывает, что признаком этой полноты выступает эта самая предельность как таковая. Поэтому возможная антропологическая альтернатива должна предоставлять достаточное пространство для самореализации человеческой личности «в её цельной, неурезанной идентичности» [18, с. 392–393].

Итак, «альтернатива, альтернативное пространство самореализации Человека должна строиться в сфере личностного и предельного (однако, не деструктивно-ката-

строфического) опыта» [18, с. 394]. Подобными свойствами и обладает опыт духовной практики и духовной традиции. Духовная практика выступает как альтернатива эмпирическому обыденному существованию.

Задавая этот горизонт видения, Хоружий уже в его контексте пытается провести содержательный анализ того, какие радикальные трансформации происходят с человеком и какие сценарии здесь ему предлагаются, пытаюсь избежать оценочного (как правило, негативного) дискурса. Ведь мы привыкли негативно оценивать киборгов, мутантов. Мы со страхом думаем о собственном клонировании. Художники-фантасты рисуют страшные картинки наших потомков-мутантов и киборгов. Наше восприятие, не привычное к таким картинкам, отвергает их, и мы теряем способность содержательно разобраться в ситуации.

Хоружий, несмотря на содержательную культурную оппозицию тому кенозису, который переживает человек, демонстрирует позицию исследователя и аналитика, и пытается радикальные изменения человека рассмотреть как явления, а не как страшилки [19].

Итак, Хоружий предлагает рассмотреть Постчеловека как некое явление, как «Того, кто на подходе», который просто демонстрирует некое Иное существование, отличное от нами привычного. И относительно его можно рассмотреть типы Постчеловека.

Первый тип, Киборг. Он представляет собой тип, в котором происходит обмен функциями между человеком и машиной, выстраивается совместный интерфейс мозг-машина. Хорошо это или плохо? Если это усиливает способности человека, то почему бы и нет? Если же это ведёт к эвтаназии человека, к гибели его как личности, его радикальному уничтожению и порождению искусственных машин-монстров – то плохо. Поэтому важно всегда держать грань между средством-орудием и оружием.

Второй тип, Мутант. Он предполагает изменения человека на генном уровне. Если достижения генной инженерии улучшают нашу природу, способствуют нашему активному

и конструктивному долголетию, то почему бы и нет? Если же практика человека приводит к «генетическому дизайнерству», то есть созданию на самом различном генетическом материале, обладая всем набором генома человека, самых различных вариантов Постчеловека, включая и химер, неких существ, в принципе не похожих на человека и никогда не существовавших даже в воображении, то мы имеем радикальное изменение, трансформацию, которая реально означает нашу смерть нашей собственной человеческой идентичности.

Если же удлинять радикальность тренда, обсуждать уже достижения практики клонирования, то Клон – не такой уже и безобидный персонаж. Это не просто биоидная копия живого существа. Это создание Двойников, к которым в культуре отношение заведомо негативное, ибо касается изменения нашей конституции. Когда мне показывают моего искусственно созданного Двойника, то у меня тем самым отбирают мою личностную идентичность. «Феномен Двойника – ergo, феномен Клона – есть смерть уникальности и травма идентичности» [19, с. 26]. А это порождение Двойника, отмечает Хоружий, означает для нас такую онтологическую травму, последствия которой нам пока не ведомы.

Но главное, что делает Хоружий, это то, что он фиксирует радикальность самого анализа ситуации человека, фиксирует специфику антропологического форсайта. Он абсолютно верно и, пожалуй, один из немногих, отмечает, что аналитику надо не заострять на технических нововведениях. Дело вообще не в геной инженерии и биотехнологиях самих по себе: «Герменевтика постчеловеческих трендов должна рассматривать не технологию, а антропологию, ставая лишь такие вопросы: Что происходит с сознанием и с целостной человеческой личностью? Что происходит со сферой эмоций, с эстетическими восприятиями? Со сферой общения, с социальными измерениями существования? И т.д.» [19, с. 27–28].

Хоружий отмечает в духе синергийной антропологии именно фактор личного общения, в контексте которого

и возникает неотменимый фактор – «*фактор Лица*», фактор Личности. Именно тяга к личному общению лицом к лицу и обретение своего Лица и постройка своей Личности означает смысл и пафос нашей онтологической тяги, которая усиливается при всеобщей интернетизации. Именно Лицо «*антропологически полномерно*, именно по лицу, в первую очередь, мы опознаём некое существо как Человека» [19, с. 28]. И если мы эту тягу теряем и теряем даже желание к личному общению, то мы действительно исчезаем. И опасность таится именно в этом нашем выборе, во всё учащающемся выборе не в пользу становления и обретения Лица, а в пользу его утраты: «Повод для беспокойства – здесь. Действительная опасность – отнюдь не прогресс науки, а явно обозначившаяся, упорная *игра Человека на понижение* (самого себя)» [19, с. 30].

Кризис развития как онтологема

Теперь попробуем перейти к иному дискурсу. Если современная ситуация человека – это антропологический кризис, то как можно описать эту ситуацию на языке кризиса, если под последним понимать не оценку, а содержательный анализ, точнее вариант диагностики. Если наш больной (человек) скорее жив, чем мертв, то возможно ли исцеление?

Представим дискурс кризиса не как квазианалитические журналистские выкладки, а как онтологему.

Антропологический кризис имеет онтологический характер. Его масштабность и глубина делает его неотменимым и тотальным. Еще П. Сорокин писал о тотальности и многообразии кризисов – социальном, экономическом, финансовом, цивилизационном. Но сила кризиса – не в разрушении, а в преображении.

Культурный этимон понятия «кризис» означает суд. Кризис – не просто признание конца, но и исследование причин содеянного. Мы должны научиться вершить себе суд. Если же суд, то кто виновник? Кто обвинитель? Кто

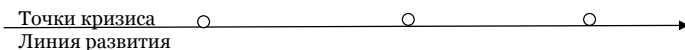
свидетель? В агонистике вины и защиты вершится поиск правды.

В вершинной психологии школы Л.С. Выготского всегда разрабатывался концепт кризиса как конструктивного события в жизни человека. Смысл кризиса виделся в суде над самим собой. Выготский начинал свою биографию с истории принца Гамлета. Ситуация Гамлета осмыслялась как суд над миром и над собой. И на этом суде ставилась проблема памяти. Если человек умирает дважды, второй раз – уже после смерти, когда его забывают, причём быстро (ещё башмаки не сносились!), то, что человека держит вообще в этом мире? Гамлет испытывает страх смерти после смерти («боязнь страны, откуда ни один не возвращался» из «неоткрытой страны», *undiscovered country*). Кризис осмысляется как само-суд, как радикальная проблематизация собственной ситуации развития. Герой переживает признание собственной немощи, страха, беспомощности, осознание собственного кризиса как радикального предела, за которым – смерть.

На этом фоне Выготский осмыслял проблему кризиса в возрастной детской психологии. Мы эту традицию сильно подзабыли (за исключением некоторых авторов). В массе своей педагоги и психологи относятся к кризису как некоему временному отрезку, который надо пережить, преодолеть, пересилить. Здесь ребёнок (клиент, больной) превращается в объект для наблюдения, переживающий кризисы, в которых ему надо помочь. Он ведь сам с ними не справится. Надо просто преодолеть кризис. Он проходит, его надо перетерпеть и потом настанет новый день. При таком понимании кризис преодолевается и как бы пролетается, в нём не живут, хотя побыстрее его перетерпеть, но не пережить, не прожить как полноценный период. А потом – скорее забыть. Мы не любим рассматривать кризис как необходимый и нужный этап жизни. «У Вани сейчас тяжёлый период в жизни. Ему надо помочь. Или – ничего, он справится. Всё наладится».

Можно прибегнуть в этом случае к математической метафоре. Кризис привычно рассматривается как точка, кото-

рая случается, но быстро минуется. Дальнейшее развитие видится как линия, имеющая протяженность. Развитие при этом понимается как линия движения, которая не прекращается и которая только спотыкается о кризисы, но далее идёт всё своим чередом. А кризис на линии развития понимается как кочка, преграда, которую надо перепрыгнуть и бежать дальше.



Мы не хотим понимать кризис как точку, а как отрезок жизни, имеющий протяжённость и который надо проживать по полной и им управлять.

Мы не хотим друг другу желать – жить в кризисе. Известную китайскую поговорку мы вспоминаем с оттенком черного юмора: чтобы ты всю жизнь жил в эпоху перемен.

Если осмыслять нынешний экономический кризис в категориях возрастной психологии развития, то налицо забавная картинка. Мы видим повальный инфантилизм агентов, включённых в кризис. Все молят о помощи. Все молят Папу помочь. Кризис стал сильным поводом обратиться к Отцу за помощью. В истории Гамлета Отец просил сына отомстить за него: «Прощай и помни обо мне». Гамлет преодолел инфантилизм, потому что понимал, что мстостью мир не выправишь. Нынешние инфанты просят миллиарды и не собираются меняться. Олигархи выглядят как капризные дети. Все привыкли во время кризиса обращаться за помощью к Отцу. Какой-то тотальный психоанализ со всеми вытекающими отсюда фрустрациями.

В каких категориях мы осмысляем и описываем кризис развития?

Кризис – это:

- радикальная проблематизация до ныне существовавших представлений о развитии;
- истощение и вымывание институтов, на которыхкрепились механизмы развития;
- проблематизация схем и сценариев развития, способов и типов мышления и действия;

- попадание в тупик, в котором исчерпаны все привычные ресурсы развития;
- проблематизация образцов, на которых равнялся субъект развития.

Если вернуться к теме ситуации человека, то мы имеем как раз дело с кризисом, то есть с изменениями, имеющими онтологический характер. В нём задевается корень, основа развития, и проблематизируется сам человек, размышляющий про кризис и являющийся мотором развития. Проблематизация самого человека означает тотальность и радикальность кризиса. Мы снова вспоминаем того самого Ваню, которому плохо, которому надо помочь. Но он сам должен себе помочь, то есть исчезнуть и пережить метаморфоз, преображение, чтобы как Иванушка стать сказочным принцем.

В своё время известный психолог Ф.Е. Василюк разработал теорию переживания, в которой осмыслял кризис как необходимое и плодотворное, созидающее, очищающее переживание [2]. Кризис (в отличие от стресса, фрустрации и конфликта) является наиболее сильным типом переживания в котором человек переживает крушение всей личностной структуры, всей системы ценностей. Этот кризис рассудочно не разрешить. Необходимо полностью возродить свою новую жизнь, и возродиться самому, стать новым человеком [2, с. 147–150]. И в этой работе горя, которое переживает человек, никакой предметной деятельностью ничего не исправить. Можно уйти в работу, можно уйти в загул, но этот уход не станет конструктивной душевной работой. Человек должен быть способным горе горем же преодолеть, необходима душевная работа, чтобы переживание стало конструктивным и необходимым актом в жизни человека. Не бежать от него, а превратить его в душевную работу по переделке себя.

При понимании кризиса как преображения он перестаёт быть кочкой на линии движения, о которую спотыкаешься, а развитие перестаёт быть поступательным движением. Кризис развития становится необходимой практикой преображения в лабиринтообразном пути становления человека.

От профессии – к трансфессии

Именно необходимость работать с будущим рождает феномен трансфессиональности и трансграничности, а в их крайних проявлениях – трансгрессии. Последнее давно понято и открыто в культуре, в философии постмодерна (работы Ж. Батая, М. Фуко).

Мы всё чаще в реальности, в социальном окружении сталкиваемся с феноменом трангрессивности, включая её крайние формы – самоубийство, терроризм, агрессивность, игры, граничащие с риском для жизни, становящиеся среди молодежных движений новым образцом культурной идентичности.

Так вот, *трансфессиональность* как и *трансгрессия* – одного корня, только с другим знаком. Профессия есть социально зафиксированная норма и образец деятельности. Профессионал и есть носитель этой нормы и статуса (собственно *professio* в римской культуре и есть изъятие, выражение, объявление официального занятия, признак, зафиксированное качество). Профессионал – носитель признанного и зафиксированного образца, знания, статуса. А стало быть – носитель прошлого опыта.

В отличие от него трансфессионал – переходник, переносчик, сменщик статуса. В ситуации мобильности, смены статусов, быстрого устаревания квалификаций и знаний всё более актуальным становится трансфессиональность, способность быть трансносителем, гуляющим по границам, переходящим границы. Если *pro-fero* означает – вы-носить, то *trans-fero* – пере-носить.

В трансфессии главное – *переходить*, а не *выходить*, не фиксировать ставшее, а постоянно проходить, переходить, преодолевать, быть в переходе.

С феноменом трансфессиональности связан и феномен, ещё более важный для нашего разговора – феномен трансфигурации. При переходе границ человек переживает определённый акт изменения, в пределе – преображения, что и есть перевод феномена трансфигурации, или на гре-

ческом – метаморфоза. Трансфигуратор – тот, кто совершает преобразование в момент трансфессии.

Упрощённый квазивариант такой практики, использованный массовым производством и потреблением – трансформеры, игрушки, которым уподобляются и играющие в них дети и подростки, пытающиеся менять внешность по той же схеме (красить волосы, делать пирсинги, татуаж, носить всякие железки, делать причёски а la ирокез, пытаясь менять свой образ, привлекая к себе внимание, но не затрагивая внутренне свое содержание, в общем, менять то, что ему доступно, что он может, и проч.)^{*}.

Итак, после изложения выше некоторых концептуальных форсайтов и после фиксации кризиса человека как онтологемы необходимо зафиксировать следующее.

Сценирование будущего человека на языке генной инженерии или биотехнологий, на языке технологических изобретений (имплантанты, генные изменения, феномены киборгов и мутантов, клонирование, искусственные органы, вживлённые в мозг чипы и проч.) – это тупиковые ходы, потому что касаются внешне телесных и поведенческих изменений, внедрений изобретений инженерной и биологической мысли в тело человека, но они не касаются базовых вещей – мышления, памяти, воли, воображения, восприятия и - главное – не касаются тех культурных практик, благодаря которым человек становится самим собой, тем, кем он хочет быть и кем ему указывает быть культурная рамка, система культурных образцов. Они будут меняться, меняться будет рамка, будет меняться культурный контекст, будут сменяться социальные формы и идентично-

^{*} Я не думаю, что эти тату и ирокезы, пирсинги и стриттрейсинги и прочие формы молодежной субкультуры являются признаками неоархаики, которая окружает нас и никуда не ушла, как считает известный этнограф Я.В. Чеснов [21]. Это все же действительно формы самоутверждения молодежи, которая в своих актах и перформансах ничего кроме самоутверждения не видит, не предполагает вполне определенных скрытых сакральных и символических жестов, в отличие от мифологического человека.

сти, но всё равно будут задаваться ориентиры, относительно которых необходимо будет самоопределяться.

А потому необходимо ставить по-новому проблему этого онтологического самоопределения на языке уже трансфессии, постоянного пребывания в переходе.

Антропоидный картоид как способ навигации к будущему

Самое сложное в трансфессии – это выработка и составление человеком *антропоидного картоида* как плана-карты и навигатора собственного преобразования, как нового функционального органа*.

Постав, говоря словами М. Хайдеггера, такого антропоидного картоида есть главный результат процесса преобразования в ситуации постоянной социальной мобильности и смены идентичностей. Эта задача в принципе пока даже не ставится в пределах существующих образовательных и социальных практик. Хотя на повестке дня нового века стоит вопрос о реальном выживании человека и смене его идентичности.

Но в отличие от карты, с помощью которой можно перемещаться по незнакомой местности, умея читать условные обозначения на ней, картоид означает не местность, то есть территорию, отделённую от меня, он обозначает меня самого, то есть часть меня, совершающего акты переходов. Это бортовой журнал, дневник моих наблюдений за актами моего преобразования.

Мы это отмечали в предыдущих работах [13]. Человек перехода строит не карту, а картоид, представляющий собой органический сплав, амальгаму культурного тела, в котором соединены новое обрётённое тело личности человека перехода, выделяемое в актах перехода, и собственно сами акты этого перехода, наносимые на карту. То есть это

* Идея антропоидного картоида была впервые нами предложена в работах [12; 13].

не карта некоего объекта-территории. Это продолжение культурного тела, **органо**на человека перехода, как является продолжением (органопроекцией) тела телескоп или микроскоп.

О. П.А. Флоренский писал вслед за Э. Каппом, что в принципе всякое орудие есть удлинение нашего тела, его продолжение: «в существе орудия лежит необходимость быть проекцией какого-либо органа» [14, с. 167]. Только если телескоп – это увеличенный искусственный глаз человека, становящийся частью тела личности учёного, то антропоидный картоид есть органичная часть личности, выращенная им в актах-действиях перехода. Органопроекция предполагает удлинение и усиление естественного органа, усиление его функции. А картоид не предполагает усиление естественного органа. Орган же, лишенный одушевленного действия, но усиленный орудием, становится средством для порабощения и захвата.

В контексте того, что обсуждал С.С. Хоружий касательно Киборга как типа Постчеловека, интерфейс мозг-компьютер предполагает обмен функциями между человеком и машиной. Органопроекция фактически является первым опытом осмысления феномена этого интерфейса, но она обсуждалась в залоге усиления естественных органов. В логике органопроекции любой предмет в наших руках есть усиление наших естественных функций. Можно писать пальцем на окне. Но можно взять ручку в руки и писать на бумаге. Можно взять отбойный молоток и долбить стену. Это всё будет усилением наших рук. Но киборгизация означает более радикальное изменение. Она означает уже не усиление и удлинение наших органов, она означает замену функций, обмен функциями в ситуации, когда мы дошли до предела наших функций.

Так вот. Картоид становится не усилением, естественного органа, а тем *культурным медиатором*, с помощью которого я совершаю преобразование, а с другой стороны, – он становится средством фиксации, способом визуализации этого преобразования.

Внешне это выглядит как татуировка на теле, которая читается, имеет шифр, код для прочтения. Но внутренне картоид в отличие от татуировки означает структуру моего преобразования, а не просто внешние символы, по которым я могу прочесть о принадлежности обладателя татуировки к тому или иному племени.

Итак, антропоидный картоид – это:

1. Знаково-символический посредник между мною *этим* и мною *тем*, совершающим акт перехода. Я совершаю акт перехода-преобразования, рисуя как бы себя завтрашнего, переношу себя в завтра и всякий раз фиксирую момент изменений, делая пометки-зарубки на своем культурном теле.
2. На картоиде наносятся рефлексивные мысли-треки, фиксирующие акты-ходы переходов. Эти треки наносятся на внешнюю доску мышления.
3. Картоид становится частью моего нового тела, культурного тела, органона, которое я могу при этом видеть как себя-другого, видеть треки-переходы.
4. Картоид – сконструированный способ переходного действия в зоне с непредсказуемыми последствиями, с непредвиденным результатом.
5. Картоид становится средством-оснасткой, а не целью. Главное – не перейти и достигнуть, а перейти-преодолеть. Акцент делается не на цель перехода, а на оснастку, чтобы преодолеть переход. Потому что результат перехода не предсказуем, он не ясен в своем результате. Именно потому не ясен, что акт преобразования не может строиться по норме проектирования. Я преображённый не могу быть мною представлен себе как проект, поскольку это я сам – тот, завтрашний. И я могу в лучшем случае обратить свое усилие на свою оснастку перехода, а не на результат перехода.
6. Понятно, что картоид есть и способ визуализации переходного действия, события перехода. Эта визуа-

лизация может быть представлена как эгональ, лабиринтообразное движение, в отличие от привычных вертикали и горизонтали. Эгональ – это кривая, ломаная линия моего движения по преобразованию, лабиринт пути.

7. Антропоидный картоид – это вынесенный за меня способ моего действия по переходу, но выступающий частью меня самого, частью уже моего иного тела, тела органона. Но в любом случае картоид – это всё же не зеркало, не отражение меня наличного и ставшего, который есть. Картоид суть способ рефлексивного схватывания, улавливания треков преобразований, зазубрин, следов моего метаморфоза.

Метафорическим примером такого движения по неизвестной местности могут быть действия Сталкера в известном фильме А. Тарковского. Эта метафора хромает, но она показывает тот путь в неизвестной Зоне, которая меняется всякий раз при действии героя. Герой не имеет карты пути по Зоне. Но он пытается чувствовать её, почти слиться с ней. И по мере продвижения по ней он меняется. И дойдя до заветной комнаты, он останавливается перед ней. Ему незачем туда идти. Пока он шёл к заветной цели, он изменился.

Составление антропоидного картоида означает фактически отказ от вертикально-горизонтальной ориентации в мире. Мы неосознанно подсовываем под свои представления, в том числе и о будущем, допущение о вертикально-горизонтальной организации нашего существования. Причём в оценочном залоге. Горизонтальное пребывание нами мыслится как эмпирическое, обыденное существование. Альтернатива ему – вертикальное восхождение. И будущее мнилось нами всегда как движение по вертикали, потом падение, и вновь подъём. Мы подкладывали в наш постав о человеке вертикальную составляющую как одну из базовых онтологом. Наша онтология человека была всегда вертикально ориентированной. Во времена кризисов и переходных эпох, когда очередная вертикаль рушилась, мы лихорадочно

искали новую замену ей, новую вертикаль. Ставили новый шест для человека – давай, прыгай! Нис, Rodos! Нис salta!

Думаю, что настало время допускать иные онтологемы, в которых как бы снимаются эти вертикально-горизонтальные ориентации и ставятся иные, в которых преодолеваются эти ограничения и оценки. Движение по антропоидному картоиду предполагает множество миров становления и движение по этим мирам принципиально лабиринтообразное. Как движение по эго-нали, в отличие от движений по вертикали и горизонтали.

Эго-наль предполагает не акцент на эго-изме автора, его «я». Она предполагает акт, авторский, ответственный жест-действие, за которое придётся отвечать. Это та самая забота о себе, по поводу которой проводил свои гуманитарные раскопки М. Фуко. Эгональ – это лабиринтообразный трек пути, фиксированный в картоиде, следы выделявания и преобразования человеком своей личности, его рефлексивная запись в бортовом журнале.

Но тогда по логике вещей мы должны вновь вспомнить и зафиксировать, что форсайт человека – это не прогнозирование некоего предполагаемого будущего, по поводу которого составляются сценарии (такая работа привычна и необходима в технологическом форсайте). Антропологический форсайт – это составление как раз подобных антропоидных картоидов и эгоналей, это работа по порождению новых миров. Собственно порождение людьми новых миров, миров личностей, которые рождаются не в вертикально-горизонтальной логике, а в логике «вдруг», логике рождения-преобразования, наверное, составляет существо антропологического форсайта, для проведения которого необходимо подбирать более тонкие инструменты, нежели сценирование и выявление трендов, прогнозирование и экспертные панели.

Уроки педагогического опыта

Я последние 15 лет преподаю антропологию для старшеклассников и студентов. Пока этот опыт, хотя и является

для меня весьма полезным и поучительным, всё же он пока весьма проблемный. Антропология образования означает для меня некий антропологический проект, в котором совершается особый опыт, антропологический практикум, на котором делаются пробы и совершаются попытки осуществлять мыслительные действия относительно себя, своего преобразования, причём не сознательно (сейчас я преобразуюсь!), а косвенно, как бы незаметно, вникая и погружаясь в исторический материал человеческих историй.

Я предлагаю ребятам различные истории, которые выводят их на метафизический уровень разговора, погружаясь в который ребята всё более могут почувствовать близость к героям историй, в них человек обнуляется, с него снимаются исторические одежды, и мы встречаемся лицом к лицу с человеком, упираемся в него.

Это истории Эдипа, Гамлета, Иисуса Христа, Адама, истории философов, пытающихся осуществлять медитативный опыт созерцания и преобразования – истории Декарта, Чаадаева, Ницше, Киркегора, Достоевского, Бахтина.

Методический план я здесь обсуждать не буду. Мне важно зафиксировать проблемы, с которыми мы сталкиваемся, попадая в эти метафизические истории.

Их можно назвать капканами, в которые попадает педагог-антрополом, вознамерившийся работать с этим материалом. Понимая всю «наглость» своей работы, фиксирую эти капканы.

Первый капкан.

Проблема человека не умещается, разумеется, ни в какой учебный режим работы. Истории Эдипа и Гамлета нельзя обсуждать, погружаться в них в режиме учебного расписания. На одно занятие-практикум надо как минимум затратить часа четыре. Вместе и много тоже нельзя, возникает душевный перегрев, людям надо перевести дух. Иначе это будет практикум по садомазохизму. Этот капкан очевиден. Поэтому лучше не браться ни за какой антропологический практикум, если не выстраиваешь адекватный режим и фор-

мат работы. Это выглядит либо как провокация, либо просто эпатаж – между занятиями по физкультуре и лекцией по бухучету провести семинар-практикум «История Гамлета».

Второй капкан.

Второй капкан также достаточно очевиден, но сложнее устроен. Сами ребята, и это уже показатель времени и типов социальности и опыта, часто просто не выдерживают груза этих историй, не выдерживают метафизики ситуаций. Они не «ловят», не объемлют того, какая глубина занимает принца Гамлета. Они не имеют адекватного и хотя бы немного приближённого социального опыта, чтобы понять этих метафизических героев. Часто ребята опускаются до общих рассуждений о том, что такое хорошо и что такое плохо, обсуждают истории как некие эвристические задачки, сравнимые с задачками по химии. Но, не имея функционального органа понимания и выдерживания этих историй, они часто выпадают из них. Но с другой стороны, ты понимаешь, что, не попадая в эти истории, никакого органа, и никакого картоида, оснащающего тебя в этом опыте, ты и не построишь.

Третий капкан.

Если на практикуме не запускаешь реальный рефлексивно выстроенный и прослоенный на несколько рядов процесс самоопределения и самопреобразования, то рано или поздно он превращается в некий разговор на душещипательные темы. То есть мало пытаться удерживать и выдерживать метафизику задаваемых ситуаций человека, надо пытаться помаленьку в доступных дозах запускать акты преображения. А это уже процесс личный, даже интимный. И ты фактически провоцируешь молодых людей на приватные и очень личные вещи. Здесь нужно выдерживать грань, чтобы не перейти её и не скатиться в экзистенциальный тренинг, который строится уже по своим законам. Последний тоже возможен и делается, но уже является сугубо личным делом и не в учебной группе, а в группе тренинга или в индивидуальной беседе.

Четвертый капкан.

Процесс преобразования требует захвата, охваченности человека целиком и полностью. Человек занимается проблемой человека не частично, и не дежурным образом и не между делом. Только при полной захваченности и возможно преобразование, которое по определению захватывает целого человека. А мы же имеем в школе человека частичного и ущербного, человека-недоделку.

Здесь собственно и рождается антропология – антропология цельного человека, то есть собственно человека, всегда преобразуемого. Здесь и кроется настоящая искомая антропология. Она не может выстраиваться с нецельным, ущербным, недоделанным существом, не совершающим опыт преобразования.

Эпилог

Психолог В.П. Зинченко вспоминал об одном разговоре с М.К. Мамардашвили. В.П. Зинченко спросил своего собеседника: «С чего начинается человек?» Мамардашвили тут же ответил: «С плача по умершему».

Что будет с человеком после человека? Что будет с нами со всеми после того, как наступит реальное онтологическое «после»?

Каковы мы будем? Имеют ли смысл все эти биотехнологии и достижения генной инженерии, если мы разучимся плакать, страдать, любить, мыслить? Почему мы ищем природу человека в некоей скрытой глубине, в то время как нас самих делают как раз эти простые способности, доступные каждому – способности плакать, страдать, любить?

Может, всё же, правы древние? И нам надо вернуться к тому, с чего мы все начинались? К тому, что и рождает человеческое в человеке? К мысли. К состраданию. К плачу по умершему. И тогда настанет новый день. Настанет реальное будущее. И мы научимся вновь по-настоящему любить, страдать, мыслить. И придёт вновь человек после человека. Новый. Преображённый.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Василюк Ф.Е.* На подступах к синергийной психотерапии: история упований. // Московский психотерапевтический журнал. – 1997. – № 2
2. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания. – М.: МГУ, 1984.
3. *Государство. Антропоток.* Доклад Центра стратегических исследований Приволжского федерального округа. – Нижний Новгород – Москва, 2002.
4. *Диксон Д.* «Человек после человека. Антропология будущего» («Man after Man. The Future of Anthropology» (Нью-Йорк, 1990). Пер. П. Волкова. Сетевой ресурс: http://www.sivatherium.narod.ru/library/Dixon_3/01_ru.htm.
5. *Лиотар Ж.-Ф.* Ответ на вопрос «Что такое постмодерн?». // Ad Marginem. Ежегодник. Сборник. – М.: Ad Marginem, 1994.
6. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
7. *Огурицов А.П.* Постмодернистский образ человека и педагогика. // Человек. – 2001. – № 3, 4.
8. *Переслегин С.Б.* Новые карты будущего или Анти-Рэнд. – М.: АСТ: АСТ Москва; СПб.: Terra Fantastica, 2009.
9. Постчеловечество. Науч. ред. М.Б.Ходорковский. – М.: Изд-во Алгоритм, 2006. – 320 с.
10. Проблема постчеловеческого будущего. Сетевой ресурс: <http://www.transhumanism>
11. *Слотердайт П.* Критика цинического разума. – Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. – 800 с.
12. *Смирнов С.А.* Антропология перехода. Введение. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005. – № 1.
13. *Смирнов С.А.* Словарь антропологии перехода. Черновик. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2007. – № 3.
14. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Ч. 2 // Символ. – Париж. – 1992. – № 28. – С. 125–216.

15. Форсайт проект «Детство 2030». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2009. – № 5.
16. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М.: Изд-во АСТ; ОАО «ЛЮКС», 2004. – 349 с.
17. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: Изд-во АСТ; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 588 с.
18. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005. – 408 с.
19. Хоружий С.С. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10–31.
20. Хоружий С.С. От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергийной антропологии. – М.: Институт синергийной антропологии, 2008. Сообщения ИСА. Р 7. Серия: Семинар ИСА «Феномен Человека в его эволюции и динамике». Заседание № 23. 12.09.2007.
21. Чеснов Я.В. Топы архаики: вещи, жесты и духи. // Феномен человека в его эволюции и динамике. Труды открытого научного семинара. – М.: Институт философии РАН, 2009.
22. Эпштейн М. Гуманология. Очертания новой дисциплины. // Философский век. Альманах 21. Науки о человеке в современном мире. Часть 21. – СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2002.

ФАРМАЦЕВТИКА АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ТРЕНДОВ*

Можно ли управлять трендами?

Работа, связанная с аналитикой и диагностикой антропологических трендов, необходимым образом должна быть концептуально обеспечена. Диагностика не может быть проведена простым назывным эмпирическим способом. Поэтому С.С. Хоружий проделявал диагностику на основе концепта размыкания и известного концепта трех топик [8].

Известно, что в основании представлений о человеке в синергийной антропологии предлагается концепт человека как ансамбля энергий и практик, предельных и энергийных проявлений человека.

Осуществляя диагностику радикальных антропологических трендов с этой позиции, Хоружий и определил последние как такие практики, в которых и через которые человек отрицает себя, собственную идентичность, доводит себя до пределов собственного естества, перестает быть самим собой.

Хоружий выделил в итоге ряд таких трендов-практик исчезновения привычной человеческой идентичности и формирования таких радикальных и пограничных видов постчеловека как киборг и мутант.

* Работа впервые опубликована в журнале: Вестник НГУЭУ. 2012. № 1. С. 88–104.

Теперь же мы пытаемся обсуждать иной, более амбициозный вопрос – переход от понимания и диагностики трендов к их управлению. Нам необходимо добавить к диагностике дополнительные работы, такие, как мониторинг, аналитика, классификация практик, которые предлагают антропологическую альтернативу радикальным самоубийственным трендам.

От адекватности наших оценок зависит и то, что далее делать.

Приведём два примера из культуры, точнее из истории гуманитарной философской рефлексии.

В своё время известный философ и методолог науки М.К. Петров описал феномен зарождения нового античного социокода, который формировался в том числе с помощью модели – пиратского корабля пентеконтеры [4; 5]. Корабль выступал в качестве культурного тренажера, на котором вырабатывался новый тип мышления, сменившего старый тип крито-микенской цивилизации на новый культурный социальный код в античной цивилизации. Так вот. С одной стороны, пентеконтера была неотъемлемой частью Эгейской цивилизации, крито-микенской культуры. Она соединяла тысячи островов. С её помощью эта морская держава крепилась и развивалась. Но с другой стороны, на пентеконтере выросло палубное мышление, мышление пиратов и мореходов, торговцев и управленцев, кибернетесов. И потом оно сошло на берег. И на берегах стала формироваться новая культура. И появились первые философские школы, чеканка монет и древнегреческое письмо. И все эти феномены формировались в одно время.

Один и тот же культурный феномен может зародиться в одной культуре и стать убийцей этой культуры и геном зарождения новой культуры, гораздо более мощной, задающей новую эпоху. Пентеконтера – яд для царя Миноса. Но лекарство для царя Одиссея.

Другой пример.

А.А. Пузырей в своём докладе памяти Выготского в 1996 году показал, как основатель культурно-исторической

психологии задал два радикально разных подхода в разных своих работах и в разные периоды своего творчества [6].

В «Трагедии о Гамлете» Л.С. Выготский предъявил один подход, а в более поздних работах – иной. Можно спорить. Но речь идёт в целом о двух оптиках мышления психолога и психопрактика. Добавлю – и антрополога.

Можно подходить к человеку с точки зрения психологии секрета. То есть с заранее готовой меркой, моделью, представлением о нём. И если в реальных практиках происходит какой-то сбой, наблюдаются проблемы, то психолог (или врач, терапевт, педагог, исследователь) подходит к человеку с готовой меркой. Он пока не знает, в чём проблема. Но он применяет свою модель к человеку, смотрит, как тот реагирует на реакции, как он себя ведёт, какие у него анализы, симптоматика и становится как бы ясно – в чём проблема. Был некий секрет, потом он разгадывается и человек становится понятен в своих причинах и действиях. Так строится философия или психология секрета. Здесь применяется практика манипулирования, разных действий с сознанием и поведением человека. Так действуют многие человековеды и человеколюбы. Так стал действовать и Л.С. Выготский в своём позднем периоде творчества, когда пытался переделать человека, полагает А.А. Пузырей.

Но есть иная философия – тайны. Это философия человека возможного, который никогда не может быть разгадан. Он всегда в перспективе. И последнее слово о нём не сказано и не будет сказано. Такая философия строится в рамках практик майевтики, которая предполагает не разгадывание человека, а раздвигание для него и им самим собственных горизонтов, онтологических оснований с помощью специальных антропопрактик преобразования.

Эти примеры показывают, что к нынешним антропологическим трендам можно относиться и с точки зрения секрета, и с точки зрения тайны.

Большинство исследователей, «любов» и «ведов», пытаются проделать как раз операцию по разгадыванию человека. Они разгадывают геном человека, человеческий мозг, всё

больше становясь похожими на мальчишек, ковыряющихся в игрушках и пытающихся разведать – что там внутри.

А рядом возможна и иная стратегия – стратегия тайны, предполагающая не разгадывание человека, а выработку в новых условиях родовых человеческих практик, позволяющих раздвигать онтологический горизонт и возвращать человека к себе самому.

В этой связи зафиксируем позицию.

Мы понимаем управление трендами именно в категориях собственно управления, под которым имеем в виду целый ряд деятельностей. Это диагностика трендов, их мониторинг, аналитика и главное – инициация антропологической альтернативы, выработка в новых условиях таких практик, которые бы предъявляли человеку иное видение и понимание, иной способ собственно антропологического самоопределения, возвращавшего его к самому себе. Иначе говоря, управлять трендами можно, прежде всего через запуск новых трендов, противоположных тем, которые убивают человека и ставят его на грань исчезновения. Это делать можно лишь сугубо практически. И здесь заканчивается научно-исследовательский дискурс и начинается дискурс сугубо антропологический, ставящий в человеке его человеческие качества.

Теперь взглянем поближе к новым явлениям и трендам.

Симптоматика трендов

Начнём с вещей, которые как бы лежат на поверхности. Компания с забавным названием «Радость понимания» вместе с компанией Bojole Research провели исследование, которое большей частью было связано с исследованием маркетинговых предпочтений, но в итоге получились весьма интересные и не тривиальные результаты, показывающие не просто предпочтения покупателей, но и некие новые собственно антропологические тренды, связанные с новыми привычками людей, их новым образом жизни [9].

Данные исследования были опубликованы в интернет-сети в апреле 2010 года. Не будем пересказывать буквально результаты исследований, их статистику и фактуру. Нам важны новые явления и то, как мы будем их объяснять самим себе.

1. Появились новые профессии и виды занятости. Такие, как event-менеджер, блогер, лайф-коуч, выгульщик собак, муж на час, подружка невесты. Но что это означает? За этим стоят новые привычки, новый образ жизни, новые индустрии и проч. Таким образом, меняется социальная среда.

2. Появление подобных новых профессий связано с таким трендом, как жизненный аутсорсинг. Мы всё больше вещей, услуг, работ передаём другим за плату. Мы не только заказываем пиццу на дом. Мы заказываем приготовление ужинов, стирку белья, выгул животных, воспитание детей, ремонт квартиры, ремонт машины и проч. Мы высвобождаем себя всё более от внешних работ, освобождаем себя от обязанностей, от домашних дел по самообслуживанию. Мы освобождаем себя все более от заботы вообще, чтобы самим только получать удовольствия. Мы высвобождаем себя от этих забот в пользу чего? Ночной жизни? Клубов, ресторанов? Водки, бани, игровых клубов? Или в пользу библиотеки, книги, работы?

3. Но что в результате происходит? В результате высвобождения от работ и забот мы постепенно утрачиваем свои базовые навыки, способности. Считать мы давно сами не считаем. Передоверяем калькулятору, компьютеру, мобильнику. Также уже сами не пишем, а набиваем текст на клавиатуре. Мы не выводим на чистом листе бумаги буквы. Нам это буквально физически всё труднее делать. И тем самым не рисуем форму мысли. В итоге – сами не мыслим. Мы перестаём писать. Сразу набираем текст на компьютере. Чистый лист бумаги и ручка – уходят в прошлое. Чтобы что-то написать – приходится себя заставлять. Моторика письма, ключевая практика и органика, становится уходящей натурой.

Мы утрачиваем простые, но радикально важные способности, в итоге у нас не формируются новые функцио-

нальные органы. Например, утрачиваем навыки устного счёта и письма. А многие люди не умеют сами гладить, стирать, делать элементарные работы по дому.

Мы не помним номера телефонов, не пишем их в записные книжки, не записываем их на листочках, не прикрепляем их над телефоном дома. Доверяем эту память мобильникам. Это тот же аутсорсинг. Но номера телефонов близких людей почти не помним, поскольку все они в памяти «моби́ла» или ноутбука.

4. Но что происходит в результате жизненного аутсорсинга? Он становится массовым. Мы не только доверяем машине быстро и много запоминать, быстро считать, проделявать операции. Мы доверяем машине жить за нас. Мы отдаём машине самих себя, поскольку, переставая делать простые вещи сами, переставая писать и считать, запоминать, мы перестаём быть самими собой.

Осуществляя жизненный аутсорсинг, отдавая простые, но базовые заботы о себе, мы, замещая их удовольствиями, теряем собственное авторство, собственную точку зрения, собственное мнение, чтобы делать выбор, чтобы высказываться. Доверяем разным брендам, рекламам, пиарам. Не можем окончательно решить, хороши или плохи эти ботинки или этот пиджак. Мы перестаём доверять самим себе.

5. Дальше – больше. Мы теряем содержание в символических сущностях. Это уже давно фиксировали постмодернисты. Тот же Ж. Бодрийяр. Или Ж. Делез и Ф. Гваттари. Писавшие о машинах производства желаний, давящих на наши точки удовольствий и желаний. И мы, как те самые мышки и кошки, давим на педальку в стремлении получить снова и снова желаемое удовольствие.

Знак давно оторвался от денотата. Знаковая форма – от содержания. Остаётся просто самостоятельный знак, бренд, марка. Она и есть сущность. Берётся она. Человек живёт в знаках, а не в сущностях, то есть не в содержаниях. То есть в симулякрах и симуляциях.

6. За этим стоит желание просто взять. Жизнь строится как захват и приобретение. Можно просто взять. Купить.

Иметь. Не затрачивая на освоение усилий. При атрофированных органах работы остаётся только одно действие – взятие, имение. А супермаркеты становятся местами, кладезями, где всё это обилие мира можно взять.

7. Стирание привычных социальных классов, групп. В мире потребления симулякров формируются массы и магазинные толпы, живущие в супермаркетах, кафешках, уличных толпах.

Эти массы живут со своим укладом и языком. Языком эсэмэсок, месседжей, коротких реплик, электронной почты, покетбуков, текстов в ай-пэдах, которые читаются в метро, машине, залпом. Быстро. Как глоток воды. Точнее, колы.

8. Мобильные офисы. Даже голубые воротнички исчезли. Класс, идущий на завод, давно исчез. Исчезает и голубой воротничок. Остаётся офисный планктон, переплывающий из одного места в другое, живущий не понятно где, не прикреплённый к месту. Даже офисы свои компании уже не заводят как постоянные места работы. Можно работать в любом месте, имея «мобил» и ноутбук и возможность подключения к сети.

9. Фразы, высказывания становятся всё короче. Мы становимся похожи на Эллочку-людоедку. Короткое чтение и короткие тексты. Текст эсэмэсок, электронных писем. Читать некогда. Снижается навык работы со сложной информацией и сложными, длинными текстами.

Кстати, само слово «эсэмэска» – удивительное явление. Лингвисты отмечают этот новый феномен в языке – образование слова из аббревиатуры, состоящей из английских букв, да ещё с чисто русским ласковым суффиксом «-к».

10. Появилась снэк-культура. Мы едим быстро, мобильно, еда в упаковках. Читать нам тоже некогда, писать некогда. На ходу едим, пьём, решаем вопросы, общаемся, занимаемся сексом, между делом рожаем и воспитываем детей. Да и рожать перестаём. Заводим пары без семьи. Бой-френды и подруги. Безопасный секс.

Общаемся по принципу вдох-выдох. Быстро. На раз.

Фастфуды бурно растут. Суррогаты национальных кухонь растут как грибы. Заказ еды на дом. Всё то же продолжение аутсорсинга.

Растёт число кулинарных шоу на ТВ. Опять готовка быстро, по рецепту, по рекламе (на шоу сплошная реклама тех или иных фирм и продуктов).

Значит, человек испытывает не просто желание иметь. А иметь быстро, легко, не затрачивая усилий. Без заботы. Чтобы быстро, удобно. Прямой агрессивный хитрый, адресный маркетинг.

Вы не выбрали ещё? Тогда мы идём к вам!

11. Гибридизация потребления – делаем одновременно несколько дел. Едем в машине, слушаем радио, едим и даже занимаемся сексом.

Дотошные американцы провели исследование – кто, чем занимается во время вождения машины. Выяснилось, что за рулем люди бреются, едят, делают себе мэйк-ап, занимаются сексом, переодеваются, читают. И это всё за рулем.

12. Люди не размышляют публично вслух. Не рассуждают. Не дискутируют. Вместо дискуссий – ток-шоу. Вместо докладов, устных сообщений, размышлений вслух – презентации с помощью Power Point. Они показывают слайды и комментируют их. Люди привыкли к картинкам, слайдам, киношкам, мультипликации, анимации*. Публикации В.В. Биbihина и М.К. Мамардашвили с их устными лекциями и публичными размышлениями похожи на открытия динозавров.

13. Усиление виртуального общения. Бурный рост социальных сетей. Все срочно кинулись общаться «В контакте». Или в Одноклассниках. Или в Face-book. Самое действенное воздействие – через социальную сеть. Знакомства,

* Это показательно. Например, наш антропологический семинар уже давно патриархален. Мы делаем длинные устные доклады. Произносим длинные речи. Выстраиваем долгий дискурс, рассчитанный на долгую память и длинную волю. Но на форумах и конференциях все давно перешли на формат презентаций со слайдами, короткие сообщения, экспертные панели, дискуссии, на реплики и фразы.

встречи, что-то надо объявить, узнать. Учítывая это, компании заряжают рекламу в интернете, в социальных сетях.

Например, вузы делают рекламу всё чаще в социальных сетях. Поскольку молодые не читают газет, не слушают радио, даже не смотрят ТВ. Оно для молодых – уже вчерашний день.

Дети не играют во дворе в казаки-разбойники. Мало общаются на переменах в школе. Больше общаются в интернете, играют в «стрелялки». Быстро отучаются от игры в песочнице.

Школьники отсиживают весь день в школе. На переменках не общаются. Приходят домой и срочно начинают общаться друг с другом же – но в виртуальных сетях*.

Увеличение социальных сетей ведёт, с одной стороны, к увеличению поверхностных контактов, сиюминутных связей, быстрых встреч. Их нельзя назвать и встречами-расставаниями. Мы не встречаемся и не расстаёмся, а просто контактируем. Как молекулы.

Но с другой стороны, растёт при такой массовизации и корпускуляризация, атомизация. Не усиление личностных начал, а усиление индивидуности, отдельности, изолированности. Виртуальные сети позволяют мне прятаться за «никами», за псевдонимами. За обилием масок. Я могу как бы присутствовать в сети, но анонимно, как тень, мелькая и меняя свои «ники». Ускользая.

Фармацевтика культуры

Примеры можно продолжить. Симптоматика поучительна. Но так ли уж она убийственна? Ведь не интернет сам по себе является убийцей нас самих. Не сами по себе «мобилы» и ноутбуки.

Любой тренд может быть использован и во благо, и во зло. Как и любое орудие, инструмент может быть использован во благо или во зло и стать оружием.

* Феномен такого странного публичного одиночества и еще более странного одинокого общения отметили авторы сборника «Социальные сети...» [2].

С одной стороны, мировая сеть становится паутиной. И реклама лишает меня авторства и собственной точки зрения. Я перестаю уметь выбирать. Аутсорсинг выбивает у меня навыки развития.

С другой стороны, Интернет помогает быстро организоваться. Сплотиться и выступить против беззакония и насилия, как в случае с Химкинским лесом или борьбой за права водителя, которого обвинили в убийстве бывшего губернатора Алтайского края Евдокимова.

Или быстрая форма сетевой самоорганизации помогла антиглобалистам выступить организованно на саммите большой восьмёрки.

«Мобил» может быть использован также во благо или во зло.

Например, что такое короткие форматы общения? «Эсэмэски» и «чаты», всякие «аськи» и электронная почта.

Сама по себе короткая фраза не означает убожество общения. А.П.Чехов всю жизнь учился писать коротко. Искусство писать – искусство вычеркивать, говорил он, вымарывая длинные фразы и куски текста. Он не писал романы. Он писал рассказы. Дружил с Л.Н.Толстым, но был противником толстовства. Сотни его рассказов соперничают с полифонией толстовского романа.

Ф. Ницше и С. Киркегор выстраивали свой жанр короткого письма против гегелевского многотомного наследия. Весь XX век потом пытался повторить ницшеанские сутры. Но мало у кого получилось.

Я уж не говорю о восточной традиции. Весь канон Дао дэцзин написан короткими фразами.

Также и В.В.Розанов. Тот писал на клочках бумаги. Писал «Уединённое» в уединении и онтологическом одиночестве. И после него остались коробка этих мыслей. А Ландау в очереди к зубному врачу на коробке спичек писал математические формулы.

Значит, дело не в длине фразы. Просто постиндустриальная культура потребления приучает нас к быстрому и обильному потреблению. Чтобы машины меняли раз в три

года. Как рубашки и тряпки. Поносил – выбросил. Сдал в утиль.

Инструкции к товарам быстрые, понятные. И самоучитель встроен в сам товар. Появляются как бы «умные товары». И они понятны, прежде всего, детям. «Мобилы» и ноутбуки любой ребёнок осваивает на раз. Быстрее взрослому. И короткий язык электронных сообщений ему понятен. Чтобы быстрее взять. И ему, человеку, как бы продлевают детство. И формируется длинный инфантильный возраст. Ему 30, а он всё инфант. Играет в «стрелялки».

Это понятно. Человек взрослеет рано в невзгодах. Поседевший на войне мальчик 10 лет считается аномалией, трагедией. Но почему-то 30-летний инфант уже не считается аномалией.

И этот самый инфант и берёт эту снэк-культуру, этот набор пустых упаковок, симулякров. Ему это кажется круто. Cool!

Именно берёт. Упаковку можно только брать и потреблять, не затрачивая усилий. Потому короткая фраза для него – продолжение акта потребления.

А короткая фраза Чехова – результат усилия. Экзистенциального напряжения. Дело не в длине фразы, а в степени её духовной концентрации. А концентрат задаётся содержанием. Мыслью. Было бы что сказать.

Итак, мы возвращаемся к проблеме фармацевтики антропологических трендов. Увиденные тренды (тот же жизненный аутсорсинг) – это таблетка для исцеления или яд?

В этой связи «мобильник», ноутбук, интернет – какую они задают эпоху? И какая человеческая идентичность приходит на смену уходящим натурам? Ведь эти инновации и означают новую пентеконтеру, тренажёр для выработки новой цивилизации. Какой?

Наряду с трендом на анонимность и безымянность, на размывание идентичности нарастает встречный тренд – на рост возможностей себя конструировать, себя строить.

Человек всё больше освобождается от наследия – от традиций, от данности, от того, что тебе дали (пол, страну,

город, цвет волос и глаз) – и движется в сторону постоянного эксперимента над собой.

И этот эксперимент может воплощаться как в радикальных самоубийственных практиках, так и в практиках преобразования, практиках онтологического роста.

Жизнь воспринимается как личный проект, а не как судьба, которая задана и предначертана.

Жизнь понимается как проект, который нуждается в инвестициях, в рекламе, в маркетинге. Главным брендом становится собственное имя. Человек становится Я-компанией, мобильной Я-фирмой.

Сам по себе интернет – лишь феномен. Он может быть использован и во благо, и во зло. С одной стороны, человек получает доступ к информации. Интернет снимает дискриминацию.

С другой стороны, информацию он получает разную, и критерий экспертизы сидит уже в самом человеке. Ему надо самому отвечать за то, что он «надыбил» в сети – какого качества информацию. Интернет даёт много чего, это океан источников информации, и в этом смысле он не персонифицирован, анонимен.

Поэтому, с одной стороны, он как бы даёт свободу: нате,получите; с другой стороны, индивид без дополнительных костылей навигации может в нём и утонуть.

Приведём два прогноза.

Прогноз в стиле Д. Оруэлла. Картина будущего рисуется в духе тотального контроля над человеком. Управление осуществляется через страх. Человек управляется Старшим Братом.

Прогноз в стиле О. Хаксли. Картина будущего рисуется в категориях удовольствий. Предоставление человеку максимума удовольствий, удовлетворений. Даже есть целое направление в экономике и менеджменте – «экономика впечатлений».

В этом духе современная медиасреда и описывается многими экспертами. Она даёт возможности, причём большей частью возможности для развлечений, проведения

досуга, вкусного питания, секса, приобретения разных товаров, услуг, всего, что украшает жизнь, превращает её в красивый блестящий супермаркет. Ты идёшь по нему и вокруг – мир блестящих игрушек.

Человека превращают в ребёнка. Мир инфантилизируется, человечество становится таким большим инфантом, весь мир вокруг – супермаркет с подарками и игрушками, которые можно купить, достаточно протянуть руку. Он яркий, заманчив, создает полноту страстей и эмоций и главное – доступен.

Но и то, и другое – капкан.

Органопроекция наизнанку

Ещё в 1877 году Эрнст Капп ввёл термин «органопроекция». Им он объяснил феномен усиления и удлинения тела с помощью технических устройств. Эта объяснительная схема продолжала натуралистическую традицию понимания человека как существа, в котором сосредоточены его духовные качества и которого можно уподобить машине. Как это делал психолог Фехнер: «Глаз действует пока он похож на камеру-обскуру, бронхи – пока они похожи на флейту, сердце – пока оно похоже на помпу, всё тело со всеми его химическими процессами – пока оно похоже на топящуюся печь, выносящая влагу кожа – пока она похожа на холодильник» [7, с. 155].

Эта аналогия отмечалась потом Флоренским, который ссылался на Э. Каппа и также использовал термин оргоно-проекции. Он отмечал, что «и техническое приспособление, и орган выдвигаются одной потребностью и строятся одной внутренней деятельностью». Отсюда понятно их сходство. Существо орудия в том, что оно является проекцией органа, всего тела в целом. Равно как и дом, жилище являются продолжением нашего дома души, то есть тела.

Возьмём более радикальные примеры, связанные с воздействием на человека натурально, физически. Уже используются ноотропные препараты, влияющие на сознание. Например, капли Семакс улучшают когнитивную функцию, работоспособность, память. За их разработку наши учёные полу-

чили Госпремию. Это достигается за счёт увеличения доступа кислорода в мозговую ткань. Или средство селанк, которое помогает бороться со стрессом, снимает тревогу, страх.

По этой логике строится «аптека ума» или идеология smart drugs, умных лекарств – прими пилюлю и у тебя уйдет страх, ты будешь лучше соображать, перестанешь бояться. И вскоре полицейские, педагоги, управленцы, учёные дружно будут принимать эти таблетки и будут более эффективны в своей деятельности.

Нейро-физиологи и генетики так и мыслят. Сам человек не предполагает меняться деятельностно и культурно. Достаточно принять таблетку. Или пристроить к нему электронный или иной протез.

Демонстрируется та самая стратегия манипулирования, философия секрета. Какова модель человека в таких опытах? Привычная натуралистическая модель стимул-реакция, рефлекторная модель натурального существа с рефлексами и весьма плохими физическими данными от рождения по сравнению с животными, которые и видят дальше, и слышат лучше, и бегают быстрее.

Интерфейс мозг-компьютер уже построен. Это уже не фантастика. Профессор Каплан, руководитель группы изучения мозга человека биологического факультета МГУ с помощью своих машин читает мысли, предугадывает и проч.

А в Курчатовском институте создан Институт когнитивных исследований под руководством профессора Б.М. Величковского, лидера когнитивной психологии в Союзе и России.

Всё это и многое другое делается в сотнях лабораторий мира. Скоро интерфейс мозг-компьютер будут выстраивать в массовом порядке. Например, это важно для инвалидов, которые как бы силой мысли будут управлять своими инвалидными колясками. Или интерфейсы, важные для операторов, для водителей, для лётчиков. То есть людей, которые составляют нераздельное единство со своей машиной. Это понятно любому водителю, который ощущает себя и свою машину как единое целое.

Или возьмём зрительные протезы. Здесь тоже нет уже ничего фантастического. Нейропсихологи и нейрофизиологи только обсуждают материал, из которого сделать электрод, вживляемый в мозг. Но сама схема и акт передачи изображения в мозг минуя глаз уже отработана.

Схема в целом такая же. Таблетка как химический протез, улучшающий исходно данную тебе физиологию и психогенетику.

Вот, что говорит физиолог профессор А. Каплан из МГУ: «Я физиолог, и мой основной метод исследования мозга — электроэнцефалография. Это такое окошко в мозг, с помощью которого можно посмотреть сквозь кости черепа. Электрический ток, который генерирует мозг, распространяется примерно так же, как обычный ток в проводнике. Только кости и прочие ткани человеческого тела — не очень хороший проводник, поэтому ток быстро затухает. Но если мы приставим контакты к коже головы, то сможем измерить этот ток, разность потенциалов между точками на поверхности головы. Эти изменения электрического потенциала — отголоски деятельности мозга.

Электроэнцефалография на сегодня единственный метод, позволяющий в реальном времени следить за работой мозга. Остальные методы косвенные. Например, популярнейшая сегодня функциональная магнитно-резонансная томография позволяет следить за кровотоком в мозге, то есть за энергетическим обеспечением информационных процессов, но не за самой активностью нейронов» [1].

Хотя он же и признает, что электроэнцефалография — просто шум от паровоза, следы пробежавшего зверя. Но по шуму машины опытный механик может судить о том, как работает двигатель. Так и здесь. Долго физиологи занимались распознаванием шумов работы мозга. Сейчас многое уже выстроилось в некую модель.

Значит, что получается? Физиолог все равно строит модель по этим шумам. Он не видит мысль. Он слышит шумы и видит сигналы на осциллографе. И строит уже свою весьма также спекулятивную модель. Он все равно, несмотря

на свой натурализм, строит модель по шумам и сигналам. И пытается задним числом объяснить то, что он слышит.

И также физиолог понимает, что он вообще-то не мыслит читает, а измеряет функциональное состояние мозга и описывает его в типах ритмов (дельта, бета, альфа). О чтении мыслей по нервным импульсам речь не идёт — кодировка абсолютно неизвестна, к тому же наверняка эти коды у каждого человека свои. Сейчас вообще непонятно, как к этому подступиться, полагает Каплан.

Поэтому А. Каплан ставит иную задачу – как работает интерфейс мозг – компьютер, и как улучшить работу между двумя информационными машинами, мозгом и компьютером.

С помощью управления ритмами мозга можно управлять внешней машинкой, например, компьютерной игрой. Сосредотачиваясь на знаке, букве, цифре, можно их заставлять машину переставлять с места на место. И далее – в целом можно играть, печатать, не прибегая к мышке, а как бы силой мысли, то есть через ритмику мозга. То есть опять же сугубо материальным воздействием, только сила воздействия – не от пальцев на мышке, а от импульсов мозга*.

* А. Каплан даже измерял в Индии ритмику мозга у йогов: «получилось так, что я два года проработал в Индии профессором в университете. В Индии заниматься ежедневной медитацией так же общепринято, как у нас чистить зубы, поэтому у меня не было недостатка в испытуемых. Но чтобы найти настоящих йогов, посвятивших жизнь этому занятию, я стал выезжать в ашрамы, в частности в ашрам Вивекананды неподалеку от Бангалора. ... нередко в ашрамы приходят и настоящие йоги, которым приходится терпеть туристов, потому что ашраму нужны деньги. А ашрам Вивекананды, далекий от туристских трасс, вообще не пытался делать бизнес. Я пожил там, и мне удалось пообщаться с настоящими йогами. Чего только о них не пишут! Например, что во время медитации ЭЭГ у них вообще исчезает — ровная линия, как у мертвого мозга, все мысли «уходят в космос». Так вот, у самых продвинутых йогов в состоянии самадхи, глубочайшей медитации, ЭЭГ обычного человека. Оказалось, базовый ритм ЭЭГ почти не связан с той работой сознания, которую проделывают йоги, отстраняясь от мира в процессе медитации. Но я все же нашел в узоре ЭЭГ своеобразные метки самадхи — в лите-

Итак, интерфейс мозг-компьютер уже существует. Каплан его показывал в Шанхае на Всемирной выставке ЭКСПО. Испытуемый уже может собирать паззлы, переставлять картинку с места на место.

Началось, конечно, с благих побуждений – с заказа американцев на разработку интерфейса для инвалидов, которые не то что пальцами, а даже подмигнуть не могут. В США таких 300 тыс. Но если мозг сохранил свои функции, то можно, минуя тело, пристроив к инвалиду подобное устройство, фактически заменить ему его брненное не-мощное тело.

А. Каплан и говорит: мозг – это информационная машина супервысокого уровня. У человека огромное количество идей, а претворять их в жизнь он может только с помощью мышечной системы, ужасно нас ограничивающей. Вся наша гигантская психическая деятельность должна как бы просовываться сквозь узкое горлышко мышечной активности. Нашему мозгу не хватает орудий для воплощения идей. Мозг должен взаимодействовать с внешней средой напрямую!

По этой же логике мышление понимается химически, натурально. Допускается, что мысль сосредоточена в мозге, что она имеет химическую природу, похожа на цепь химических реакций. И этому вроде бы есть подтверждение – веками человек употребляет алкоголь, который как раз влияет на его мозг. Потому алкоголю или «наркоте» надо противопоставить иные, «добрые» лекарства, которые не дурманят человека, а наоборот подвигают его на плодотворный труд, избавляют от стрессов и страхов, улучшают память и скорость мышления.

Эта упрощенная модель «индивид-среда, стимул-реакция» здесь доминирует. Помогает ли она нам объяснить переживаемые нами тренды?

ратуре они называются «альфа-тета качели». Это быстрая последовательность сменяющих друг друга альфа- и тета-ритмов. Такой вот признак ухода от мира, когда опытный в этом деле человек пытается удержать состояние внутренней пустоты» [1].

Проблема ведь в том и состоит, что в целом человек становится (или нет?) этим самым инвалидом со встроенными электронными протезами, существом, отдающим все свои заботы машинам и сидящий в «виртуале».

Одно дело – помогать инвалидам, лишённым возможности управлять своим телом, другое дело – сам человек превращается сознательно в этого инвалида, имея изначально нормальное тело.

Этакая органопроекция наизнанку. Одно дело – изобретать микроскоп для усиления зрения и познания мира, изобретать машину для усиления рук и ног и строить дороги и мосты.

Другое дело – отдавать заботы внешние машине и перестать заботиться о себе самом.

Человечество не ведая того, сажают на добрую иглу. Голова болит – выпей цитрамончик или пенталгинчик и всё пройдет. По этой же логике – выпей ещё некий препарат, будешь обладать сверхчеловеческими способностями.

Только если ранее во времена зарождения бихевиоризма и рефлексологии человек с его мозгом считался чёрным ящиком (отсюда – вся тестология со своими входными и выходными данными), то теперь его можно полностью просветить рентгеном. Сейчас с помощью компьютерной томографии и магнитно-резонансной спектроскопии человека можно полностью просветить и, как считают учёные-натуралисты, видеть мышление, работу нашего сознания.

Разумеется, подобная прозрачность и доступность всех тайн и закоулков сознания человека на руку коварным злодеям, замышляющим преступные планы контроля над миром. Это пока тоже утопия. Но опять закладывается та же натуралистическая модель человека – просветишь его на томографе и тебе будет всё видно.

Тайна человеческого в человеке будет проявлена на экране. Ха!

Дальше – больше.

Киборгизация как тренд воплощается в весьма серьёзных метаморфозах. Пока учёные делают опыты на крысах

и кроликах. Ведутся эксперименты по вживлению имплантантов в их мозг и изучается – как электроды будут вести себя в мозговой ткани. Не возникает ли воспаление, коррозия материала? А в будущем предполагается, что многие, особенно слепые и глухие люди будут видеть и слышать с помощью этих электродных протезов. Возникнет объёмное зрение и зрение в разных диапазонах. Мы видим на 180 градусов, не видим, что сзади и сверху. Мы видим в узком диапазоне волн. С помощью зрительного протеза мы будем видеть сверху и сзади, видеть в ультрафиолетовом, инфракрасном и рентгеновском диапазонах.

В общем, как киборги в голливудских блокбастерах.

В Ростове уже провели реальный эксперимент. Черепаше вживили электроды. Установили на панцире микропроцессор и управляли ее поведением с помощью джойстика.

В будущем все наши привычные мобилы и ноутбуки превратятся в электронные протезы, которые можно вставлять в мозг и человек-киборг прямиком встраивается в мировую сеть.

Но при этом забывается главное – мы все более испытываем главные онтологические дефициты.

ДЕФИЦИТЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

Время.

У нас нет более сил и желаний тратить время на содержательное включение в реальную собственную жизнь. Времени на заботу о себе и другом нет.

Многообразие контактов в виртуальных сетях замещает контакты в реальном времени. Сам факт того, что «виртуал» стал называться социальной сетью, показателен. Эта виртуальная коммуникация стала называться социальной сетью при отсутствии социальности.

Достаточно посмотреть – как она формируется, эта социальная сеть. Там помещаешь фотки, два слова про интересы, работу, досуг. И пишешь всякие короткие «месседжи». Тебе тоже пишут. Обмениваешься новостями про то,

какие фильмы смотрел, что видел, где «тусовался». Про магазины и проч. И, собственно, все...

Учёные подсчитали, что в России 20 млн. активных пользователей интернета. Тех, кто «сидит в нём» каждый день как минимум 1 час. Это уже явно выраженный тренд.

На что тратится этот час? На «чаты», помещение разных своих «месседжей» в Face-book, виртуальные «тусовки» в «одноклассниках».

В этом формате невозможно глубоко общаться. Встреча глаза в глаза требует глубины, интимности и проникновения. Социальная сеть этого не требует и не позволяет сделать.

Чтобы появилось время, нужно выйти из «виртуала» в реальное время и встретить реального собеседника. Где же он? А он тоже в «чате сидит».

Времени не хватает всё чаще. Я откладываю серьёзные дела на завтра. На неделе откладываю какие-то серьёзные дела на выходные. В этом месяце откладываю на следующий месяц. Более серьёзные дела – на следующий год.

Возникает феномен отложенной жизни. Жизни на завтра. Сегодня я превозмогаю хлопоты и заботы, они для меня вынужденные, в ожидании отложенного настоящего. Вот сейчас перетерплю, а там...

А чтобы переждать и перетерпеть пустоту сегодняшнего дня, в ожидании настоящего, завтрашнего, я всё больше нуждаюсь в экстремальных практиках, заполняющих пустоту виртуального, скорого и не настоящего общения. И я бросаюсь в паркур, врубаюсь в стрит-трейнинг, фристайл.

Общение

При кажущемся обилии виртуальных контактов всё более обостряется онтологический голод. Потребность обрести себя, стать, понять другого. Растёт потребность в Другом. Школьники весь день сидят в школе. Мало общаются, даже на переменах. Точнее на переменах получают эрзац-общение, в курилках за углом или «зубрят» домашнее задание перед уроком. Потом приходят домой и садятся в

социальную сеть и уже общаются как бы по-настоящему друг с другом или с другими агентами, пользователями, выдавая это общение за полное, получая в нём удовольствием, потому что оно как бы свободное, не контролируется, без «училок» и родителей.

Это используется опять же бизнесом. Сок «Моя семья» эксплуатирует эту потребность. Что это? Возврат к семейным ценностям или больше маркетинговый ход? Ведь сам сок от этой рекламы качества не приобретает.

Понимание. Мышление.

В «виртуале» возникает иллюзия понимания, иллюзия полноты жизни. Социальная сеть – большой искушитель. Она делает вызов педагогике и социальной психологии. В сети нет учителей, нет авторитетов. Точнее ты как бы выбираешь их сам. Экспертами становятся для тебя сами сверстники, те, кому ты доверяешь, причём доверяешь в виртуальном времени. Ещё не известно, что будет, если ты с твоим виртуальным другом пойдёшь в разведку.

Интернет-педагогика ещё в принципе не сложилась. Педагоги не знают, что делать с этим феноменом. В лучшем случае, пытаются использовать интернет как среду поиска информации. Но то, что давно центр авторитета и поиска образцов и экспертных суждений по жизни сместился в виртуальный мир, и реальные люди, взрослые – не авторитет для молодых, это – факт. А если так, то и носитель образцов – не учитель. А кто? Земфира? Терминатор? Анна Чапмэн? Этакie медийные персонажи?

Значит, учитель, если он умный, должен становиться тем носителем образца, который и сам интернет может использовать тоже как средство конструктивного воздействия, а не призывать детей к тому, чтобы они читали книжки и не лазили по интернету.

Вернёмся к началу. Что такое тренд?

Трендом является для нас всё большее увеличение числа и доли тех или иных практик, которые продельывает человек, и которые меняют его образ жизни, его идентичность.

Например, не сам по себе мобильный телефон или ноутбук есть тренд, а то, что происходит с человеком, который десять лет назад не знал этих устройств, а с их появлением он меняет образ жизни, меняются его привычки, его уклад, его коммуникации и проч.

Получается такая схема: изобретение – новые привычки – массовизация привычек – социальный тренд – новая социальная норма – трансляция новых норм – тренд.

К примеру, дорожники прокладывают дорогу. Сама дорога – ещё не тренд. Если же вдоль неё появляются новые города, постройки, инфраструктуры, то они меняют среду. Изменение среды уже относится к трендам.

Тренды – это новые дороги, запускающие новые инфраструктуры и меняющие среду, в которой начинает жить и новый человек. Какой?

Социолог Александр Новиков, один из авторов исследования и директор упомянутой выше компании «Радость понимания» говорит: «Уж если отвечать честно, я не могу сказать, что у меня оптимистичная картина. Трендоид – это очень тяжёлый человек, потому что пока, если этому не сопротивляться, если не жить внимательно, без попыток понимания всего происходящего, человеческого в нас будет оставаться всё меньше и меньше, мы всё меньше будем чувствовать себя и в этой стране, и на этой территории, и в этом времени. Мы всегда будем не здесь и сейчас, а там и тогда. Я буду разговаривать с вами, при этом заниматься почтой: я и не с вами и не там, где почта, и не с теми, кому пишу sms.

Но меня интересует страна, в которой я живу, и самое главное – для того, чтобы здесь начать что-то изменять, нам нужно начать жить здесь – на этой земле, в этом городе, и понимать, что нет больше беспечальных мест на Земле. Рыбка ищет, где глубже, кто-то ищет там, где лучше, а человек ищет то место, где он может сделать больше всего из того, что ему предназначено судьбой сделать. И трендоид может оказаться как человеком, который ничего не понимает и живёт, как не очень вменяемое существо, ища место,

где ему будет хорошо, а точнее, где, как он будет думать, ему хорошо, так и может развиваться и быть человеком, который пытается сделать максимум из того, что можно сделать. Возможно ведь идти против тренда, чтобы породить другой, новый тренд. Нужно изо всех сил стараться жить всегда, а не во время отпуска, выходных, уезжать куда-то для того, чтобы начать «жить».

«Делай то, что должно, и будь, что будет». Других выходов нет, что бы мы ни думали. Главное, мы не должны игнорировать эти тренды. Всё, что мы знаем, не должно ставить нас в ступор, не должно нас парализовать. Мы должны это учитывать и двигаться дальше [9].

Возвращаемся к изначальному нашему вопросу – что значит управлять трендами? Управлять трендами – значит запускать нужные тренды.

А запускать тренды – значит использовать фармакологию культуры. Яд превратить в лекарство. Нужна новая антропологическая альтернатива. Не пилюля для спасения, а возможность онтологической реализации. Поскольку при отсутствии этой адекватной для человека антропологической практики любое техническое новшество моментально превращает слабое эмпирическое существо в своего раба.

Поэтому тренировать надо и выращивать новые функциональные органы, а не выращивать протезы.

Если сеть превращается в паутину, в которой гибнет этот жаждущий и не умеющий ничего индивид, то, значит, сеть надо превращать в ресурс для личного конструирования.

«Мобильники» и ноутбуки, интернет надо превращать из средства порабощающего в средство освобождающее.

Но это возможно лишь при смене идентичности. При культурном росте. Эмпирический индивид, привыкший потреблять, не умеет использовать интернет во имя собственного освобождения, поскольку культурных орудий у него для этого нет.

Феномен киборга родился не вчера. Он рождён по той же схеме – прикрепления к телу человека искусственного

изделия. Так делалось всегда, когда инвалиду отрубленное тело заменяли костылем или протезом. Отсутствие органического органа заменялось искусственным инструментом. Но при усилении натуральных способностей с помощью электронных протезов мы получаем киборгов, которые превращаются в киллеров. Мало усиливать натуральное зрение с помощью электронного протеза. Нужно формировать духовное зрение. Что ты будешь делать с этим объёмным зрением, дорой киборг?

Или наоборот. Чтобы усилить естественные способности (глаза, руки) человек изобретал искусственное оружие, продлевающее его руку или глаз, усиливал себя искусственным глазом или рукой. Тогда появляются микроскопы и проч.

Кончилось дело окончательным слиянием человека и компьютера и сформировался интерфейс человек-машина.

Но родился феномен киборга именно из естественной потребности усилить своё тело, из феномена органопроекции, о которой мы уже писали выше.

Органопроекция может быть использована и как яд – смертельный для старого слабого существа, и как лекарство для нового, для становления новой конструктивной идентичности человека, радикально не похожего на привычный биоидный тип. Последний тип как раз и вымирает. Он прибегает к агрессивным формам самоутверждения в мире как раз из-за собственной физиологической слабости от первого рождения. И в нём побеждают механизмы сверхкомпенсации и защиты. Тогда они начинают надстраивать над собой панцирь киборга.

Другой сценарий, мутанта, рождается по схеме проникновения в генную программу собственного появления и изменения её с точки зрения усиления ресурсов, но опять же для укрепления себя и защиты, опять с точки зрения агрессивной стратегии.

Поэтому управлять этими радикальными трендами необходимо из самой сердцевины: что может заменить тот же феномен органопроекции, но с другим эффектом – не

в агрессивной стратегии, которая поработает умирающего человека-биоида, а даст ему возможность строить полноту самореализации, но вместо наркотиков и суицидальных трансгрессивных практик предложил бы практики онтологического самостроительства и преобразования.

В таком случае возвращаемся к родовым вещам.

Нужна возвращать человеку его родовые потребности, утоляя базовые дефициты – время, общение, память, мышление, преобразование.

А это возможно не технологически, не через изобретения новых умных машин, а посредством введения антропологических практик. Например, с ребёнком надо возиться, буквально, физически. Чтобы, когда приходит отец домой, ребёнок по нему весь вечер ползал и играл. Друг с другом надо говорить. Друг другу надо писать.

Это не интеллектуальные задачи. Это духовные запросы.

Если органопроекция возникла из естественной потребности усилить своё тело, то этот феномен надо превращать в орудие развития, а не в оружие уничтожения.

Нужно менять стратегию, а не бороться с техникой, с интернетом и прочими достижениями техногенной цивилизации.

Проблема именно в этом. У нас нет новой модели человека, человека возможного, человека тайны. У нас до сих пор доминирует модель человека секрета, человека, которого можно разгадать, объяснить, детерминировать.

А.А. Пузырей так и сказал: в психологии и сегодня нет никакой другой парадигмы кроме объясняющей и детерминирующей. Мы задним числом объясняем, констатируем, фиксируем поведение человека [6, с. 161]. Но иной методологии, которая бы задавала вектор размыкания, у нас нет. Мы опять объясняем человека с точки зрения готовых схем, но не задаём свежее дыхание, не раздвигаем горизонты.

Этот новый вектор задавал Л.С. Выготский в «Трагедии о Гамлете», М.М. Бахтин в «Философии поступка», о. П.А. Флоренский в своей антропологии. Но эти прецеденты не задали тренда.

Это самое сложное. Отец П.А. Флоренский в ответ открытию Э. Каппа добавил существенное и радикальное: глаз осуществляет работу. Он не только орган (эргон), но и энергейя, «глаз изнутри есть не что иное, как влечение к свету» [7, с. 171].

Не глаз сам по себе надо менять бедному инвалиду. А культивировать у него влечение к свету.

Дай бог всем нам вновь обрести это влечение к свету. Чтобы не остаться инвалидами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Великая когнитивная революция. // Русский репортер. – Октябрь. 2010.
2. Губанов Д.А., Новиков Д.А., Чхартишвили А.Г. Социальные сети: модели информационного влияния, управления и противоборства. – М.: МЦНМО; ФИЗМАТЛИТ, 2010.
3. Новое платежеспособное поколение. // «STATUS в Новосибирске». – Декабрь. – 2010.
4. Петров М.К. Язык, знак, культура. – М.: Наука, 1991. – 328 с.
5. Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М.: Росспэн, 1995. – 140 с.
6. Пузырей А.А. Манипулирование и майевтика: две парадигмы психотехники. // Вопросы методологии. – 1997. – № 3–4.
7. Свящ. Павел Флоренский. У водоразделов мысли. // Символ. – Париж. – 1992. – № 28.
8. Хоружий С.С. Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУ-ЭУ. – 2010. – № 6.
9. Человеческого в нас будет оставаться все меньше. // Сетевой ресурс: <http://slon.ru/articles/360021>

НОВЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА:

АНАЛИЗ И ПРОГНОЗ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ТРЕНДОВ

Антропологический форсайт

Описание проекта*

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность современных форсайтных исследований применительно к человеку диктуется, с одной стороны, ситуацией, в которой находится человек как главный субъект современных изменений и трансформаций; с другой стороны – ситуацией, которая сложилась в гуманитарных науках, занимающихся исследованием человека, их инструментарием и языком.

Современный человек испытывает серьёзную и радикальную трансформацию с точки зрения собственной идентичности. Достижения генной инженерии, биотехнологий, формирование интерфейса человек-машина, киборгизация различных управленческих практик и моделей приводят к тому, что привычная идентичность человека, его образ и облик радикально меняются. Всё более учаща-

* Данный проект был реализован в 2012–2013 г.г. в рамках Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры для инновационной России» (проект № 14.B37.21.0979, рук. С.А. Смирнов). Работа впервые опубликована в журнале: Вестник НГУЭУ. 2013. № 1. С. 216–242.

ющиеся практики самоуничтожения его самого собственными средствами (экологический кризис и войны являются здесь лишь следствиями) приводят к тому, что человека как род в скором времени предстоит записывать в Красную книгу и выставлять в Музее человека.

Главные радикальные изменения человека связаны с практиками трангрессии и суицида. Человек всё больше готов на то, чтобы осуществлять на себе разного рода эксперименты и практики проверки с целью испытания самого себя и получения удовольствия через использование на себе разного рода препаратов, средств, лекарств, которые грозят его собственной жизни и привычному образу обитания. Наркотики, психотропные препараты, алкоголь, парк-трейнинг, фристайл, паркур разного рода, позволяющие человеку испытывать головокружительные эмоции, становятся всё более частым и постоянным явлением. Тем самым формируются такие радикальные антропологические тренды, которые меняют онтологическую идентичность человека. Всё это на фоне кризиса привычных традиционных институтов сохранения и охранения человеческой идентичности (семья, церковь, искусство, наука, образование) приводит к тому, что им на замену приходят разрушительные практики радикального изменения человека.

С другой стороны, сама гуманитарная мысль, гуманитарные науки испытывают явно выраженный дефицит не только управления указанными трендами (что само по себе является задачей радикально новой), но даже дефицит описания этих трендов. У философии и социологии, психологии нет выстроенного адекватного научно-методологического дискурса, чтобы:

- во-первых, описать новые радикальные антропологические тренды;
- во-вторых, предложить антропологическую альтернативу в виде таких антропологических практик, которые возвращают человеку его новую идентичность, преобразуют его и отвращают от практик трангрессии и суицида.

Это означает, что актуальность антропологического форсайта двойная. Мало того, что необходимо описать антропологические тренды, составить их репертуар, осуществить их прогноз и силу действия, но также необходимо выработать сам словарь этого описания, соответствующий адекватный антропологический дискурс, позволяющий ухватывать эти тренды и их прогнозировать. В этой связи до сих пор актуальным становится задача построения антропологии как науки наук. Проблема, поставленная почти сто лет назад М. Шеллером по выстраиванию самостоятельного языка антропологии и повторенная Э. Кассирером о том, что человек, изучающий мир, меньше всего знает себя, остаётся актуальной.

Эта сложность связана с тем, что сама антропология как область гуманитарной мысли и практики долгое время была в плену у других гуманитарных наук и не могла найти собственный предмет и метод. Перед исследователями и разработчиками стоит задача выработки адекватного собственно антропологического дискурса как самостоятельного видения и самостоятельного языка, имеющего свой предмет и метод.

Также актуальность проекта связана с тем, что собственно сама теория и практика прогнозирования и, тем более практика анализа трендов и сценариев развития (конструирования будущего или форсайта), никогда не применялась в мировой практике относительно антропологических трендов. Форсайт применялся к практике прогнозирования трендов и формирования согласованного экспертного мнения в образовании, в науке, в критических технологиях, к социальной сфере (что гораздо реже). Относительно антропологических трендов методология проведения форсайтных исследований применяется впервые.

1. ОПИСАНИЕ РЕШАЕМЫХ НАУЧНЫХ ПРОБЛЕМ И ПОСТАВЛЕННОЙ ЗАДАЧИ

Из описанной выше актуальности показано, что в рамках проекта предполагается решить следующие проблемы и задачи:

1. Выработка адекватной концепции и методологии проведения форсайтного исследования применительно к анализу и прогнозу антропологических трендов, меняющих идентичность человека.

2. Разработка новой онтологии человека – антропологического дискурса, в котором показана новая онтологическая идентичность человека.

3. Разработка адекватного инструментария проведения форсайт-проекта, удерживающего, с одной стороны – специфику классического форсайта (экспертные панели, фокус-группы, дельфи-опросы, глубинные интервью и проч.), с другой стороны, выстраивающего специфический предмет проекта – антропологические практики и антропологические тренды.

4. Выработка пакета предполагаемых сценариев развёртывания будущего человека и выявление наиболее предполагаемого будущего сценария (репертуар сценариев).

5. Формирование экспертного пула, различных профессиональных групп, носителей нового антропологического дискурса, видения предполагаемого будущего сценария развития и радикального изменения человека. Предполагается сформировать экспертный пул в 300 человек и составить базу данных по видам научных интересов, научных проектов, публикаций и разработок данный экспертной группы.

6. Содействие формированию экспертной сети взаимодействия профессиональных групп, выстраивание институционально устойчивой экспертной сети, которая после окончания проекта будет продолжать взаимодействовать и осуществлять совместные проекты и разработки.

2. Предмет антропологического форсайта

Форсайт посвящен анализу и прогнозу радикальных антропологических трендов в виде радикальных антропологических практик, меняющих онтологическую идентичность человека.

Форсайт предполагает выстраивание образа будущего человека, который в обозримом будущем будет онтологически другим.

Форсайт направлен на выработку адекватных средств и инструментов анализа, прогноза и конструирования способов обитания и практик будущего человека.

Форсайт предполагает выстраивание соответствующего предмету антропологического дискурса, дефицит которого испытывает современная гуманитарная мысль и практика.

3. Ситуация в современной антропологии и форсайтных исследованиях

В настоящее время можно выделить два пула экспертов, занимающихся с одной стороны, выстраиванием неклассического антропологического дискурса, с другой стороны, практикой проведения форсайта.

Первый пул, антропологический.

Основными группами, которые занимаются антропологическими исследованиями как самостоятельной областью знаний, выстраиванием собственной новой антропологической эпистемы и проработкой самостоятельного антропологического дискурса со своим предметом и методом, в России являются следующие.

Группа Центра синергийной антропологии (рук. С.С. Хоружий и О.И. Генисаретский) [4–11; 40–43]. Эту группу трудно назвать однородной. Центр синергийной антропологии, ведомый в основном усилиями С.С. Хоружего, стал центральным организующим локусом, вокруг которого собираются и дискутируются основные мировые практики, связанные с поиском и выстраиванием новой антропологической парадигмы. Эти работы притягивают различных авторов, занимающих различные идеологические и методологические позиции. Но их объединяет стремление выстроить собственно самостоятельный антропологический дискурс и самостоятельную онтологию человека. Это

требует как проработки богатой духовной традиции различных духовных практик в мировой культуре (практики священнобесмолвствующих в исихазме, практики дзэн, практики в суфизме, практики в духовных упражнениях иезуитов и др.), так и проработки новых современных концепций по неклассической антропологии. Центр проводит постоянные семинары, ведёт сайт, на котором размещаются материалы семинаров (www.synergia-isa.ru).

Группа в Новосибирске (рук. С.А. Смирнов). На базе НГУЭУ проводятся уже несколько лет антропологические семинары, на которых обсуждаются проблемы выстраивания неклассического антропологического дискурса. Также издаётся ежегодный гуманитарный альманах «Человек.RU» [29–33]. Ведётся сайт: www.antropolog.ru. Вокруг семинаров на базе НГУЭУ организуются гуманитарные группы, представляющие различные интересы. Но все объединены стремлением вырабатывать и обсуждать проблематику идентичности человека, идентичности России, Сибири, проблематику проведения глубинных исследований и форсайтов касательно будущего развития.

Необходимо также отметить небольшие активные группы, занимающиеся антропологическими исследованиями в других городах, например, в Томске (профессор С.С. Аванесов) [1; 2].

Также за последние два года сформировалась ещё одна точка активности в Ижевске (приглашённый научный руководитель Б.Д. Эльконин) [44]. Здесь уже проведены две конференции по антропологическим практикам. Издаётся альманах «Антропопраксис». Идеологически группа близка к выше названным центрам, имеет с ними постоянные научные контакты. Особо необходимо назвать и работы самого Б.Д. Эльконина как попытку построить антропологические основания для психологии развития.

Все выше названные центры и группы имеют постоянные контакты и ежегодно собираются на совместные семинары и конференции. У них выработано единое совместное поле представлений относительно новой идентичности чело-

века и относительно оснований, на которых должна выстраиваться неклассическая антропология как новая эпистема.

Также необходимо отметить и группу исследователей, занимающихся антропологией в Санкт-Петербурге (это такие авторы, как Г.Л. Тульчинский (филиал ГУ ВШЭ), Б.В. Марков (кафедра философской антропологии Санкт-Петербургского университета), Ф.И. Гиренок (кафедра философской антропологии МГУ). Г.Л. Тульчинский вырабатывает собственный концепт постчеловеческой персонологии совместно с постоянным соавтором М.Эпштейном (живёт и работает в США) [34; 45]. Б.В. Марков и его коллеги больше занимается изучением классической европейской традиции. Доминанта в их исследованиях лежит в области продолжения работ, которые были проведены еще европейским постмодерном, большей частью во французской версии [17–19]. Ф.И. Гиренок разрабатывает свою авторскую антропологическую концепцию археоавангарда, согласно которому аутизм является наиболее адекватной формой поведения, дающей ключик к пониманию природы человека, её тайны и смысла.

Необходимо упомянуть работы В.А. Подороги, как самостоятельного исследователя, в настоящее время занимающегося проблематикой антропологии литературы (цикл работ «Мимезис») [24–26].

Если держать рамку неклассического антропологического дискурса, то с этой точки зрения в мире не так много авторов пытаются осуществлять работы по его выстраиванию.

Это работы М. Эпштейна (США) по разнообразной тематике, включающей в себя построение неклассического проективного словаря философии и также работы по гуманологии.

Это работы И.П. Смирнова (Германия), занимающегося разнообразной гуманитарной проблематикой, в том числе и по антропологии [28].

Необходимо отметить опыт осмысления работ позднего М. Фуко (курсы лекций «Герменевтика субъекта», «Управление другими» и др.), построенные на основе лекций начала

80-х годов прошлого века, но которые так пока и не введены в философско-антропологический дискурс [38]. Группы С.С. Хоружего и С.А. Смирнова посвятили специальные семинары и издания работ по осмыслению концепта М. Фуко и включили его работы в корпус текстов, посвящённых выработке неклассической антропологии (концепт практик себя) [32; 37; 43]. Но реальные последствия его работ, реальные научные школы, группы исследователей пока не наблюдаются ни во Франции, ни в других странах.

К зарубежным авторам необходимо отнести также таких, как Ф. Фукуяма, описавшего в ряде последних работ тренды по изменению природы человека («Наше постчеловеческое будущее», «Конец истории и последний человек») [35; 36], П. Слотердайка [27] и др.

Необходимо выделить также пул авторов, занимающихся проблематикой культурной антропологии (антропология культуры, антропология текста, антропология литературы и др.). Это такие различные авторы из США, Германии, как К. Платт, Х.-У. Гумбрехт и др. [15; 22]. Также к этой группе необходимо отнести и отечественных авторов И. Прохорову, Н. Поселягина, А. Панченко, группирующих вокруг гуманитарных проектов «Нового литературного обозрения» [23].

Тем не менее, при всём перечислении имён приходится признать объективную ситуацию: самостоятельно антропологический дискурс у многих авторов не просвечивается, а является частью гуманитарных исследований и неким текстуальным фоном. Антропологическая парадигма, в которой ситуация человека описывается и выстраивается самостоятельно и главное – с точки зрения будущего человека, его новых образов становления и идентичностей, пока в мировой гуманитарной мысли присутствует весьма слабо.

Второй пул, форсайтный

Мировая практика проведения форсайтов огромна и уже имеет давнюю традицию, которая начинается с первых послевоенных национальных форсайтов в Японии.

Основной инструментарий форсайта наработан в рамках этих национальных и мировых форсайтов в США, Японии, Франции, Германии, Китае. Форсайт применяется к различным отраслям – развитие образования, науки, критических технологий, технологических кластеров, развитие регионов [21; 46]. Форсайт давно стал институционально закреплённым форматом исследования и проектирования. В мире сотни организаций занимаются форсайтом. Издаются бюллетени и аналитические доклады. Например, обобщён опыт мировых форсайтов в капитальном пособии, изданном под эгидой ООН (UNIDO) [46].

Также за последние 10 лет в России было проведено несколько национальных форсайтов. К ним можно отнести форсайт высшего образования (ГУ ВШЭ), форсайт по развитию Башкортостана, форсайт по развитию науки и технологий. Создан Центр форсайта на базе ГУ ВШЭ. Издается журнал «Форсайт».

Необходимо отметить также ещё две форсайт группы. Это Группа конструирования будущего (рук. С.Б. Переслегин), профессионально занимающаяся форсайтом. Группа издаёт свои пособия, книги (например, известная работа С.Б. Переслегина «Новые карты будущего или Анти REND») [20]. Группа проводит свои семинары, занятия по основам прогнозирования и форсайта на разных площадках, в том числе и в Открытом университете «Сколково». У этой группы содержательным центром являются работы С.Б. Переслегина, в которых выстраивается своя онтология и свое представление о мировом устройстве, в том числе и об идентичности человека. С.Б. Переслегин был привлечён к реализации выше названного форсайт проекта в Новосибирске.

Также необходимо назвать группу методолога С.В. Попова, реализовавшую форсайт проект «Детство 2030» по заказу Общественной Палаты РФ [16]. Этот форсайт фактически был первым в нашей стране, посвящённым сугубо гуманитарной проблематике. Он показал специфику проведения форсайта, поскольку в данном случае необходимо было

не только прогнозировать и строить дорожную карту, но и выстраивать особую онтологию, новый дискурс детства.

Также необходимо назвать группу «Метавер», проводившую несколько форсайтов по тематике развития образования и общества. Группа выработала свой авторский метод форсайта (rapid foresight), учитывающий специфику собственно гуманитарного форсайта.

Также работают и другие группы, проводившие свои региональные форсайты.

Это группа на базе Сибирского федерального университета (рук. В.С. Ефимов), проводшая форсайт проект по развитию Красноярского края, форсайт проект по развитию Республики Саха Якутия (идентичность северных народов), форсайт по развитию высшего образования в России [3].

Это группа в Новосибирске (рук. С.А. Смирнов), проводшая выше названный форсайт «Человеческий капитал региона инноваций» [39].

В качестве перспективной отечественными форсайт группами обсуждается новая технология форсайта, нацеленная именно на фиксацию и прорыв границы возможного видения – технология «Анти-Дельфи». Она нацелена на выявление и четкое оформление «онтологических развилочек» (в отличие от формирования «экспертного консенсуса» в рамках классического Дельфи). Итогом Анти-Дельфи должно стать знание об иных возможных онтологиях и непредставимых в настоящее время вариантах будущего, которые могут быть помыслены и реализованы на основе данных онтологий.

Технологически выстроенное преобразование «мышления про будущее», расширение онтологического поля, на котором строится видение будущего, может стать отличительной особенностью «Русского Форсайта», основой его новизны и конкурентоспособности (в отношении к другим национальным стилям Форсайта – европейскому, японскому и др.). Названный выше прецедент Форсайта в России («Детство 2030») задает пример нового типа работы с будущим, предметом видения в котором были возможные

изменения общественного дискурса и конструирование новой социокультурной реальности. Результаты данного проекта содержат инновационные по своему типу элементы: «новый дискурс детства» и особая по конструкции «дорожная карта».

Выше названный опыт различных групп исследователей задает с одной стороны, богатый контекст для нового проекта. С другой стороны, обнажает особые дефициты.

С одной стороны, есть опыт проведения антропологических исследований и опыт проведения форсайтов в мире и в России.

С другой стороны, мы не знаем опыта проведения собственно антропологического форсайта, предполагающего одновременно выстраивание неклассической онтологии человека и использование для этого инструментов форсайта. Ни в мире, ни в России пока нет опыта проведения собственно антропологического форсайта.

Это задаёт одновременно и радикальную новизну проекту, и показывает риски для авторов проекта.

В то же время эти риски могут быть минимизированы как раз за счет организации сетевого взаимодействия с другими группами исследователей, с которыми у научного коллектива заявителей постоянные содержательные контакты. Представители этих групп будут привлечены в качестве приглашенных экспертов для проведения семинаров, организации экспертных панелей и глубинных интервью.

4. Предполагаемые результаты проекта

1. Выработано концептуальное представление относительно новой антропологической реальности, идентичности людей в долгосрочной перспективе на 2050 год, связанной со средой обитания, образом жизни, коммуникациями, стратегиями поведения, образами мышления.

2. Сформировано ядро пула экспертов, носителей новой онтологии человека, в которой человеческая идентичность описывается самостоятельным антропологическим дискурсом.

3. Предложено видение согласованных топосов квадранта форсайта в связке – онтология, институты и инфраструктура, модели управления, проекты и программы.

4. Разработан пакет инструментов для проведения форсайта применительно к гуманитарной и социальной проблематике, с учетом специфики предмета (методика проведения глубинных интервью, методика проведения дельфи-опроса, методика проведения семинаров по сценированию и стратегированию, фокус групп, экспертных панелей).

5. Составлен черновик дорожной карты «Человек 2050», карты изменений и трансформаций человеческой идентичности, появления и формирования новых трендов, формирования новых антропологических практик, меняющих идентичность человека.

5. КОНЦЕПТ И МЕТОДОЛОГИЯ ПРОЕКТА

5.1. Проблема. Ситуация человека

Экспертное сообщество в разных вариациях фиксирует проблемную ситуацию, которая складывается вокруг главного субъекта изменений в мире – самого человека, его собственной идентичности. Проблемность ситуации заключается в следующем:

– базовые привычные представления о человеке уходят в прошлое; человек испытывает радикальные изменения, касаемые как его социальных форм идентичности, так и физической, телесной, гендерной форм; привычный образ человека скоро придется записывать в Красную книгу и создавать Музей Человека;

– эти тренды радикальных изменений человека убьются не сами по себе, а при активном участии самого человека: наблюдаются все более участвовавшие практики трансгрессии, суицидальные явления, поведение, связанное с агрессией, с уничтожением среды, в котором находится человек и самого человека – явления все более часто наблюдаемые и фиксируемые; в общем и целом тренд на самоуничтожение человеком самого себя и привычных институ-

тов существования, которые крепят человека (семьи, брака, морали, права, образования, культуры, базовых ценностей и др.), становится все более ярко выраженным;

– проблемность усугубляется тем, что мировое экспертное сообщество пока не выработало согласованного видения того, что с этими изменениями можно и нужно делать, как их можно адекватно описать и какие рядом предложить новые образы и представления о человеке; эксперты не имеют ни ясных новых представлений о человеке, ни тем более согласованного видения; само экспертное сообщество испытывает двойной дефицит – дефицит антропологического дискурса, который не выстроен и дефицит институционального единства, которое отсутствует.

В этой ситуации различные экспертные группы ставят перед собой вопрос: **возможна ли антропологическая альтернатива?** То есть такая перспектива существования человека, которая:

– задает иной противоположный тренд изменения человека – изменения, направленного не на самоуничтожение, а на преображение; при этом изменения человека, коль скоро они неизбежны, но насколько эти изменения влекут за собой уничтожение человеком самого себя и среды, в котором обитает, или эти изменения можно повернуть в позитивное конструктивное созидательное русло?

– перспектива, которая предполагает формирование нового Образа человека, нового Образа будущего человека? Образа будущего, которое рукотворно и создается им самим?

– перспектива, которая предполагает новую антропологию, новое понимание человека взамен уходящим конструктам и концептам прошлых эпох, которые (концепты) и привели к суицидальному состоянию современного человека.

Тем самым для подобного проекта, который носит не только характер исследования, но и характер прогноза и конструирования, необходимо выстраивание и выработка адекватного метода и верстака инструментов. Готовых инструментов нет, но есть мировая практика проведе-

ния форсайтов применительно к опыту конструирования будущего и выработке альтернативных трендов развития.

Если суммировать специфику проведения форсайтных исследований и реализации мировых форсайтов, то можно выделить несколько базовых отличий форсайта от иных проектов и исследований.

1. Форсайт предполагает обязательно работу с понятиями, с семантикой предмета. Необходимо ясно представить то, что хочется увидеть в будущем. При этом семантика возможна многосложная. Предмет становится «сложным популятивным объектом», результатом конфигурирования различных представлений. **Предмет форсайта становится конструктором**, а, значит, результатом живой многосложной многошаговой работы, а не термином и не определением. У этого конструктора есть свои носители, свои ноги и головы. И их много.

2. Форсайт работает в длинном лаге, с горизонтом в 20, 30, 50 лет. То есть с горизонтом, который находится за пределами обитания ныне живущих активно работающих людей. То есть он предполагает, что жить в этом образе-конфигураторе будущего будут люди новых поколений, которые не являются авторами конструктора, выработанного в данном форсайте. Надо понимать и быть готовым к тому, что будущее у этих новых поколений может быть украдено и приватизировано. Форсайтер, претендующий на конструирование образа будущего, должен понимать, что 10-летний подросток не виноват в его прогнозах, и должен нести за это историческую ответственность. Правда, адекватного наказания за ошибки форсайтеров ещё никто не придумал.

3. Форсайт отличается от прогноза тем, что прогноз предполагает линейное движение и изменение готовых объектов при сохранении нынешнего понимания вещей, нынешних скоростей и стилей жизни и проч. Так, например, Д. Медоуз и Римский клуб в 1970 году в разработанной ими компьютерной модели глобальных изменений экстраполировали тренды, заложив в свою модель типы жизни и скорости добычи полезных ископаемых, бывшие тогда

в 70-е годы. Прогноз Римского клуба не предполагал «диких карт» и объёмных изменений. Форсайт строится на допущении неожиданных рисков и на конкуренции представлений. Форсайт предполагает отказ от линейного поступательного движения по единому сценарию. За будущее идёт борьба. За будущее конкурируют разные группы людей. Поэтому **не может быть одной модели и не может быть единственного образа будущего**. Их много и все они друг с другом соприкасаются, взаимодействуют и конкурируют.

4. Будущее в этой связи не прогнозируется, оно не является неким отдалённым горизонтом. **Будущее рукотворно. Оно конструируется**. И за него придётся отвечать перед будущими поколениями. Образ будущего – конструкт, он является результатом работ по конструированию многих сотен и тысяч людей. Правда, это ещё надо уметь делать. Проблема как раз в том, что мы не умеем конструировать будущее. Этому надо учиться.

5. Соответственно, коль скоро нельзя экстраполировать процессы, происходящие сейчас, в будущее, придётся отказаться от концепта линейного поступательного движения истории (это тоже концепт – линейного поступательно-го движения – от него придётся отказаться), то и будущее не является прямым продолжением прошлого. Будущее может быть радикально иным, **не являться результатом прошлого и настоящего**. И то, как мы живём и как думаем, не является основанием для представления о том, как мы будем жить и думать через 50 лет. Нельзя быть зависимым от синдрома любящей матери, которая хочет продлиться в дочери и прогнозирует ей некую судьбу, исходя из своих представлений о счастье.

В этом плане форсайт не является прогнозом или предсказанием. Форсайт не предсказывает, не гадает, не мечтает. Он конструирует образ будущего.

6. А поэтому форсайт предполагает пошаговое движение к будущему. Он предполагает **построение дорожных карт** к будущему. Именно карт, на которых есть обозначения, пункты движения, мимо которых и через которые

обязательно необходимо пройти. Многие проекты страдают именно тем, что даже при неплохой проработке образа будущего карты не выстраиваются, а делаются наспех, в формате абы как сляпанных планов мероприятий. Без ресурсов, без ответственных, без положенной карты движения, в которой обязательно прохождение указанных пунктов. И эти пункты должны быть обоснованы. Это одно из слабых мест во всех форсайтах, которые в итоге сводятся к пустому прогнозу (демографическому или технологическому). И эти прогнозы в итоге кладутся на полку, поскольку веры им почти никакой нет. На то он и прогноз, к которому относятся как к очередному предсказанию. А форсайтеры превращаются в шаманов-предсказателей. Поэтому отношение к таким форсайтерам соответствующее.

Итак, образ будущего (здесь – образ будущего человека) в форсайте:

- творим, конструируем в результате работы многих экспертных групп;
- его нельзя спланировать, предсказать, он вариативен, он не может быть единственным и необратимым;
- к нему необходимо идти по шагам, по пути выстроенной дорожной карты.

5.2. Топика форсайта

Таким образом, ставится большая междисциплинарная, многофакторная задача, предполагающая построение антропологического многогранника форсайта, в котором выделяются несколько топов и образуется топика форсайта. Эти топы следующие.

Онтологический топ

Он предполагает ответ на вопрос : в какой действительности живёт человек? Когда мы говорим о человеке, то, что мы имеем в виду? Когда мы говорим, что человек исчезает, мы говорим про что? Имеет ли антропология свой дискурс, имеется ли что-то за словами про человека? Какая стоит собственно действительность за человеком? Если мы перечислим в человеке все его составляющие (социальная, психоло-

гическая, психофизическая, гендерная, культурная, мыслительная и проч.) и вычеркнем их, то, что останется? Является ли антропологическая реальность суммой перечисленных или в ней есть особость и эта особость относится не к нашей только терминологии, но и она есть реально? Что собственно человеческого в человеке есть, когда говорим о человеке, его существо, его природе? В итоге – какова онтология человека? Есть ли она? Или мы играем в языковые игры, говоря о человеке? Какова действительность человеческого в человеке?

Результатом работы в этом топе должна стать выраженная в концепте *рабочая онтология человека*, положенная в основание проекта, то есть базовое видение человека, из которого мы задаем вопросы друг другу и экспертам при проведении опросов и интервью, при проведении экспертных панелей.

Сложность заключается в том, что как раз предмет пока не выстроен, то есть такой онтологии нет ни у нас, ни у кого бы то ни было другого. Нам придется параллельно разрабатывать инструментарий проекта и выстраивать рабочую онтологию. В этом заключается специфика социо-гуманитарного форсайта, в отличие от технологического форсайта, в котором несмотря на изменения объекта, он видим и представим (например, развитие энергетики до 2050 года). Энергетическая отрасль для специалистов понятна. А вот онтология человека не понятна даже специалистам. Это связано с тем, что сама антропология не выстроила до сих пор принятый язык и дискурс. Сами философы и социологи за человеком видят (если видят) разные действительности.

Дискурсивный топ

Форсайт проект предполагает обязательное выстраивание своего дискурса, то есть своего языка, помещённого в живой контекст реальных процессов.

Здесь проблема заключается именно в том, что мы немы. У нас нет выстроенного собственно антропологического дискурса, то есть языка, в котором заключена действительность человека. Этот язык замещается иными дис-

курсами, взятыми из других наук и искусств – физиологии, социологии, естествознания и проч. Мы берём человека всегда частично или в превращённой форме.

Перед нами стоит двойная задача: формирование собственного предмета у антропологии, построение ею собственного антропологического дискурса и выстраивание знаниевого конфигуратора, в котором сопрягаются представления о человеке, вырабатываемые разными науками и искусствами.

Учитывая при этом, что вырабатываемые ранее идеи и эпистемы о человеке оказались радикально проблематизированы. Классический проект человека Просвещения действительно «умер», что зафиксировал М. Фуко. А поиск сущности человека, его природы ни к чему не привели. И мечты М. Шелера о выработке основ философской антропологии оказались не реализованы. Глубокие концепты М. Хайдеггера или о. П.А. Флоренского остаются пока не внедрёнными и не востребованными в больших мегапроектах развития. Они остаются интересны узким специалистам.

Но задача до сих пор остаётся не решённой: необходимо выстраивать *неклассический антропологический дискурс* в ситуации ухода классических метанарративов, в ситуации дефицита понятийных и концептуальных средств.

Методологический топ

Данный топ настраивает на то, что мы, прежде всего, выделяем в своём предмете. Данный проект относится к форсайтным исследованиям, а, значит, нам важно прежде всего выделять то в предмете, что говорит нам о движении к будущему в человеке, о том, что и какие силы работают на изменения, которые происходят с человеком и что в итоге будет происходить с ним в будущем во временном лаге 30-50 лет, то есть лаге, который не доступен людям, живущим в настоящее время.

В этом как раз и заключается форсайт, поскольку он имеет дело с тем будущим, в котором будут жить люди, которым сейчас 5–10 лет.

Итак, методология проекта предполагает выявление представлений у экспертных сообществ базовых образов человека, их конфигурирование и построение сопряженных друг с другом образов. Нужно видение человека, выработка у экспертных сообществ этого видения. В противном случае, мы будем блуждать впотьмах.

В этом будущем человека и в процессах, которые ведут к будущему, мы должны видеть то, что приводит к тем или иным образам человека. Мы это будущее конструируем.

Выше сказанное означает, что мы в форсайте работаем с особым предметом, в котором выделяются, прежде всего, такие концепты и работы, как:

- *выявление и выделение базовых трендов*, ведущих к радикальным изменениям человека;

- *выявление и построение базовых сценариев*, которые проигрываются ключевыми группами, носителями этих сценариев; здесь предполагается стратегическое сценирование, особый вид работ в форсайте;

- *построение и выработка репертуара базовых, массовидных культурных практик*, которыми занимается человек; построение этого репертуара как раз является важнейшим видом работ, поскольку именно массовидные практики и образуют стержень базовых трендов; именно в практиках с одной стороны мы видим суицидальные явления самоуничтожения человека, и именно в иных практиках мы можем увидеть и антропологическую альтернативу – какие практики необходимы для человека, которые позволяют осуществлять преобразование человека и возврат его к самому себе;

- *описание и построение институтов и инфраструктур*, на которых крепится антропология человека, его среда обитания, его устои и онтологические смыслы; на которых крепится новая человеческая идентичность в ситуации разрыва привычных институтов и инфраструктур; это то, что относится к работам по выстраиванию новой социальной инженерии, новых структур повседневности и социального обитания человека;

– *формирование (оформление) сообществ (социальных, профессиональных, экспертных, культурных)*, на которых «сидят» те или иные практики и институты; оформление таких сообществ, которые являются носителями тех или иных антропопрактик, которые предлагают антропологическую альтернативу человеку.

Эти выше названные работы означают попытку применить собственно форсайт к антропологической действительности, приложить методологию форсайта к такой специфической «материи», как будущий образ человека в ситуации его радикальных изменений.

Инструментальный топ

Данный топ является продолжением и спецификацией методологического топа и всего форсайта в целом как метода работы.

Для форсайта характерны как специфические инструменты работы с предметом, так и те, которые могут применяться в различных практиках прогнозирования, стратегического планирования и сценирования.

В любом случае чтобы получить полноту образа будущего, необходимо иметь полноценный верстак инструментов. В данном случае предполагается выработка следующего верстака инструментов для проведения антропологического форсайта:

1. *Аналитика и обзор мировых форсайтов.* Исследование существующих практик, проектов относительно будущего человека. Аналитика применяемых ранее форсайтных работ применительно к антропологии. Первые результаты такой аналитики показывают, что в мире не проводился ни разу полноценный антропологический форсайт. Мы имеем обилие технологических форсайтов, форсайтов образования, науки, энергетики, по демографии, информационным технологиям.

2. *Разработка и проведение серии глубинных интервью с носителями экспертного знания.* Проведение примерно 30–50 глубинных интервью. Составление списка экспертов, выработка требований к экспертам. Разработка реперных

вопросов для проведения интервью. Запись интервью, расшифровка и обработка результатов интервью.

3. *Разработка и проведение Дельфи опроса.* Выборка – примерно 300 анкет. Дельфи опрос имеет свои требования и ограничения. Как правило, Дельфи опрос проводится с экспертами по поводу предмета, который всеми видим и представим. Если же предмет не выстроен, то трудно спрашивать в письменном виде экспертов, находящихся в разных городах и странах, про то, что не представимо или имеет разное видение и понимание. В данном случае специфика антропологического форсайта относится к таким проектам. У нас ещё нет своей рабочей онтологии, которая бы легла в основание вопросов Дельфи-опросника. Тем не менее, некоторые вопросы косвенным образом могут выявить тренды и сценарии и их можно предложить экспертам и заложить в опросник.

4. *Организация и проведение нескольких фокус-групп и экспертных панелей.* Предполагается провести 4–5 панелей в форматах круглых столов в течение года.

5. *Организация и проведение 2–3 содержательных экспертных конференций* с участием ключевых экспертов.

6. *Организация и проведение ежемесячных групповых семинаров рабочей группы* проекта. На этих семинарах предполагается проработка базовых вопросов проекта, выработка методологических оснований проекта, его инструментария, обсуждение мировых форсайтов и ключевых антропологических исследований.

Специфика задавания вопросов в рамках интервью и Дельфи опроса.

Ни в одном классическом форсайте ещё не удерживалась вся полнота видения образа будущего. Она воплощается в том, что необходимо удерживать все составные части так называемого многогранника Форсайта, приведённого выше.

Что значит – спрашивать про новую онтологию?

При проведении конкретных экспертных панелей и дельфи-опроса, при проведении проектных семинаров и игры, фокус-групп необходимо силами экспертов выстраивать

новую реальность, то есть новую идентичность человека, его будущие образы. Мы полагаем, что в долгосрочной перспективе, с которой имеет дело Форсайт (на срок 2050 год), идентичность человека будет радикально меняться. Будет меняться *его образ жизни, его среда обитания, его структуры повседневности, стили жизни, способы обитания*. Эти предполагаемые образы будущего не должны быть выводимы из наших привычных представлений, в том числе и о будущем. Вполне возможными могут быть «дикие карты», то есть неожиданные феномены и события, радикально меняющие тот предмет, о котором мы в настоящее время помышляем. Итак, новизна исследования состоит в том, что сам объект исследования не только не является ставшим, готовым к изучению, но и он сам радикально меняется в будущем. Мы вынуждены не только заниматься прогнозированием и сценированием будущего человека, но и выстраиванием этого самого человека, меняющего свою идентичность.

Что значит – спрашивать про институты и инфраструктуры?

Здесь несколько блоков, касающихся разного типа инфраструктур.

1. Инфраструктуры, описываемые на языке разных видов деятельности (наука, образование, банки, компании, транспорт), но на языке собственно инфраструктур: её плотность, концентрация узлов, их связность, разнообразие, открытость внешней среде.

2. Инфраструктуры коммуникативные, создающие среду содержательного общения (где проводится свободное время, рекреации, театры, кино, молодёжные тусовки, креативные форматы, интеллектуальные кафе и проч.)

3. Инфраструктуры сервисные, обеспечивающие среду услуг (банки, кредитные агентства, компании, консалтинг, страхованию и проч.).

4. Инфраструктуры управленческого типа, обеспечивающие управление базовыми процессами – как сугубо административные органы, так и аналитические и консалтинговые центры, осуществляющие мониторинг, консалтинг, экс-

пертизу, аналитику, диагностику инноваций на территории и в мире.

5. Инфраструктуры социального типа – жильё, школы, больницы и проч., обеспечивающие достойное и нормальное воспроизводство человеческих ресурсов.

Вопросы ко всем им должны носить инфраструктурный характер. Какого качества среда? Какова плотность и разнообразие объектов этих инфраструктур? Какова связность объектов? Осуществляется ли внутренняя мобильность по территории и её объектам? Открыты ли инфраструктуры внешней среде?

Что значит спрашивать про проекты и практики?

Если будущее прогнозируется и программируется, то через какие механизмы и практики можно управлять деятельностью по конструированию желаемого будущего? Они не могут быть сведены к привычному стратегическому управлению, хотя и предполагают, в том числе и это. Управление будущим, точнее управление работой по конструированию будущего, предполагает инициацию, выработку и вбрасывание таких авангардных практик, которые при своём разворачивании начинают менять реальность и приводят к формированию образов будущего.

Сам тип форсайта поэтому должен носить характер *формирующего эксперимента*. Эксперты, привлечённые к дельфи-опросам, экспертным панелям, фокус-группам, глубинным интервью, в ходе проведения Форсайта вынуждены меняться и, вступая в разнообразные коммуникации, формировать видение предмета, а не высказывать свои сугубо субъективные точки зрения. Эксперты становятся носителями новой идеологии развития.

Проектно-практический топ

Данный топ является самым дефицитным и сложным и одновременно самым важным в форсайте. Часто прогнозно-проектные работы завершаются написанием аналитического доклада и, в лучшем случае, этот доклад является содержательным и в нём отражены важные явления, тренды и сценарии. Но в нём отсутствует какая-либо

реальная практика, реальные проекты по изменению ситуации.

Либо форсайт сводится к прогнозам и предсказаниям. Авторы форсайта представляют публике свои предсказания и на этом успокаиваются.

По большому счёту, форсайт проводится не ради очередной аналитики и не ради очередного прогноза. Он проводится сугубо в практических целях – как попытка ответить на вопрос «что делать?» в ситуации радикальных изменений.

Поэтому форсайтеры вместе с экспертными группами и сообществами должны предложить сугубо практическую альтернативу: если нас не устраивает то настоящее, которое мы переживаем, то что надо делать в ближайшее и отдаленное будущее, чтобы это настоящее изменить? Какие конкретно практики мы предлагаем?

Поэтому выше обозначенное желание выстраивать антропологическую альтернативу наиболее явно и практически должно быть выражено в этом топе.

С этим и связаны следующие работы в рамках этого топа:

- выработка конкретного *репертуара культурных практик*, их описание. Поиск конкретных носителей этих практик, живое взаимодействие с представителями этих практик, посредством которых делается попытка преодолеть самоубийственный тренд и суицидальные сценарии изменения человека;

- формирование *пула экспертов – носителей экспертного знания* об этих культурных практиках и новой неклассической антропологии, неклассического антропологического дискурса, по возможности формирования экспертной сети неклассического антропологического знания;

- как результат – *публикация серии текстов в интернете и на других носителях* (журнала, отчетах, докладах) – хода и результатов данного антропологического форсайта.

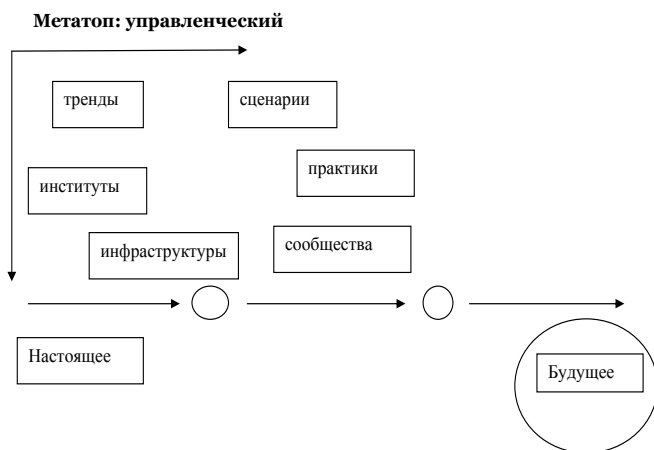
Сводным результатом работы в рамках всех пяти топов должно стать формирование *Дорожной карты (Road Map)* антропологического форсайта как пути к будущему

образу человека. В этой дорожной карте должны быть упакованы и увязаны выше выявленные, выработанные и описанные тренды, сценарии, культурные практики.

Структура дорожной карты должна удерживать то, на чём крепится это предполагаемое будущее человека, его будущая действительность.

Тем самым тренды, сценарии, практики, институты и инфраструктуры должны быть положены на временную сетку с временным лагом в 50 лет.

В итоге дорожная карта должна стать базовым результатом форсайта и в дальнейшем должна служить ключевым навигатором по управлению и коррекции антропологических трендов.



Всё содержание в рамках названных топов должно быть сконфигурировано друг с другом через метатоп управления. Можно ли управлять формированием образов будущего? Можно. Косвенным образом. Через запуск тех или иных практик, проводя коррекцию практик и сценариев, осуществляя инициацию и запуск альтернативных антропологических практик.

Иначе говоря, мы должны всякий раз себя спрашивать: через запуск каких практик, механизмов и процедур можно анализировать, прогнозировать, корректировать тренды, сценарии, институты?

Мы понимаем управление в сугубо практическом смысле как такую практику, через которую можно:

- осуществлять аналитику, понимание, описание трендов, сценариев, институтов, инфраструктур и культурных практик;
- осуществлять десант (инициацию) альтернативных практик, предлагающих иные способы существования человека и формирующие иное понимание будущего, отличного от привычного ныне, приводящего к уничтожению среды и самого человека.

Тем самым предполагается обязательно:

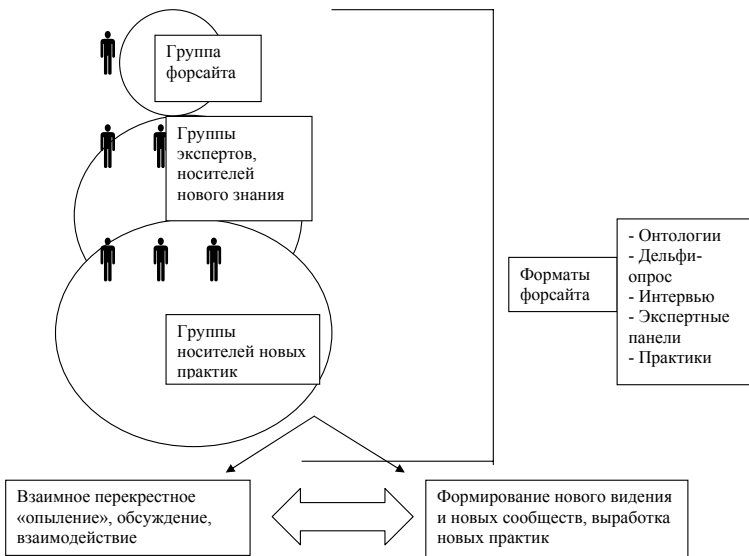
- инициация новых культурных практик;
- выработка новых культурных образцов и норм;
- формирование новых социальных сетей-сообществ, носителей этих образцов и норм;
- использование фармацевтики трендов;
- использование интернета и других достижений цивилизации не на погибель человека, а на его оздоровление;
- превращение таблетки из средства, которое убивает, в средство, которое излечивает.

Следовательно, графический конфигуратор топики антропологического форсайта выглядит следующим образом:



Таким образом, в качестве заключения к методологии проекта зафиксируем специфику данного антропологического форсайта.

1. Это многосложный и многофакторный вид работ, предполагающих отказ от концептов и моделей «пределов роста» в стиле Римского клуба. Мы не можем заложить в модель признаки объекта и, отталкиваясь от известных нам данных, экстраполировать представления на будущее. По этой модели нашим внукам точно не хватит нефти. Но дело даже не в этом. Человек – не нефть, не залежи. К нему нельзя относиться как к тому объекту и ресурсу, который исчерпывается как сырьё. Его нельзя вырубить как леса в Европе. Его нельзя запихать в компьютерную модель. Более того. У нас просто отсутствует рабочая онтология, с которой можно было бы работать. Поэтому перед нами стоит двойная задача: одновременно выстраивать рабочую онтологию и, параллельно этому, промысливать тренды и сценарии в рамках этой онтологии: что происходит с человеком с точки зрения базовых культурных практик и идентичностей и что должно происходить при запуске альтернативных антропологических практик?



2. Поэтому очень скоро после аналитики мы должны перейти к практической работе по выработке альтернативных культурных практик вместе со специалистами из разных областей – педагогами, социологами, психологами, управленцами, социальными работниками и проч. Репертуар таких практик будет одним из ключевых результатов форсайта, а не только сама по себе рабочая онтология.

3. А потому данный форсайт – это не чистый прогноз, оторванный от нас. Этот форсайт носит характер формирующего эксперимента. Он направлен и на нас самих, и на экспертов, точнее на формирование экспертных групп и сообществ, формирование экспертных сетей, носителей культурных практик и новых рабочих онтологий, нового неклассического антропологического дискурса. В этом смысле будущее не вырастает из нашего прошлого. Мы его призваны конструировать, моделировать, причём модели и конструкты будут сидеть на нас самих. Какой конструкт построим – в таком и будем жить.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аванесов С.С. Вольная смерть. Основания философской суицидологии. Изд. 2-е. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011. – 354 с.
2. Аванесов С.С. Антропология игры // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2012. – № 4 (119). – С. 208–213.
3. Будущее высшей школы России: экспертный взгляд. Форсайт исследование 2030. Аналитический доклад. Рук. В.С. Ефимов. – Красноярск: СФУ,
4. Генисаретский О.И. Культурно-антропологическая перспектива // ИНОЕ. Хрестоматия российского самосознания. – М., 1995.
5. Генисаретский О.И. Окрест вершин: антропологическое воображение и перфективный праксис // Совершенный человек. Теология и философия образа. – М.: Валент, 1997
6. Генисаретский О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2002.

7. *Генисаретский О.И.* Образ жизни и личностный рост: гуманитарно-экологическая перспектива. // Сетевой ресурс: www.pro-meta.ru
8. *Генисаретский О.И.* Личностный строй культуры, среды и образа жизни. // Сетевой ресурс: <http://prometa.ru/olegen/publications/158>
9. *Генисаретский О.И.* О жизни, проживаемой внутри нас самих. Эпизод I: Аффективно-катектический пласт переживаний. // Сетевой ресурс: <http://prometa.ru/olegen/6/13/>
10. *Генисаретский О.И.* О жизни, проживаемой внутри нас самих. Эпизод II: Ритм и интонация. // Сетевой ресурс: <http://prometa.ru/olegen/6/12/>
11. *Генисаретский О.И.* О жизни, проживаемой внутри нас самих. Эпизод III: Психопрактики риска и топическая навигация. // Сетевой ресурс: <http://synergia-isa.ru/deyat/sem/list/sem19/sem19.htm>
12. *Гиренок Ф.И.* Антропологические конфигурации философии. // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ. № 1 (13). 2001.
13. *Гиренок Ф.И.* Философский манифест археоавангарда. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005.
14. *Гиренок Ф.И.* Философия как исследование пределов возможности мыслить иначе. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2007. – № 3
15. *Гумбрехт Ханс-Ульрих.* Как «антропологический поворот» может затронуть гуманитарные науки? // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 114.
16. Инфраструктуры развития человека. Форсайт проект «Детство 2030». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – 2009. – № 5.
17. *Марков Б.В.* Знаки и люди: антропология межличностной коммуникации. (Сер. «Слово о сущем»).. — С-Петербург: Наука, 2011. – 667 с.
18. *Марков Б.В.* Философия языка и коммуникации. Человек в мире звуков и образов. – Saarbrücken/ Germany: LAP Lambert Academic Publishing, 2011. – 425 С.

19. Марков Б.В. Образ человека в постантропологическую эпоху // Вопросы философии, 2011. – № 2. – С. 23–33
20. Переслегин С.Б. Новые карты будущего или Анти REND. – М.: АСТ: АСТ Москва; СПб.: Terra Fantastica, 2009.
21. Перспективные направления развития российской отрасли информационно-коммуникационных технологий (долгосрочный технологический прогноз. Российский ИТ Foresight). Итоговый аналитический отчет. – М., 2007.
22. Платт Кевин М.Ф. Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста. // Новое литературное обозрение. – 2010. – № 106.
23. Прохорова И.Д. Новая антропология культуры. Вступление на правах манифеста. // Новое литературное обозрение. – 2009. – № 100.
24. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М.: Ad Marginem, 1995
25. Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. – М.: Ad Marginem, 1995
26. Подорога В.А. Мимезис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Т. 1. Н. Гоголь. Ф.Достоевский. – М.: Культурная революция, Логос, Logos-altera. 2006. – 688 с.
27. Слотердайк П. Правила для человеческого зоопарка. // Сетевой ресурс: <http://antropolog.ru/doc/library/zoo/peter>
28. Смирнов И.П. Человек человеку – философ. – СПб.: Алетейя, 1999.
29. Смирнов С.А. Человек после человека. Антропологический форсайт. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ. – 2010. – № 6.
30. Смирнов С.А. Фармацевтика антропологических трендов. // Вестник НГУЭУ. – 2011. – № 1. – С. 88–104
31. Смирнов С.А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. – Новосибирск: Офсет, 2010.
32. Смирнов С.А. О смысле онтологической заботы/работы. Комментарий на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко. // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия Психология. – 2010. – № 4. – С. 74–93.

33. Смирнов С.А. Словарь философствования в ситуации антропологического перехода. // Философские науки. – 2011. – № 11. – С. 38–49.
34. Тульчинский Г.Б. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб.: Алетея, 2002.
35. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. – М.: Изд-во АСТ, ЛЮКС, 2004.
36. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: Изд-во АСТ, Ермак, 2004.
37. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. Отв. ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 240–272.
38. 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. – 677 с.
39. Форсайт проект «Развитие человеческого капитала для региона инноваций». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – 2010. – № 6
40. Хоружий С.С. Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2010. – № 6. – С. 13–36.
41. Хоружий С.С. Управление антропологическими трендами: подступы к проблематике // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2011. – № 7. – С. 13–28.
42. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005.
43. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.
44. Эльконин Б.Д. Горизонты изучения онтогенеза. // Антропопраксис. Ежегодник гуманитарных исследований. Том 1. Гл. ред. Б.Д. Эльконин. – Ижевск: ERGO, 2009.

45. Эпштейн М. Знак пробела. Будущее гуманитарных наук. – М.: НЛО, 2004.
46. United Nations Industrial Development Organizations. Technology Foresight. // <http://www.unido.org/index.php?id=o5216>

АНАЛИТИКА И ДИАГНОСТИКА АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ТРЕНДОВ*

Философское предисловие.

Антропологический форсайт или Новый Эдип

Я полагаю, что первыми и лучшими форсайтерами все же были древние греки. Причем, именно те, кто придумал миф о царе Эдипе, который много позже был переписан великим трагиком Софоклом в драму, которая и стала ставиться в театрах.

Что я имею в виду? Я имею в виду то, что миф об Эдипе моделирует ситуацию, в которой герой, зрячий, но не видящий того, что он творит и кто он такой на самом деле, по ходу действия постепенно прозревает. У него открывается внутреннее зрение, как бы формируется новое видение.

Я бы использовал миф об Эдипе как большую метафору, предваряющую разговор о форсайте. Последний в этом смысле – не прогноз и не предсказание. Предсказанием занималась Пифия, предсказавшая Эдипу судьбу. Но Эдип был слеп, он не мог зреть свое будущее. У него не было органа, с помощью которого он бы смог понять то, кто он на

* Работа выполнена в рамках проекта «Новые идентичности человека. Анализ и прогноз антропологических трендов» при поддержке Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры для инновационной России» (проект № 14.B37.21.0979). Впервые опубликована в альманахе: Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2014. № 9. С. 13–47.

самом деле. В процессе всего действия у него постепенно формируется это видение.

Фортсайт и есть такое формирование органов видения образов будущего, без которых, органов, способов, мы в принципе не сможем ничего видеть.

Что значит видеть будущее? Точнее увидеть образ будущего? За этой фразой стоит парадокс. Увидеть образ будущего нельзя. Можно представить то, что ты ранее видел. Или можно сконструировать некое желаемое состояние, или ситуацию, и пожелать, чтобы оно было в будущем. Причём, желаешь ты того, что освобождает тебя от мучений и страданий в настоящем и прошлом. Ты, разумеется, не желаешь страдания для себя в будущем. Поэтому будущее всегда рисуется как то, что тебя освобождает от несчастья, делает твоё существование счастливым, обеспеченным, комфортным и проч. К примеру, люди мечтают, чтобы они перестали болеть, или чтобы освободились от тяжелого физического труда, или от голода и т.д.

Что в этой ситуации делают футурологи? Они как раз и рисуют замечательные достижения в будущем, именно в части технических изобретений, завоеваний в области инженерных технологий, прогресса, которые приводят к тому, что люди перестанут болеть или вообще станут бессмертными.

Но за счёт чего? За счёт того, что фактически люди заменяют своё бренное смертное тело, которое болеет и умирает, искусственным носителем. То есть человек переселится в иное существо, сделает себе искусственную копию. Бессмертной будет копия, а не человек. А человек, то есть мы сами, к которым мы привыкли, исчезнет.

Тем самым мы приходим к идее роботизации, киборгизации, изобретению искусственных машин (по Р. Курцвейлу – «духовных машин»), которые заменяют «естественных людей». Вот и вся схема. Была ли другая?

Была. И она была уже описана в истории о царе Эдипе. Инаковость и радикальность этой истории в том, что она показывает, что за будущее отвечает сам автор этого представления о будущем. Он за него отвечает своей жизнью.

Это, во-первых. А, во-вторых, он, хочет того или нет, вынужден меняться в настоящем, чтобы изменить что-то в будущем. То есть само по себе это будущее не приходит.

Эдип, сам того не ведая, все же убил своего отца и женился на своей матери. Он не ведал, не знал, кто он такой на самом деле. Он был далёк от самого себя. То есть, будучи зрячим, был слепым. Но потом, прозрев, увидев, что он сотворил, ужаснулся и ослепил себя.

Что здесь важно? Герой начинает отвечать за свою судьбу и судьбу рода. И чтобы изменить роковой ход событий, он совершает радикальное действие над собой. И через это герой восстанавливает высший порядок, базовые ценности. Именно восстановление высшего порядка вещей, высшего смысла и Блага есть основа для мышления о будущем!

О чём думают разработчики, мечтая о сканировании мозга и всеобщей роботизации? Они думают о чём угодно, но не о Благе.

Вот этот феномен прозрения, узрения того, что на самом деле есть и что скрыто от обыденных глаз, и есть истинное видение будущего. Человеку открывается новое зрение, причем без операций и искусственного глаза. Ему не нужен робот. Не глаз искусственный надо ставить и не почку (хотя по медицинским соображениям это нужно, но речь не об этом, не о медицине). Ставить надо видение и слышание. Ставить человеку надо умное зрение, в настоящем, здесь и теперь, с тем, чтобы он с умом отстраивал свою жизнь. И иное будущее само придёт, оно уже в настоящем пребудет.

Схема работы с образами будущего предполагает иной тип работы: не прогноз технических достижений, исходящий из представлений о счастье и сытой жизни, а формирование в человеке сейчас, в настоящем, через особые антропологические практики способностей видения и слышания, чувствования и понимания, мышления и действия, приводящие к преображению человека, его метаморфозу, посредством чего у человека формируется новый «функциональный орган», иное видение своего будущего пребыва-

ния в мире, изменение его собственного отношения к миру и собственной идентичности.

Такая работа с образами будущего более адекватна и соответствует вызовам времени, поскольку преодолевает анонимность и безадресность разговоров о будущем. Будущее не может быть не личным. Оно рукотворно. И оно тоже твоё. И за него надо отвечать. Отвечать жизнью в настоящем.

Фактически по такой же логике идут и сторонники других преобразований человека – только преобразований иного толка, относящиеся к трансгрессивным практикам и практикам изменения себя, своего состояния, начиная с применения наркотиков и кончая изменением внешности, гендера и типа поведения (фрики, хипстеры и др.). Представители этих субкультур только и делают, что меняют себя, дабы обрести иное более комфортное для себя состояние, поскольку настоящее их не устраивает. Но эти практики изменений себя предъявляют суррогат будущего и обманку для миллионов, поддавшихся простой схеме (то же стремление получить кайф и комфорт, усладу, счастье без духовной работы над собой).

Надо сказать, что от мифа об Эдипе древние греки перешли к делу. В практике античные философы, начиная с Сократа и заканчивая римскими стоиками, занимались именно тем, что молодым людям ставили это умозрение, видение сути вещей, полагая, что истина не лежит готовая где-то рядом (протяни руку и возьми), её не постигнешь, если не изменишься сам. Вот эти «практики себя», которые были реконструированы Мишелем Фуко, и стали основой обучения затем в Академии Платона (образование как пай-дейа). Затем они постепенно сходят на нет. И обучение становится уже в Ликее Аристотеля именно школьным – через лекции и поучительные беседы.

Описание практик себя и шире – формирование репертуара антропопрактик как антропологической альтернативы мы осуществим в другой раз, а пока зафиксируем на основе выше сказанного базовую схему (рис. 1).

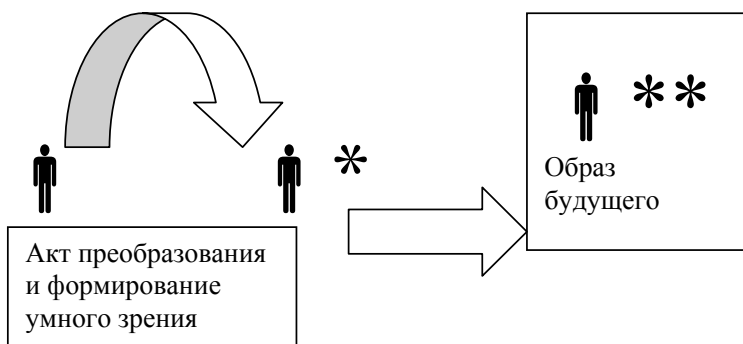


Рис. 1. Акт преобразования и образ будущего

Базовая схема означает, что образ будущего человеку не доступен без предварительно проделанной работы, без акта преобразования и формирования у него умного зрения. Он не увидит образ будущего и не сконструирует его по простой причине – у него не будет органа видения этого образа будущего. Нечем будет видеть. Натуральным зрением человек видит только то, что ранее видел в прошлом и в обыденной жизни. Поэтому без умного зрения человек просто начинает мечтать, подтаскивать контрабандой вместо образов будущего свои «хотелки» о сытном и безбедном существовании и грезить о том, что он переселится в робота и станет бессмертным.

В этом плане мы повторяем базовое утверждение методолога Г.П. Щедровицкого – «Будущее есть работа мышления и действия»*.

* Методологическое введение в гуманитарный форсайт уже было предложено нами в предыдущих публикациях: Смирнов С.А. Новые идентичности человека. Анализ и прогноз антропологических трендов. Антропологический форсайт. // Вестник НГУЭУ. – 2012. – № 1; Смирнов С.А. Фармацевтика антропологических трендов. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2011. – № 7; Смирнов С.А. Человек после человека. Антропологический форсайт. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2010. – № 6

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИМЕРЫ

Выявление, анализ и диагностика трендов относится к важнейшей работе в рамках любого форсайта. От точного выявления базовых трендов зависит дальнейшая логика и ход форсайта и складывания в целом образа будущего. И вот здесь и начинается проблемная ситуация. Какое явление считать за тренд, а какое нет? Например, нужно ли считать за тренд то, что растёт число наркоманов среди подростков? Или – нужно ли считать трендом изменение типа современной семьи?

Во-первых, ответ на эти вопросы зависит от того, какие критерии мы закладываем в основание выявления и диагностики трендов, какими глазами мы видим те или иные явления в современном мире и видим ли вообще что-то. Во-вторых, на поверку оказывается, что с этим феноменом (трендом) разные группы исследователей работают по-разному.

Ниже приводятся примеры работы по выявлению и диагностике трендов. На этих примерах можно выделить разные способы работы разных авторов и исследовательских групп по анализу и выявлению трендов.

Д. Нейсбит. Мегатренды*

Данная работа была построена на принципиально эмпирических основаниях. Выводы данной книги основаны на анализе более двух миллионов статей из местных американских газет, посвящённых местным событиям в больших и малых городах США за 12-летний период. Облик нового общества автор выявлял из местной базы. То есть Д. Нейсбит работал с материалом, в котором проявлялись структуры повседневности, и с которыми в течение 12 лет что-то происходило.

Автор так и пишет: «Разъезжая по стране, разговаривая с людьми на темы, затронутые в книге, я чаще всего слышал

* Нейсбит Д. Мегатренды. – М.: ООО «Изд-во АСТ: ЗАО «Ермак», 2003. – 380 с.

следующий наиболее универсальный комментарий: я вроде слышал насчет всего этого, но Вы впервые сложили всё это вместе»*.

В итоге Д. Нейсбит описывает 10 мегатрендов, которые переживает Америка и мир:

1. Переход от индустриального общества к обществу, в основе которого лежит производство и распределение информации.

2. Движение в сторону дуализма «технический прогресс (high tech) – душевный комфорт (high touch). Новая технология сопровождается новой компенсаторной гуманитарной реакцией.

3. Выход за пределы национальных экономик, формирование мировой экономики.

4. Переход от краткосрочных и сиюминутных желаний к долгосрочным планам развития.

5. От централизации к децентрализации.

6. От патернализма к субсидиарности. От помощи со стороны институтов к самопомощи.

7. От представительной демократии к партисипативной.

8. От иерархии к сетевым структурам.

9. От Севера к Югу.

10. От «или-или» к множественному выбору, разнообразию. В т.ч. отставка плавильного котла.

Как были выделены именно эти тренды? Являются ли они трендами? Трендами чего? Какой действительности?

Д. Нейсбит отмечает, что это мегатренды или основные направления движения, которые определяют облик и суть нового американского общества. Форму нового мира не в силах предсказать никто. Попытки описать её детально относятся к области научной фантастики и футурологических догадок, которые часто оказываются неточными. Поэтому самый надёжный способ предугадать будущее – понять настоящее в его повседневности. То есть надо по-

* Нейсбит Д. Мегатренды. – М.: ООО «Изд-во АСТ: ЗАО «Ермак», 2003. с. 8

нимать то, что происходит в стране и мире сейчас, что происходит с людьми в настоящее время с точки зрения изменений в их каждодневном образе жизни, то есть это надо делать подробно, мелко, детально и ежедневно. Причём на анализе материалов не центральных городов, не Нью-Йорка и Вашингтона, а на материале и событиях, которые происходят в глубинке. Новое зарождается на периферии. Тенденции зарождаются снизу и уходят наверх, а случайные отклонения идут сверху вниз. Если серьезные изменения коснулись глубинки, то это значит, что изменения носят коренной, глубинный характер.

Итак, первый тип работы с трендами:

- 1) анализ происходящего с людьми в их повседневности;
- 2) анализ происходит на основе сбора данных, касающихся повседневной жизни, из разговоров с людьми на улице, чтения ежедневных газет;
- 3) анализ и сбор материала проводится в течение длительного времени;
- 4) материал собирается на основе аналитики событий, происходящих не столько в столичных городах, сколько в провинциальных городках и поселениях.

С.С. Хоружий. Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов. 2010*

Принципиально иной подход демонстрирует другой автор, известный философ, автор концепции синергийной антропологии С.С. Хоружий. Чтобы увидеть, какие изменения переживает современный человек, какие изменения переживает его идентичность, предварительно на основе богатой духовной традиции восточного христианства он выработал свой концептуальный аппарат, концепцию синергийной антропологии, в ядре которой находится понятие онтологического размыкания - размыкание человека (Я, мо-

* См.: Хоружий С.С. Проблема Постчеловека или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. – Философские науки. – 2010. – № 2. – С. 10–31.

его сознания) как делание себя разомкнутым, открытым, способным к встрече с Другим, иным себе, к выступанию за собственные пределы. Полагается, что человек становится собой, пройдя процесс размыкания себя в Иное, в Другое, онтологически другое, и возвращается затем к себе, переживая процесс преобразования и становления себя собой.

Главным здесь является конститутивное размыкание, то есть такое, в котором формируется конституция человека (и его разных предикатов – Я, индивидуальность, личность). На его фоне рассматриваются три топики размыкания – онтологическая, онтическая, виртуальная. Они связываются по логике кенозиса, с онтологическим понижением и исчезновением онтологической идентичности человека.

В пределах такого понимания Хоружий проделывает диагностику радикальных антропотрендов, то есть таких изменений человека, которые меняют его онтологическую идентичность.

Антропологический тренд, с его точки зрения, есть такой антропологический феномен (вид антропологических проявлений, практик, группы практик), который со временем приобретает большую распространённость в обществе, становится всё более заметным, типичным, массовым. Это явление имеет динамику социального роста, становится существенным фактором в социальной реальности.

Радикальным такой тренд является потому, что он имеет отношение к тем практикам, проделывая которые человек пытается дойти до пределов самого себя (пределов тела, сознания, психики, привычного опыта), до беспредела, извести себя или попросту перестать быть самим собой.

Отсюда и выделяются тренды – формирование новых типов постчеловека. Таких типов Хоружий называет как минимум три: киборг, мутант, клон.

В рамках этих трендов Хоружий выделяет различные практики, применяя которые человек меняет собственную идентичность – виртуальные, психотехники изменения сознания, кислотные практики (применение ЛСД), экстремальные телесные практики и проч.

Заметим, что Хоружий фиксирует (концептуально, методологически, он не проделывал никакой социологической работы, не проводил социологических исследований), что со временем человек переживает некий кенозис, понижение степени и глубины практик – от онтологической топики человек всё больше переходит к онтическим практикам бес-сознательного, и далее ещё больше переходит к практикам виртуальным.

Тем самым формирование типов постчеловека Хоружий фиксирует сугубо концептуальными средствами, выявляя в своём умозрении появление таких типов постчеловека, действуя фактически по логике Галилея (если факты не совпадают с моей теорией, то тем хуже для этих фактов).

Таким образом, данный пример демонстрирует следующие критерии анализа трендов:

1) проводится онтологический анализ происходящего с человеком, в силу чего нет нужды опрашивать тысячи прохожих и сотни специалистов, читать газеты и отчеты; для этого нужно методологическое видение;

2) анализ проводится с учётом ранее сложившейся духовной традиции; вне традиции человек не укоренён и беспочвенен; фактически духовная традиция задаёт основу и почву для понимания того, что происходит с человеком сейчас, поскольку в этой традиции лежат образцы и нормы как базовые ориентиры для новых поколений;

3) для настраивания собственного умозрения, собственного концепта, глазами которого исследователь выявляет базовые тренды, требуется подчас уже и не 12 лет, как в случае с Д. Нейсбитом, а вся жизнь или её большой кусок, как в случае с С.С. Хоружим.

Д. Медоуз. Пределы роста*. Доклад Римскому клубу

Одним из самых известных прогнозных способов работы считается работа группы исследователей под руководством Д. Медоуза, который сделал в 1972 году доклад Римскому клубу – «Пределы роста».

* Медоуз Д. и др. Пределы роста. – М.: Прогресс, 1991.

Работа этой группы не только стала самой известной в области прогнозов, но и показала новый методологический пример – что значит делать работу по анализу и прогнозу мировых трендов.

В основании прогноза была заложена впервые построенная авторами под руководством Д. Форрестера компьютерная макро модель системной динамики мира. В качестве классов показателей мировых изменений в модель были встроены такие классы как численность населения, объёмы капиталовложений, использование невозобновляемых ресурсов, степень загрязнения среды, объёмы и уровни производства продовольствия.

Что нам методологически важно в этой работе? Группа Д. Медоуза на основе экстраполяции вывела мировые тренды по выше названным классам показателей и сделала прогноз – что при таких-то темпах и объёмах будут достигнуты пределы роста. Авторы делают вывод, что такие объёмы и уровни добычи и траты ресурсов приведут к тому, что Земля не в силах будет выдерживать эту нагрузку, и мы достигнем пределов роста.

Через 20 лет в 1992 году группа Д. Медоуза опубликовала новую прогнозную работу в развитие первой – «За пределами роста: глобальная катастрофа или стабильное будущее». Если первая работа была эпатажирующим вызовом мировой элите, то вторая книга уже претендовала на серьёзное предупреждение: нагрузка на окружающую среду со стороны человека стала предельной, дальше надо менять стратегии развития и модели экономики.

В 2006 году вышла третья книга – «Пределы роста. 30 лет спустя»*. В ней группа Медоуза констатирует, что человечество стремительно катится к катастрофе. И если в 1972 году Медоуз отводил 50 лет на осмысление ситуации и попытки изменить типы экономик и способы проживания человека, то в 2006 году вынужден был констатировать, что

* Медоуз Д. Пределы роста: 30 лет спустя. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2013. – 358с.

всё происходит быстрее. Он делает вывод, что время мягких сценариев, которые могли бы демпфировать удар, прошло. В одном из интервью во время своего визита в Москву он вынужден был заметить: «В течение ближайших 20 лет мир ожидает больше драматических перемен, чем за прошедшее столетие»*. И отмечает при этом, что четвертой книги уже не будет. Поздно.

На чём основаны выводы группы Д. Медоуза? На уже ранее сложившихся и многие годы эксплуатировавшихся моделях экономики и ключевых показателях ее роста. В этой модели человечество действительно подошло к пределам. Но именно в модели. Медоуз смотрит на мир глазами своей модели.

Например. С 1984 года, констатирует Д. Медоуз, впервые ежегодно добывалось нефти больше, чем обнаруживалось новых разведанных запасов. И далее объёмы добычи растут всё более и более по сравнению с разведанными запасами. Между объёмами добычи и объёмами разведанных запасов разрыв увеличивается. В этой связи с 2010 года по 2030 год произойдет общее падение нефтедобычи на 50%.

Ситуация усложняется тем, что время легкой нефти прошло. На 1 баррель нефти приходится затрачивать средств всё больше и больше. Коэффициент возврата инвестиций в энергетической отрасли понижается. При этом переход на новые источники энергии пока находится на уровне проб и экспериментов или занимает весьма малую долю в мировых экономиках (рис. 2).

Но главное в выводах Медоуза состоит не в этом. Главный акцент он делает на то, что сами экономические модели, в которых мы живём, не эффективны, инертны. А если они развиваются, то идут, с одной стороны, в поисках эффективности, с другой – усложнения, а с третьей – становятся всё более уязвимыми. Чем более эффективна и сложна экономическая модель, тем больше она уязвима с точки

* Костина Г., Оганесян Т. Мало не покажется. // Эксперт. – № 16. – 22–29 апреля 2012.

зрения технологических сбоев и управления. Яркий пример этому был показан в случае с Фукусимой: эффективная производственная система оказалась уязвима с точки зрения предсказания внезапных катастроф, аварий. И многие ключевые показатели в этой системе перестают работать в экстремальных ситуациях. С «дикими картами» такие системы справляются с трудом, если вообще справляются.



Рис. 2. Пределы роста

Вывод Медоуза: чем сильнее та или иная экономика движется в сторону эффективности, тем больше рисков она будет встречать, тем уязвимее она будет с точки зрения выживаемости, готовности к «диким картам».

Медуз ставит базовую проблему не в области добычи сырья, его запасов, скорости добычи, а в области управления сложными системами: с одной стороны – необходимо добиваться роста эффективности системы, дающей прибыль и выгоду в краткосрочной перспективе; с другой стороны – растёт степень сложности управления этой системой; с третьей стороны – растёт степень непредсказуемости и появления «диких карт», неожиданных потрясений и катастроф техногенного, антропогенного, или иного характера.

И пока Медоуз делает негативную фиксацию: если ставить людям задачу разработать более эффективные технологии, то эти технологии автоматически будут менее устойчивыми к потрясениям.

Из этого Медоуз делает интересный вывод: в настоящее время формируется тренд к индивидуализации, к политике и экономике, направленной на индивидуальные стратегии потребления, выживания, развития. Надо перестать думать о спасении мира. Это утопия. Вместо этого нужно давать конкретным людям в их индивидуальном мире возможность учиться спасаться индивидуально. Нужны стратегии и модели индивидуального развития и спасения в экстремальных ситуациях. Нужно приучать людей к тому, чтобы они не ждали от своих правителей мудрых решений, а сами принимали необходимые превентивные меры.

Фактически Медоуз предлагает иную социально-экономическую модель. Но сам вынужден поставить радикально иную задачу: такая модель работает совсем по-иному, нежели та, которую он построил ещё в 1972 году. Та модель работала на основе макропоказателей и учитывала известные темпы добычи сырья, рост населения и потребления продовольствия. То есть в её основе были заложены вполне конкретные натурально и объективно фиксируемые массовидные показатели. И по экспоненте можно было видеть, показатели тех самых пределов роста. При этом никак не затрагивается вопрос о том, что человек меняется, что меняется его идентичность, образ жизни, способы потребления и т.д. Что меняются города, что меняется среда обитания, меняется привычный уклад жизни.

Но сам же Медоуз и пришёл к выводу, что мало говорить о натуральных показателях. Есть иные факторы, которые пытался учесть в своей модели Медоуз. Это степень сложности системы и степень её управляемости. Эти факторы постоянно приходят в конфликт друг с другом. И баланса между ними нет. Но главное, что теперь заботит Медоуза после 40-летней работы с мировыми прогнозами и трендами – это выработка индивидуальных стратегий вы-

живания. Именно этим он сейчас занят. В итоге если суммировать названные Д. Медоузом факторы, формирующие базовые тренды развития, то получается сложный квадрат, вступающий в конфликт с другим. Получается противоречивая модель, внутри которой Медоуз ещё предполагает как-то учить людей выбирать и выстраивать схемы индивидуального спасения и выживания. Последнее выглядит механической вставкой, не выводимой из предыдущих четырех факторов (рис. 3).

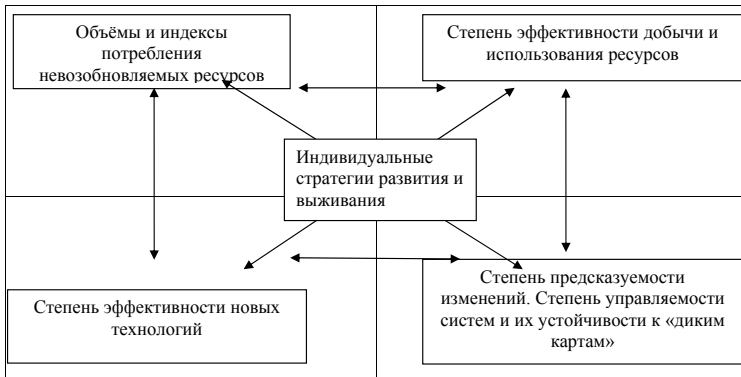


Рис. 3. Модель пределов роста

Надо учесть, что Д. Медоуз, будучи кибернетиком, действовал в духе идеологии Римского клуба и книги его основателя А. Печчеи «Человеческие качества»*. По их логике эти качества человеку даны, они неизменны, натуральны, окончательны. Последователи Римского клуба полагали, что человек рождается и живёт с готовыми качествами и таковым он будет и дальше, в течение многих лет. И именно потому все 40 лет группа Д. Медоуза полагала, что человек не изменен и что надо менять только экономические макромодел и пытаться достучаться до правителей разных стран. Сейчас он пришёл к радикально иному выводу и к попытке построения иной модели, фактически модели сетевых обществ и атомарных индивидов, в которых каж-

* Печчеи А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980.

дый вырабатывает с учётом ситуации свою стратегию поведения.

Но при такой модели никакие показатели, связанные с ростом населения и добычей натуральных ресурсов, не работают. То есть последние выводы Д. Медоуза входят в противоречие с его первоначальной моделью.

С.Б. Переслегин. Аналитика и диагностика трендов как часть форсайта, понимаемого как управленческое стратегическое действие*

С точки зрения известного форсайтера и футуролога С.Б. Переслегина работа по аналитике трендов вообще не может быть проделана вне управляющего контекста. Сами по себе анализ и диагностика трендов смысла почти не имеют. Эта работа имеет смысл только тогда, когда мы хотим понять, что или кто стоит за этими трендами. Поскольку тренд, в общем-то, всегда определённое течение, имеющее некоторую проектную составляющую. Тренд объективен процентов на 80, но процентов на 20 он субъективен.

И поэтому можно, конечно, выявить тренды по изменению человека. Да, они есть. Но они во многом – тренды управляемые, поскольку делаются мировыми элитами, это искусственные тренды. Опыты по созданию киборгов, мутантов, таблеточная индустрия, реформы в образовании – следствие действий мировых элит, направленных на формирование управляемого общества, а значит общества, где живут люди с низкой пассионарностью, с достаточно слабо организованным мышлением, с мифологическим сознанием и низким уровнем образования.

И в этом плане можно говорить о трендах, направленных на снижение пассионарности, на снижение уровня образования, на снижение качества мышления и т.д. Но все эти тренды проектно организованы. И это есть работа мировых элит по созданию управляемых форм обще-

* Переслегин С.Б. Новые карты будущего или Анти-Рэнд. – М.: АСТ Москва, СПб.: Terra Fantastica, 2009. – 701с.

ства. Тренды эти неприятные, но очень похоже на то, что они дошли до своего предела и дальше развиваться уже не смогут.

Всё же остальное, касающееся изменения типов социальности, образа жизни, становится следствием первого главного тренда – тренда по созданию управляемого общества. Современное общество переходит ко всё более и более управляемым версиям демократии, ко всё более и более толерантным культурам, ко всё более и более бессмысленному образу жизни, в котором мы оперируем фрагментами жизни, а не живыми смыслами. В этом плане эти тренды можно назвать искусственными трендами.

Да и сам форсайт, утверждает Переслегин, должен восприниматься не только и не столько как работа, связанная с предсказанием Будущего или даже гаданием о Будущем. Давно известно, что прогнозирование – управленческая технология, базовая задача которой – управление сценарными возможностями, лежащими между Невозможным и Неизбежным Будущим.

В этом плане форсайт есть конструирование образов будущего, в рамках которого аналитика трендов необходимым образом должна быть связана с тем, чтобы запускать те или иные искусственные тренды для формирования образов желаемого будущего.

Таким образом, данный методологический пример показывает нам иной опыт работы по аналитике и диагностике трендов:

1) аналитика трендов встроена в более широкую рамку форсайта как особой методологии и технологии конструирования образов будущего;

2) в рамках этой методологии тренды, их направленность и характер во многом имеют искусственную природу; они связаны с определённой политикой мировых элит, направленной на формирование управляемых обществ;

3) поэтому наряду с аналитикой трендов необходимо обсуждать и вопрос о построении трендов, о запуске трендов, об управлении трендами.

Приведём ещё два примера, показывающих опыт проведения реальных форсайтов, но в которых показана особая специфика работы с трендами. Эта специфика касается проблемы самоопределения страны и государства. В данном случае речь идёт о целевых форсайтах, проводимых под эгидой федеральной власти. В первом случае речь идёт о форсайте по заказу Общественной Палаты РФ и под эгидой Фонда «Мое поколение» и Администрации Президента РФ – это форсайт «Детство 2030». Во втором случае речь идёт о форсайт-флоте, который проводился под эгидой Агентства стратегических инициатив, которое, как известно, также патронируется Администрацией Президента РФ.

Форсайт-проект «Детство 2030». 2009 год*

В рамках этого форсайта ставился вопрос: что будет через 20 лет с теми, кому сейчас 10–15 лет и которые через 20 лет будут управлять новой страной? А потому важно уже сейчас выстраивать иное представление о детстве, о детстве этого поколения. Это поколение будет таким, каким его будут лепить сейчас.

Поэтому во многом данный форсайт был целевым, управляющим действием, в котором ядерной была работа по построению нового дискурса «Детства», новой модели детства и соответственно новых повседневных практик детства, новых практик воспитания, нового типа родительства, нового типа педагога и т.д.

В рамках этой работы выделение трендов было связано с тем, какие явления меняют образ жизни людей, их повседневные практики. Но при этом анализ был построен на анализе экспертных позиций, а не на чтении провинциальных газет. Хотя при этом критерий эксперта вводился гибкий. С точки зрения управления домашним хозяйством домохозяйка выступает таким же экспертом, что и специалист по возрастной психологии.

* Инфраструктуры развития человека. Форсайт-проект «Детство 2030». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – 2009. – № 5. – С. 293–324. Также см. сайт фонда «Мое поколение»: www.moe-pokolenie.ru

Новый дискурс детства задавал и видение мировых трендов, помогало их видеть более явно и предметно:

1) десинхронизация вступления во взрослую жизнь: раннее вступление детей во взрослость; увеличивающийся период вступления во взрослую жизнь («kidult»);

2) развитие многообразных форм совместной жизни (гостевые браки, множественные браки, разнообразные воспитательные сообщества и т.д.);

3) образование на протяжении всей жизни (постоянные «апгрейды»);

4) гуманитаризация технологий (человек осваивает новые технологии всё быстрее, всё большее количество людей включается в этот процесс);

5) деинституционализация (расширение и развитие разнообразных вне институциональных сфер жизни: «протребительство», самозанятость, самоорганизация);

6) конкуренция за будущее (футурология, проект «Millennium» и т.д.).

Этот подход сочетает в себе качества подхода Хоружего и Переслегина. С одной стороны, выявление и аналитика трендов связаны с концептуальным видением – формируется новый дискурс и модель Детства. С другой стороны, этот форсайт связан с определённым социальным заказом государства – какую социальную и образовательную политику необходимо проводить в связи с выявленными мировыми и национальными трендами в области образования, демографии, детства. Данная работа имеет явно выраженный целевой проектный характер. И сами форсайтеры заинтересованы в его результатах, в том, какие они выявят и покажут базовые тренды. С этим будут связаны и дальнейшие работы самих форсайтеров.

Форсайт-флот. 2012–2013 годы*

Под эгидой Агентства стратегических инициатив и в партнерстве с Российской венчурной компанией группа «Метавер» проводила несколько лет свой форсайт по образованию,

* Источник: <http://www.asi.ru/molprof/news/11791>

новой экономике, медицине. В форсайте участвовали порядка 500 экспертов из разных областей науки, практики, бизнеса.

Если брать форсайт образования, то были выявлены и собраны несколько базовых трендов, меняющих мировое образование:

1. Фактор ИКТ: рост онлайн-решений в образовании и развитие смешанной педагогики, комбинирующей онлайн и оффлайн обучение.
2. Глобализация: распространение глобальных требований к работникам образования и стандартам подготовки, приход международных провайдеров образования на российский рынок.
3. Рост несистемного образования и появление в сфере несистемного образования новых системных решений.
4. Увеличение игровой компоненты в образовании (образовательные игры начинают играть важную роль на всех уровнях подготовки).
5. Рост индивидуализации и персонализация образовательных траекторий.
6. Рост внимания к физической и психологической безопасности образовательных решений, особенно в сфере образования для детей.

Данный подход, также как и подход, предъявленный в форсайте «Детство 2030», связан тесным образом с самоопределением самих авторов анализа, самих форсайтеров, экспертных групп и групп профессионалов, участвовавших в форсайте. Во многом сами результаты и рекомендации, которые затем даются форсайтерами, связаны с последующей программой действий, с самоопределением самого форсайт-сообщества. Авторы данного форсайта так себя и позиционируют: они с помощью форсайта и через форсайт пытаются переорганизовать сами профессиональные сообщества, для них сами по себе аналитика и прогноз трендов мало что значат. Для них главное – что далее делать в обществе, какие проекты необходимо разрабатывать.

Они действуют в духе понимаемой ими природы форсайта, отличающегося от чистого прогноза:

- будущее вероятно, вариативно, но оно творимо теми, кто о нём думает,
- будущее неизвестно, оно напрямую не связано с прошлым, но к нему можно быть готовым;
- будущее нельзя спрогнозировать (в отличие от адептов Римского клуба и иных футурологов), но к нему, то есть к возможным сценариям, можно готовиться;
- степень готовности к будущему зависит от степени полноты возможных сценариев и пакетов реальных проектов движения к желаемому будущему, которые есть в распоряжении форсайтеров.

Таким образом, можно выделить несколько подходов по работе с трендами и сценариями:

- эмпирический (включённое наблюдение, кейсы, ежедневная пресса в течение длительного времени);
- концептуально-методологический (построение концепта и через его призму просматривание массовидных явлений);
- объектно-прогностический (анализ трендов в рамках долгосрочных футурологических прогнозов, выстраиваемых на основе макромоделей);
- стратегически-управленческий (сбор и анализ данных, экспертные панели и опросы как часть форсайта, понимаемого как управляющее целенаправленное действие).

Ни один из выше названных типов работ по аналитике трендов не претендует на то, чтобы быть универсальным и единственным. Нужна ли здесь полнота средств, их взаимная дополнительность и законченность? Все примеры показывают пока для нас проблему дефицита средств анализа трендов, связанных с изменением идентичности человека с точки зрения массовидных практик.

Отсюда уроки названных подходов:

1. Как избежать слепого эмпиризма, который глаз застит, сохранив живость и правду повседневности?
2. Как избежать абстрактного объективизма с цифрами статистики, сохранив полноту и точность реальной динамики процессов, не видимых невооруженным взглядом?

3. Как избежать самолюбования и зависимости от любимой концепции (синдрома Пигмалиона), удерживая всё же некое авторское видение и позицию самоопределения? Многие отечественные авторы из любви к своим концептуальным конструктам очень хотят, чтобы было так или так, и описывают мир своими концептуальными глазами.

Дабы избежать этих крайностей, нужен полноценный верстак инструментов и полная топка работ в рамках целостного форсайта для того, чтобы установить методологическое видение того, что такое есть антропологический тренд, что означает формирование некоего изменения как тренда, причем антропологического тренда.

Рамки антропологического тренда

Для начала необходимо договориться и признать, что само по себе явление не образует тренда. И поэтому сами по себе объёмы добычи нефти даже в течение десятилетий мало что могут нам сказать. То же самое мы вынуждены констатировать, например, относительно роста числа преступности среди подростков, или роста числа наркоманов среди молодёжи. А вот рост числа зарегистрированных нетрадиционных браков (среди гомосексуалистов) уже о чем-то говорит. Почему? Потому что это явление говорит не только о росте числа гомосексуалистов, не только о росте числа гомосексуальных пар, но и о *принятии новой нормы* в законодательстве и новой нормы в *ценностном поведении* – гомосексуальные пары могут создавать семью и могут усыновлять детей. А это уже *институциональные изменения*, а не чистая статистика.

Но обо всем по порядку. Чтобы выдерживать и выстраивать системный взгляд на образ будущего, необходимо удерживать и увязывать всю цепочку явлений и процессов, постепенно складывающихся в базовый тренд.

За тем или иным трендом (если это тренд) необходимым образом стоит вполне определённый *сценарий*, то есть последовательность действий большой группы людей, играющих этот сценарий и заинтересованных в реализации этого тренда. То есть нужно описание портрета этих стейкхолдеров.

За сценарием стоит базовая *практика, антропопрактика*, которая продлевается этими людьми, и через которую столбится и проигрывается этот сценарий. Последний не укоренится, если не будет проигрываться в повседневной, каждодневной жизни многих людей.

Тем самым – трендом, сценарием и антропопрактиками формируются базовые *институты* (учреждения, нормы, ценности, традиции), на которых в итоге и садится тренд, меняющий социальную, экономическую, культурную среду обитания человека и его самого.

Если же вводить дополнительный важнейший для нас критерий – что речь идёт об антропологических трендах, то здесь необходимо введение дополнительных базовых критериев, задающих оптику видения тех или иных процессов и явлений и помогающих вычленивать из разнообразия явлений действительно происходящие антропологические тренды.

1. В тех или иных явлениях и данных статистики должны быть показаны реальные изменения **онтологической идентичности человека**. Не само по себе, например, изменение института семьи, брака, гендера, не само по себе употребление алкоголя или наркотиков на душу населения, а такие показатели, которые показывают изменение самого человека в его идентичности, что делает его самим собой. В этом плане увеличение количества употребления спиртного на душу населения не является таковым трендом, поскольку не воплощается в построении новых институций (норм, ценностей). Во времена царя Алексея Михайловича на Руси на душу населения выпивалось гораздо больше, чем сейчас, страна стояла на грани разорения («кабацкие бунты»). Но мы не говорим при этом о радикальности трендов. Другой пример: бунты и забастовки во времена сухого закона в США вовсе не означали, что радикально меняется человек.

Тогда мы должны понять, в чём заключается онтологическая идентичность человека и сохраняется ли она? Если она состоит в том, что человек – существо разумное и этим радикально отличается от иных существ, то надо понять –

эта разумность претерпевает какие-то изменения или нет? Она уходит или нет?

А если мы допустим, что онтологическая идентичность человека не в этом? И человек – не существо разумное, а существо энергийное? И проявления этих энергий разнообразны. Смысл только в том, каков ансамбль этих энергий, насколько он полон и разнообразен? И тогда в этом ансамбле энергий могут меняться как сами проявления, так и репертуары этих проявлений. Когда-то доминировали разумные действия, а потом стали превалировать неразумные и даже суицидальные действия. Когда-то осознанные, а когда-то неосознанные.

2. В тех или иных статистических данных и фиксируемых явлениях должна быть показана **радикальность изменения человека**, его переходность, переход в иное качество, показывающее появление радикально иного существа. В этом смысле опыты по формированию третьего глаза, выстраивание интерфейса человек-машина сами по себе еще не говорят о радикальности изменений. Если эти опыты показывают выстраивание протезов и костылей для медицинских целей, то эти примеры говорят лишь о давней традиции органопроекции, зафиксированной давно в культуре. Элементарная лопата или молоток удлиняют и усиливают руки и ноги человека. По этому принципу профессор Каплан из МГУ приделывает слепому человеку искусственный глаз.

3. Тогда необходимым образом встает вопрос о **мере этих изменений**. Какова мера, где, когда и как наступает **предел**, за которым человек меняется радикально*?

* На одной из дискуссий по проблематике модификации человека Б.Г. Юдин ставил этот вопрос – вопрос о мерке, о предельной рамке изменений человека [Модификация человека, 2006, с. 53]. Он констатировал, что общепринятого масштаба, принятой меры нет, каждый задает ее сам, и единственным ограничителем здесь является собственная человеческая фантазия. Юдин при этом почему-то не обсуждает, что пределы всегда ставились в нашем мышлении, ставились тем, какой концепт и какой конструкт нами задается. В этом смысле проблема в другом – мы теряем концептуальные рамки понимания человека, понимания радикальности его изменений. Это уже более серьезная проблема.

Но не относится ли эта задачка к логическим задачкам-парадоксам, которыми любили заниматься в своё время софисты? Например, софизмы «Лысый», «Куча». Если я потеряю один волос на голове, я не стану лысым. Если два волоса – тоже не стану. Сколько волос должно упасть с моей головы, чтобы я стал лысым? В этом софизме не задано понятие границы, за пределами которой я становлюсь лысым. Более того. Софизм предполагает скачкообразность изменений. Вдруг! И тут вдруг – я стал лысым? Тут вдруг – это пример из мифологической культуры, в которой есть множество примеров мгновенного превращения героя. Грянул о землю – и превратился в писаного красавца или в чудовище.

Но парадокс современной ситуации в том и состоит, что, пожалуй, рост числа мгновенных изменений растёт. В силу увеличения скоростей и степени сложности технических систем, не подвластных нашим органам чувств, придётся признать, что сказочный принцип «и тут вдруг!» вполне реален, ибо виртуальный мир так же реален, как и эмпирический, подвластный нашему зрению и слуху.

4. В любом случае надо задавать **понятие онтологической границы**, за пределами которой человек становится онтологически иным. Какова эта граница? В чём содержание границы? Должна быть прочерчена **онтологическая граница**, задающая предел, за которым у человека наступает пространство Иного, в котором его, человека, нет и пребывает уже иное существо. Подобную работу проделал Хоружий (см. выше), но на основе предыдущей духовной традиции, в которой представление об онтологической границе выстраивается на основе христианских норм и символов. Эта граница обязательно предполагает наличие понятие Бога. Если его нет, то нет и границы.

Но, как правило, в работах по аналитике трендов и сценариев именно такая работа по выстраиванию границы этого человеческого мира и иного не продлевается. И мы в итоге получаем некий набор явлений, событий, происходящих с человеком. Но где граница, показывающая, что эти

явления приводят к появлению Иного – мы в этих исследованиях ответ на этот вопрос не получаем. Мы видим эмпирически и назывным образом данные цифры. К подобным спискам относится опыт выявления мегатрендов у Д. Нейсбита (см. выше) или группы «Форсайт Россия»*.

Явления, показывающие тренд, должны указать на то, что в нём показано онтологическое смещение, переход онтологической границы, переход человека в иное существование, меняющее его самого. Он переходит реально в иное существо. Следовательно, здесь должно быть представление о границе, мере, пределе. До какой меры, степени человек может меняться, после чего он переходит в онтологически иное качество? До какой меры можно прикреплять к нему протезы и вставлять ему искусственные чипы, чтобы сказать – вот, теперь он не человек, а иное существо, даже не постчеловек, а просто нечеловек?

5. Сами изменения должны носить **практический характер, относиться к повседневной жизни человека**, к тому, что является привычным образом жизни, в котором и которым он живёт. Должно быть показано, что меняются повседневные базовые практики, приводящие к изменению самого субъекта, носителя этих практик.

* См.: <http://форсайтроссия.рф/about>. Например, на сайте этой группы списком, без всяких ранжиров, классификаций и иерархий задаются такие тренды по изменению человеческого капитала, как: Передача функции воспитания гувернерам и роботам, Человеческий капитал становится важнее финансового, рост людей-фрилансеров, Продолжение развитие физической культуры и спорта набирает обороты, Новые формы обучения, На 1 рабочего 10 предложений работы, Open source религия, Нивелирование института семьи, Утечка мозгов, Население стареет, Потребность в лидерах увеличивается, Компьютерная грамотность растёт, Объединение профессионалов усиливается, Качество образования падает, Потребность в комфортной среде и жилье, Некому растить хлеб и пасти скот, Население страны глупеет, Реформирование системы образования, Медиация и третейство, Некому вести инновационный бизнес, Образование как способ самореализации, Диагностика победила медицину, Правовая грамотность россиян растёт.

К слову сказать, в классической педагогике развития (в духе школы Выготского или Монтессори) если, например, нет художественных практик в жизни человека, или игропрактик в его детстве, если человек не поёт, не рисует, не играет, не пишет, не сочиняет, то у него просто не формируются базовые, нужные ему как человеку функциональные органы. Он тогда, хоть и физически вырастая, остаётся в человеческом смысле недоделкой, недотыкомкой.

Сейчас ситуация меняется. Школьник реально и радикально меньше пишет, чем его сверстник 20 лет назад. Он почти не рисует. Почти не поёт. Не играет в казаки-разбойники. Относится ли всё это к необходимым базовым практикам, которые формируют его как человека? Относится. Но сами эти базовые практики меняются.

6. Изменения должны носить **массовый характер** и оседать в **новых институциях**. Выше названные практики должны оседать в новых институтах или должны реформативизироваться старые институции (например, возврат к старой патриархальной семье, возрождение семьи, деревни, назад к свежему воздуху, деревянным избам, молоку, запаху сена, старым обрядам, праздникам, свадьбам и проч. – то, что называется явлениями неотрадиционализма).

Явление должно быть массовидным, масштабным. Масштаб этого явления меняет качественно ситуацию и всё пространство обитания. И здесь тоже должна быть мера. Например, в комнату, где сидят некурящие люди, входит человек с сигаретой. Он сразу портит атмосферу присутствующим. Их большинство. А он один. Но воздух испорчен. Задаёт ли он тем самым тренд? Задаёт не он сам, а его дымящая сигарета. То же самое, например, происходит с гомосексуалистами. Они сами по себе при безобидном существовании ничего не меняют. Но проведение гей-парадов и легализация гомосексуальных браков меняют многое – они вводят новые ценности и нормы в культуре.

7. Это означает, что должны вводиться новые **нормы**, правила жизни, вырабатываться новые **ценности**, новые

этические правила и ориентиры. То есть фактически должна вводиться *новая культурная ценностная матрица*.

К примеру, под эгидой ООН в 2004–2005 годах был проведён, так называемый, этический форсайт «Будущие мировые этические проблемы». Данный форсайт вошёл в доклад «Состояние будущего» (The State of Future)*. В ходе экспертного опроса порядка 200 экспертов предложили 1300 будущих этических проблем, которые, по их мнению, будут возникать в связи с развитием мировой цивилизации и внедрением в жизнь новых технологий.

Например, таких, которые не привычны пока для людей в настоящее время, но уже обсуждаются в особо острых ситуациях.

– Должны ли машины иметь права и какие этические проблемы возникают при взаимодействии людей и техники? Известно, что в Японии впервые уже поставлен вопрос о правах роботов-андроидов.

– Каким образом можно этично (!) вмешаться в страну, в которой люди подвергаются опасности настолько значительно, чтобы оправдать коллективные действия других стран, ограничивая национальный суверенитет первой страны? Чем не пример, описанный в случае с Сербией, Ираком, Ливией, подвергнувшимся бомбардировке США и их союзников? Это же грозит и Сирии. За действиями наиболее сильного мирового игрока начинают формироваться и новые международные правила.

– Если технологии будут обладать разумом, то какие этические обязательства мы имеем в отношении их поведения?

– Имеем ли мы право генетически изменить нас самих, чтобы превратиться в новый биологический вид или несколько новых видов?

– Имеем ли мы право колонизовать другие планеты и использовать их ресурсы?

8. Вернёмся к критериям выделения и выявления антропотрендов. Учитывая в целом переходность состояния

* См. обзор форсайтов: <http://futureview.ru/ru/foresight>

человека, которая фиксируется уже давно и на разном уровне и в мировых масштабах, отметим, что нам в данном форсайт-проекте интересны не готовые человеческие качества, сидящие на людях (в духе Римского клуба). Нас интересует деятельностный и практический аспект изменений, появление таких новых антропопрактик, которые провоцируют и заставляют формировать ситуации перехода и которые (ситуации) в итоге воздействуют на формирование новых идентичностей человека. Тем самым нам нужны **институты перехода**. Точнее институты, создающие условия для перехода границы. Институты, позволяющие этим практикам перехода жить, существовать, оформляться и которые (практики) позволяют осуществлять цивилизованные успешные действия перехода, смены идентичностей без того, чтобы прибегать к насилию, войнам и конфликтам. Нас интересуют в этом плане тренды, формирующие такие институты перехода «от ... – к...».

Классы пограничных антропологических трендов

После введения названных критериев и признаков и после методологических примеров работы с трендами обозначим свою позицию.

Какие мы выделяем антропологические тренды? Мы выделяем такие тренды, которые фиксируют отношение к феномену перехода онтологической границы, пребывания человека на границе. Назовём их *пограничными антропологическими трендами*. Именно они привлекают наше внимание, поскольку именно они влияют на изменение онтологической идентичности человека, его способа жизни и мышления.

1. *Тренды перехода*. Тренды, показывающие явления смены привычных идентичностей, перехода в иное существование, явления трансгрессии и суицида, фиксирующие массовизацию примеров сознательного ухода из жизни и разного рода экспериментов с жизнью, опытов, ставящих под вопрос существование жизни как отдельного человека,

так и целых групп, регионов, классов, стран. За этим трендом стоят все искусственники и прогрессисты.

Упомянутый выше вариант классификации радикальных антропотрендов у С.С. Хоружего [Хоружий, 2010, 2011] показывает наличие мутант-тренда, киборг-тренда, трансгуманистического тренда, которые все сводятся к самому радикальному тренду – *тренду ухода человека* с исторической сцены, тренду замены его существами более приспособленными, сильными, реализующими себя – в разных вариантах сценарии постчеловека.

Но в этом месте возникает онтологический спор – это тренды ухода человека (то есть замены его тела и всей его духовной сферы на техносферу) или это удлинение человека, его смертного тела более совершенным техническим устройством? Не замена человека, а оснащение его, как оснащается альпинист, идя в горы. Или как оснащается космонавт в космосе. Он не может без скафандра выходить в открытый космос. Но скафандр не заменяет его тело и его душу. Вопрос как раз состоит в том, чтобы техносфера, вводящая новую реальность существования человека, не заменяла его духовных практик, благодаря которым он есть как человек.

В любом случае, этот класс трендов перехода означает радикальное изменение привычного существования человека. А далее, как в случае с любым лекарством, – либо ты выпьешь таблетку для лечения, либо ты примешь сверхмеры таблеток и уйдешь в мир иной. Нужна онтологическая мера.

2. *Тренды возврата.* Тренды, показывающие наоборот возврат к старым ценностям и правилам жизни, к сохранению привычных укладов, возврат к классической форме семьи и брака, укладу жизни. Это то, что можно назвать неотрадиционализмом. Здесь находятся все традиционалисты, естественники, неоконсерваторы, почвенники. Представители и носители этого класса трендов наоборот отталкиваются от границы, не переходят её, понимая, что перейдя её, они теряют самих себя, свою идентичность. При наличии смыслового и ценностного акцента граница выступает

для них как табуированная территория. Переход границы встречает неприятие, в отличие от первых, для которых наоборот переход границы означает социальное признание, подвиг, важнейшее жизненное событие.

3. Третий класс трендов можно назвать некоей *антропологической альтернативой*. Она заключается в преодолении крайностей первых двух. С одной стороны, носители этого сценария хотят использовать все достижения технологической цивилизации, но при этом хотят сохранить человеческую идентичность и управляемость искусственными трендами, хотят превратить достижения генной инженерии и биомедицины и ИТ в ресурс развития при сохранении среды обитания, не превращаясь в киборгов. С другой стороны, представители этого тренда хотят осуществлять практики преобразования, понимая, что старый образ жизни, построенный на практиках трансгрессии и захвата, приводят к самоуничтожению и среды, и самих носителей этих практик.

В таком случае необходимо в рамках этой альтернативы вырабатывать и институционально укоренять новые антропопрактики преобразования и формировать определенный репертуар таких антропопрактик. Подобная работа фактически ещё никем не проводилась, поскольку фактически не входит в сам по себе форсайт. Хотя именно она укореняет самоопределение форсайтеров, выступающих за вполне определённый желаемый образ будущего, в данном случае – за антропологическую альтернативу.

Вопрос в другом – насколько подобные примеры выстраивания альтернативы являются массовыми или о них приходится говорить как о прецедентах и эпизодах, не вырастающих в тренды (то есть за ними не стоят реальные сценарии и новые антропологические институты альтернативы)?

Фактически мы относим предложенные выше альтернативные сценарии форсайт-флота или форсайт-проекта «Детство 2030» (см. выше) к таковым антропопрактикам, то есть к третьему классу антропотрендов – антропологиче-

ской альтернативы, и он, этот класс, большей своей частью является управляемой стратегией. В этом классе более всего проступает искусственная управленческая составляющая форсайта (в духе Переслегина).

Это значит, что для её реализации необходимо формирование её носителей, обществ и сетей, групп с горизонтальными связями, формирование институтов перехода. Сам по себе этот тренд жить не будет, более того, он всякий раз будет проигрывать первому, который более активен и агрессивен сам по себе, поскольку он более естественен, приземлен, основан на простых желаниях и капризах человека, которому по природе своей легче взять и иметь, нежели быть и развиваться.

Ниже приведём кейсы некоторых явлений, по которым важно оценивать наличие или отсутствие пограничных антропологических трендов. Мы их приводим для того, чтобы была живая фактура, и чтобы были разные версии понимания того, какие тренды относительно изменения человека называют другие эксперты в литературе. Д. Медоуз в «Пределах роста» нам про это ничего не сказал.

Кейс 1. Жизненный аутсорсинг

Компания «Радость понимания» вместе с компанией Bojole Research провели исследование, которое большей частью было связано с исследованием маркетинговых предпочтений, но в итоге получились весьма интересные и не тривиальные результаты, показывающие не просто предпочтения покупателей, но и некие новые собственно антропологические тренды, связанные с новыми привычками людей, их новым образом жизни*.

Данные исследования были опубликованы в интернете в апреле 2010 года. Не будем пересказывать буквально результаты исследований, их статистику и фактуру. Нам важны собственно новые явления и то, как мы будем их объяснять самим себе.

* Человеческого в нас будет оставаться все меньше. // Сетевой ресурс: <http://slon.ru/articles/360021>

Какие это явления?

Появились новые профессии и виды занятости. Такие, как event-менеджер, блогер, лайф-коуч, выгульщик собак, муж на час, подружка невесты. Но что это означает? За этим стоят новые привычки, новый образ жизни, новые индустрии и прочее. Тем самым меняется социальная среда. Во многом появление подобных новых профессий связано с таким трендом, как **жизненный аутсорсинг**. Мы все больше вещей, услуг, работ передаем другим за плату. Мы не только заказываем пиццу на дом. Мы заказываем приготовление ужинов, стирку белья, выгул животных, воспитание детей, ремонт квартиры, ремонт машины... Мы высвобождаем себя всё больше от внешних работ, освобождаем себя от обязанностей, от домашних дел по самообслуживанию. Мы освобождаем себя всё больше от заботы вообще, чтобы самим только получать удовольствия.

Но что в результате происходит? В результате высвобождения от работ и забот мы постепенно утрачиваем свои базовые навыки, способности. Считать мы давно сами не считаем. Передоверяем калькулятору, компьютеру, мобильнику. Также уже сами не пишем, а набиваем текст на клавиатуре.

Мы утрачиваем простые, но радикально важные способности, в итоге у нас не формируются новые функциональные органы. Например, мы утрачиваем навыки устного счета и письма. А многие люди не умеют сами гладить, стирать, делать элементарные работы по дому. Мы не помним номера телефонов, не пишем их в записные книжки, не записываем их на листочках, не прикрепляем их над телефоном дома. Доверяем эту память мобильникам. Это тот же аутсорсинг. При этом номера телефонов близких людей почти не помним, поскольку все они в памяти «моби́ла» или ноутбука.

Но что происходит в результате жизненного аутсорсинга? Он становится массовым. Мы не только доверяем машине быстро и много запоминать, быстро считать, проделывать операции. Мы доверяем машине жить за нас. Мы отдаем

машине самих себя, поскольку, переставая делать простые вещи сами, переставая писать и считать, запоминать, мы перестаем быть самими собой. Просто потому, что не формируем себя посредством этих ежедневных простых операций.

Осуществляя жизненный аутсорсинг, отдавая простые, но базовые заботы о себе, мы, замещая их удовольствиями, теряем собственное авторство, собственную точку зрения, собственное мнение, чтобы делать выбор, чтобы высказываться. Доверяем разным брендам, рекламам, пиарам. Не можем окончательно решить, хороши или плохи эти ботинки или этот пиджак. Мы перестаем доверять самим себе.

Кейс 2. Гомосексуализм и институт семьи

Интересны результаты последних исследований отношения к гомосексуальности в разных странах. Специалисты «Левада-Центра», проводившие опрос населения в июле 2010 года*, заключили по его итогам, что «гомофобия достаточно широко распространена в российском общественном мнении». В качестве обоснования они приводят, в частности, следующие результаты. 74 % респондентов убеждены, что геи и лесбиянки – это морально распущенные или психически неполноценные личности. Лишь 15 % ответили, что гомосексуальность является равноправной наряду с традиционной сексуальной ориентацией. 39 % считают, что их надо принудительно лечить или иначе изолировать от общества. 4 % высказывают мнение о том, что лиц с нетрадиционной сексуальной ориентацией необходимо ликвидировать.

Вместе с этим, 45 % россиян высказались за равноправие гомосексуалов наравне с другими гражданами (41 % против, 15 % не определились). Также 41 % высказалось за введение в законодательство России запрета на дискриминацию по признаку сексуальной ориентации и на разжигание вражды против геев и лесбиянок (31 % против, 28 % не определились).

* Источник: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>

По вопросу о том, как распространены указанные мнения среди разных социальных групп «Левада-Центр» констатировал, что гомофобия в российском обществе чаще всего встречается среди мужчин, респондентов старшего возраста (старше 55 лет), со средним образованием, низким уровнем дохода. Толерантность к лицам нетрадиционной сексуальной ориентации и понимание их проблем проявляют больше женщины, молодые россияне (18–39 лет), более образованные и состоятельные респонденты. Чаще других считают гомосексуальность болезнью, требующей врачебного вмешательства, и что гомосексуалов следует изолировать от общества, респонденты старше 40 лет, лица с образованием средним и ниже среднего, низким уровнем доходов и жители сёл – то есть категории граждан, сохраняющие инерцию советского мышления.

Данный комментарий уже вызывает вопросы. Почему специалисты называют такое отношение к гомосексуалистам следствием «инерции советского мышления»? Почему не назвать такое отношение следствием традиционной классической ориентации, которая является частью российского православного сознания, тяготеющего к традиционным ценностям?

Отношение общества к гомосексуальности исторически сильно различалось в разных культурах и в разные эпохи. В настоящее время также наблюдаются разные тенденции в различных культурах и регионах земли. В 2007 году Pew Research Center провёл глобальное исследование отношения к гомосексуальности в различных частях света и странах и обнаружил: «Люди в Африке и на Ближнем Востоке решительно возражают против социального принятия гомосексуальности. Принятие гомосексуальности и бисексуальности, однако, очень высоко в Западной и Северной Европе, Канаде, США, Австралии и Новой Зеландии. Многие страны Латинской Америки, включая Аргентину, Бразилию, Чили и Мексику также имеют гей-признание большинства».

Таблица результатов этого исследования представлена ниже. Рассматривая данные результаты, следует иметь

в виду, что в ряде демократических государств показатели общественного принятия гомосексуальности со времени 2007 года имеют тенденцию к большему возрастанию. Так, в США по данным опросов начала 2011 года уже 53 % американцев не только толерантны к гомосексуальности, но и выступают в поддержку однополых браков (Табл. 1).

Таблица 1

Pew Global Attitudes Project, 2007:

«Должна ли гомосексуальность приниматься обществом?»

<http://ru.wikipedia.org/wiki>

Страна	Да	Нет
Англо-Америка		
Канада	70 %	21 %
США	49 %	41 %
Латинская Америка		
Аргентина	71 %	21 %
Бразилия	65 %	30 %
Чили	64 %	31 %
Мексика	60 %	31 %
Перу	51 %	43 %
Венесуэла	47 %	50 %
Боливия	44 %	49 %
Западная Европа		
Швеция	86 %	9 %
Франция	83 %	17 %
Испания	82 %	9 %
Великобритания	71 %	21 %
Италия	65 %	23 %
Центральная Европа		
Чехия	83 %	16 %
Германия	81 %	17 %
Словакия	66 %	29 %
Польша	45 %	41 %
Восточная Европа		
Россия	20 %	64 %
Украина	19 %	69 %

Страна	Да	Нет
Южная Европа		
Болгария	39 %	38 %
Турция	14 %	57 %
Ближний Восток		
Израиль	38 %	50 %
Ливан	18 %	79 %
Палестина	9 %	58 %
Кувейт	6 %	85 %
Иордания	6 %	89 %
Египет	1 %	95 %
Азия		
Филиппины	64 %	33 %
Япония	49 %	28 %
Южная Корея	18 %	77 %
Китай	17 %	69 %
Индия	10 %	81 %
Малайзия	8 %	83 %
Бангладеш	4 %	84 %
Африка		
Южная Африка	28 %	64 %
Берег Слоновой Кости	11 %	89 %
Гана	11 %	89 %
Танзания	3 %	95 %
Кения	3 %	96 %
Уганда	3 %	96 %
Сенегал	3 %	97 %
Эфиопия	2 %	97 %
Нигерия	2 %	97 %
Мали	1 %	98 %

Что получается? Сами по себе цифры относительно числа гомосексуалистов мало что нам дают. Проблема в другом. Тренд формируется не числом гомосексуалистов, а тем, какая формируется социальная политика в разных странах относительно того – признать ли гомосексуалистов равными, принимать ли их обществом или признавать больными и признавать некоей патологией? Или постепенно фактически признавать этот новый феномен как норму, институционализировать её? А это значит – признавать

институт гомосексуальных браков? Легитимизировать его? А это значит – вводить новую *социальную матрицу, новые ценности, новые нормы*, не принятые ранее в классических культурах (ни на Западе, ни на Востоке, ни в России – тако-го института просто не могло быть по религиозным и моральным соображениям, просто потому что мы рождены по образу и подобию Бога и по его заповедям, мы от Адама и Евы, от мужа и жены).

А это значит – речь идёт не просто о некоем количестве гомосексуалистов, много их или мало. Речь идёт о новых институтах, которые сознательно выстраиваются политиками в развитых странах. По статистике это видно. Это больше всего явлено в странах Западной Европы, США и Латинской Америки. Противоборствующий этому тренд, то есть сопротивление этому искусственному действию по институционализации нового типа семьи и брака виден в странах Азии, Африки, странах СНГ, в России.

В качестве комментария приведём слова Президента РФ В.В. Путина (на заседании Валдайского клуба, 19.09.2013 г.)*.

Президент России Владимир Путин раскритиковал попытки некоторых западных стран уравнивать в правах людей, состоящих в однополых браках, с супругами в традиционных семьях, «веру в Бога и веру в сатану». «Мы видим, как многие евроатлантические страны фактически пошли по пути отказа от своих корней, в том числе и от христианских ценностей, составляющих основу западной цивилизации. Отрицаются нравственные начала и любая традиционная идентичность – национальная, культурная, религиозная или даже правовая. Проводится политика, ставящая на один уровень многодетную семью и однополое партнерство, веру в Бога и веру в сатану», – сказал Путин на заседании «Валдайского клуба». Он отметил, что «эксцессы политкорректности доходят до того, что всерьёз говорится о регистрации партий, ставящих своей целью пропаганду педофи-

* Источник: <http://www.rg.ru/2013/09/19/stenogramma-site.html>

лии». «Люди во многих европейских странах стыдятся и боятся говорить о своей религиозной принадлежности, праздники даже отменяют или называют их как-то по-другому, стыдливо пряча саму суть этого праздника. <...> И этот момент пытаются агрессивно навязывать всем, всему миру», – отметил Путин. Президент выразил уверенность, что «это прямой путь к деградации и примитивизации, глубокому демографическому и нравственному кризису».

Кейс 3. Наркомания*

В настоящее время в России 30 % от всех обратившихся за медицинской помощью наркоманов – это люди в возрасте от 16 лет. По данным же МВД РФ 70 % всех наркоманов – это подростки и молодежь.

Всем известно, что самый прибыльный «бизнес» – это торговля наркотиками, их производство, доставка и распространение. К примеру, купленный в Афганистане килограмм героина за 9 тысяч долларов в Москве легко «уходит» за 150 тысяч. Положение с употреблением наркотических веществ детьми и подростками в России, в настоящее же время приобрело поистине угрожающие цифры. Согласно отчетам наркологов в Москве насчитывается от 600 000 до 1 000 000 наркоманов, у 90% наркоманов диагностируется заразная форма гепатита, средний возраст наркомана неуклонно снижается до подросткового.

Наркологи утверждают, что эффективность лечения наркомании составляет 3–5 %. Это значит, что из 100 наркоманов, подвергшихся лечению, только 3–5 человек в дальнейшем перестают принимать наркотики, а также то, что 95–97 % пролеченных за государственный счёт больных после окончания лечения продолжают употреблять наркотики.

Подсчёты в области лечения наркомании не отличаются оптимизмом. Например, содержание 1 больного в НИИ наркологии составляет около 900 рублей в день, 330 000 рублей в год. Если учесть, что из 100 человек вылечиваются

* Источники: <http://parkp.ru/index.php/profmenu/10-nark/47-statnark>; http://statistika.ru/zdr/2007/12/07/zdr_9773.html

3–5, то несложно понять, какой бюджет просто-напросто вылетает в пустоту.

По данным ООН, в мире сейчас проживает около 200 млн. наркоманов, точнее «примерно 200 млн. человек, или 5 % населения в возрасте от 5(!) до 64 лет, употребляют наркотики. Число же тех, кого обычно называют наркозависимыми лицами, составляет примерно 25 млн. человек».

Что примечательно, человечество вступило в XXI век с гораздо меньшими площадями выращивания наркосодержащих культур и масштабами наркомании, чем это было в начале прошлого века. Россияне потребляют 20 % всемирного объема производства героина. По сведениям Управления ООН по наркотикам и преступности, в России – около полутора миллионов героиновых наркоманов. Это столько же, сколько в других европейских странах вместе взятых.

Россия – крупнейший национальный рынок сбыта героина, на её долю приходится одна пятая часть мирового производства этого наркотика. Таково заключение экспертов Управления ООН по наркотикам и преступности.

За последние 10 лет, по данным ООН, количество наркоманов в России увеличилось в 10 раз. В настоящее время они потребляют от 75 до 80 тонн афганского героина в год. Вторым по величине рынком сбыта является Китай, его показатель в два раза меньше российского.

Эксперты ООН заключили, что в Россию наркотики поступают через Центральную Азию. Больше всего – через Казахстан. Кроме того, авторы доклада заявляют о существовании воздушного пути в страну – напрямую из Пакистана и стран Средней Азии, а также морского и воздушного канала из стран Африки. Одним из важнейших факторов, которые способствуют распространению наркотиков, исследователи называют коррупцию. По их данным, в России коррупция выше, чем в Иране и Пакистане. В ООН посчитали, что российскими правоохранительными органами изымается лишь 4 % героина, поступающего в страну. В Иране, к примеру, – 20, в Пакистане – 17.

По данным Управления ООН по наркотикам и преступности Россия стала крупнейшим потребителем героина в Европе. В России по данным официальной статистики на 2009 год число наркоманов оценивается в 503000 человек, состоящих на диспансерном учете, а реальное количество, рассчитанное по методике ООН, – более 2,5 млн. По результатам специальных эпидемиологических исследований общее число потребителей наркотических веществ, включая «скрытых» наркоманов, может втрое превышать количество состоящих на официальном учете. За последние 10 лет смертность от наркомании увеличилась в 15 раз, а детская в 45 раз.

Один наркоман втягивает в свой порочный круг не менее 10–17 человек. Средняя продолжительность жизни наркомана от 1 года до 4,5. 84 % наркоманов попробовали первый раз наркотик, когда им ещё не было и 15 лет. 96 % родителей, узнают, что их дети наркоманы, через 2 года, когда сделать что-то уже практически не возможно.

Среди внутренних причин вспышки наркомании специалисты выделяют следующие, как самые веские:

- развал системы детских и молодежных организаций;
- резкое изменение социального статуса – расслоение в обществе;
- массированное влияние западной культуры и пропаганда западного стиля жизни;
- ценностный кризис в обществе – потеря жизненных ценностей;
- ослабление семейных связей (в частных случаях).

Кроме того, как важнейшие социальные факторы специалисты отмечают нестабильность экономической ситуации, снижение жизненного уровня для большей части населения, появление безработицы, отсутствие условий для улучшения ситуации, исчезновение чувства личной перспективы и значимости – всё это приводит к тому, что называется «социальной депрессией» и служит питательной средой для наркомании.

Есть ещё один очень важный психологический аспект. Нынешние СМИ на страницах печати и с телеэкранов ретранслируют и пропагандируют зарубежный «гламур», роскошь, высокие стандарты потребления, недоступные для подавляющего большинства российской молодёжи. Это формирует у части молодёжи имитационные модели поведения, провоцирует их на уход от действительности в наркоманию.

Средний возраст приобщения к наркотикам в России составляет по статистике 15–17 лет, резко увеличивается процент употребления наркотиков детьми 9–13 лет. Замечены и случаи употребления наркотиков детьми 6–7 лет – к наркомании их приобщают родители-наркоманы.

Основными очагами распространения наркотиков в городах России являются школы и места развлечения молодёжи – дискотеки и клубы. 70% из опрошенных первый раз попробовали наркотики именно здесь.

Итак, пример с употреблением наркотиков также показывает, что просто говорить о том, что употребление наркотиков явно говорит о проявлении таких радикальных антропологических трендов, как стремление человека к самоубийству, стремление его проделывать такие опыты над своей жизнью и т.д. – это уже свёрхообобщение и оценка. Точнее было бы говорить о том, что употребление наркотиков (равно как и проституция, алкоголизм и др. увлечения современного человека) являются частью длинных цепочек современного высокодоходного бизнеса и выстраивания вокруг него соответствующих институций и сообществ. Но в таком случае не само по себе употребление наркотиков есть тренд. И не сама по себе проституция и гомосексуализм. Эти явления встраиваются в тренд тогда, когда подключаются политика и экономика.

Кейс 4. Развитие NBICS-технологий, приводящее к формированию модели постчеловека

В 2001 году под эгидой Национального научного фонда науки США был опубликован доклад «Конвергирующие

технологии для улучшения человеческой деятельности. Нанотехнологии, биотехнологии, информационные технологии и когнитивная наука»*.

Его авторы М. Роко и В. Бейнбридж фактически ввели новую аббревиатуру «НБИК-технологии»: нано-, био-, инфо-, когнитотехнологии, с помощью которой они ввели фактически новую постнеклассическую научную и технологическую парадигму.

Как утверждают исследователи, эта новая НБИКС-инициатива фактически зафиксировала мировой тренд, направленный на конвергенцию самых передовых технологий и формирование новой «нанотехнонауки», а также на формирование и преобразование, улучшение самого человека, его качеств и функций**.

После этого уже десять лет разные специалисты обсуждают фантастические возможности новых конвергентных технологий, в результате внедрения которых человек радикально улучшит свою собственную природу вплоть до создания умных машин, умных киборгов и проч.

Самый ретивый из приверженцев новых технологий – инженер и футуролог Р.Курцвейл.

Посмотрим некоторые прогнозы знаменитого футуролога Рэя Курцвейла***.

* Roco M., Bainbridge W. *Converging, technologies for improving human performance: nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science*. Kluwer, 2002.

** Алексеева И.Ю., Аршинов В.И., Чеклецов В.В. «Технолюди» против «постлюдей»: НБИКС-революция и будущее человека. // Вопросы философии. – 2013. – № 3; Аршинов В.И. Сетевой путь» современной нано-техно-научной практики. Сетевой ресурс: <http://www.rusnor.org/pubs/articles/7591.htm>; Аршинов В.И., Свирский Я.И. Социокультурные проблемы конвергирующих технологий (NBIC- процесс). Сетевой ресурс: http://archive.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Totallogy/2010_24/ArshinSv.htm; См. также: Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии. Материалы круглого стола. // Вопросы философии. – 2012. – № 12.

*** Источник: <http://ru.wikipedia.org/>

2020-е годы. Персональные компьютеры достигнут вычислительной мощности человеческого мозга. В медицинских целях начнут использовать наномашинны. В частности, нанороботы смогут доставлять питание к клеткам человека и удалять их отходы. Они также произведут детальное сканирование мозга человека, позволяющее понять детали его работы. К концу десятилетия в промышленности станут широко использоваться нанотехнологии, что приведёт к значительному удешевлению производства всех продуктов. Компьютер сможет пройти Тест Тьюринга, доказывая наличие у него разума в человеческом понимании слова. Это будет достигнуто путём компьютерной симуляции мозга человека.

2030-е годы. Наномашинны будут вставляться прямо в мозг и осуществлять произвольный ввод и вывод сигналов из клеток мозга. Это приведёт к виртуальной реальности «полного погружения», которая не потребует какого-либо дополнительного оборудования.

2030-е годы. Загрузка сознания в компьютер станет возможной. Наномашинны будут проникать непосредственно в мозг и взаимодействовать с нервными клетками, считывая входящие и исходящие сигналы. Станет возможна непрерывная трансляция сознания одного человека другому, как с веб-камеры.

2030-е годы. Сформируется человеческое тело 2.0, в котором многие системы питания будут заменены нанотехнологическими механизмами, и улучшен скелет.

2040-е годы. Сформируется человеческое тело 3.0. Оно уже не будет иметь фиксированных форм, а будет скорее управляемой материей из фоглетов.

2040-е годы. Человеческое тело сможет принимать любую форму, образуемую большим числом нанороботов. Внутренние органы будут заменены кибернетическими устройствами гораздо лучшего качества. Наступление технологической сингулярности. В это время вся Земля начнёт превращаться в один гигантский компьютер, и постепенно этот процесс может распространиться на всю Вселенную.

2090-е годы. Все аспекты работы мозга будут полностью поняты. Естественный процесс мышления не будет иметь преимуществ по сравнению с машинным. Системы искусственного интеллекта (ИИ) получат равные с человеком права. Люди и машины сольются вместе на физическом и ментальном уровне с помощью киберимплантов. Разница между человеком и машиной исчезнет. Большинство разумных существ не будут иметь постоянных физических тел. Большую часть населения будут представлять собой системы ИИ, существующие только как компьютерные программы. Они смогут населять или создавать себе робототела по своему желанию, а также контролировать одновременно несколько тел. Индивидуальные существа постоянно сливаются и разделяются, что делает невозможным определение точного населения Земли. Это приводит к серьёзным изменениям представлений о самоидентичности. Органические люди являются меньшинством на Земле. И даже среди них является нормой использование имплантов. Небольшая доля людей, которая выбрала отказаться от имплантов, живёт на другом уровне сознания, чем большинство и не может с ним полноценно взаимодействовать. Естественные люди законодательно оберегаются. Несмотря на их недостатки, ИИ уважает их как своих прародителей. Системы ИИ могут мгновенно загружать новые знания, не тратя время на обучение. Они могут разделять своё внимание на множество задач одновременно.

В общем, мы в своих конструкциях будущего весьма примитивны и банальны. Поскольку не предполагаем главного – чтобы сделать будущее неизбежным и при движении к которому мы действительно меняемся, изменить надо себя в настоящем. Я уж не говорю о том, что через 50 лет никто из ныне живущих взрослых не спросит Курцвейла и не призовет его к ответу – поскольку все уйдём в мир иной. Кто ответит за это будущее, которое нарисовал Курцвейл?

Метод представления будущего, проделанный Курцвейлом и иными футурологами, граничит с эпатажем и основан сугубо на анализе уже сложившихся событий и достижений

в технической сфере, компьютерных и информационных технологий. Они не затрагивают главное – исходные цели и смыслы действий человека в настоящем, исходные предпосылки – как он мыслит и действует, думая о будущем. Но что ждать от Курцвейла, изобретателя сканера? Он схему скана применяет и к человеку: мозг человека можно сканировать и перетащить все его функции в машину. Так думают многие разработчики в области создания искусственного интеллекта. Прогнозы футурологов в этом плане основаны на одной привычной детской схеме о счастье и сытости. Они не предполагают иных схем мышления о будущем*.

* По этим же схемам увлеченные исследователи идут, перечисляя все обилие имплантантов, которыми может быть напичкан человек и из него в итоге будет сделан замечательный киборг, у которого будут и память лучше, и скорости реакций, и проч. (см. [Белялетдинов 2006]). Человеку можно вставлять биосенсоры, искусственные гиппокампы, GPS имплантанты и прочие заменители. В принципе возможно сделать и чувствующий протез. Современные разработчики сейчас разрабатывают специальный переходник, который поможет инвалиду именно чувствовать руку-протез, благодаря ему живые нервы могут взаимодействовать с электропроводящими волокнами, и тогда протез может ощущаться как родная рука (см. [Каллен, Смит 2013]). Сейчас пока инвалиды свои протезы не чувствуют. Им ставятся протезы, они ими оперируют, но они их не чувствуют в силу отсутствия сенсорной связи тела и протеза. Но как научились вставлять искусственный клапан в сердце, так и будут вставлять искусственный переходник между живой рукой и протезом, который будет составлять с рукой единое целое и человек будет его чувствовать. Но вопрос остается: проблема киборга – это не проблема протезирования. Последнее будет и далее развиваться по простой причине развития медицины. Проблема в том, что массовое и качественное увеличение искусственных замен тела человека, у которого все смертно и бrenно в его теле, и у которого в теле в принципе все может быть заменимо – приводит к потере самого носителя, первого телесного носителя. А стало быть и самого человека. Такова логика противников этого тренда киборгизации. Сторонники утверждают иное: сама по себе киборгизация, то есть искусственная замена тела человека искусственным роботом не обязательно приводит к исчезновению человека. Но здесь обе стороны упираются в тупик, поскольку на этом уровне онтологическая граница, бытие человека как духов-

К слову сказать, наши гуманитарии и философы предлагают к аббревиатуре НБИК-инициативы приделать ещё одну букву – С, которая означала бы социо-гуманитарные технологии (некоторые договариваются уже до философских технологий). Тем самым они полагают, что ограничат это техническое рвение мировых инженеров-дизайнеров нового постчеловека*.

Да, разумеется, вполне правомерно обсуждать и просто внедрять социальную, гуманитарную экспертизу в инженерные разработки. Необходимо в нанолaborаториях содержать не только биологов (что есть уже давно), но и философов, психологов, культурологов, педагогов. По той простой причине, что инженеры в принципе не обсуждают ситуацию не только телесного отторжения тканей человеческого тела от тела робота (будь он хоть и сделан из биоматериалов), но прежде всего психического. Что есть психика человека, у которого почти все сделано из биоматериалов?

И что значит приставка С? Готовы ли гуманитарии и антропологи предложить иную антропологическую модель нашим инженерам? Наша гуманитарная мысль в принципе настолько оторвана от инженерной, что не может адекватно даже осмыслить то, что происходит.

А происходит то, что на основе НБИК-технологий действительно разрабатываются новые материалы, действительно не за горами создание нового постчеловека, но в основании всех этих инженерных разработок лежит старая патриархальная и вульгарная модель человека, согласно которой сознание – это поток информации и что мозг человека можно сканировать.

То есть, у нас нет не только новой инженерной антропологии, у нас нет в принципе какой-то антропологии, или

ного существа в принципе инженерами-робототехниками не обсуждается. Зачем им это?

* См.: Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии. Материалы круглого стола. // Вопросы философии. – 2012. – № 12.

она существует в виде прецедентов, эпизодов мысли отдельных авторов (как-то Хоружий или Подорога).

Но они, эти философские антропологи, никак и не встроены в передовые НБИКС-разработки. В лабораториях Курчатковского института не бывает философов и психологов. Их туда и не зовут.

Формирование тренда

Вернёмся к началу. Что такое тренд?

Трендом является для нас всё большее увеличение числа и доли тех или иных практик, которые продельывает человек, и которые меняют его образ жизни, его идентичность и которые приводят к тому, что формируются новые нормы, ценности и институты. Например, не сам по себе мобильник или ноутбук есть тренд, а то, что происходит с человеком, который десять лет назад не знал мобильного, а с его появлением он меняет образ жизни, меняются его привычки, его уклад, его коммуникации и прочее.

Получается такая схема формирования тренда (рис. 4):

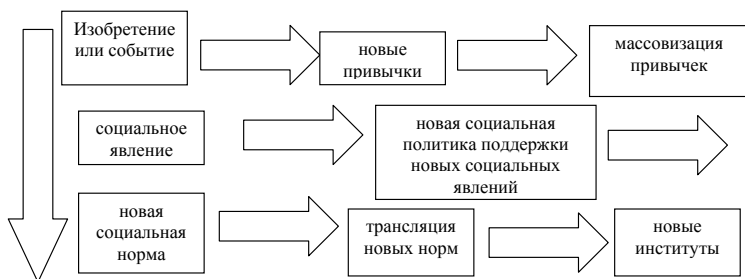


Рис. 4. Схема формирования тренда

Возвращаемся к изначальному нашему вопросу – что значит выявлять и управлять трендами? Управлять трендами – значит запускать нужные тренды.

А запускать тренды – значит использовать фармацевтику культуры. Яд превратить в лекарство. Нужна новая антропологическая альтернатива. Не пилюля для спасения, а возможность онтологической реализации. По-

скольку при отсутствии этой адекватной для человека антропологической практики любое техническое новшество моментально превращает слабое эмпирическое существо в своего раба.

Поэтому тренировать надо и выращивать новые функциональные органы, а не выращивать протезы. Если сеть превращается в паутину, в которой гибнет этот жаждущий и не умеющий ничего индивид, то значит, сеть надо превращать в ресурс для личного конструирования. Мобильники и ноутбуки, интернет надо превращать из средства, поработавшего, в средство, освобождающее.

Но это возможно лишь при смене идентичности. При культурном росте. Эмпирический индивид, привыкший потреблять, не умеет использовать интернет во имя собственного освобождения, поскольку культурных орудий у него для этого нет.

Феномен киборга родился не вчера. Он рождён по той же схеме – прикрепления к телу человека искусственного изделия. Так делалось всегда, когда инвалиду отрубленное тело заменяли костылем или протезом. Отсутствие органического органа заменялось искусственным инструментом. Но при усилении натуральных способностей с помощью электронных протезов мы получаем киборгов, которые превращаются в киллеров. Мало усиливать натуральное зрение с помощью электронного протеза. Нужно формировать духовное зрение. Что ты будешь делать с этим объёмным зрением, дорогой киборг?

Или наоборот. Чтобы усилить естественные способности (глаза, руки) человек изобретал искусственное орудие, продлевающее его руку или глаз, усиливал себя искусственным глазом или рукой. Тогда появляются микроскопы и другие пр.

Кончилось дело окончательным слиянием человека и компьютера и сформировался интерфейс человек-машина.

Но родился феномен киборга именно из естественной потребности усилить своё тело, из феномена органопроекции, о которой мы уже писали выше.

Органопроекция может быть использована и как яд – смертельный для старого слабого существа, и как лекарство для нового, для становления новой конструктивной идентичности человека, радикально не похожего на привычный биоидный тип. Последний тип как раз и вымирает. Он прибегает к агрессивным формам самоутверждения в мире как раз из-за собственной физиологической слабости от первого рождения. И в нём побеждают механизмы сверхкомпенсации и защиты. Тогда они начинают надстраивать над собой панцирь киборга.

Другой сценарий, мутанта, рождается по схеме проникновения в генную программу собственного появления и изменения её с точки зрения усиления ресурсов, но опять же для укрепления себя и защиты, опять с точки зрения агрессивной стратегии.

Поэтому управлять этими радикальными трендами необходимо из самой сердцевины: что может заменить тот же феномен органопроекции, но с другим эффектом – не в агрессивной стратегии, которая поработает умирающего человека-биоида, а даст ему возможность строить полностью самореализации, но вместо наркотиков и суицидальных трансгрессивных практик предложил бы практики онтологического самостроительства и преобразования.

В таком случае возвращаемся к родовым вещам. Нужно возвращать человеку его родовые потребности, утоля базовые дефициты – время, общение, память, мышление, преобразование.

А это возможно не технологически, не через изобретения новых умных машин, а посредством введения антропологических практик. Например, с ребёнком надо возиться, буквально, физически. Чтобы, когда приходит отец домой, ребёнок по нему весь вечер ползал и играл. Друг с другом надо говорить. Друг другу надо писать.

Это не интеллектуальные задачи. Это духовные запросы.

Если органопроекция возникла из естественной потребности усилить своё тело, то этот феномен надо превращать в оружие развития, а не в оружие уничтожения.

Надо менять стратегию, а не бороться с техникой, с интернетом и прочими достижениями техногенной цивилизации.

Проблема именно в этом. У нас нет новой модели человека, человека возможного, человека тайны. У нас до сих пор доминирует модель человека секрета; человека, которого можно разгадать, объяснить, детерминировать, заменить его телесный субстрат на иной, более долгосрочный.

Отец П.А. Флоренский в ответ на открытие феномена органопроекции Э. Каппом добавил существенное и радикальное: глаз осуществляет работу. Он не только орган (эргон), но и энергейя, «глаз изнутри есть не что иное, как влечение к свету». Не глаз сам по себе надо менять бедному инвалиду. А культивировать у него влечение к свету.

Литература

1. *Алексеева И.Ю., Аршинов В.И., Чеклецов В.В.* «Технолюди» против «постлюдей»: НБИКС-революция и будущее человека. // Вопросы философии. – 2013. – № 3.
2. *Аршинов В.И.* Сетевой путь» современной нано-техно-научной практики. Сетевой ресурс: <http://www.rusnor.org/pubs/articles/7591.htm>;
3. *Аршинов В.И., Свирский Я.И.* Социокультурные проблемы конвергирующих технологий (NBIC- процесс). Сетевой ресурс: http://archive.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Totallogy/2010_24/ArshinSv.htm;
4. *Белялетдинов Р.Р.* Кибер-человек: взгляд в будущее. // Человек. – 2006. – № 6 – С. 128–132.
5. *Ваганов А.Г.* Скелет будущего. Заметки к практическому пособию по конструированию социальных реальностей. // Форсайт. – 2008. – № 2 (6).
6. Великая когнитивная революция. // Русский репортер. – Октябрь. 2010.
7. Глобальные тенденции 2030. Альтернативные миры», Публикация Национального Совета по разведке, декабрь 2012. Русскоязычная версия. Полный комплект до-

- кументов доступен: Сетевой ресурс: www.dni.gov/nic/globaltrends
8. Государство. Антропоток. Доклад Центра стратегических исследований Приволжского федерального округа. – Нижний Новгород – Москва, 2002.
 9. Группа «Конструирование будущего». Сетевой ресурс: <http://future-designing.org/>
 10. Диксон Д. Человек после человека. Антропология будущего. («Man after Man. The Future of Anthropology» (Нью-Йорк, 1990). Пер. П. Волкова. Сетевой ресурс: http://www.sivatherium.narod.ru/library/Dixon_3/01_ru.htm.
 11. Каллен К., Смит Д. Бионические связи. // В мире науки. – 2013. – №3.
 12. Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии. Материалы круглого стола. // Вопросы философии. – 2012. – № 12.
 13. Медоуз Д. Пределы роста: 30 лет спустя. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2013. – 358с.
 14. Модификация человека. Круглый стол Института философии РАН и журнала «Человек». // Человек. – 2006. – № 5. – С. 52–64; № 6. – С. 82–96.
 15. Нариньяни А.С. Е-Номо: Новый человек ближайшего будущего. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2010. – № 6.
 16. Нугрохо Я., Саритас О. Увидеть и осознать невидимое. Сканирование, сетевой и сценарный анализ. // Форсайт. – 2011. – Т. 5. – № 3.
 17. Переслегин С.Б. Новые карты будущего или Анти-Рэнд. – М.: АСТ: АСТ Москва; СПб.: Terra Fantastica, 2009.
 18. Печчеи А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980. – 302 с.
 19. Поппер Р. Мониторинг исследований будущего. // Форсайт. – 2012. – Т. 6. – № 2.
 20. Рай ванн В. Зарождающиеся тенденции и «джокеры» как инструменты формирования и изменения будущего. // Форсайт. – 2012. – Т. 6. – № 1.

21. Смирнов С.А. Новые идентичности человека. Анализ и прогноз антропологических трендов. Антропологический форсайт. // Вестник НГУЭУ. – 2012. – № 1;
22. Смирнов С.А. Фармацевтика антропологических трендов. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2011. – № 7;
23. Смирнов С.А. Человек после человека. Антропологический форсайт. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2010. – № 6
24. Соколов А.В. Взгляд в будущее // Форсайт. – 2007. – №1.
25. Соколов А.В., Чулок А.А. Долгосрочный прогноз научно-технологического развития России на период до 2030 года: ключевые особенности и первые результаты. // Форсайт. – 2012. – Т. 6. – № 1.
26. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Ч. 2 // Символ. – Париж. – 1992. – № 28. – С. 125–216.
27. Форсайт проект «Детство 2030». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2009. – № 5.
28. Форсайт Россия. Сетевой ресурс: URL: <http://форсайтроссия.рф/about>
29. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М.: Изд-во АСТ; ОАО «ЛЮКС», 2004. – 349 с.
30. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: Изд-во АСТ; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 588с.
31. Хоружий С.С. 2008 Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10–31.
32. Хоружий С.С. 2010 Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2010. – № 6.
33. Хоружий С.С. 2011 Управление антропологическими трендами: подступы к проблематике. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2011. – № 7.
34. Человеческого в нас будет оставаться все меньше. // Сетевой ресурс: <http://slon.ru/articles/360021>

35. Эпштейн М. Гуманология. Очертания новой дисциплины. // Философский век. Альманах 21. Науки о человеке в современном мире. Часть 21. – СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2002.
36. UNIDO Technology Foresight Manual. Organization and Methods. – Vienna, 2005.

ДЕЛЬФИ ОПРОС В ГУМАНИТАРНОМ ФОРСАЙТЕ*

Метод Дельфи

Дельфи опрос, взяв имя у античного мифа, претендует на то, чтобы технологически простроить работу по конструированию образов будущего.

Первые метод экспертного прогнозирования Дельфи был разработан в 1950-е годы в «фабрике мысли» – корпорации RAND Corporation**. Первоначально метод предназначался для повышения согласованности мнений экспертов относительно обобщенной групповой оценки или суждения.

Проведённые экспериментальные исследования точности и надежности метода Дельфи и схожести его результатов при повторных опросах давали эмпирические рекомендации по числу туров от двух до четырех. По мере дальней-

* Работа выполнена в рамках проекта «Новые идентичности человека. Анализ и прогноз антропологических трендов» при поддержке Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры для инновационной России» (проект № 14.B37.21.0979). Впервые опубликована в альманахе: Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2014. № 9. С. 96–119.

** Подробно описание Дельфи опроса как технологии см. в: Кушкина С.Н. Метод Дельфи в форсайт проектах. // Форсайт. 2007. – Т. 1. № 1. Здесь дано принципиальное описание Дельфи опроса без учета специфики в рамках общественно-политических и гуманитарных форсайтов.

шего развития экспертного прогнозирования возможности Дельфи расширились, становились более разнообразными, но сохранялся основной отличительный его признак – пошаговый характер опроса и попытка провести согласование экспертных позиций.

Впервые в национальных технологических Форсайтах метод Дельфи в виде двухтурового широкого экспертного опроса был применён в 1970 году в первом Японском технологическом прогнозе. С тех пор в Японии подобные прогнозные исследования проводятся каждые пять лет.

Метод Дельфи представляет собой пошаговую процедуру анкетного экспертного опроса, состоящую из нескольких итераций. Личные контакты между экспертами не требуются и не желательны. Хотя ознакомление экспертов с результатами первого и второго тура опроса как раз требуется. Поскольку ведущей задачей Дельфи и является *формирование в экспертном сообществе согласованного мнения по поводу конкретного образа будущего*.

На первом этапе производится индивидуальный опрос экспертов (обычно в форме анкет). Эксперты дают ответы, аргументируя их. Затем результаты опроса обрабатываются и формируется коллективное мнение группы экспертов, выявляются и обобщаются аргументации в пользу различных суждений.

На втором этапе вся информация сообщается экспертам (общая групповая оценка, «экстремальные» (особые) суждения и их аргументация) и их просят пересмотреть оценки и в случае несогласия с коллективным суждением объяснить своё мнение. Новые оценки вновь обрабатываются и осуществляется переход к следующему этапу. Итерационный процесс длится до тех пор, пока все эксперты не придут к единому мнению. Практика показывает, что после трех-четырех этапов ответы экспертов стабилизируются, и необходимо прекращать процедуру.

Метод Дельфи относится к экспертным технологиям согласования настоящего и планирования будущего. Помимо экспертов в опросе могут участвовать «непрофессио-

налы» – это зависит от тематики, ожидаемого ответа и масштаба проводимого опроса. Но в зависимости от тематики форсайта экспертом может быть и домохозяйка, и водитель троллейбуса

Итак, результатами Дельфи опроса могут быть:

1. Сформированное согласованное экспертное мнение относительно образа будущего.

2. Формулировка экспертами рекомендаций для себя на предмет самоопределения и дальнейших действий (по сценарированию будущего).

3. Формирование горизонтального взаимодействия и сетевых групп, контактов между экспертами.

4. Формирование экспертами заданий для дальнейших направлений исследований.

Ограничения метода Дельфи

Как всякий метод, Дельфи имеет свои ограничения. Когда группа методологов Методологической ассоциации под руководством С.В. Попова при поддержке Общественной палаты РФ и Фонда «Моё поколение» проводила первые в России форсайт «Детство 2030», она столкнулась с рядом принципиальных трудностей, которые самой по себе технологией форсайта и опроса Дельфи не могли быть преодолены.

Вот, что отмечают они в своём отчёте:

«Форсайт в общественно-политической сфере радикально отличается от технологического. Когда мы ставим технологическую задачу, например, по снижению веса летательных аппаратов на 50 %, мы понимаем, о чём мы говорим. В общественно-политической сфере такой определённости уже нет. Если мы хотим улучшить качество жизни населения, или увеличить уровень доверия в обществе – что мы действительно при этом имеем в виду? Оказывается, что это не очевидно. Обычный ход российских социологов – попытаться построить модель объекта и выбрать референтную группу, которая бы отвечала на вопросы о его состоянии.

Опыт форсайт-проектов западных стран показывает, что в первую очередь необходимо отказаться от того, что такие объекты, как например, качество жизни населения, уже есть. Необходимо отвечать на другие вопросы: чего же хотим мы (реальные участники проекта), чего мы хотим достигнуть в будущем, на что будем работать, к чему прилагать усилия. Это связано с тем, что такие понятия как качество жизни, уровень доверия, гражданское общество – являются социо-культурными феноменами, они не существуют объективно, а формируются как эффект определённой социальной практики»*.

Итак, мы фиксируем три принципиальных момента:

1. При проведении Дельфи-опроса в рамках гуманитарного, общественно-политического форсайта в условиях, когда сам объект форсайта не ясен, не построен, когда у экспертов нет видения этого объекта, сам Дельфи-опрос не может претендовать на то, чтобы выстроить согласованное мнение. Просто потому, что нет объекта, по поводу которого можно согласовывать позиции. В начале необходимо построить этот объект. Группа Попова в этой связи вынуждена была выстраивать вначале некую новую онтологию «детства» вместе с экспертами. В этой связи сам характер экспертных опросов меняется. Экспертный опрос становится не столько выработкой согласованного мнения и усреднения позиций (на что был направлен классический Дельфи, в силу чего и возникла методика пошагового опроса до 3, 4 тура, после которого в силу согласования позиций опрос заканчивался), сколько наоборот сбором, инвентаризацией разнообразных экспертных мнений относительно базовых трендов, ведущих к тому, что произойдёт с феноменом, который исследуется в форсайте.

Итак, выстраивание экспертных опросов и панелей в рамках гуманитарного, в нашем случае – антропологического форсайта необходимо сочетать с выстраиванием новой

* Антропологические проекты. Инфраструктуры развития человека. Форсайт проект Детство 2030. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2009. - № 5. – С. 298.

онтологии. В данном случае – неклассической онтологии человека. Точно также делала группа Попова, выстраивая новый дискурс «детства», поскольку старый уже не годился.

2. Второе. В этой связи особенно остро встаёт вопрос о подборе экспертов. Не каждый специалист в области, по которой проводился форсайт, может считаться экспертом. Группа Попова также столкнулась с этим. В России много социальных работников, педагогов, возрастных психологов. А экспертов почти нет. Потому что эти педагоги и психологи не могут ничего сказать относительно нового дискурса детства, хотя вроде каждый день с детьми работают.

3. Третье. Коль скоро такие феномены как образ жизни, качество жизни, детство, идентичность человека, являются гибкими, плавающими, натурально не заданными и в настоящее время радикально меняющимися, то они, во-первых, не проектируются сугубо искусственным проектным путем (см. выше об ограничениях проектного подхода), а, во-вторых, выращиваются, выстраиваются в рамках больших социальных гуманитарных проектов и программ, в рамках других форматов, отличных от Дельфи – форматов гуманитарной и общественной экспертизы.

Другие ограничения Дельфи также отмечаются специалистами:

– Ограничения в подборе экспертов. Крайние точки зрения не принимаются. Оригинальные и нетривиальные позиции не учитываются. Берётся и формируется усреднённое мнение. В гуманитарных исследованиях это сделать либо сложно, либо невозможно. Процедуру Дельфи опроса можно использовать лишь в том случае, когда заранее ясно, что доля экспертов, чьи оценки существенно отличаются от общепринятой, в группе невелика. В противном случае процедура становится неэффективной.

– Редукция знания. Метод Дельфи сводит сложное знание к одному утверждению, на основании которого можно вынести суждение.

– В сложных вопросах (в том числе и для понимания экспертов), когда тема не может быть сведена к относительно-

но простым утверждениям или когда требуется обсуждение альтернатив, применение метода Дельфи – не лучший выбор.

- Продолжительность по времени (масштаб Дельфи опроса, количество итераций опроса).

- Отсутствие единой методологии Дельфи.

- Наиболее ресурсоёмкая и затратная технология. Приходится тратить много времени на составлении пула экспертов, на выработку анкет (причём на каждом этапе анкета составляется новая), на сбор и обработку анкет.

Специфика задавания вопросов в рамках интервью и Дельфи-опроса.

Ни в одном классическом форсайте ещё не удерживалась вся полнота видения образа будущего. Она воплощается в том, что необходимо удерживать все составные топики форсайта.

Что значит – спрашивать про новую онтологию?

При проведении конкретных экспертных панелей и дельфи-опроса, при проведении проектных семинаров и игры, фокус-групп необходимо силами экспертов выстраивать новую реальность, то есть в данном случае новую идентичность человека, его будущие образы. Мы полагаем, что в долгосрочной перспективе, с которой имеет дело Форсайт (на срок 2050 год), идентичность человека будет радикально меняться. Будет меняться *его образ жизни, его среда обитания, его структуры повседневности, стили жизни, способы обитания*. Эти предполагаемые образы будущего не должны быть выводимы из наших привычных представлений, в том числе и о будущем. Вполне возможными могут быть «дикие карты», то есть неожиданные феномены и события, радикально меняющие тот предмет, о котором мы в настоящее время помышляем. Итак, новизна исследования состоит в том, что сам объект исследования не только не является ставшим, готовым к изучению, но и он сам радикально меняется в будущем. Мы вынуждены не только заниматься прогнозированием и сценарива-

нием будущего человека, но и выстраиванием этого самого человека, меняющего свою идентичность.

Что значит – спрашивать про институты и инфраструктуры?

Существует несколько блоков, касающихся разного типа инфраструктур:

– инфраструктуры, описываемые на языке разных видов деятельности (наука, образование, банки, компании, транспорт), на языке собственно инфраструктур (её плотность, концентрация узлов, их связность, разнообразие, открытость внешней среде);

– инфраструктуры коммуникативные – создающие среду содержательного общения (где проводится свободное время, рекреации, театры, кино, молодёжные «тусовки», креативные форматы, интеллектуальные кафе и проч.)

– инфраструктуры сервисные, – обеспечивающие среду услуг (банки, кредитные агентства, компании, консалтинг, страхование и проч.).

– инфраструктуры управленческого типа – как вся эта территория обитания управляется – через сугубо административные органы или есть аналитические и консалтинговые центры, осуществляющие мониторинг, консалтинг, экспертизу, аналитику, диагностику инноваций на территории и в мире и через них и происходит управление развитием территории;

– инфраструктуры социального типа – жильё, школы, больницы и проч., обеспечивающие достойное и нормальное воспроизводство человеческих ресурсов силы.

Вопросы ко всем им должны носить инфраструктурный характер.

Какого качества среда? Какова плотность и разнообразие объектов этих инфраструктур, связность объектов? Есть ли возможность осуществлять внутреннюю мобильность по территории и её объектам? Какова открытость инфраструктур внешней среде?

Что значит спрашивать про проекты и практики?

Если будущее прогнозируется и программируется, то через какие механизмы и практики возможно управлять деятельностью по конструированию желаемого будущего? Они не могут быть сведены к привычному стратегическому управлению, хотя и предполагают, в том числе, и это. Управление будущим, точнее управление работой по конструированию будущего, предполагает инициацию, выработку и вбрасывание таких авангардных практик, которые при своём разворачивании начинают менять реальность и приводят к формированию образов будущего.

Эксперты, привлечённые к дельфи-опросам, экспертным панелям, фокус группам, глубинным интервью, в ходе проведения Форсайта вынуждены меняться и, вступая в разнообразные коммуникации формировать некое видение предмета, а не высказывать свои сугубо субъективные точки зрения. Эксперты самым становятся носителями новой идеологии развития.

Сам тип опроса должен носить характер **формирующего эксперимента**. Уже в силу того, что сам данный форсайт-проект является формирующим проектом, формирующим людей, регион под новую идеологию развития. Это проект, не исследующий данность и не описывающий некую реальность. Это проект, формирующий эту реальность. Сами эксперты должны меняться в ходе опроса и формировать богатое согласованное видение региона инноваций, а не высказывать свои сугубо субъективные точки зрения. Эксперты должны превращаться в носителей новой идеологии развития.

Предполагаемые результаты опроса:

- сформированное ядро пула экспертов, носителей новой идеологии, в которой человеческий капитал является главным и в повестке дня;
- предложен эскиз новой экономики, основанной на развитии человеческого капитала;
- предложено видение согласованных топосов квадранта форсайта в связке – онтология, инженерия, модели управления, проектирование;

– предложено видение трёх базовых составляющих в новой онтологии – стратегии/сценарии, инфраструктура, люди.

Дельфи-опрос в рамках антропологического форсайта

Несмотря на методологические ограничения Дельфи-опроса при проведении гуманитарного форсайта, указанные выше, касающиеся дефицита экспертных ресурсов и отсутствия построенного объекта прогнозирования, тем не менее, мы решили провести в рамках данного исследования хотя бы частичный Дельфи-опрос.

Его целями были не выявление и объективация антропологических трендов (хотя отчасти Дельфи-опрос на это тоже повлиял) и, тем более, не выстраивание согласованного экспертного мнения профессионального сообщества (как в классическом Дельфи), а, скорее, некая самодиагностика этого экспертного сообщества. С помощью ответов на вопросы анкеты мы могли выяснить или прояснить позиции, занимаемые экспертами относительно антропологических трендов, процессов изменения идентичности человека, а также, исходя из позиций – выявить самоопределение экспертов, их деятельностное отношение к обозначенным трендам и изменениям – насколько изменения, которые переживает человек, радикальны, насколько всё катастрофично или нет.

В целом Дельфи-опрос дал вполне определённые результаты и вместе с результатами глубинных интервью и круглых столов, экспертных панелей, о которых мы расскажем в следующей главе, мы выявили вполне определённый расклад экспертных позиций и сформировали картину по самодиагностике экспертного сообщества относительно проблемы нашего исследования (новые идентичности человека и антропологические тренды).

Дельфи-опрос предполагал три этапа. В силу ограничения времени проекта мы успели к октябрю 2013 года провести два этапа. Но независимо от сроков сдачи отчета Дель-

фи-опрос мы будем продолжать и проведем также и третий этап в ноябре.

Три этапа связаны не только с тем, что классический Дельфи-опрос не укладывается в один и два этапа, сколько с тем, что содержательная логика проблемы потребовала развернуть опрос в три такта.

Первый такт опроса.

Цели:

1. Выявление отношения экспертов к тому, насколько радикальны изменения, которые происходят с идентичностью человека.

2. Выявление позиций относительно того, нужно ли новое понимание человека в этой связи, нужна ли новая онтология человека или она не нужна?

3. Выявление понимания экспертов относительно выделения и ранжирования факторов, влияющих на изменения, которые происходят с человеком (природные катаклизмы, техногенные катастрофы, социальные процессы и др.).

4. Выявления в этой связи роли традиционных институтов, которые крепят человеческое общество и человека, его идентичности – меняются эти институты или нет, какие новые институты формируются, приходят на смену классическим (семьи, церкви, образования и др.).

5. Прикладная задача опроса – дооформление пула экспертов по принципу кономинации, известному при Дельфи-опросах (дополнение списка, получение информации от экспертов относительно включения новых экспертов в список).

Второй такт опроса.

После выявления в целом отношения экспертов к изменениям человека можно уже спрашивать предметно и целенаправленно, но дозировано. А также с учётом количества и качества ответивших экспертов. На качество ответов, естественно, повлияли те факторы, которые мы обсуждали выше – неопределенность, размытость объекта прогноза и проблемный уровень квалификации экспертов.

Цели:

1. Выявление экспертных позиций относительно видения экспертами ведущих (базовых) антропологических трендов, процессов изменений по определённым направлениям – социальные процессы, био, инфо, нанотехнологии, влияющие на изменение идентичности и т.д.

2. Выявление экспертных позиций относительно того, какие практики (антропопрактики) находятся в основании этих процессов изменений.

Третий такт опроса.

На третьем такте уже не косвенно (как было на первых двух тактах, из анализа ответов), а прямо и непосредственно необходимо выявлять экспертные позиции – отношения экспертов к прогнозным работам, к форсайту, отношение экспертов к тому, возможно ли и нужно ли управлять процессами изменений или пусть всё идёт, как идёт. Мы переходим к сценарной и управленческой работе. Этим обусловлены и цели третьего такта опроса.

Цели:

1. Выявление экспертных позиций относительно выделения сценариев развития событий. При этом под сценарием имеются в виду управленческие искусственные пошаговые действия определённых групп с их интересами (этим сценарий отличается от тренда как от процесса и направления изменений). Сценарий уже предполагает искусственное управленческое воздействие (или не предполагает – тогда эксперт выбирает инерционный сценарий – пусть всё идёт своим чередом, всё равно ничего сделать нельзя) (см. о сценарировании в предыдущей главе).

2. Выявление экспертных позиций относительно практики форсайтов, прогнозов, проектирования и стратегирования. Выявление позиций относительно самой возможности практики конструирования образов будущего.

Требования к пулу экспертов. Составление списка.

Составление списка экспертов было ключевой проблемой при проведении опроса. Мы как раз столкнулись с

тем, что, несмотря на кажущийся большой состав специалистов, занимающихся проблематикой человека в разных областях науки и практики, относительно проблематики нашего форсайта, спрашивать было почти некого. Это связано с тем, что мало кто из специалистов размышляет в своей профессиональной деятельности (причём содержательно и конструктивно) относительно образов будущего человека и базовых трендов, которые ведут к этому будущему. То, что профессор кафедры преподаёт курс философской антропологии, вовсе не означает, что ему есть, что сказать относительно будущего человека. Или то, что другой профессор или доцент другой кафедры преподаёт магистрантам или аспирантам курс по методологии научного исследования, вовсе не означает, что ему есть, что сказать про форсайт как метод исследования и прогнозирования.

Тем не менее, мы должны были сформулировать критерии, по которым надо было составить список экспертов и попытаться его наполнить конкретными фамилиями, контактами, электронными адресами.

Критерии подбора экспертов:

1. Наличие специалистов, известных своими *публикациями* по сходной с нашим форсайт проектом проблематике.

2. Наличие специалистов, известных своими *реальными проектами* (социальными, гуманитарными, экономическими, медицинскими и др.), результаты которых опубликованы или обсуждаются в СМИ.

3. Наличие специалистов из разных *предметных областей* – не только философии, но и социологии, педагогики, психологии, медицины, методологии и др.

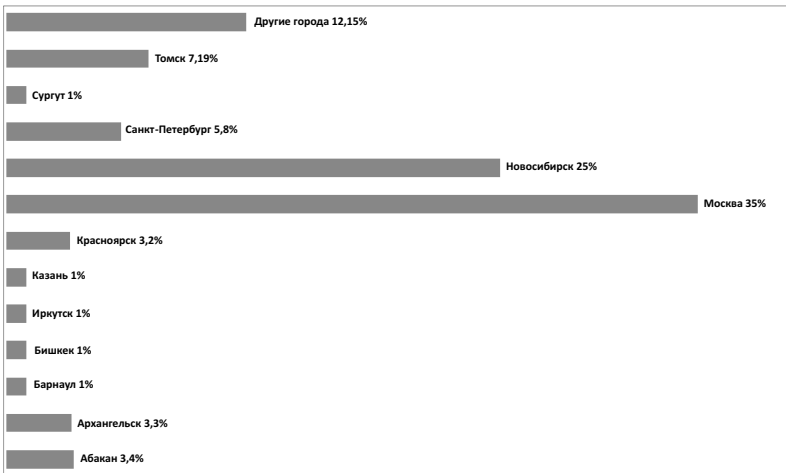
4. Наличие специалистов *из разных городов*, не только столичных, но и сибирских. Этот пункт также является проблемой для тех исследователей, которые живут и работают не в Москве. К сожалению, львиная доля экспертного сообщества, включая их проекты, публикации, сосредоточена в Москве.

5. Наличие специалистов из *разных видов организаций* – НИИ, вузов, консалтинговых агентств развития, центров развития и др.

6. Наличие специалистов, уже *ранее проводивших свои форсайт-проекты* по сходной гуманитарной проблематике (форсайты образования, здравоохранения, социальной сферы и др.).

В итоге был сформирован пул экспертов из 300 фамилий. Какая получилась география опроса и структура экспертного списка по отраслям знаний? (табл. 1 и 2).

Таблица 1
География опроса

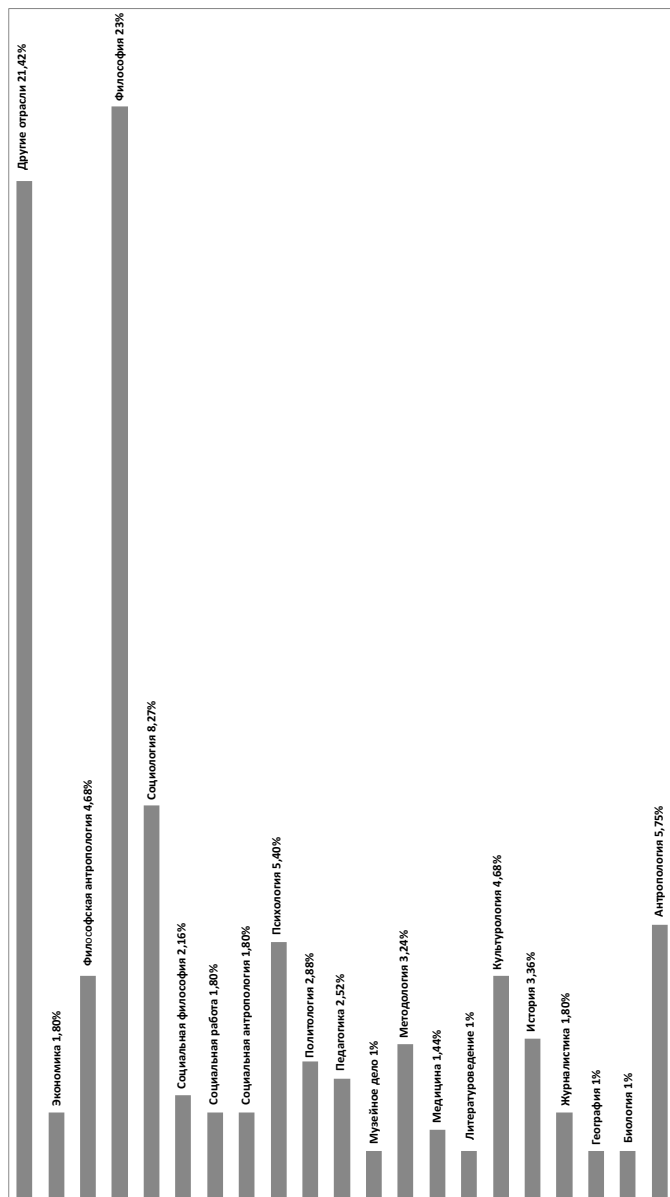


Структура анкеты.

Анкета была составлена принципиально просто и так, чтобы эксперт не был спровоцирован на большую дополнительную интеллектуальную работу относительно того, про что спрашивают. Он не должен был заниматься как раз конструированием объекта прогноза, то есть новой идентичностью человека.

В этой связи ответы носили характер закрытых утверждений-формулировок. Эксперт мог ответить на утверждения «да» или «нет» и составить комментарий (максимум 250 знаков) против каждого утверждения.

Таблица 2
Распределение экспертов по отраслям знаний



Каждая анкета состояла из нескольких содержательных блоков (в зависимости от целей, указанных выше).

Процедура опроса.

1. Составление списка экспертов.

2. Разработка анкет для трёх тактов. Последующая корректировка содержания и структуры анкет после проведения первого такта*.

3. Разработка компьютерной версии сбора, размещения и обработки анкет. Размещение материалов форсайт-проекта на сайте НГУЭУ. Размещение компьютерной машинной программы обработки анкет внутри раздела, посвящённого форсайт-проекту на сайте НГУЭУ. Компьютерная версия предполагала размещение на сайте анкеты, присвоение каждому эксперту логина и пароля с тем, чтобы эксперт имел возможность зайти на сайт и заполнить анкету на самом сайте, сохранить свои ответы, и машина автоматически сразу считала проценты – кто и как ответил.

4. Размещение базы экспертов на сайте. Присвоение каждому эксперту пароля и логина.

5. Рассылка анкеты по первому такту по адресам экспертов.

6. Заполнение экспертами анкет. Ответы на вопросы. Допускались два варианта ответа: либо эксперт заходит на сайт и отвечает на вопросы анкеты, либо отвечает в анкете, присланной ему по почте в формате word, и отправляет форсайт-группе анкету со своими ответами. Форсайт-группа вставляет на сайт ответы эксперта.

7. Обработка ответов экспертов.

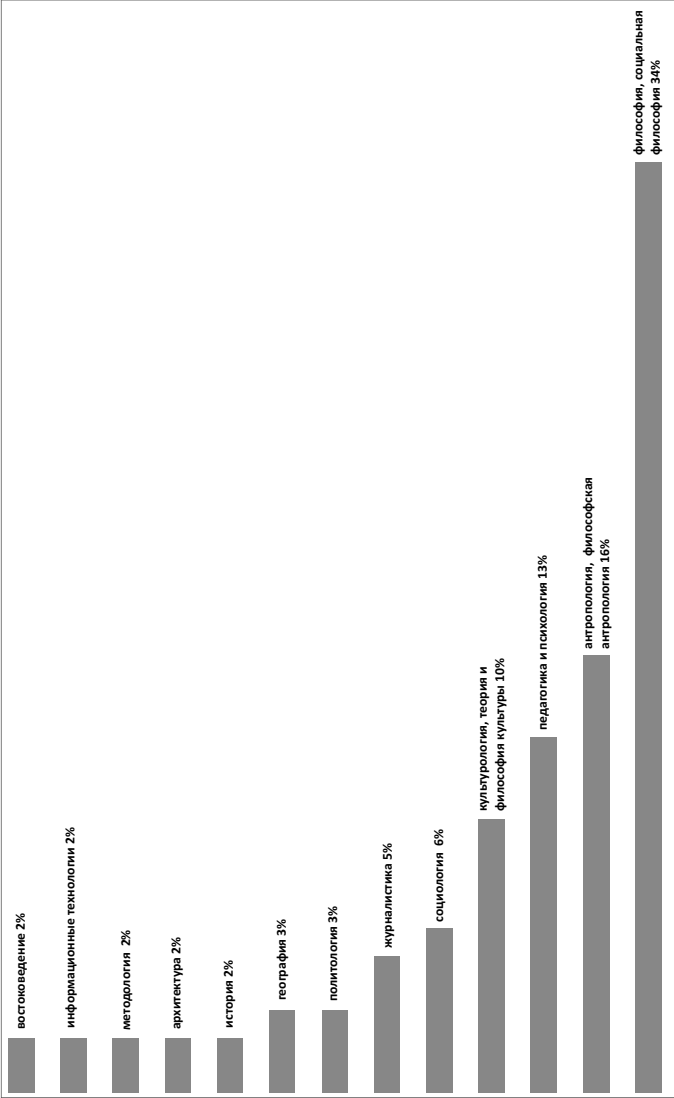
8. Корректировка анкеты по второму такту. Разработка новой версии анкеты. Размещение анкеты второго такта на сайте проекта.

9. Рассылка экспертам анкеты второго такта.

10. Ответы экспертов на вопросы анкеты второго такта.

* Анкеты и протоколы опросов публикуются полностью в альманахе: Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2014. № 9. С. 96–119.

Таблица 3
Ответы по отраслям знаний

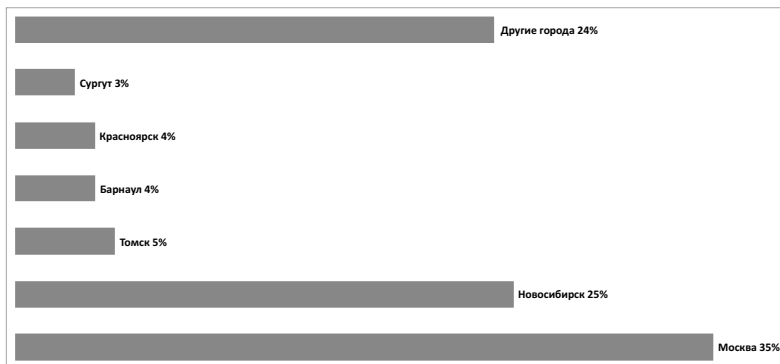


Предварительные результаты Дельфи–опроса по первому такту

Если говорить об общих результатах, то они следующие. Нам удалось преодолеть философоцентризм и получить ответы не только от философов (хотя данное исследование большей частью философское), но и от других специалистов других областей. Проценты видны в ниже приведённой таблице. Эксперты при этом сами соотносили себя к предметным областям, что, с одной стороны, несколько затушёвывает точность предметного самоопределения, но, с другой стороны, показывает неформальный показатель (Табл. 3).

Что касается столичности, сосредоточенности экспертных сил в столицах, то преодолеть этого не удалось, да и это противоречило бы реальному положению дел. Экспертные силы действительно большей частью сосредоточены в столицах. Но тем не менее нам удалось получить ответы и из других регионов. География ответов получилась различная (Табл. 4):

Таблица 4
География ответов



«Как Вы думаете, насколько радикальны изменения, происходящие с человеком? Они действительно радикальны, что в пору говорить о его уходе с исторической сцены или эти изменения человек претерпевает всегда, он всегда менялся, на то он и человек, и ничего нового здесь не происходит?»

С одной стороны, 31% ответивших фиксируют, что изменения с человеком происходят, но они носят благоприятный характер. Увеличиваются возможности человека.

Если говорить о содержательных результатах, то обработка ответов экспертов по первому такту Дельфи-опроса позволяет сделать следующие выводы.

1. Профессиональное сообщество не до конца определилось относительно процессов, которые переживает человек с точки зрения изменений его идентичности. По большому счёту сообщество плавает в оценках.

Вопрос анкеты в рамках **Блока 1. Отношение к происходящему с человеком.**

Во-первых, это всего одна треть из ответивших. Две трети не фиксируют изменений человека. Во-вторых, 52% не согласны с тем, что изменения с человеком происходят, и они показывают его деградацию. А 23% согласны с этим утверждением. С одной стороны, одна треть фиксирует благоприятный характер изменений, с другой стороны, одна пятая фиксирует деградацию. При этом 33% согласны с утверждением, что меняется вообще-то только среда, а с самим человеком ничего не происходит. Так где же правда?

2. Бóльшая определенность фиксируется при ответах относительно того, нужно ли новое понимание человека.

Блок 2. Новое понимание человека.

«Что и кого мы имеем в виду, когда говорим о человеке вообще? Выработаны ли адекватные языковые средства, когда речь идёт о человеке? Или мечта философов – создать универсальную антропологию – так и осталась мечтой? И, вообще, нужно ли новое учение о природе человека? Или здесь и так всё понятно? Или, в принципе, никакой неизменной и постоянной природы человека нет, она разная в разные эпохи?»

Лишь 20 % согласны с тем, что такое новое понимание необходимо. Это понимание воплощается в том, что необходима «новая междисциплинарная наука о человеке»

(38 %) и нужен новый язык (36,5 %). Но заметим, что фактически меры предлагаются не радикального характера – новая наука, новый язык. Других вариантов эксперты не предложили.

Блок 3. Факторы антропологических изменений.

Изменения с человеком, с чем согласились эксперты, не носят радикального характера. Более того, они носят благоприятный характер, когда эксперты отвечали на вопросы, связанные с выделением и ранжированием факторов изменений. На первые места среди факторов вышли сугубо искусственные антропогенные факторы: 53,9 % экспертов поставили на первое место фактор «изменения информационной среды», 28,5 % как важный фактор поместили фактор «ухудшение качества основных жизненных ресурсов (воды, воздуха, жилого пространства, и др.)», который очевидным образом связан с деятельностью человека.

Как максимально важный фактор «возрастающее медицинское вмешательство в функционирование человеческого организма, достижения генной инженерии, биомедицины, «таблеточной» индустрии и др.» отметили 23% и 30% ответивших. Этот фактор также искусственного антропогенного происхождения.

4. Блок 4. Институты и сообщества.

С этими ответами коррелируют фактически ответы на вопросы блока, посвящённого роли институтов (церкви, семьи, образования). 36,5 % согласны с утверждением, что «институты семьи, церкви, образования и др. сохраняют свою принципиальную роль в формировании человеческой идентичности».

47,6 % ответивших полагают, что «сами эти привычные нам институты сохраняют свою важнейшую роль», несмотря на то, что они переживают кризис.

При этом 42,8 % ответивших отмечают, что «мы должны говорить о рождении принципиально новых институтов, воспроизводящих новые идентичности человека».

То есть, с одной стороны, важнейшая роль классических институтов сохраняются, хотя они переживают кризис. С другой стороны, появляются новые институты. И здесь экспертные мнения разошлись. Явной победившей позиции здесь не проглядывается.

Но всё же некоторый оптимизм относительно того, что привычные институты остаются, и они продолжают играть ключевую роль, видится в ответах экспертов. Нет явно выраженной победившей точки зрения, гласящей, что всё рушится, всё радикально меняется, что институты семьи, церкви и образования настолько себя изжили и настолько радикально изменились, что впору говорить о радикально отличных иных институциях, которым ещё нет даже названия.

Хотя точку сдвига эксперты всё же фиксируют. 49,2 %, почти половина экспертов, отмечают, что «появляются новые сообщества с малоизвестными и, соответственно, малоизученными идентичностями, которые разрушают идентичности, воспроизводимые традиционными институтами».

Итак, в целом общие содержательные выводы по первому такту Дельфи-опроса такие.

1. Нет явной доминаты у позиции, утверждающей, что человек меняется радикально, что эти изменения негативны и деструктивны, что человек с его привычной нам идентичностью исчезает.

2. Нет точной ясности в целом в позициях относительно изменений, которые переживает человек. Присутствуют разные позиции, которые допускают и наличие изменений, и их отсутствие. В целом доминирует некий сдержанный оптимизм, говорящий, что всё у нашего брата человека в принципе пока нормально, никакого онтологического сдвига и никакой антропологической катастрофы не наблюдается.

3. Все классические институты продолжают играть ключевую роль. Хотя и испытывают кризис. Но при этом точка сдвига в сторону начала формирования новых ин-

ституций экспертами фиксируется, как отмечает половина опрошенных.

4. Важную роль в получении именно таких ответов сыграло то, какая получилась выборка. Выше в диаграммах мы видим, что 79% из ответивших экспертов – это философы (социальные философы, философские антропологи), педагоги, психологи, социологи, культурологи. Минимальная доля ответивших относит себя к медицине, информационным технологиям. То есть эти ответы – большей частью самодиагностика ответивших. Это автопортрет именно гуманитарного сообщества.

5. География опроса также – способ самодиагностики. 78% ответивших живут в Москве, Новосибирске, Томске, Красноярске, Барнауле. Это связано, во-первых, с тем, что форсайт группа сама живёт и работает в Новосибирске. А, во-вторых, горизонтальные связи этой группы сосредоточены именно в этих городах. Тем не менее, несмотря на сибирский центр проекта, 35 % ответивших москвичей говорят, о том, что и экспертное сообщество, как и многое другое, у нас сосредоточено в Москве, и наличие экспертных коммуникаций у форсайт-группы с Москвой и другими городами позволило преодолеть провинциальный и сибирский региональный характер. Опрос всё же получился национальным.

С учётом всего выше сказанного мы готовы допустить, что во многом именно такие результаты анкеты по первому такту получились из-за вполне определённого состава экспертов. А этот состав именно мы, форсайт-группа, и формировали. Но такой состав экспертов получился не случайным образом. Он сформировался именно потому, что мы старались учесть различные факторы активности экспертов.

ЭКСПЕРТНОЕ СООБЩЕСТВО: САМОДИАГНОСТИКА*

ВВЕДЕНИЕ

В этом году завершился Форсайт-проект «Новые идентичности человека. Анализ и прогноз антропологических трендов», который выполнялся в рамках Соглашения 14В.37.21.0979 (рук. С.А. Смирнов).

Для раскрытия всего многообразия экспертных позиций и учитывая открытый характер проблемы нашего исследования, понимая также, что анкетные опросы, даже такие объёмные как Дельфи-опрос, не охватывают всей полноты содержания проблематики, мы в рамках исследования также провели серию глубинных интервью, провели заседание двух фокус-групп, приняли участие в организации и проведении экспертных панелей и Форсайт сессий.

1. Глубинные интервью. В глубинных интервью приняли участие 26 экспертов из разных городов**. Интервью

* Работа выполнена в рамках проекта «Новые идентичности человека. Анализ и прогноз антропологических трендов» в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России (соглашение 14В.37.21.0979). Впервые опубликована в соавторстве в гуманитарном альманахе Человек.RU. 2014. № 9. С. 68-95. Здесь публикуется часть работы, написанная С.А.Смирновым.

** В процессе реализации данного проекта были проведены 26 полуструктурированных интервью с экспертами (общей сложностью около 15 часов записей). В данное экспертное сообщество вошли 15 философов, 3 педагога, 2 филолога, 2 врача, 1 программист, 3 психо-

проводились в течение 2013 года в Новосибирске, Томске, Красноярске, Москве.

2. Фокус-группы. В работах двух фокус-групп приняли участие группа Новосибирских экспертов (см. список участников) и группа Томских экспертов. Проводились в мае 2013 г. в Новосибирске и Томске.

3. Экспертная панель-дискуссия «Какие коммуникации обеспечивают практики развития?». Модератор С.А. Смирнов. Проводилась в рамках Всероссийской конференции по педагогике развития «Практики развития: современные вызовы» в Красноярске 27 апреля 2013 г.

4. Форсайт-сессия «Будущее образования». Координатор С.А. Смирнов. Проводилась в рамках Международного инновационного форума «Интерра 2013» в Новосибирске 6 сентября 2013 г. .

При проведении интервью, фокус групп и экспертных панелей кроме обсуждения проблематики форсайт-проекта нас интересовало следующее:

1. Какие экспертные позиции выявляются относительно обсуждения современных антропологических трендов, ведущих к изменению идентичности человека.

2. Что в этой связи предлагается экспертами, каково их самоопределение в части предложения сценариев дальнейшего развития и конкретных предложений относительно изменения идентичности человека (в виде социальных и гуманитарных проектов и программ, новых антропопрактик и т.д.).

Глубинные интервью с разрешения экспертов записывались на диктофон и расшифровывались. Заседания фокус-групп также записывались и расшифровывались. Записи хранятся в архиве форсайт проекта.

Топика экспертных позиций

По результатам проведения выше названных круглых столов, экспертных панелей и глубинных интервью можно

лога. Стоит оговориться, что в некоторых случаях четкое отнесение эксперта к одной предметной области является крайне условным.

выявить несколько экспертных позиций, которые занимают эксперты. Степень осознания экспертом этой позиции бывает разная.

Постараемся их изложить непредвзято, сугубо с содержательной точки зрения. Критериями описания такой топки экспертных позиций должны быть следующие.

1. Сами позиции должны быть содержательными, не оценочными. Менее всего мы понимаем то, что происходит, если начинаем оценивать изменения и делать выводы, что всё в целом нормально, изменения были всегда, прогресс продолжается, человек осваивает новые миры. Или если мы оцениваем изменения сугубо негативно, утверждая, что человек – раковая опухоль на теле земли, он оставляет после себя разруху, он самоубийца и т.д., хотя сами экспертные позиции могут оппонировать друг другу, подвергать уничтожающей критике.

2. Экспертные позиции желательно выводить и фиксировать из них самих, выкладывая их на некое пустое пространство, на чистый лист бумаги, не подкладывая под них какие-то свои основания для классификации, а выводя классификацию уже на основании изложенных позиций.

3. За экспертной позицией постараемся увидеть определённый сценарий, который как бы вытекает из позиции, за который этот эксперт выступает. Он его, этот сценарий, фактически проигрывает, осуществляет в действии. Экспертные позиции могут быть разными по содержанию, но по сценарному действию они могут быть очень близкими.

4. За позицией и сценарием попробуем увидеть хотя бы смутно угадываемый образ будущего. Он не всегда ясен. Но он всегда должен быть, за него эксперт должен нести ответственность.

Тем самым логика разветвления получается следующей: позиция – сценарий и стратегия действия – образ будущего.

В этой связи изложим ряд экспертных позиций, которые были выявлены в процессе нашего форсайт-проекта

на материале интервью, круглых столов и экспертных панелей. Пока в формате топики, без классификации.

Эволюционная позиция. «Человек-Клетка»

Позиция наблюдателя с точки зрения эволюции и космогенеза.

В этой позиции человек рассматривается как определённая популяция живых существ, как некая клетка, которая имеет свой определённый жизненный цикл. С точки зрения эволюции космоса она не просто смертна, она должна быть смертной. Она уходит из жизни, её место должны занять другие, более сильные и приспособленные существа.

То, что происходит с человеком, является частью глобального процесса эволюции, в рамках которого биосфера порождает ноосферу а последняя порождает и некросферу, пожирающую все остальные. В итоге человечество как популяция, порождающая ноосферу и некросферу, уходит с исторической сцены. Но этот процесс нельзя оценивать с морально-нравственной точки зрения. Этот процесс не может быть понят в категориях этики, как не могут быть поняты с точки зрения морали процессы, лежащие в основании вулканической деятельности. От того, что гибнут люди от взрыва вулкана, его нельзя считать злым или добрым. Эволюция не может быть описана в категориях добра и зла.

С этой точки зрения, сценарий, направленный на преобразование человека, утопичен, поскольку с жизнью человека как с бактерией ничего не сделать, у него есть свой естественный жизненный цикл. Эта бактерия живёт и однажды умирает.

Сценарий, вытекающий из позиции: будь что будет. Остаётся наблюдать за процессом и жизненным циклом умирания человека, его ухода со сцены. На его смену придёт иное существо. Но мы не знаем, какое оно. И не узнаем. Мы все уходим.

Образ будущего: будущего нет. С уходом человека, с уходом всех нас можно ли говорить о будущем?

Цивилизационная позиция. «Человек в ситуации «после Рима»

Позиция, описывающая ситуацию человека с точки зрения исторического процесса в рамках человеческой цивилизации.

Согласно этой позиции мы находимся внутри цивилизационного потока. Изменения с человеком, разумеется, происходят. Они происходили всегда, причём, изменения разрушительного характера. Рим когда-то тоже был разрушен. И от эпидемий в Европе когда-то погибали миллионы людей. Но после Рима, хотя и наступило варварство, но потом наступило Каролингское Возрождение. И снова был сделан шаг развития. А библиотеки христианских монастырей сохранили античное наследие. Затем было Просвещение.

В настоящее время происходят серьезные качественные изменения. Но римляне тоже не предполагали, что наступит радикально иная эпоха, включающая и новую религию, и новый тип мышления, и новый тип человека. Но технический прогресс человека не меняет. Меняются лишь «прилады». К ним человек быстро привыкает, как он привыкает к мобильному телефону и интернету, без которых он 30 лет назад спокойно жил, а теперь уже жить не может. Но мы пока не уперлись в предел. Происходит смена типа цивилизаций, меняется привычное деление на человека западного и восточного. Мир гораздо сложнее. Но пока человек с точки зрения самосохранения ещё не упёрся в предел, за которым – смерть. Человек найдёт в себе силы остановиться в техническом прогрессе, чтобы тот его же не убил.

Сценарий и стратегия действия: включённое наблюдение и выводы из наблюдений, выработка рекомендаций и приспособлений к новым условиям.

Образ будущего: будущее туманно. Образ человека не проглядывается. Из этой позиции он не виден. Но возможен.

Историческая позиция. «Человек в предыстории»

Согласно этой позиции, человек на самом деле ещё не доделан, не дооформлен. Мы полагаем, что человек уже прошёл свой жизненный цикл, что он сформировался, пережил все исторические типы, включая человека разумного, проект которого также исчерпался. На самом деле мы ещё не изжили эти проекты. И эти проекты конкурируют друг с другом. Мы ещё не стали разумными существами. Потому все мировые войны и происходят, что мы как раз не соответствуем проекту человека разумного. Мы недоделки.

И это главное качество, разумность, которое человека спасёт в борьбе за существование. А мировые войны человека ничему не учат именно потому, что до сих пор он ведёт себя как подросток, не достигший исторического культурного совершеннолетия, к которому призывал И. Кант. Просвещение человека ещё не наступило, несмотря на утверждение М. Фуко о «смерти человека». Человек Просвещения ещё не умер, он ещё и не родился, точнее не дооформился.

В этом смысле мы хорошо живём, и витальная ситуация ещё не наступила. Ещё не наступила та ситуация, которая бы показала этому человеку-подростку, что предел уже виден. А пока человек никуда не исчезает, он меняется, модифицируется, но меняются одежды, а не существо.

Сценарий и стратегия действия: нужно дальше продолжать то, что начато человеком в его развитии. Мы ещё не доделали самих себя. Надо учиться у самих себя, учиться на уроках. И становиться самими собой. И конца ещё не видно.

Образ будущего: человек разумный. Окончательная реализация проекта человека разумного, человека Просвещения. Человек стал совершеннолетним. Войны прекратились. Человек разумно научился обустраивать свою жизнь и свой мир.

Естественнонаучная, натуралистическая позиция.

Человек-субстанция

Согласно этой позиции человек меняется, причём, весьма радикально, но в пределах биологической субстан-

ции. Меняется тип рациональности. Мы переходим от однозначной логики, логики прогресса к логике вероятностной, многозначной. К логике мира миров. Мы наблюдаем серьёзные достижения в области технических, инженерных наук, биомедицине, генной инженерии, но до определённых пределов. Есть некий субстанциальный предел, воплощающийся в биологической субстанции, в биологических структурах. Достижения генной инженерии и биотехнологий никто не отрицает. С точки зрения необходимости развития медицины это необходимо. Но эти достижения не меняют всю организацию жизни человека в целом, ибо если это произойдёт, то произойдёт гибель человека. Но замена самой субстанции жизни, базовых физических констант, на основе которых и внутри которых человек и появился, означает саму гибель человечества, катастрофу.

Но она не должна произойти – просто потому, что мир так устроен. Мир не самоубийца. Самоубийцами могут быть отдельные индивиды. А мир нет. Трансформация есть, мир меняется, но не до такой степени, чтобы сменились базовые жизненные константы мира. Хотя цивилизационные войны происходят и будут происходить, в результате чего меняется и тип рациональности, но это всё происходит в рамках мировых физических жизненных констант.

Сценарий и стратегия действия: изменение типа рациональности. Человек будет сложнее и более непредсказуем, чем человек Просвещения, но в пределах мировых констант, иначе мира вообще не будет, как не будет и человека. Но в это не хочется верить.

Образ будущего: сложно организованное сверхразумное, постразумное существо, которое ещё предстоит изучать.

Технологическая позиция. «Искусственный Пост-Человек»

С этой позиции человек не только меняется искусственно, но он просто физически исчезает. И это нормальный процесс. Речь идёт не просто об искусственных приладах, которые осваивает человек (мобильники, интернет,

протезы, искусственные имплантанты, чипы и проч.), а речь идёт о том, что это «обискусствление» человека, не имеющее в границ, доводит его изменение до конца, до предела, за которым человек в его физическом виде, который нам привычен, исчезает. Появляется новое существо. И в этом радикальность изменений. После гибели античности, ухода античного горизонта биологический вид человека оставался. Теперь же происходит радикальное изменение – смена носителя этой онтологемы «человек», которая не сводится ни к биологическому привычному виду, ни к техническим устройствам, ни к привычным типам социальности. Речь идёт о том, что меняются именно эти биологические, социальные и технические устройства – носители человека.

Носитель может смениться и будет иное живое существо. Но уйдёт человек как онтологема. Будут новые формы жизни, но «зачеловеческие», «послечеловеческие», «бесчеловеческие».

Сценарий и стратегия действия: возможно всё, в том числе и исчезновение привычного вида человека. Мы переселяемся в иное существо, в постчеловека. Нужны мощные программы формирования искусственного человека, использования в них современных технологий. И это уже происходит. И это благо.

Образ будущего: проект постчеловека, искусственного существа, более приспособленного к выживанию, преодолевающего свою природную ограниченность и переселившегося в искусственное устройство, обладает сверхсознанием.

Человек кенозиса

В этой позиции человек понимается как существо, становящееся самим собой лишь в бытии, пребывающим в бытии, которое необходимо понимать из него самого, отличного от бытия природы, общества. И в этом плане изменения, которые переживает человек, носят радикальный характер – человек меняется онтологически. Или можно сказать, что бытие из человека уходит. Человек переживает

кенозис, онтологическое понижение, доходящее до такого предела, за которым наступает его онтологическая смерть.

В этом плане происходит деградация и смерть человека. В борьбе трендов и сценариев побеждает человек деструктивный, человек желания, оставляющий после себя Ничто. И что-то поделаться с этим уже невозможно. Во многом сам человек в этом виноват. Никакая эволюция, никакие ноосферы и биосферы тут ни причём. Виноват человек, который породил идеальные конструкторы и утопии, спекулятивные системы, и в результате этого параноидального желания всё идеально устроить, он порождает новые революции и войны. Именно будучи существом разумным и способным порождать эти интеллектуальные спекуляции, человек стал виновником собственной гибели.

Исторически последний идеал – это идеал западной демократии англо-американского типа, во имя которой происходят ежегодно различные военные разборки, которые приведут к гибели остального мира. С другой стороны, из-за всеобщей толерантности западная демократия разлагается изнутри, легализовав, в том числе, не только гомосексуализм как явление, но введя институт однополых браков, тем самым разрушая базовую христианскую ценностную матрицу, ставя под вопрос устройство всего западного христианского мира.

Сценарий и стратегия действия: человек гибнет. И за ним гибнет мир, поскольку иного мира нет и не может быть. Противопоставить этому гибельному процессу почти ничего нельзя. Разве что пытаться воззвать к мировым правительствам и научным сообществам.

Образ будущего: будущего нет.

Человек – существо энергичное и становящееся в борьбе трендов и антропопрактик

Согласно этой позиции допускается, что человек – существо постоянно не достроенное. Здесь не идеёб речь о природе человека, его сущности. Образ будущего человека постоянно испытывается и опробуется в практиках, че-

рез разного рода антропопрактики. В этом плане человек не доделан, но в отличие от человека-предыстории здесь нет единого и единственного понимания, что человек – существо разумное.

Согласно этой позиции человек понимается как существо пробующее и энергичное.

В этой связи допускается борьба трендов и сценариев за человека. Он возможен разный. И окончательного сценария и диагноза пока нет. Поэтому с одной стороны, конечно, работает тренд на замену человека-биоида на техническое устройство-киборга. В этом плане нет пределов процессу «обискусствления» человека. В пределе человек вполне и полностью заменим техническим устройством. Заменяются как его органы, так и его функции. Но существо человека состоит не в материальном субстрате, а в координации и самочувствии. В организации целого. Протез человек себе поставит, но чувствовать свой протез он не может. Он как раз чувствует отсутствующий орган. У инвалида может болеть когда-то потерянная им рука. Поэтому важно не само по себе «обискусствление», а координация между частями, органами, ощущение целого и рефлексивность целого. Робот функционально может полностью заменить естественного человека, но как он будет удерживать и чувствовать целое?

В этом плане за прогресс надо платить. Платить телесностью. Она в принципе заменима. Она сжигается, уничтожается, в силу бренности и смертности, в силу непрактичности материала. Заменяется искусственным устройством («духовными машинами»). Но человеку нужна компенсация.

Этой компенсацией является поиск новой меры, нового чувства целого. С одной стороны, заменяется его естественное тело. С другой стороны, нужен поиск новой опоры целого, поиск новой телесности.

Мало заменить орган, мало вставить третий глаз, поставить протез, дать костыль. При смотреии надо уметь видеть, зрить. Кто научит робота смотреть и видеть существо происходящего?

Следовательно, фиксируется борьба трендов – обискусствления и обьестествления, поиска нового целого. И в этой борьбе ищется новая точка опоры, обретение нового целого, баланса энергий.

Сценарий и стратегия действия: в борьбе трендов и сил нужно представить человеку возможность выбора и шанса. Не надо строить иллюзий, но у человека всегда есть шанс выбора – либо кенозиса, либо преобразования. Нужно представить человеку антропологическую альтернативу преобразования в виде разнообразных энергийных антропопрактик в образовании, искусстве, науке, технике. Гарантий нет. Но шанс есть.

Образ будущего: человек как энергийное существо, способное осуществлять практики преобразования и преодолевать самоубийственный сценарий, который всегда будет испытывать человека, но тот умеет находить против него противоядие.

Мифопоэтическая позиция. Человек метафизический

Человек в принципе не определим. Он может быть улавливаем на уровне поэтической метафоры. В этом плане человек – былинка, песчинка бытия. Он – «ошибка Бога». Человеческое в человеке нигде не находится и не ищется. Оно обретается в мифопоэтическом акте, в метафизическом прыжке. Достижения геной инженерии и биомедицины относятся к субстрату, в котором нет ничего человеческого. Только обыватели и неграмотные инженеры могут допустить, что можно сканировать мозг или перепрограммировать жизнь человека. Технические достижения вообще никак не затрагивают существо человеческого в человеке. Человеческое имеет метафизическую, запредельную по отношению к физике природу. Поэтому носителями этой метафизической природы могут быть разные существа. Тело меняется, а дух веет, где хочет, переселяясь на других носителей.

Сценарий и стратегия действия: сценарий как продуманная последовательность действий не проглядывается. При такой позиции остаётся петь песни и слагать стихи.

Образ будущего: возможно всё. Возможна и гибель человека, и его возрождение из пепла. И оно, это возрождение, кажется чудом.

Описанные выше позиции, разумеется, с одной стороны, высказывались конкретными экспертами. С другой стороны, нельзя сказать, что конкретный эксперт придерживается одной отдельно взятой позиции. Мы указали эти позиции как некие идеальные типы. Причём, без какой бы то ни было заранее заданной искусственной классификации. Зафиксируем эти позиции, сценарии и образы будущего человека в сводной таблице.

Таблица

	Позиция	Сценарий и стратегия действия	Образ будущего человека
1.	Эволюционная позиция. «Человек-Клетка».	Будь что будет. Остаётся наблюдать за процессом и жизненным циклом умирания человека, его ухода со сцены. На его смену придёт иное существо. Но мы не знаем, какое оно. И не узнаем. Мы все уходим.	Будущего нет. С уходом человека, с уходом всех нас можно ли говорить о будущем?
2.	Историческая позиция. «Человек в предыстории».	Нужно дальше продолжать то, что начато человеком в его развитии. Мы ещё не доделали самих себя. Надо учиться у самих себя, учиться на уроках. И становиться самими собой. И конца ещё не видно.	Человек разумный. Окончательная реализация проекта человека разумного, человека Просвещения. Человек стал совершеннолетним. Войны прекратились. Человек разумно научился обустроить свою жизнь и свой мир.
3.	Естественная, натуралистическая позиция. Человек-субстанция.	Изменение типа рациональности. Человек будет сложнее и более непредсказуем, чем человек Просвещения, но в пределах мировых констант, иначе мира вообще не будет, как не будет и человека. Но в это не хочется верить.	Человек – сложно организованное сверхразумное, постразумное существо, которое ещё предстоит изучать.
4.	Технологическая позиция. «Искусственный Пост-Человек».	Возможно всё, в том числе и исчезновение привычного вида человека. Мы переселяемся в иное существо, в постчеловека. Нужны мощные программы формирования искусственного человека, использования в них современных технологий. И это уже происходит. И это благо.	Проект постчеловека, искусственного существа, более приспособленного к выживанию, преодолевающего свою природную ограниченность и переселившегося в искусственное устройство, обладает сверхсознанием.

	Позиция	Сценарий и стратегия действия	Образ будущего человека
5.	Человек кенозиса	Человек гибнет. И за ним гибнет мир, поскольку иного мира нет и не может быть. Противопоставить этому гибельному процессу почти ничего нельзя. Разве что пытаться воззвать к мировым правительствам и научным сообществам.	Будущего нет.
6.	Человек – существо энергичное и становящееся в борьбе трендов и антропопрактик	В борьбе трендов и сил нужно представить человеку возможность выбора и шанса. Не надо строить иллюзий, но у человека всегда есть шанс выбора – либо кенозиса, либо преобразования. Нужно представить человеку антропологическую альтернативу преобразования в виде разнообразных энергичных антропопрактик в образовании, искусстве, науке, технике. Гарантий нет. Но шанс есть.	Человек как энергичное существо, способное осуществлять практики преобразования и преодолевать самоубийственный сценарий, который всегда будет испытывать человека, но тот умеет находить против него противоядие.
7.	Мифо-поэтическая позиция. Человек метафизический.	Сценарий как продуманная последовательность действий не проглядывается. При такой позиции остаётся петь песни и слагать стихи.	Возможно всё. Возможна и гибель человека, и его возрождение из пепла. И оно, это возрождение, кажется чудом.

Приведённая самодиагностика экспертов показывает нам, как минимум, то, что экспертного сообщества как организованного и объединенного в горизонтальные связи мыслительного единения у нас, конечно, нет. Мы это знали и раньше. Но сейчас это становится, как нам кажется, уже некоей угрозой.

Если мы перед лицом современных вызовов, касающихся кардинальной смены идентичности человека, не можем сформулировать позицию, если мы путаемся в словах и блуждаем в трех соснах, и тем самым не можем выработать адекватные ответы на эти вызовы, то это лишний раз говорит о нашей беспомощности, о нашей невооруженности. Мы, претендующие быть интеллектуальной элитой, не просто испытываем дефицит понимания ситуации человека. Мы её просто не понимаем. А, значит, не понимаем себя.

И дело не только в том, что мы наблюдаем такую пеструю разноголосицу мнений. Дело в том, что разноголосица не формирует, не фундирует проектных предложений, не крепит нас институционально и программно.

Остаётся надеяться на то, что ситуация всё же заставит нас переходить от такой неопределённости и беспредметности к реальным проектным и программным, системным ответам на радикальные вызовы. Сколько нужно для этого времени? Кто скажет?...

Кстати сказать, как утверждают специалисты, в повестке мировых форсайтов особое значение придаётся так называемым Глобальным Вызовам (Global Challenges). Практика форсайта – один из способов формирования адекватного Глобального Ответа (Grand Responses)*.

Наверное, мы пока к нему не готовы.

Приложение 1

Новые идентичности человека: анализ и прогноз антропологических трендов.

Антропологический форсайт.

Экспертное интервью.

Реперные вопросы

1. Согласны ли Вы с утверждением, что человек ведёт самоубийственный образ жизни, что он – виновник всех бед и катастроф? Он – убийца среды, его вскормившей, уничтожает природу, леса и реки? Или эти оценки – псевдонаучные штампы и страшилки «зелёных»?

2. Если человек является самоубийцей и всё идет к тому, что он уходит с исторической сцены, то что или кто приходит ему на смену? Какое существо? Или будет всемирная катастрофа, которая с уходом человека приведёт к уничтожению жизни? В том смысле, что человек убивает себя и тянет за собой убийство всего живого?

3. Можно ли говорить о некоей альтернативе этому сценарию самоубийства и ухода? Если возможна альтернатива, то в чём она проявляется? Есть ли признаки и приме-

* См. об этом: А.А. Соколов, А.А. Чулок. Долгосрочный прогноз научно-технического развития России на период до 2030 года: ключевые особенности и первые результаты. // Форсайт – 2012. – Т. 6. – № 1.

ры этой альтернативы, можно ли назвать живые примеры этой альтернативы?

4. Если же мы стали думать о будущем, то можно ли применить опыт конструирования образов будущего к человеку? То есть говорить о конструировании образа будущего человека? Это – предмет фантазий, фантастических романов, или это предмет серьезной методологической проектной работы? Знаете ли вы опыт реализации антропологических форсайтов?

5. Если можно предложить некий альтернативный сценарий суицидальному сценарию, то каковы его основные составляющие? Что лежит в основе его? Какие практики, деятельности человека? Или он, этот сценарий, будет развиваться уже без него, без человека?

6. Что бы Вы выделили главного, существенного в понимании человека? И меняется ли это главное в человеке? Он неизменен, имеет единую базовую природу или таковой нет, а есть различные её проявления?

7. Как Вы думаете – изменится ли современный человек через 100 лет? И в какую сторону? Как он будет видеть, слышать, чувствовать, мыслить? Каков его внешний облик?

8. Какие основные тренды по изменению человека Вы бы назвали? В его собственной идентичности? В его социальности? В его культуре? В его образе жизни?

9. Какие бы Вы назвали базовые практики становления человека, которые позволяют говорить о становлении человека, его идентичности? За счёт чего и как он всегда становится самим собой? Например, не обучаясь писать, считать, читать, он становится собой? Какие новые практики становления человека появились за последние полвека и какие появятся? Или здесь никаких серьезных изменений нет? Человек продолжает читать, писать, считать...

10. Какие с Вашей точки зрения инновации в технологиях, образе жизни, индустриях вы бы назвали, которые радикально меняют человека?

ФОРСАЙТ: ОТ ПРОГНОЗА К СОЦИАЛЬНОЙ ИНЖЕНЕРИИ*

Форсайт как теория и практика конструирования образов будущего давно и прочно вошёл в обиход политиков и управленцев и давно лёг на верстак важнейших инструментов по стратегическому планированию и прогнозированию. Вместе с тем остаётся актуальным преодоление редуций разного рода, упрощающих форсайттинговые работы и сводящих форсайт либо к чистому прогнозу, либо к чистому экспертному опросу (см. об этом [19]).

В настоящее время в силу всё более нарастающей борьбы за будущее, которая развёртывается между ведущими мировыми элитами и, в силу того, что всё большую роль играют непредсказуемые события (дикие карты или джокеры), о которых никто не предполагал, но которые случаются, всё более актуальным становятся два важнейших и до сих пор новых вида работ в рамках форсайта – форсайт как социальная инженерия и сканирование горизонта по выявлению джокеров.

Именно эти два типа работ до сих пор остаются слабо проработанными именно в силу чрезвычайной сложности и в силу того, что для этих работ не выработано достаточного количества адекватных инструментов.

А также, что принципиально важно, ключевые игроки и агенты влияния до сих пор относятся к форсайту как

* Работа впервые опубликована в журнале: Вестник НГУЭУ. 2014. № 3. С. 10–30.

к чистому прогнозу, в рамках которого достаточно ухватить образ будущего как Жар Птицу за хвост и держать его и тогда это будущее будет в твоих руках. В то время как образ будущего постоянно меняется, он как Протей постоянно оборачивается, и то, было понятно и правильно вчера, становится неправильным и неясным сегодня.

А посему ухватить с помощью прогноза будущее за хвост и сказать, что так оно и будет – это уже похоже на сказку, в которую верил Иван-царевич.

Пределы прогноза

Для начала рассмотрим классический кейс, проделанный группой Д. Медоуза в работе «Пределы роста» [6]. Этот кейс – хороший урок для понимания того, что прогноз, проделанный на основе метода экстраполяции, перестаёт быть эффективным и полным для понимания трендов развития и движения к будущему. Пример хорош своей чистотой и тем, какие уроки были извлечены самими авторами прогноза – самим Д.Медоузом. Он один из немногих, кто может сейчас, будучи живым, сказать – удался ли его прогноз или нет.

Работа этой группы не только стала самой известной в области прогнозов, но и показала новый методологический пример – что значит делать работу по анализу и прогнозу мировых трендов.

В основании прогноза была заложена впервые построенная авторами под руководством Д.Форрестера компьютерная макро модель системной динамики мира (модель World 3). В качестве классов показателей мировых изменений в модель были встроены такие классы как численность населения, объёмы капиталовложений, использование невозобновляемых ресурсов, степень загрязнения среды, объёмы и уровни производства продовольствия.

Что нам методологически важно в этой работе? Группа Д. Медоуза на основе экстраполяции вывела мировые тренды по выше названным классам показателей и сделала прогноз – что при таких-то темпах и объёмах будут достигнуты

пределы роста. Авторы делают вывод, что такие объёмы и уровни добычи и траты ресурсов приведут к тому, что Земля не в силах будет выдерживать эту нагрузку, и мы достигнем пределов роста.

Модель была предложена в 1972 году. Через 20 лет в 1992 году группа Д. Медоуза опубликовала новую прогнозную работу в развитие первой – «За пределами роста: глобальная катастрофа или стабильное будущее». Если первая работа была эпатажирующим вызовом мировой элите, то вторая книга уже претендовала на серьёзное предупреждение: нагрузка на окружающую среду со стороны человека стала предельной, дальше надо менять стратегии развития и модели экономики.

В 2006 году вышла третья книга – «Пределы роста. 30 лет спустя» [6]. В ней группа Медоуза констатирует, что человечество стремительно катится к катастрофе. И если в 1972 году Медоуз отводил 50 лет на осмысление ситуации и попытки изменить типы экономик и способы проживания человека, то в 2006 году вынужден был констатировать, что всё происходит быстрее. Он делает вывод, что время мягких сценариев, которые могли бы демпфировать удар, прошло*.

Ситуация усложняется тем, что время легкой нефти прошло. На 1 баррель нефти всё более и более приходится затрачивать средств. Коэффициент возврата инвестиций в энергетической отрасли понижается. При этом переход на новые источники энергии пока находится на уровне проб и экспериментов или занимает весьма малую долю в мировых экономиках.

Но главное в выводах Медоуза состоит не в этом. Главный акцент он делает на том, что сами экономические модели, в которых мы живём, не эффективны, инертны. А если

* В одном из интервью во время своего визита в Москву он вынужден был заметить: «В течение ближайших 20 лет мир ожидает больше драматических перемен, чем за прошедшее столетие» И отмечает при этом, что четвертой книги уже не будет. Поздно. (см.: Костина Г., Оганесян Т. Мало не покажется. // Эксперт. – № 16. – 22–29 апреля 2012).

они развиваются, то идут в сторону, с одной стороны, поиска эффективности, с другой – усложнения, а с третьей – становятся всё более уязвимыми. Чем более эффективна и сложна экономическая модель, тем более она уязвима с точки зрения технологических сбоев и управления. Яркий пример этому был показан в случае с аварией на АЭС «Фукусима»: эффективная производственная система оказалась уязвима с точки зрения предсказания внезапных катастроф и аварий. В экстремальных ситуациях многие ключевые показатели в этой системе перестают работать. С «дикими картами» такие системы справляются с трудом, если вообще справляются.

Вывод Медоуза: чем сильнее та или иная экономика движется в сторону эффективности, тем больше рисков она будет встречать, тем более уязвима она будет с точки зрения выживаемости, готовности к «диким картам».

Медоуз ставит базовую проблему не в области добычи сырья, его запасов, скорости добычи, а в области управления сложными системами: с одной стороны, необходимо добиваться роста эффективности системы, дающей прибыль и выгоду в краткосрочной перспективе, с другой стороны, растёт степень сложности управления этой системой, с третьей стороны – растёт степень непредсказуемости и появления «диких карт», неожиданных потрясений и катастроф техногенного или антропогенного характера.

И пока Медоуз делает негативную фиксацию: если ставить людям задачу разработать более эффективные технологии, то эти технологии автоматически будут все менее устойчивыми к потрясениям.

Из этого Медоуз делает интересный вывод: в настоящее время все более формируется тренд к индивидуализации, к политике и экономике, направленной на индивидуальные стратегии потребления, выживания, развития. Надо перестать думать о спасении мира. Это утопия. Вместо этого нужно давать конкретным людям в их индивидуальном мире возможность учиться спасаться индивидуально. Нуж-

ны стратегии и модели индивидуального развития и спасения в экстремальных ситуациях. Нужно приучать людей к тому, чтобы они не ждали от своих правителей мудрых решений, а сами принимали необходимые превентивные меры.

Фактически Медоуз предлагает иную социально-экономическую модель. Но сам вынужден поставить радикально иную задачу: такая модель работает совсем по-иному, нежели та, которую он построил ещё в 1972 году. Та модель работала на основе макропоказателей и учитывала известные темпы добычи сырья, рост населения и потребления продовольствия. То есть в её основе были заложены вполне конкретные натурально и объективно фиксируемые массовидные показатели. И по экспоненте можно было видеть, как эти показатели растут. При этом никак не затрагивается вопрос о том, что человек меняется, что меняется его идентичность, образ жизни, способы потребления и т.д. Что меняются города, что меняется среда обитания, меняется привычный уклад жизни.

Но сам же Медоуз и пришёл к выводу, что мало говорить о натуральных показателях. Есть иные факторы, которые пытался учесть в своей модели Медоуз. Это степень сложности системы и степень её управляемости. Эти факторы постоянно приходят в конфликт друг с другом. И баланса между ними нет. Но главное, что теперь заботит Медоуза после 40-летней работы с мировыми прогнозами и трендами – это выработка индивидуальных стратегий выживания. Именно этим он сейчас занят. В итоге если суммировать названные Д.Медоузом факторы, формирующие базовые тренды развития, то получается сложный квадрат, в котором каждый квадрант вступает в конфликт с другим. Получается внутренне противоречивая модель, внутри которой Медоуз ещё предполагает как-то учить людей выбирать и выстраивать схемы индивидуального спасения и выживания. Последнее выглядит механической вставкой, не выводимой из предыдущих четырех факторов (рис. 1).

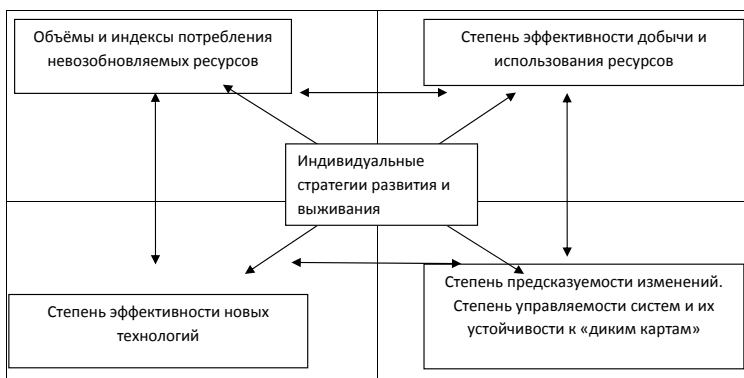


Рис. 1 Модель пределов роста

Надо учесть, что Д. Медоуз, будучи кибернетиком, действовал в духе идеологии Римского клуба и книги его основателя А. Печчеи «Человеческие качества» [9]. По их логике эти качества человеку даны, они неизменны, натуральны, окончательны. Последователи Римского клуба полагали, что человек рождается и живёт с готовыми качествами и таким он будет и дальше, в течение многих лет. И именно потому все 40 лет группа Д. Медоуза полагала, что человек не изменен и что надо менять только экономические макромодели и пытаться достучаться до правителей разных стран. Сейчас он пришёл к радикально иному выводу и к попытке построения иной модели, фактически модели сетевых обществ и атомарных индивидов, в которых каждый вырабатывает с учётом ситуации свою стратегию поведения.

Но при такой модели никакие показатели, связанные с ростом населения и добычей натуральных ресурсов, не работают. То есть последние выводы Д. Медоуза входят в противоречие с его первоначальной моделью.

Социальное проектирование и социальная инженерия: уроки для форсайта

Если оглянуться на 40–50 лет назад, то вообще-то уже тогда были получены первые уроки долгосрочного прогнозирования и проектирования, но пока применительно к со-

циальным объектам (см. работы В.М. Розина, В.Л. Глазычева, Д.Б. Дондурея и др. [1; 14; 15; 20]).

Эти уроки заключались именно в том, что исследователи поняли ограниченность не только принципов и правил проектирования применительно к социальным и культурным объектам, но и в целом ограниченность прогнозного и проектного подхода, который предполагал полноту власти субъекта проектирования над объектом и полагал, что сам субъект, выступая демиургом управления развитием, имеет полное и точное представление об объекте проектирования и может предусмотреть его поведение в будущем.

Но уже тогда ряд авторов, фактически используя те же слова, что применяются и сейчас при аналитике долгосрочных трендов развития, пришли к следующему выводу: «Экстраполяция в будущее тенденций, закономерности развития которых в прошлом и настоящем хорошо известны, выявление перспективных проблем и возможных альтернативных путей и оптимального решения («поисковый» и «нормативный» прогноз), сложные исследования поведения «трендовых групп», сопоставление «дерева» социальных проблем и «дерева» социальных целей, как бы взвешивающих возможные последствия замечаемых решений, применительно к сфере культуры не дают ощутимых результатов» [1, с. 3–4].

Другой автор, методолог С.В. Попов позже делает принципиальные выводы, согласно которым в области управления общественными изменениями, в области социальной инженерии, имеющей дело со сложными социальными популятивными объектами, прежде всего, меняется сам субъект проектирования и управления, а также меняется и объект проектирования. Этот объект активен, рефлексивен, автономен, может развиваться согласно собственному целеполаганию [10]. Привычные представления об инженерии, взятые их техносферы, согласно которым объект проектирования инертен, пассивен и заключает в себе некие слепые естественные процессы, применительно к живой социальной и культурной реальности, становятся

ся не адекватными: «... тот, затеял изменения, вынужден не только менять свои планы, но и меняться сам – менять свои представления о мире, ставить новые цели и вообще участвовать в процессе изменений как один из его участников»,... что «показывает как ограниченность научной и проектной парадигм в проблеме общественных изменений, так и необходимость совершенно иного подхода, основанного на схемах организации деятельности, а не на представлениях об объекте исследования, проектирования и управления» [10, с. 65].

На основе анализа работ авторов-зачинателей социокультурного проектирования в нашей стране и собственно опыта В.М. Розин формулирует ряд позиций, фундирующих специфику социокультурного проектного действия, задающего специфику в целом метода социальной инженерии [14, с. 21–23].

Первая позиция. Социокультурное действие конструктивно. В социокультурном проекте необходимым образом должен быть заложен конструкт, некий целостный объект и его функционирование.

Вторая позиция. Социокультурное действие направлено не на объект сам по себе, а на «индивидуальное целое», которое предполагает открытость проекта, набор возможностей его развития, многовариантность проектных действий.

Третья позиция. Социальный проектировщик является не «проектным демиургом», а «активным соучастником коллективного действия». Социальные явления не могут рассматриваться как «простые объекты преобразования», как простые инертные объекты.

Четвертая позиция. Социокультурное проектирование делает своим предметом не чистые (сущностные) социальные процессы и явления, оторванные от материальных и прочих условий, а социальные процессы вместе со своей средой (средовое проектирование).

Пятая позиция. Социальное проектирование не может не быть многовариантным, гибким, обладающим разнообразными стратегиями реализации.

Шестая позиция. Социокультурное действие реализуется через механизм социальной политики, социального программирования, социального проектирования, непосредственного социального действия.

Седьмая позиция. Социокультурное действие не может строиться как однозначная процедура, оно предполагает составление сценариев программных действий.

Понятно, что эти уроки были извлечены из специфики социокультурного проектирования, которое столкнулось со спецификой объектов. Медоуз имел дело с иными системами. Но в настоящее время мы уже понимаем, что различение систем и объектов, разведение их на естественные и искусственные системы, на материальные, социальные, интеллектуальные – это не более чем операция проектировщика, которую он выполняет в своей голове. Поэтому эти уроки весьма полезны при выстраивании современного форсайта уже не как чистого прогноза, а как метода социальной инженерии.

Форсайты: новые форматы

Специалисты уже давно признали, что если первые форсайты были действительно большей частью работами, связанными с проведением технологического прогноза развития технологий и военно-технической сферы в духе моделей Медоуза [19], то далее в рамках форсайта всё большее место занимает социальная инженерия, выстраивание коммуникаций и социальных сетей. И далее форсайт всё более распространяется на экономику, науку, образование, на проведение региональных форсайтов и др. [5; 19; 22; 23].

Рассмотрим несколько кейсов по проведению иных, не технологических форсайтов в России и на их уроки и выводы.

Форсайт-проект «Детство 2030». Его провела в 2008 году Методологическая ассоциация (рук. С.В. Попов) при поддержке Фонда «Моё поколение» под эгидой Общественной Палаты РФ [4]. Проект был направлен на определение возможных сценариев и приоритетных для России направ-

лений развития детства – тех направлений, в которых усилия общества, бизнеса, государства и других заинтересованных агентов реально необходимы и актуальны. В рамках проекта была сформирована экспертная среда, состоящая из представителей самых разных сфер: к проекту были привлечены государственные деятели, представители общественности, бизнесмены, научные деятели, специалисты в различных областях. Результатом почти годовой работы над проектом стала дорожная карта возможных сценариев будущего и вариантов развития темы «детство» до 2030 года.

В рамках этого форсайта ставился вопрос – что будет через 20 лет с теми, кому сейчас 10-15 лет, но которые через 20 лет будут управлять новой страной? А потому важно уже сейчас выстраивать иное представление о детстве, о детстве этого поколения. И в этом плане это поколение будет таким, каким его будут лепить сейчас.

Поэтому во многом данный форсайт был целевым, управляющим действием, в котором ядерной была работа по построению нового дискурса «Детства», новой модели детства и соответственно новых повседневных практик детства, новых практик воспитания, нового типа родительства, нового типа педагога и т.д.

В рамках этой работы выделение трендов было связано с тем, какие явления меняют образ жизни людей, их повседневные практики. Но при этом анализ был построен на анализе экспертных позиций. Хотя критерии по выбору эксперта вводились достаточно гибкие. С точки зрения управления домашним хозяйством и бытовыми приборами домохозяйка выступала таким же экспертом, что и специалист по возрастной психологии.

В рамках этого проекта группа форсайтеров столкнулась с двумя главными проблемами. Первая. В силу радикальных социальных изменений, смены института семьи и детства, смены идентичности человека приходится параллельно с прогнозом и аналитикой трендов выстраивать новый дискурс детства. То есть прогнозировать то, что ещё выстраивается. Когда делается прогноз развития информационных

технологий или компьютерной техники, то здесь предмет понятен, хотя он динамично развивается. Когда же делается прогноз социального объекта, который фактически не выстроен, то задача усложняется. И вторая проблема: серьёзный дефицит экспертных сил. Трудно было найти экспертов, которые могут что-то внятное сказать относительно этого не выстроенного предмета – нового института детства.

Фактически руководитель проекта С.В. Попов ввёл свои представления о социальной инженерии и общественной экспертизе в этот форсайт [10], пытаясь преодолеть рамки технологических форсайтов и учитывая выше названные нами уроки, связанные с опытом социального проектирования.

Центр стратегических исследований и разработок (Сибирский Федеральный университет, рук. В.С. Ефимов). Из всех сибирских коллективов эта группа наиболее активно занимается проведением форсайтов.

В частности ЦСИР начал совместно с Северно-восточным университетом им. Аммосова (Якутск) проведение форсайта «САХА Якутия» (горизонт планирования – до 2050 года). В его рамках была разработана концепция проекта, составлена карта работ, выдвинуты гипотезы, рабочие модели развития Республики САХА Якутия с учётом культурного наследия коренных народов, предложен макет стратегии и дорожной карты. Это один из немногих региональных форсайтов в сибирском регионе. Этот форсайт только начался [3].

Также ЦСИР СФУ провел форсайт «Будущее высшей школы в России: экспертный взгляд». Был опубликован аналитический доклад по его итогам. На основании анализа публикаций российских и мировых «фабрик мысли» были выявлены основные тенденции развития высшей школы в развитых странах и определена особенность ситуации в России. В докладе представлены результаты Дельфи-опроса, в котором участвовало 730 экспертов из 78 университетов и 30 организаций из 38 городов России. На основании

Делфи-опроса были определены миссия и функции высшей школы, возможные критические ситуации, перспективные технологии в сфере высшего образования, научных исследований и инновационных разработок, которые будут оказывать влияние на развитие высшей школы в ближайшие десятилетия. Проведён анализ экспертных оценок реализуемых и перспективных мер государственной политики в области высшего образования, научных исследований и инновационной деятельности.

Форсайты под эгидой Агентства стратегических инициатив (рук. работ Д. Песков, П. Лукша) [22].

Агентство стратегических инициатив в партнерстве с Российской венчурной компанией и группой «Метавер» проводили в 2012–2013 г.г. свой форсайт по образованию, новой экономике, медицине. В форсайте участвовали порядка 500 экспертов из разных областей науки, практики, бизнеса. Это так называемые форсайт-пароход и форсайт-флот, поскольку они проводились методом погружения на выезде на пароходе.

Данный подход также как и подход, предъявленный в форсайте «Детство 2030», связан тесным образом с самоопределением самих авторов анализа, самих форсайтеров, экспертных групп и групп профессионалов, участвовавших в форсайте. Во многом сами результаты и рекомендации, которые затем даются форсайтерами, связаны с последующей программой действий, с самоопределением самого форсайт-сообщества. Авторы данного форсайта так себя и позиционируют: они с помощью форсайта и через форсайт пытаются переорганизовать сами профессиональные сообщества, для них сами по себе аналитика и прогноз трендов мало, что значат. Для них главное – что далее делать в обществе, какие проекты необходимо разрабатывать. В этом плане этот форсайт более всего похож на опыт по социальной инженерии.

Здесь форсайтеры действуют в духе понимаемой ими природы форсайта, отличающегося от чистого прогноза:

- будущее вероятно, вариативно, но оно творимо теми, кто о нём думает,
- будущее неизвестно, оно напрямую не связано с прошлым, но к нему можно быть готовым;
- будущее нельзя спрогнозировать (в отличие от адептов Римского клуба и иных футурологов), но к нему, то есть к возможным сценариям, можно готовиться,
- степень готовности к будущему зависит от степени полноты возможных сценариев и пакетов реальных проектов движения к желаемому будущему, которые есть в распоряжении форсайтеров.

Региональные форсайты. Башкортостан. В 2006–2007 г.г. был проведен форсайт Республики Башкортостан при поддержке Федерального агентства по науке и инновациям [23]. Главной задачей данного форсайта, как заявляли его авторы, было определение приоритетов развития региона с точки зрения вывода его экономики на инновационные рельсы. Главным методом работы был метод критических технологий в сочетании с SWOT-анализом, опросом экспертов, фокус-группами. Выбор приоритетных направлений и критических технологий сначала был проведён с привлечением 30 ключевых экспертов. Далее были привлечены еще 80 экспертов. В исходный список попали 32 критические технологии из федерального списка и 5 из направления «Производительные силы». В итоге были отобраны всего 206 технологий нижнего уровня. Далее были выработаны критерии отбора технологий, проведены фокус-группы и выделены семь направлений научно-технического развития, 28 критических технологий, 75 технологий, входящих в их состав, и 173 важнейших инновационных продукта.

Данный форсайт трудно назвать именно региональным форсайтом, поскольку собственно рамка региона не была выстроена. Не были выстроены соответствующие институции, поддерживающие развитие региона. Упор был сделан на анализ и прогноз критических технологий, но при этом были упущены важнейшие социальные, культурные фак-

торы развития (в том числе культурное наследие, развитие коренных народов, сфера образования, малый и средний бизнес и др.).

Региональные форсайты. Иркутск. В 2006 году, фактически впервые в России был проведён региональный форсайт, посвящённый развитию Иркутской области [5]. Этот проект трудно назвать полноценным форсайтом. Он было неким пилотным проектом, в рамках которого были вброшены новые идеи, новая идеология работы с будущим. Впервые была внедрена практика (пока очень робкая) выстраивания экспертных сетей, горизонтальных коммуникаций. Здесь форсайтеры абсолютно правильно понимали, что форсайт – не академическое исследование и не чистый прогноз, а способ управления социально-экономическими изменениями, которые могут привести к желаемому будущему. Необходимо не столько прогнозировать некое будущее и считать примерные показатели развития, сколько формировать новые образы жизни, новые системы и способы обитания человека, включая структуры потребления, под которые и появятся потребности на новые продукты и услуги. То есть не прогнозировать эти продукты, а формировать среду потребления, которая сама и предъявит – какие продукты и сколько будут востребованы в будущем.

Но такая позиция как раз и оказалась самой сложной в реализации. В итоге, несмотря на поддержку губернатора, не удалось организовать полноценный форсайт-центр или проектный офис. Не удалось привлечь финансовые ресурсы. Форсайтеры проводили работы на добровольной основе. В итоге пилотный проект так и остался пилотным.

Форсайт-группа «Конструирование будущего». С точки зрения известного форсайтера и футуролога С.Б. Переслегина работа по аналитике трендов не может быть проделана вне управляющего контекста [7]. Сами по себе анализ и диагностика трендов смысла почти не имеют. Эта работа имеет смысл только тогда, когда мы хотим понять, кто стоит за этими трендами. Поскольку тренд, в общем-то, всегда

определённое течение, имеющее некоторую проектную составляющую. Тренд объективен процентов на 80, но процентов на 20 он субъективен.

И поэтому можно, конечно, выявить те или иные тренды. Но они во многом – тренды управляемые, поскольку делаются мировыми элитами, это искусственные тренды. Опыты по созданию киборгов, мутантов, таблеточная индустрия, реформы в образовании – следствие действий мировых элит, направленных на формирование управляемого общества, а значит, общества, где живут люди с низкой пассионарностью, с достаточно слабо организованным мышлением, с мифологическим сознанием и низким уровнем образования.

И в этом плане можно говорить о трендах, направленных на снижение пассионарности, на снижение уровня образования, на снижение качества мышления и т.д. Но все эти тренды проектно организованы. И это есть работа мировых элит по созданию управляемых форм общества. Тренды эти неприятные, но очень похоже на то, что они дошли до своего предела и дальше развиваться уже не смогут.

Всё же остальное, касающееся изменения типов социальности, образа жизни, становится следствием первого главного тренда – тренда по созданию управляемого общества. Современное общество переходит ко всё более и более управляемым версиям демократии, ко всё более и более толерантным культурам, ко всё более и более бессмысленному образу жизни, в котором мы оперируем фрагментами жизни, а не живыми смыслами. В этом плане эти тренды можно назвать искусственными трендами.

Да и сам форсайт, утверждает Переслегин, должен восприниматься не только и не столько как работа, связанная с предсказанием Будущего или даже гаданием о Будущем. Давно известно, что прогнозирование – управленческая технология, базовая задача которой – управление сценарными возможностями, лежащими между Невозможным и Неизбежным Будущим.

В этом плане форсайт есть конструирование образов будущего, в рамках которого аналитика трендов необходи-

мым образом должна быть связана с тем, чтобы запускать те или иные искусственные тренды для формирования образов желаемого будущего.

Таким образом, данный методологический пример показывает нам иной опыт работы по аналитике и диагностике трендов:

- 1) аналитика трендов встроена в более широкую рамку форсайта как особой методологии и технологии конструирования образов будущего;
- 2) в рамках этой методологии тренды, их направленность и характер во многом имеют искусственную природу; они связаны с определённой политикой мировых элит, направленной на формирование управляемых обществ;
- 3) поэтому наряду с аналитикой трендов необходимо обсуждать и вопрос о построении трендов, о запуске трендов, об управлении трендами.

Региональные форсайты. Форсайт в Новосибирске.

Впервые в Новосибирске форсайт проект был проведен в 2009–2010 г.г. Он был посвящен проблематике – «Человеческий капитал для региона инноваций». Проект проводился по заказам Правительства Новосибирской области и Управления по делам молодежи Новосибирской области.

В рамках форсайта был опробован самый разнообразный инструментарий работ: экспертные панели, стратегические сценарные сессии, глубинные интервью, форсайт-игры и форсайт-лаборатории, посвященные проблематике анализа и диагностики того, что такое человеческий капитал региона развития и его отличие от привычной методики исчисления индекса развития ЧП по методике, принятой в Программах развития ООН (ПР ООН).

В 2012–2013 г.г. был реализован национальный форсайт-проект «Новые идентичности человека. Анализ и прогноз антропологических трендов» (в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России») [2; 16–18]. В его рамках был разработан методологический

подход по анализу и диагностике антропологических трендов. Здесь также были использованы различные инструменты форсайта: включая Дельфи-опрос и глубинные интервью и экспертные панели (30 интервью, 300 экспертов).

Выше названные форсайты в Новосибирске были посвящены вообще специфической проблематике – человеческий капитал и антропологические тренды. То есть эти форсайты были посвящены тому, чего в эмпирической реальности нет. Нет никакого региона инноваций (это модель, конструкт). Также нет и готовой идентичности человека, переживающего постоянные изменения, причём все более радикальные.

В этой связи авторам этих форсайтов, равно как и выше названных форсайтов, приходилось одновременно проделывать несколько работ:

- построение рабочей онтологии, то есть реальности предмета, которого в готовом виде нет или вообще не бывает в эмпирической реальности, он бывает лишь в мышлении как мыслительные модельные конструкты (типа региона инноваций или новой реальности детства и родительства);
- выработка адекватного инструментария работы по выстраиванию трендов и сценариев развития этой реальности, которую форсайтеры предполагают прогнозировать;
- построение образов будущего этой реальности, модель которой форсайтеры выстраивают.

Методологические выводы

Мы рассматриваем форсайт не только как методологию и технику, применяемую в стратегических исследованиях и аналитике, но и как способ и инструмент, применяемый в практике управления, принятия важнейших стратегических решений. Последние необходимо принимать не столько исходя из прошлого опыта и понимания того, что происходит в настоящий момент (это привычная схема анализа трендов как складывающихся процессов изменений естественным образом), сколько из самого будущего. Образ будущего необходимо видеть из самого будущего. Этот образ из прошлого

методом экстраполяции не увидеть. Его можно сконструировать через анализ желаемых трендов и сценариев развития, встречный анализ вызовов и возможностей, рисков и диких карт. Тем самым само форсайтное исследование встраивается в рамку управления развитием территории и становится важнейшим фактором развития этой территории.

Форсайт в мировой практике уже стал способом работы, режимом формирования новой социальной реальности, видом социальной инженерии. Это предполагает выстраивание постоянного режима конструирования образов будущего, а не отдельно проведенные акции и исследования.

С этой точки зрения форсайт как социальная инженерия до сих пор в России является редкой практикой. Форсайт-центр (единственный в стране), созданный в НИУ ВШЭ, больше занимается изучением опыта проведения форсайтов в мире, нежели формированием реальных экспертных сетей, экспертной среды и экспертных сообществ.

Форсайт – это не столько результат, не столько отдельный инструмент или способ работы, сколько режим работы, некий процесс, относящийся к выстраиванию горизонтальных коммуникаций и экспертных сетей. Форсайт – это социальная инженерия, предполагающая параллельное выстраивание новых типов и способов взаимодействия самых разных экспертных, профессиональных и гражданских институций, групп, сообществ по поводу согласования и обсуждения сценариев развития территории и конструирования образа будущего этой территории (или этого объекта).

При проведении форсайта необходимо учитывать полноту видения объекта стратегирования. Тем самым необходимо выстраивание всей топики образа будущего того или иного объекта. Это связано как с тем, что форсайт предполагает параллельное выстраивание горизонтальных экспертных коммуникаций и институций, ответственных за реализацию намеченных сценариев и стратегий развития территории, так и с тем, что самого готового объекта стратегирования и сценирования как правило нет. Его ещё необходимо построить как модель.

Образ будущего объекта больше похож на некую химеру с Собора Парижской Богоматери – его все видят, но в реальности его нет, он пока – плод фантазий экспертов. И в каждом представлении отдельно взятого эксперта он выглядит по-разному, в зависимости от квалификации и интересов эксперта.

В этой связи необходимо при проведении самых разных работ в рамках форсайтного исследования (будь то экспертные панели или глубинные интервью или сценарные стратегические сессии) выстраивать топику объекта как минимум в пяти проекциях-топах. Мы не просто делаем перечисление видов работ в рамках форсайта в виде известного «ромба форсайта» [12], но и организуем понятийное пространство форсайта.

Топика форсайта

Онтологический топ. Он предполагает построение новой действительности объекта в будущем. Результатом работы в этом топе должна стать выраженная в концепте *рабочая онтология*, положенная в основание проекта, то есть базовое видение региона в будущем, из которого мы задаем вопросы друг другу и экспертам при проведении опросов и интервью, при проведении экспертных панелей.

Дискурсивный топ. Форсайт-проект предполагает обязательное выстраивание своего дискурса, то есть своего языка, помещённого в живой контекст реальных процессов. Перед нами стоит двойная задача: формирование собственно предмета стратегического развития, не ставшего, не построенного региона как единицы развития, и выработка адекватного языка, с помощью которого мы «видим» этот объект. Необходимо выстраивать междисциплинарный дискурс, ещё не вполне привычный и устоявшийся в современных исследованиях. Языка макромоделей и стратегий развития не хватает. Нужны дополнительные понятийные конструкты, позволяющие ухватывать новые социально-экономические реальности.

Методологический топ. Данный топ настраивает на то, в чем заключается специфика работы с предметом. В предмете, по поводу которого провидится форсайт, необходимо выделять то, что говорит нам о движении к будущему, то, какие силы работают на изменения, которые происходят в нем, и что в итоге будет происходить с ним в будущем во временном лаге 20-30 лет, то есть лаге, который не доступен людям, живущим в настоящее время. В этом как раз и заключается форсайт, поскольку он имеет дело с тем будущим, в котором будут жить люди, которым сейчас 5-10 лет. А это значит – никто из взрослых, профессиональных сообществ не является носителем знания о будущем объекта. Можно, конечно, экстраполировать свои представления и строить компьютерные модели пределов роста, как это делал Д.Медоуз. Но форсайт отличается тем, что он полагает иные методологические установки работы с образами будущего.

Первое. Тренды развития – это не только те, естественным образом складывающиеся процессы изменений, которые необходимо изучать, исследовать и описывать задним числом, но также и те, которые искусственным образом инициируются мировыми элитами, вбрасываются как управленческие действия, меняющие расклад игры на мировой карте с целью изменить ситуацию в свою пользу.

Второе. В связи с усилением непредсказуемости процессов мировой динамики изменений и в связи с тем, что усиливается конкуренция между элитами за будущее, то это будущее становится всё более непредсказуемым. Все больше приходится иметь дело с джокерами, дикими картами развития, о которых никто никогда не мог и подумать. В привычных прогнозах они, как правило, не учитываются.

Третье. В этой связи будущее не приходит само по себе. Оно (точнее образ будущего) конструируется, оно рукотворно. Оно сценируется. А потому образов будущего больше чем один; а значит, за эти образы будущего идёт борьба между разными носителями разных образов будущего в зависимости от интересов и сфер влияния, в зависимости от того, какой образ желаемого будущего есть у какой группы.

Четвертое. Поэтому метод экстраполяции, применимый, как правило, в традиционных прогнозных исследованиях, перестаёт быть единственным адекватным методом работы с образами будущего. Образ будущего в этой связи не выводим из прошлого, из анализа процессов, наблюдаемых в прошлой жизни. Модель Д.Медоуза перестаёт работать – просто потому, что в модель развития необходимо закладывать иные факторы развития и изменений. Но главное – то, что верно сегодня, становится неверным завтра в силу действия и появления непредсказуемых факторов, число которых растёт.

Пятое. Будущее строится, конструируется в настоящем через формирование институтов устойчивого развития. Образы будущего «сидят» на горизонтальных экспертных сетях и коммуникациях, институтах, не совпадающих с научными институтами. Рамки экспертных групп шире, чем рамки научных сообществ. Домохозяйка тоже может быть экспертом, если выяснять: какой умный бытовой прибор удобнее и практичнее в будущем.

Выше сказанное означает, что в форсайте приходится проводить особые виды работ:

- *выявление и выделение базовых трендов*, ведущих к радикальным изменениям той реальности, по поводу которой строится форсайт, здесь – Сибирь как регион развития;

- *выявление и построение базовых сценариев*, которые проигрываются ключевыми группами, носителями этих сценариев; здесь предполагается стратегическое сценирование, сценарный подход, особый вид работ в форсайте;

- *построение и выработка репертуара базовых, массовидных практик*, которые и приводят к желаемому будущему. Что такое должны делать сообщества, в результате чего реализуется базовый сценарий, приводящий к желаемому образу будущего ?

- *описание и построение институтов и инфраструктур*, на которых крепится каркас развития региона, среды развития, какова должна быть определённая социальная инженерия? В целом весь форсайт выступает именно как

такой опыт осуществления социальной инженерии. Этим он отличается от чистого модельного прогнозирования:

– *формирование (оформление) сообществ (социальных, профессиональных, экспертных, культурных)*, на которых «сидят» те или иные практики и институты; оформление сообществ, являющихся носителями тех или иных социальных инженерий, предлагающие развитие региона.

Инструментальный топ. Данный топ является продолжением и спецификацией методологического топа и всего форсайта в целом как метода работы. Для форсайта характерны как специфические инструменты работы с предметом, так и те, которые могут применяться в различных практиках прогнозирования, стратегического планирования и сценирования.

В данном случае предполагается выработка верстака инструментов для проведения форсайта: экспертные панели, фокус-группы, интервью, игры, проектные семинары, семинары по стратегическому сценированию и др. Известен, так называемый ромб-форсайт, насчитывающий десятки конкретных методов и форматов работ.

Проектно-практический топ. Данный топ является самым дефицитным и сложным и одновременно самым важным в форсайте. Часто прогнозно-проектные работы завершаются написанием аналитического доклада, содержащего обилие статистических данных с графиками и таблицами. Но в нём нет реальных сценариев развития с их реальными носителями. И в нём отсутствует какая-либо реальная практика, реальные проекты по изменению ситуации. И, как правило, подобные доклады бессубъектны и не имеют проработанного механизма реализации. Либо форсайт сводится к прогнозам и предсказаниям. Авторы форсайта представляют публике свои предсказания и на этом успокаиваются.

По большому счёту, форсайт проводится не ради очередной аналитики и не ради очередного прогноза. Он проводится сугубо в практических целях – как попытка отве-

тить на вопрос «что делать?» в ситуации радикальных изменений.

Поэтому форсайтеры вместе с экспертными группами и сообществами должны предложить сугубо практическую альтернативу: если нас не устраивает то настоящее, которое мы переживаем, то, что надо делать в ближайшее и отдаленное будущее, чтобы это настоящее изменить? Какие конкретно практики мы предлагаем в настоящем, чтобы наступило желаемое будущее?

С этим и связаны следующие работы в рамках этого топа:

- формирование *пула экспертов – носителей нового экспертного знания* об объекте;

- как результат – *публикация серии статей* в журналах, отчётах, докладах – хода и результатов данного форсайта.

- Сводным результатом работы в рамках всех пяти топов должно стать формирование *Дорожной карты (Road Map)* развития объекта как пути к будущему образу объекта. В этой дорожной карте должны быть упакованы и увязаны выше выявленные, выработанные и описанные тренды, сценарии, институции и инфраструктуры развития.

Структура дорожной карты должна удерживать то, на чём крепится это предполагаемое будущее объекта. Тренды, сценарии, практики, институты и инфраструктуры должны быть положены на временную сетку с временным лагом в 50 лет.

В итоге дорожная карта должна стать базовым результатом форсайта и в дальнейшем должна служить *ключевым навигатором по управлению и коррекции трендов развития.*

Все составляющие в рамках названных топов контенты должны быть сконфигурированы друг с другом через **мета-топ управления**. Можно ли управлять формированием образов будущего? Косвенным образом. Через запуск тех или иных сценариев. Иначе говоря, мы должны всякий раз себя спрашивать – через запуск каких механизмов и процедур можно анализировать, прогнозировать, корректировать тренды, сценарии, институции?

А потому форсайт – это не чистый прогноз, оторванный от его носителей. Форсайт носит характер формирующего эксперимента. Он направлен и на нас самих, и на экспертов, точнее на формирование экспертных групп и сообществ, формирование экспертных сетей, носителей новых рабочих онтологий, нового дискурса. В этом смысле будущее не вырастает само по себе из нашего прошлого. Мы его призваны конструировать, моделировать, причем модели и конструкторы будут сидеть на нас самих. Какой конструктор построим – в таком и будем жить.

Форсайт в России

Если мы взглянем на специфику проведения форсайтов в России, то пока доминирует форсайт как академический прогноз*. Подобные форсайты проводятся по заказу тех или иных министерств, оседают в толстых отчетах и докладах.

Но реальность развития говорит о другом. О том, что именно в России в ситуации явного вызова, касающегося необходимости быстрых и радикальных перемен и становящейся социальной и экономической реальности необходим форсайт иного типа – как социальная инженерия с обилием горизонтальных сетей и формированием экспертной среды.

Но именно здесь и кроется ключевой дефицит, потому что именно Россия испытывает большой дефицит экспертов, сформированного экспертного сообщества. Одна из центральных задач форсайта – это формирование экспертных сетей. Мировой опыт показывает, что формирование подобных экспертных сетей может идти по-разному [21].

В России же проблема экспертного сообщества по-прежнему остаётся нерешённой. Для российского экспертного сообщества характерно принятие решений в рамках узких групп влияния, а не в пространстве широкой коммуникативной платформы. Количества устойчивых площадок, центров прогнозирования явно недостаточно.

* См. материалы различных прогнозов научно-технического развития в разных отраслях экономики в России в журнале «Форсайт».

В России инициатором проведения форсайтов до сих пор является государство. В стране не выстроен горизонтальный контракт между сообществами. Не оформлена разветвлённая экспертная сеть, которая единственная и может быть носителем, оформителем и держателем образа желаемого будущего. Форсайт тем и отличается от прогноза, что он предполагает выстраивание коммуникаций и сетей, экспертной среды, позволяющей сценарно воплотить сконструированный образ будущего.

Сканирование горизонта и выявление диких карт

Из всей карты инструментария форсайт-ромба (см. у Р. Поппера) самым интересным, нетривиальным и слабо оснащённым остаётся работа по выявлению диких карт [12]. Но до сих пор из этого ромба наиболее популярными видами работ в рамках форсайтов являются экспертные панели, сценарии и прогнозы, Дельфи опросы и аналитика и выделение трендов на основе экстраполяций [12, с. 65].

В. ван Рой выделил специальную практику сканирования горизонта как практику выявления слабых сигналов, зарождающихся трендов и в них попытку угадывать, выстукивать и выслушивать возможности появления джокеров, которые могут спутать все описанные экспертами тренды и построенные сценарии. В. ван Рой называет сканирование горизонта систематической оценкой проблем, угроз и возможностей, которые могут проявляться в будущем, включая те из них, которые находятся «на пределе возможностей текущего мышления и планирования» [13, с. 61.]

Это с одной стороны понятная и, казалось, приемлемая характеристика работы с дикими картами, поскольку речь и идёт о том, что дикие карты не видны в рамках привычных представлений и, о них можно судить на пределе привычного мышления, стараясь выйти за его пределы. Тогда надо привлекать для оценки появления вероятных джокеров каких-нибудь фантастов. А ещё вернее – самим форсайтерам писать фантастические романы (что, впрочем, тот же упомянутый С.Б. Переслегин и делает).

Но с другой стороны, почему-то до сих в качестве джокеров и выступали либо природные явления, либо техногенные катастрофы, либо террористические акты, которые вообще-то вполне могли быть предсказаны и о которых вообще-то узкие специалисты (либо демографы, либо сейсмологи, либо инженеры-атомщики, либо сотрудники спецслужб) просто знали*.

Получается, что эти джокеры кому-то выпадают как дикие карты, а кому-то они просто известны и прячутся в колоде до поры до времени. Наступает момент – и дикие карты становятся орудиями в глобальной геополитической игре. Тогда аналитика и диагностика трендов, меняющих мир, становится не узко научной академической прогнозной работой по выявлению как бы естественно возникающих трендов, а управленческим, управляющим действием мировых элит (см. выше изложенную позицию С.Б. Перслегина)**.

Понимая, что природа джокеров отчасти носит характер естественных сил (извержение вулкана, землетрясение, цунами), но к ним делается этакая искусственная насадка и тогда стихия становится орудием осуществления направленного удара по изменению ситуации. То есть джокеры большей частью носят рукотворный характер, причём зачастую осознанный.

В этом типе работ по выявлению искусственных джокеров мы бы выделили два класса джокеров.

* Ни для кого не секрет теперь уже то, что не было бы аварии на Фукусиме, если бы не нарушение некоторых технических регламентов на АЭС. В этом смысле в этой аварии виновата не сама по себе цунами. Равно как и теракт 11 сентября 2001 года является следствием деятельности американских спецслужб, которые просто выпустили Джинна из бутылки, потеряв контроль за террористами, которых сами и же и вырастили.

** К слову сказать, тренды по изменению института семьи и брака, набирающие обороты в развитых странах, большей частью носят характер именно таких управляемых трендов, а не неких слепых естественных сил и стихий, меняющих природу человека, его идентичность (см. подр. [16]).

Джокер 1 класса: джокер как оружие.

Это такие непредсказуемые (для непосвящённых) события, которые, свершившись, производят разрушения искусственные, внешние, радикальные и сиюминутные. Такое разрушения вносят серьёзные коррективы в мировых трендах – по принципу домино. К ним относятся такие джокеры, как 11 сентября, авария на Фукусиме, авария в Чернобыле.

Джокер 2 класса: джокер как культурный тренажёр.

Это такие радикальные изменения, которые направлены на постепенное, идущее изнутри, радикальное изменение, меняющие весь ход цивилизации, но они тоже носят рукотворный характер.

Обсуждать и анализировать наводнения и землетрясения, извержения вулканов как джокеров мы считаем не вполне плодотворным. Хотя до сих пор они случаются – примером служит последнее наводнение на Дальнем Востоке. Но это результат безалаберности властей и беспечности местных жителей, которые, зная, что строить поселения в местах затоплений нельзя, и зная, что каждые сто лет река разливается, всё равно забывают об этом, обладая короткой памятью, и строят. Ещё живы старожилы, которые помнят те разливы рек.

Поэтому гораздо серьёзней (и страшнее), если джокер как всякая дикая карта – это дело рук человеческих. И такие джокеры случаются всё чаще и чаще.

В этом смысле необходимо использовать такую же стратегию, которую используют авторы разрушительных карт, но в пользу карт созидательных, карт второго класса (джокер как тренажёр).

Речь идёт о том, что внутри культур и цивилизаций постоянно зреют глубинные изменения, меняющие привычный ход вещей. Автором этих изменений всё более становится сам человек. Примером наиболее ярких джокеров 2 класса является корабль – пентеконтера в истории становления древнегреческой цивилизации.

Как показал М.К. Петров, в основании европейской цивилизационной модели был положен в своё время новый древнегреческий социокультурный код [8]. Последний вырабатывался не кем иным, как пиратами Эгейского моря. Именно пираты и торговцы, плавающие на своих пентеконтерах по Средиземноморью во времена крито-микенской цивилизации, были первыми представителями новой цивилизации и носителями нового социокультурного кода. Новое палубное управленческое мышление (отсюда – фигура кормчего, кибернетеса) отрабатывалось на корабле. Купцы и пираты были сильнее и эффективнее сухопутных жрецов, держателей старой храмовой традиции. В итоге пираты потом сошли на берег и основали города-колонии, ставшие каркасом древнегреческой цивилизации. А в основании было всего-навсего движение на пентеконтере, 50-тивесельном корабле. Пентеконтера, выражаясь на языке форсайта, стала той дикой картой, джокером, которая разрушила старый социокод и стала тренажером по выработке нового.

Почему мы называем пентеконтеру джокером? Потому что никто не думал, что корабль, являвшийся крепью и основой древней морской державы, крито-микенской цивилизации, вдруг постепенно станет тем ядом, который будет разлагать эту же цивилизацию.

В этой связи можно и нужно рассматривать джокеры не те, с которым нужно бороться и успевать предсказывать. Нужно выстраивать джокеры 2 класса – то есть выстраивать те тренажёры роста новых культур и экономик, на которых будут отрабатываться новые модели и типы существования, более приспособленные к новым условиям и отвечающие новым вызовам.

Эта работа более сложная. Но именно такая работа по выстраиванию джокеров-тренажеров новых моделей экономик и социумов смыкается в целом с форсайтом как с социальной инженерией, предполагающей выстраивание таких горизонтальных экспертных сетей и связей, которые сами становятся каркасами-носителями новых образов бу-

дущего. И тогда сквозь плотную сеть социальных инженерий все менее будут проскальзывать джокеры 1 класса – разрушительные бомбы-фантомы, выпускаемые из рук безответственных политиков, мыслящих в категориях пещерной идеологии.

Литература

1. Дондурей Д.Б. Социальное проектирование в сфере культуры: поиск перспективных направлений. // Социальное проектирование в сфере культуры: методологические проблемы. – М.: 1986.
2. Донских О.А., Смирнов С.А. Антропологические тренды: возможные и невозможные или практика работы с образами будущего. // Вестник НГУЭУ. – 2013. № 3. – С. 26–38.
3. Ефимов В.С., Лаптева А.В. Форсайт Республики Саха (Якутия): концепция и базовые модели проекта // Вестник НГУЭУ. №1. 2012. С.105–123.
4. Инфраструктуры развития человека. Форсайт-проект «Детство 2030». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – 2009. – № 5. – С. 293–324.
5. Калюжнова Н.Я. Сущность, содержание и методология форсайта: проблема адаптации к уровню региона. // Форсайт как инновационный инструмент формирования перспективной конкурентоспособности страны и региона в условиях глобализации. Материалы Первой Всероссийской Интернет-конференции. Октябрь, 2006. Под ред. Н.Я. Калюжновой. Иркутск, Изд-во ИГУ, 2007. – С. 7–22.
6. Медоуз Д. Пределы роста: 30 лет спустя. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2013. – 358 с.
7. Переслегин С.Б. Новые карты будущего или Анти-Рэнд. – М.: АСТ Москва, СПб.: Terra Fantastica, 2009. – 701 с.
8. Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1995. – 140с.
9. Печчеи А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980.

10. Попов С.В. Методология организации общественных изменений. // Этюды по социальной инженерии: От утопии к организации / Под ред. В.М. Розина. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – С. 45–62.
11. Попов С.В. Методологически организованная экспертиза как способ инициации общественных изменений. // Этюды по социальной инженерии: от утопии к организации / Под ред. В.М. Розина. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – С. 63–78.
12. Поппер Р. Мониторинг исследований будущего. // Форсайт. 2012. Т. 6. № 2. С. 56–75.
13. Рой ван В. Зарождающиеся тенденции и «джокеры» как инструменты формирования и изменения будущего. // Форсайт. 2012. Т. 6. № 1. С. 60–73.
14. Розин В.М. Социальное проектирование (история вопроса и проблемы). // Этюды по социальной инженерии: от утопии к организации / Под ред. В.М. Розина. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – С. 15–31.
15. Розин В.М. Эволюция инженерной и проектной деятельности и мысли. Инженерия: становление, развитие, типология. – М.: ЛЕНАНД, 2014. – 200 с.
16. Смирнов С.А. Аналитика и диагностика антропологических трендов. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2014. № 9. – С. 13–47.
17. Смирнов С.А. Новые идентичности человека: анализ и прогноз антропологических трендов. Антропологический форсайт. // Вестник НГУЭУ. 2013. № 1. – С. 216–241.
18. Смирнов С.А. Фармацевтика антропологических трендов. Антропологический форсайт». // Вестник НГУЭУ. 2012. № 1. – С. 88–104.
19. Соколов А.В., Чулок А.А. Долгосрочный прогноз научно-технического развития России на период до 2030 года: ключевые особенности и первые результаты. // Форсайт. Т. 6. № 1. 2012. С. 12–23.
20. Социальное проектирование в сфере культуры: методологические проблемы. – М.: 1986.

21. *Филатова О.В.* Форсайт: от технологий к человеку. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУ-ЭУ, 2014. № 9. – С. 120–126.
22. Форсайт-Флот 2013: Содержательные итоги и ключевые выводы. Сетевой ресурс: <http://www.asi.ru/molprof/news/11791>
23. *Шашин С. А.* Форсайт Республики Башкортостан. // Форсайт. 2007. Т. 1. № 1. С. 16–24.

ПРОГНОЗ И ФОРСАЙТ: ДВЕ ПАРАДИГМЫ БУДУЩЕГО*

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

*Существует два будущих –
желаемое и уготованное судьбой,
и человеческий род никогда
не умел различать их*

*Дж. Десмонд Бернал,
английский физик*

МЕТАФИЗИКА ПРЕДВИДЕНИЯ

Прогноз родился от голода. Человек, будучи вечно голодным, испытывая нехватку ресурсов, всякий раз расширял горизонт обитания и превращал среду в место, откуда он выкачивал ресурсы, в том числе невозобновляемые.

Время легких углеводов заканчивается. Пресная вода скоро будет таким же стратегическим сырьём, как нефть и газ, как редкоземельные металлы.

В ситуации ресурсного кризиса мировые элиты в борьбе за лидерство всё чаще стали обращаться к прогнозу, отвечая на самом деле на главный вопрос – сколько ещё осталось? Не сколько можно ещё добыть нефти и газа, а сколько ещё можно добыть ресурсов, потратив их на то, чтобы усилить свои конкурентные преимущества?

* Работа впервые опубликована в журнале: Вестник НГУЭУ. 2015. № 3.

Прогноз родился как следствие такого своеобразного бегства от голода. Он обставлен специальными работами, институтами, лабораториями. Тысячи учёных занимаются прогнозами, составляют макромоделли роста, обслуживая своих заказчиков. За этим стоит реальная борьба за лидерство и конкурентные преимущества. В этой погоне мировые элиты, используя амбиции учёных, давая им гранты и премии, стали воровать у самих себя и своих детей ещё и будущее.

Прогноз, построенный на экстраполяции старых моделей развития, построенных на растрате невозобновляемых энергоносителей и уничтожении среды обитания, стал банальным воровством. Только предметом воровства становится будущее человека.

Ресурсный кризис заключается не в пределах роста, как сказал однажды Д.Медоуз, а в отсутствии иных моделей жизни и экономики [3–5]. В основании ресурсного кризиса лежит антропологический кризис: человек не знает, как жить, не воруя у самого себя своё будущее.

В этой связи форсайт, построенный на иной парадигме понимания и осмысления будущего, является некоей попыткой ответа на этот вызов: будущее творимо. Оно рукотворно. И оно не выводимо из прошлого.

Прогноз: амбиции и реальность

Прогноз сформировался как формат исследования и отрасль управления в середине XX века*. Сформировался в ситуации всё более усложняющейся мировой динамики развития, увеличения доли и степени влияния непредсказуемых факторов, усиления конкуренции в борьбе за лидерство между мировыми элитами и дефицита знаний о механизмах и трендах развития социально-экономических систем.

* Разумеется, у прогноза были литературные предтечи в виде фантастических романов-утопий Ж. Верна или Г. Уэллса, а также макропрогнозы А. Чижевского, П. Сорокина, Н. Кондратьева. Но речь идет о прогнозировании как институционализированной отрасли и сфере занятий многочисленных коллективов.

В этой ситуации интеллектуального дефицита экспертные сообщества и группы сделали простой ход. Они распространили свой привычный опыт познания мира (природы, общества, мышления, культуры), в основании которого лежит всё та же схема захвата (познать природу с целью подчинить её себе) на то, что не подвластно познанию и захвату – на будущее. Учёный-исследователь, привыкший познавать ставший опыт и ставший мир по схемам захвата и порабощения и привыкший использовать своё знание в качестве орудия такого порабощения, стал применять эти же методы захвата и к будущему, с тем, чтобы усилить свои позиции в конкурентной борьбе. И тогда родились первые футурологические экономические, социальные прогнозы, показывающие человечеству не совсем радужные перспективы. Зачастую эти прогнозы объяснялись и благими побуждениями авторов, стремящихся предупредить о пагубных перспективах и предостеречь властные элиты. И тогда рождаются разного рода романы-антиутопии Д. Оруэлла или Е. Замятина. Или предупреждения о грядущих мировых кризисах в ситуации мировой динамики П.А. Сорокина [20].

Но все они базировались на одной парадигме, полагавшей, что в будущем человек будет таким же и что жить мы будем по таким же привычным нам механизмам и законам развития. Все футурологи и авторы прогнозов основывались на методе экстраполяции, и прогноз становился простой проекцией, почти калькой, прошлого в будущее, только умноженной во много раз.

Не будем пересказывать многочисленные работы по прогнозированию*. Наша цель – понять методологические пределы прогноза, точнее, пределы классической парадиг-

* См. работы Г. Тейла *Экономические прогнозы и принятие решений*, *«Прикладное экономическое прогнозирование»* (1958-1965 г.г.), Д. Белла *«12 способов предсказаний»* (1964), Э. Янча *«Прогнозирование научно-технического прогресса»* (1967), Ф. Полака *«Прогностика»* (1968) и др. А также пионерские работы П. Сорокина *«Социальная и культурная динамика»* (1937–1941; 1957), Д. Нейсбита *«Мегатренды»* (1982), Э. Тоффлера *«Шок будущего»* (1970) и др.

мы, легкой в основании практики прогнозирования, и описать практику работы с образами будущего в новой неклассической парадигме, легкой в основание форсайта.

Что значит предвидеть будущее? Точнее увидеть образ будущего? За этой фразой стоит парадокс. Увидеть образ будущего нельзя. Можно представить то, что ты ранее видел.

Равно как знать будущее также нельзя, ибо знание как конструкт не применим к будущему, знание применимо к ставшему опыту. А опыта будущего ни у кого нет и быть не может. Стало быть, и исследовать будущее нельзя. А потому говорить о прогнозировании как об исследовании – также не приходится. Какой объект исследует автор прогноза? Он может сконструировать свое представление о желаемом будущем состоянии объекта (города, территории, человека, общества, технологий) и... А дальше вопрос – какая парадигма должна быть положена в основании работ по конструированию образа будущего?

Итак, можно лишь сконструировать некое желаемое состояние, или ситуацию, и пожелать, чтобы оно было в будущем. Причём, желаешь ты обычно то, что освобождает тебя от мучений и страданий, испытываемых тобой в настоящем и прошлом. Ты, разумеется, не желаешь страдания для себя в будущем. Поэтому будущее всегда рисуется как то, что тебя освобождает от несчастья, делает твое существование счастливым, обеспеченным, комфортным. К примеру, люди мечтают, чтобы они перестали болеть, или чтобы освободились от тяжелого физического труда, или от голода и т.д.

Что в этой ситуации делают футурологи? Они прогнозируют замечательные достижения в будущем, причём именно в части технических изобретений, завоеваний в области инженерных технологий, которые приводят к тому, что люди перестанут болеть или вообще станут бессмертными.

Но за счет чего? За счет того, что фактически люди заменят свое брэнное смертное тело, которое болеет и умирает, искусственным носителем. То есть человек переселится в иное существо, сделает себе искусственную копию. Бес-

смертной будет копия, а не человек. А человек, то есть мы сами, к которым мы привыкли, исчезнет.

Тем самым мы приходим к идее роботизации, киборгизации, изобретению искусственных машин, которые заменят «естественных людей» и появятся постлюди.

Например, известный футуролог и инженер, изобретатель сканера Рэй Курцвейл предсказывал, что уже в 2020-е годы машины достигнут мощности человеческого мозга*. И уже будут изобретены нанороботы. И возможно будет сканирование мозга, и многое другое. При этом социальную и духовную природу человеческой психики он не обсуждает. Для него человек – существо, которое в принципе в своем физическом носителе заменимо на имплантанты.

В общем, мы в своих конструкциях будущего весьма примитивны и банальны. Поскольку не предполагаем главного – чтобы сделать будущее неизбежным, при движении к которому мы действительно меняемся, изменить надо себя в настоящем. Тем более через 50 лет никто из ныне живущих взрослых не спросит Курцвейла и не призовет его к ответу – поскольку все уйдут в мир иной. Кто ответит за это будущее, которое нарисовал Курцвейл?

Прогнозы футурологов в этом плане основаны на одной привычной детской схеме о счастье и сытости. Они не предполагают иных схем мышления о будущем. А иная схема была. И она была описана в истории о царе Эдипе.

Рождение форсайта

Первыми форсайтерами были древние греки, которые придумали миф о царе Эдипе. Этот миф моделирует ситуацию, в которой герой, будучи зрячим, и не ведая того, что он творит, и не понимая, кто он такой на самом деле, по ходу действия постепенно прозревает. У него открывается внутреннее зрение, как бы формируется новое видение. Миф об Эдипе можно использовать как большую метафору, предваряющую разговор о форсайте. Последний в этом

* См. подр. прогнозы представителей трансгуманизма в нашей работе [8].

смысле – не прогноз и не предсказание. Предсказанием занималась Пифия, предсказавшая Эдипу его судьбу. Но Эдип был слеп, он не мог зреть свое будущее. У него не было органа, с помощью которого он смог бы понять то, кто он на самом деле. Но в ходе дальнейшего действия у него постепенно формируется это видение.

Форсайт и есть такое формирование «органов» видения образов будущего, без которых, органов, способов и методов, мы в принципе не сможем ничего видеть*.

Проблема в том и состоит, что человеку будущее в принципе не доступно. Поэтому он вынужден только конструировать некий образ будущего. Но, чтобы конструировать свой образ будущего, он должен учиться видеть его, а, значит, формировать в себе новое видение, то есть новые органы зрения, как некие культурные «протезы», а точнее, новые очки, помогающие видеть то, что не видно простым эмпирическим зрением.

Заказ на форсайт

Итак, знание будущего невозможно, поскольку знание – категория опыта, имеющего дело с прошлым и настоящим. Опыта будущего ни у кого нет и быть не может.

Но постепенно в мировой динамике развития к середине XX века стали усиливаться те факторы, которые обострили и актуализировали запрос именно на работы, связанные с необходимостью конструирования желаемых образов будущего. Рождается вновь заказ на форсайт, не сводимый к привычному прогнозу. Но уже не в категориях мифа, а в категориях технологии и метода работы.

Какие это факторы?

1. Обострение борьбы мировых лидеров и элит за ресурсы и регионы влияния. Это влечёт за собой ресурсную гонку и выработку новых амбициозных проектов. Так рождаются первые форсайты в рамках военного ведомства США и первые заказы на форсайты для «RAND Corporation».

* См. подр. о базовой схеме форсайта как нового видения в нашей работе [8]

2. Появление новых технологий, влияющих на формирование нового типа экономики и убыстряющих мировую динамику. Мыслить приходилось все быстрее и быстрее принимать адекватные управленческие решения. Стало быть, мало прогнозировать и выстраивать прогноз как часть исследований. Надо управлять процессами развития. Тем самым нужны такие работы о будущем, которые становятся инструментами для принятия политических и управленческих решений, а не просто исследовательскими процедурами.

3. Мировая динамика и всё более учатившиеся непредсказуемые события (типа советского спутника 1957 года) привели к пониманию, что будущее вообще не исследуется. Оно конструируется под заказ. Оно должно быть и может быть желаемым и неизбежным. И от него необходимо отсекать не желаемое и невозможное будущее. Мысль о будущем становится частью геополитики и борьбы за мировое лидерство.

Итак, рождается запрос на новый тип мышления о будущем, который отличается от классического прогноза, родившегося в классической науке, тем, что он предполагает образы будущего не угадывать, не предвидеть, а конструировать и сценировать.

Тем самым рождается форсайт. В основании форсайта заложены несколько базовых допущений*.

Первое. Развитие как скачок, лабиринт и прерывание.

Будущее не является продолжением прошлого, не является его удлинением. Просто потому, что развитие не обязательно должно быть линейным, непрерывным и плавным. Вовсе не факт, что если из процессов, наблюдаемых в про-

* См. также о практике и технологии проведения мировых и отечественных форсайтов в работах: Переслегин С.Б. Новые карты будущего или Анти-Рэнд. – М.: АСТ: АСТ Москва; СПб.: Terra Fantastica, 2009 [11]; Форсайт проект «Детство 2030». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2009. – № 5 [3]; Смирнов С.А. Форсайт: от прогноза к социальной инженерии. // Вестник НГУЭУ. – 2014. – № 3. – С. 10–30 [16]. Смирнов С.А. Фармацевтика антропологических трендов. Антропологический форсайт. // Вестник НГУЭУ. – 2012. – № 2. – С. 88–104 [17].

шлом, выводятся некие тенденции, то можно экстраполировать их, построив математические модели и предсказать то, что будет в будущем. Будущее не продолжается из прошлых тенденций, тем более наши модели могут быть весьма не совершенны, они тоже рукотворны и весьма спекулятивны*.

Второе. Будущее как конструктор

Поэтому будущее конструируется нами в настоящем, оно рукотворно. Поэтому готового образа будущего ни у кого нет. Его приходится представлять всякий раз по-разному и разными людьми. Взять его не у кого.

Третье. За будущее идёт борьба, конкуренция.

В будущем заинтересованы разные ключевые игроки. Они конкурируют друг с другом за будущее. Они соревнуются за него. Но каждая группировка борется за своё желаемое будущее. Это значит, что образов будущего много. Во всяком случае – больше чем один. Будущее будет не таким, каким его прогнозирует ученый-экономист, строящий модели на макроуровне, а таким, которое получится из сложения сил-действий разных ключевых игроков, стейкхолдеров, которые борются за это будущее.

Четвертое. Будущее рождается в настоящем.

Поэтому будущее как бы сидит на тех людях, которые реально занимаются выработкой стратегий и сценариев развития в настоящем. Оно реально зависит от их действий в настоящем, от тех стратегий и сценариев, которые они вырабатывают и реализуют уже сегодня.

Пятое. Будущее как живой проект.

Во многом поэтому форсайт – не объектное отстранённое прогнозирование и проектирование некоего будущего объекта, который как бы находится вне меня и я якобы в него не включён. Это будущее – не объект, а живая реальность, в ко-

* Разумеется, такое допущение мы позволяем себе сейчас в XXI веке. В XVIII веке, когда доминировала механистическая картина мира, исследователи могли себе позволить принцип механического детерминизма, согласно которому, находясь в любом моменте времени, можно было позволить себе реконструировать прошлое и полностью предсказать будущее (так называемый «демон Лапласа» – см. также [18]).

торию я включён непосредственно. И от моих действий зависит то, каким оно будет. И мне приходится этот объект конструировать, то есть выстраивать свои социальные и культурные практики уже сегодня. Само будущее – не абстрактный объект проектирования, а живая реальность проживания.

Форсайт закладывает своей теорией и практикой новую парадигму понимания и работы с тем, что называется образами будущего. Про будущее можно мыслить как минимум в двух парадигмах (табл. 1):

Таблица 1
Две парадигмы будущего

Классическая натуралистическая парадигма полагания готового мира в будущем	Неклассическая парадигма создаваемого нового мира в будущем
Допускается, что будущее само наступит, оно ожидается, не зависит от действий людей.	Будущее не ожидается. Оно творимо. Образы будущего конструируются самими людьми.
Будущее ожидается из прошлого, из привычного опыта, из видимых в настоящем явлений и трендов.	Будущее не выводимо из прошлого. Оно не повторяет прошлое.
Поэтому движение к будущему монофокусно, по единому тренду и базовому сценарию. Отклонения почти не допускаются	Движение к будущему многовекторно, в зависимости от самоопределения разных групп влияния и участников конструирования образов будущего.
Поэтому будущее можно предсказывать, строить модели по схемам экстраполяции. Прогноз становится главным способом мышления о будущем.	Поэтому прогноз не может быть формой мышления о будущем. Будущее предсказать и предвидеть невозможно. Но и ждать его тоже нельзя. Оно рукотворно.
Будущее обезличено. Хотя ему и приписывается некая мировая воля («будущее наступит, придет»)	Будущее имеет лицо, много лиц. Будущее имеет ноги, головы. Оно не может быть бессубъектным.
Поэтому на всемирно-исторический процесс влиять невозможно. Но можно его ускорить или затормозить, стараться как-то предвидеть. Но в целом процессы детерминированы законами истории.	Всемирно-исторический процесс – увлечение наблюдателей. За процессом не наблюдают, им управляют и активно на него влияют.
Поэтому спорить о будущем бессмысленно. Бороться тем более. Возможно лишь пытаться строить адекватные модели процессов развития и предупреждать о грядущих изменениях.	Будущее не ожидается, а за него идёт борьба. Тренды сидят на людях, они не безличны. Разные группы влияния борются за разные образы будущего. Идёт война между носителями разных образов будущего. Тем самым война уже идёт не за настоящее. Война идёт за будущее. И никто не даст гарантий, какой образ будущего победит.

Форсайт, претендующий на то, что будущее творимо, предполагает поэтому сильное управленческое воздействие.

Форсайт не анализирует готовый мир. Он его конструирует и сценирует*.

Возьмём прикладной пример. В нашей стране одним из первых опытов долгосрочного прогнозирования был опыт разработки в конце 1980-х годов так называемой Комплексной программы научно-технического прогресса (КП НТП), рассчитанной на 20 лет. Эта программа уже допускала наличие нескольких сценариев развития, предполагала комплексный подход к анализу трендов развития.

Но методология прогноза была весьма упрощённой. Приведём примерный простой вариант сравнения этого прогноза и форсайта (табл. 2).

Таблица 2
Сравнительный анализ КП НТП и форсайта**

Характеристики	Комплексная программа научно-технического прогресса	Форсайт
Различия		
Участники	Государство и наука	Государство, наука, бизнес-общества, представители институтов гражданского общества
Степень доступности	Фактически засекречена, результаты изъяты из общества	Взаимодействие с гражданским обществом, общественностью, средствами массовой коммуникации
Степень влияния на будущее	Прогнозирует и планирует будущее	Зондирует и конструирует будущее
Механизм подготовки	Преимущественно административный	Экспертный
Сходство		
Горизонт прогнозирования	20 лет (1991–2010)	15–30 лет
Характер прогнозирования	Вариантный	Сценарный
Наличие независимых экспертов	Предполагает элементы экспертной работы	Привлечение большого числа специалистов
Роль науки	Роль науки и технологий значительна; «Фундаментальные исследования – передовой эшелон в системе НТП»	Предполагает учёт давления науки и технологии и потребностей общества в критически необходимых технологиях

* Такая позиция, например, ярко выражена у С.Б. Переслегина [11].

** См.: Немчинов О.А. Отечественный опыт применения технологий предвидения будущего. // Молодой ученый. 2014. № 21. С. 385–388 [7].

Даная таблица не вполне корректна. В ней даётся сравнение конкретной Программы и некоего анонимного форсайта. В то время как практика форсайтов бывает очень разной. Форсайты могут радикально отличаться друг от друга. Например, национальные форсайты в Японии, проводимые систематически с 1971 года и повторяющиеся каждые пять лет, – это регулярные национальные Дельфи-опросы. А региональные форсайты в Великобритании все более похожи на формы выстраивания региональных сообществ, в которых задействованы самые разные группы населения, включая и молодёжь, и школьников. Тем не менее, в сравнении вектор различия определён точно, и оно показывает наметившийся реальный сдвиг в сторону становления форсайта как институции.

Складывание практик форсайта заставляет разных авторов так или иначе проводить сравнения между прогнозом и форсайтом и искать взаимно дополнительные характеристики. Приведём примеры таких сравнений. Это даст нам более объёмное видение и понимание сдвига в мышлении о будущем и в формировании двух парадигм будущего.

Приведём таблицу из работы [18] (табл. 3)*.

Заметим, что в этой таблице дано принципиальное различие между прогнозом и форсайтом: прогноз не нуждается в выработке согласованного видения будущего, он заинтересован в наличии жестких методик и в выработке ясной и точной перспективы. Форсайт же заинтересован в выработке консенсуса, в наличии разных субъективных экспертных мнений и проводится для принятия управленческих решений. Для этого форсайт нуждается в выстраивании коммуникаций. Авторы отмечают, что «установление связей, контактов и партнерств в процессе формирования сценариев будущего зачастую более важны, чем собственно задачи прогноза» [18, с. 8–9].

* Серегина С.Ф., Барышев И.А. Закономерно ли появление Форсайта? // Форсайт. 2008. № 2 (6). С. 4–12 [18]. Эти авторы опираются на работу: Cuhls K. From Forecasting to Foresight Processes – New Participative Foresight Activities in Germany / Journal of Forecasting, 2003, № 22, p. 93–111 [22].

Таблица 3

Сопоставление форсайта с прогнозированием

Форсайт	Прогнозирование
Исходные данные, потребности, вопросы исследования все ещё открыты и подлежат уточнению в процессе Форсайта	Исходные данные, темы и вопросы исследования должны быть разъяснены заранее
Преобладает качественная составляющая	Преобладает количественная составляющая
Анализ информации о будущем с целью выявления приоритетных направлений	Основное внимание уделяется тому, как будет выглядеть в будущем та или иная выбранная область
Создает возможности для коммуникации, обмена мнениями и идеями между людьми	Более ориентировано на результат, может быть выполнено отдельным индивидом или стать результатом коллективного исследования (в зависимости от методологии)
Используются критерии для оценок и подготовки к принятию решений	Нет необходимости в оценках, различных вариантах выбора или подготовке к принятию решений
Одна из основных целей – взаимодействие участников в процессе обсуждения будущего	Описывает варианты будущего, результаты более важны, чем процессы взаимодействия между участниками
Долго-, средне- и краткосрочная ориентация с рекомендациями для настоящего времени	Долго-, средне- и краткосрочная ориентация, равно как и определение пути в будущее, составляют суть процесса
Определяет, есть ли консенсус относительно исследуемых тем	Наличие консенсуса или его отсутствие – не принципиальный фактор
Эксперты и другие участники имеют в значительной степени субъективные суждения	Жесткие методики, эксперты слабо зависят от субъективных мнений

Что важно? Важно не то, что прогноз плох, а форсайт хорош. Важно то, что формируется иное и разное отношение к практикам прогнозирования и форсайта. Важно то, что мы фиксируем разные парадигмы будущего, и они не могут быть использованы одинаково эффективно в разных областях и с разными целями и задачами.

Форсайт быстро изменяется, смещаясь в сторону от прогноза – к социальной инженерии и всё больше используется как управленческая технология в процессе принятия решений в ситуации дефицита знаний и при наличии разнообразных мнений и версий, сценариев и образов будущего.

А прогноз может быть использован в очень узком сегменте как часть форсайта для выстраивания видения трендов развития, для выработки рекомендаций относительно трендов развития. Но его результаты не могут быть основанием для принятия решений.

Эту таблицу использует также и автор Ю.П. Воронов*. Важны при этом его комментарии.

Ю.П. Воронов отмечает, что использование форсайта, ориентированного на познание и исследование – это нонсенс, поскольку главная идея форсайта – его практическая ориентация [1, с. 31]. В этой ориентации важнейшим качеством форсайта становится не исследование будущего, не тренды и сценарии, а сами экспертные суждения, знания и оценки самих экспертов относительно сценариев будущего: «Исследование самого процесса формирования экспертных суждений представляет собой отличительную характеристику форсайта как инструмента исследования будущего» [1, с. 17].

Но при всём при том Ю.П. Воронов всё же полагает, что форсайт прежде всего является набором инструментов, очень сложным и комплексным, но всё же набором инструментов, поэтому важно провести систематизацию этих инструментов, методов и средств. Задача состоит лишь в том, чтобы этот набор упорядочить и систематизировать [1, с. 8]. Просто в силу разнообразия трендов и усложняющейся мировой динамики нужен всё более богатый и разнообразный верстак инструментов работы с будущим. Что форсайт и предполагает.

С этим трудно согласиться. Форсайт уже давно не сводится к набору, пусть и богатому, инструментов. Форсайт – это режим работы, это такая практика социальной инженерии, которая предполагает выстраивание сообществ, социальных машин взаимодействия, и управление ими, позволяющая не говорить о будущем в некоей удаленной перспективе, а выстраивать его институционально в настоящем. Именно поэтому форсайт приближает будущее. Оно, будущее, в рамках такой социальной инженерии, выступает не удалённым, а приближённым к настоящему.

А поэтому форсайт, хотя и предполагает внутри себя исследовательские процедуры, но всё же они не являются глав-

* *Воронов Ю.П. Форсайт как инструмент. / Под ред. В.И. Сулова. – Новосибирск: ИЭОПП СО РАН, 2010. – 212 с. [1].*

ными в рамках такой инженерии. Они являются частью мониторинга состояния и движения этих социальных машин.

В этой связи интересно посмотреть другой вариант сравнения прогноза и форсайта. Например, принципиально иную сравнительную таблицу составил С.Б.Переслегин, сравнивая не только прогноз и форсайт, а разные методы и инструменты работы с будущим [11, с. 28–29] (табл. 4).

Таблица 4
Методы исследований будущего

Метод	Краткое описание	Преимущества	Недостатки
Литературное описание (1)	Авторский литературный или публицистический текст	Яркость и образность, эффективность восприятия. Работа с «альтернативными мирами», работа с «абсолютным будущим»	Субъективность, иногда идеологичность. Отсутствие необходимой связи с «настоящим». «ненаучность».
Размышления о будущем (2)	Мнение «эксперта» о перспективах развития	Возможность для проявления личной гениальности и означения общества с результатами «инсайта»	Отсутствие методической и методологической базы. Субъективность
«Дельфи» (3)	Широкий перекрёстный экспертный опрос	Получение согласованного мнения широкого круга экспертов	Тривиальность результатов
Сценирование (4)	Долгосрочные сценарии развития	Работа с долгосрочными тенденциями, хорошее улавливание тенденций	Невозможность предсказать точные события, сделать «общепринятый» прогноз, излишняя вариабельность для лиц, принимающих решения
Имитационное игровое моделирование (5)	Игровое моделирование поведения субъектов в ситуации критического выбора	Подробная картина вариантов поведения, возможность выстроить насыщенную линию развития событий	Высокая доля субъективности, очень высокая трудоёмкость (при серьёзном методологическом подходе, то есть при выполнении всех требований к участникам и материалу игры)
Форсайт (6)	Многоэтапная работа экспертов и ЛПР по разработке прогноза на будущее	Согласованная позиция участников	Это политический инструмент, а не методика исследований

Здесь также важны комментарии самого С.Б. Переслегина. Он справедливо полагает, что, например, Дельфи-опрос, родившийся в недрах первых технологических форсайтов в США, при всей важности и нужности, приводит к весьма тривиальным выводам. Если несколько тысяч экспертов в течение года согласовывают свои видения и образы будущего, сглаживая углы и противоречия, то они придут к весьма тривиальным результатам на уровне здравого смысла. Стоит ли огород городить в таком случае?

А вот в ситуации, когда обостряется и усиливается мировая динамика и нужно уже не исследовать сценарии развития, а вырабатывать стратегические решения, возможно весьма не тривиальные, нужны уже иные практики работы. Здесь, утверждает С.Б. Переслегин, и нужен форсайт, но уже не как инструмент исследования, а как политический инструмент в руках ЛПР. В этом плане форсайт нужен не столько для предсказания будущего, сколько как средство согласования позиций лиц, принимающих решения, а стало быть, это управленческая технология, вид социальной инженерии [11, с. 27].

Фактически такой же позиции придерживаются и авторы выше приведённой таблицы С.Ф. Серегина и И.А. Барышев: будущее следует не предсказывать, а создавать, конструировать посредством выстраивания разнообразных горизонтальных экспертных сетей и связей [18].

Заметим, что фактически все практики, перечисленные С.Б. Переслегиным в таблице, в настоящее время вошли в репертуар работ современных форсайтов*. Его отличие как раз заключается не в наборе инструментов, а в принципиальной управленческой ориентации по выстраиванию социальных инженерий, предполагающих такое управление развитием, которое в настоящем создаёт институты и ин-

* Здесь можно использовать давнюю метафору из практики организационно-деятельностных игр (ОДИ). Машина форсайта пожирает все, что в нее закладывается по принципу – все сгодится. Методолог Г.П. Щедровицкий говорил: машина ОДИ кормится всякими палками и камнями, которыми в нее кидают. Она все съест. На этом строится вся ее энергетика.

фраструктуры развития, приводящие к желаемому будущему (см. также об этом в работе [16]).

Уроки форсайта. Первый опыт

В настоящее время практика мировых форсайтов становится всё более распространённой и разнообразной, всё более отличной от классического линейного прогноза, и она всё более переходит в формат социальной инженерии и управленческой технологии. Тем более, если материалом для образов будущего становятся уже не технологии, а такие сложные образования, как общество, культура и сам человек*.

Первые выводы и уроки из этой практики проведения различных форсайтов можно уже сформулировать**.

1. Предметом и результатом форсайта становится некий объект (будь то отрасль экономики или регион), а форсайт-сообщество, строящее на самом себе желаемый образ будущего. Если и проводится прогноз, то он проводится касательно развития того сообщества, которое и призвано реализовать данный форсайт. Например, если проводится форсайт ИТ-отрасли, то необходимо строить тренды и сценарии развития ИТ-сообщества, а не неких слепых безымянных сил и процессов***.

* Описание опыта отечественных и мировых форсайтов приведено в наших работах: Новые идентичности человека. Анализ и прогноз антропологических трендов. Антропологический форсайт. Аналитический доклад. Новосибирск: НГУЭУ, 2013. – 225 с. [8]; Смирнов С.А. Форсайт: от прогноза к социальной инженерии. // Вестник НГУЭУ. – 2014.- № 3. – С. 10–30 [16].

** См. также обзор мировых форсайтов в [23].

*** Попытка такого форсайта на региональном уровне была осуществлена в Новосибирской области, на примере развития Технопарка и ИТ-кластера. Чего не скажешь про другой форсайт – «Перспективные направления развития российской отрасли информационно-коммуникационных технологий. Долгосрочный технологический прогноз Российский ИТ Foresight», проведенный в 2007 году [10]. Лица сообщества в этом форсайте не видно. Просто собрались на ряд круглых столов специалисты из ИТ-отрасли и сделали свои экс-

2. Форсайт предполагает не разовое действие, а процесс и постоянный режим работы и самоорганизации данного форсайт-сообщества. Поэтому в нём так важны такие форматы, как горизонтальные экспертные сети, экспертные панели, фокус-группы, профессиональные сообщества.

3. Главным внешне оформленным продуктом форсайта становится дорожная карта, понимаемая как карта-путеводитель по незнакомой местности, средство по самонавигации. Если в результате проведённых в рамках форсайта работ не была составлена подобная карта по самонавигации, то названные в прогнозе цифры и ориентиры ровным счётом ничего не значат.

Поэтому в целом ряде форсайтов (форсайты группы «Метавер», форсайт «Детство 2030», форсайты, проведённые в рамках Агентства стратегических инициатив, форсайты Группы «Конструирование будущего») в этом плане почти ничего и не предложено, поскольку в них не были выработаны главные результаты – дорожные карты-путеводители, навигаторы. Просто нарисованные хронологические ленты, на которых отмечены некоторые ориентиры и ключевые события ровным счётом ничего не значат*. Это всё равно что приехать в незнакомый город и пытаться в нём ориентироваться. Приехать-то, ты приехал, но что ты в нём будешь делать и как ориентироваться? Ты вынужден как-то вырабатывать некий путеводитель, искать какие-то ориентиры. И этот навигатор-путеводитель должен быть в умных руках авторов форсайта. Его нельзя передать в чужие руки, которые не участвовали в его разработке.

пертные оценки и прогнозы относительно развития ИТ-технологий. И разошлись. А потому этот прогноз так и остался неким текстом, лежащим в кабинетах у руководителей.

* Например, в форсайте «Детство 2030» был заложен показатель: «к 2030 затраты в социальную сферу, в человеческий капитал станут самыми выгодными» [2]. Этот показатель и ориентир ни доказать, ни опровергнуть нельзя. Его либо принимаешь как свою позицию, либо отвергаешь. Но тогда прогноз становится предметом веры. И тогда форсайтеры становятся кастой жрецов новой веры.

4. Важнейшим уроком является то, что многие форсайты грешат излишком фантазий его авторов. Это уже является следствием того, что форсайт не предполагает линейного отношения к истории. Форсайтер позволяет себе фантазировать, заниматься некоей социальной мифологией, отказываясь от строгих научных методов исследования тех или иных трендов развития в настоящем*. И тогда форсайтер кладёт на стол руководителя некий миф, очень красивый и ладно упакованный. На подобные мифологические работы похожи форсайты Группы С.Б.Переслегина и группы «Метавер», форсайты, проведённые на форсайт-пароходе под эгидой АСИ. Именно потому, что группы форсайтеров, имеющие целью формирование из себя сообществ, вырабатывают такие образы будущего, которые являются следствием их степени понимания и разумения. Никаких при этом анализов и расчётов они не проводили. Они ограничивались опросом в рамках неформальных интервью, мозговыми штурмами с участием некоторого числа экспертов**. Полнота и точность таких опросов всегда проблематичны. А значит, форсайтер становится похож на того плохого психолога-тестолога, который анализирует не столько реальные проблемы пациента, сколько свои собственные галлюцинации и фантазии. И тогда форсайт становится миражом в пути усталого и жаждущего путника, стремящегося к оазису своей будущей сладкой и сытной жизни.

5. Важнейшим уроком является дефицит реальных заказов на будущее. Подобная выше описанная мода на миражи и фантазии, мода на игры и сочинения на свободную тему о будущем рождается в ситуации, когда властные структуры, управленческие группы, государство и крупный бизнес не имеют явного желания серьёзно и предметно подумать о

* Например, известный форсайтер С.Б. Переслегин является также писателем-фантастом и футурологом.

** На форсайт-флоте 2013 года приняли участие 500 экспертов. Это на фоне нескольких тысяч экспертов, принимающих постоянное участие в национальных форсайтах в Японии или 2 тыс. экспертов, принявших участие в отечественном долгосрочном Прогнозе 2030 [13].

будущем. Их потребности лежат на расстоянии протянутой руки в настоящем. Всё же временной лаг будущего – это время, когда живут твои внуки, ставшие взрослыми. А это значит – 30 лет. То есть то время, на которое ты реально не можешь повлиять, но оно наступит, вовсе не обязательно то, которого ты желаешь. Поэтому в реальную и рискованную игру про то, какую страну (город, регион) я бы хотел передать своему внуку, когда он станет взрослым – вот в эту игру мало, кто играет. А потому форсайтер фактически предоставлен самому себе. Он сам себе делает заказ на форсайт и проводит его в отсутствии жёсткого предметного заказа. А государство и бизнес ещё только созревает для форсайта. Пока же зачатую бизнес не понимает, зачем ему форсайт. А государство в лице высоких чиновников играет в политические игры, в последний момент и некстати вставляя в приоритеты развития тех или иных форсайтов свои представления сугубо из политических и конъюнктурных соображений [15, с. 62–64].

6. Как правило самая эвристическая сторона того или иного метода является и его самой слабой стороной. Именно неразвитость экспертных сетей и сообществ является в настоящее время и самым слабым местом форсайта, который как раз сильно ориентирован прежде всего на исследование и формирование экспертных оценок развития и выстраивание экспертных сообществ. Это отмечают фактически все форсайтеры, подчеркивая и дефицит коммуникативных площадок, и слабость экспертных групп и сообществ [19, с. 20]*.

7. Несмотря на наметившуюся тенденцию самого форсайта, показывающую смещение его от доминирования технологических форсайтов в сторону появления в нём и социальных, управленческих и образовательных форсайтов, всё

* Причины этому все те же: доминирование выше описанной старой парадигмы будущего, в рамках которой люди привыкли принимать готовые решения, а не участвовать сами в конструировании образов будущего. Специалисты это подтверждают, отмечая, что причины этому заложены в «ментальности российского экспертного сообщества, выражающейся в преимущественной ориентации на принятие решений в рамках узких групп влияния, а не на базе широкой коммуникационной платформы» [18, с.20].

же доминирует форсайт науки и технологий [12; 19]. И это продолжает быть доминантой в позиции как заказчиков форсайта, так и его исполнителей. В то же время очевидным является тот факт, что проделывая форсайт какой-то отрасли экономики или технологии, невозможно не проделывать и форсайт социальной сферы и всего образовательного и культурного шлейфа и контекста, связанного с этой отраслью. И несмотря на то, что эта тема проговаривается и осознаётся, но реально не воплощается в конкретные практики, инструменты и методы работы. По понятной причине. Именно потому, что в ситуации сложной и непредсказуемой динамики гораздо проще представить образ технологии в будущем. Это эксперту понятно. Но гораздо сложнее (если вообще возможно) представить образ социума, культурных индустрий, образования, образа жизни. Здесь мы быстро скатываемся в жанр фантазий и утопий. Поэтому занимаясь социальным форсайтом (как это было в ряде случаев – см. [2; 8]), его авторы вынуждены были одновременно проделывать ряд работ: и исследовать и систематизировать экспертные оценки, и проводить диагностику трендов, и вырабатывать сценарии, и выстраивать конструкт желаемого будущего социальной реальности, то есть строить некую новую онтологию реальности в будущем.

Например, по целому ряду направлений при проведении долгосрочного Прогноза просто не хватало экспертов, не хватало отраслевых аналитиков, специалистов по конкретным приоритетным направлениям [15, с.62-64].

Окончательно институционализация форсайта у нас в стране происходит только сейчас. Примером этому служит ряд фактов.

Это включение форсайта как постоянной практики в повестку работы Агентства стратегических инициатив.

Это введение форсайта как постоянной работы в программы развития ведущих российских университетов, стремящихся войти в ТОП-100.

Это и утверждение летом 2014 года Федерального Закона «О стратегическом планировании в РФ».

Это и утверждение результатов уже названного долгосрочного «Прогноза научно-технологического развития России», который провёл НИУ ВШЭ (рук. Л.М. Гохберг). В его рамках были задействованы и экспертные сообщества, и Дельфи-опросы и другие форматы*. Утверждение результатов данного прогноза на уровне Правительства РФ и выстраивание системы постоянного технологического прогноза способствует институционализации форсайта в нашей стране.

Но предстоит ещё многое сделать для того, чтобы форсайт и работы по стратегическому прогнозу стали привычкой и режимом работы экспертных сообществ, государства и бизнеса, а не роскошью и игрой ума. Один из руководителей форсайта по долгосрочному прогнозу Л.М. Гохберг так и выразился: «Мы надеемся, что благодаря принятому в июне Закону о стратегическому планированию форсайт-исследования в сфере науки и технологий приобретут систематический характер. Предстоит развивать и экспертные исследования. К тому же нельзя забывать, что экспертное сообщество, как английский газон, должно выращиваться годами» [15, с. 64].

Рассмотрим методологию проведения этого самого крупного и фактически первого полноценного национального форсайта – Прогноза научно-технологического развития России. 2030 [13].

1. Методология и организация работ.

Была сформирована экспертная база, в которую вошли порядка 2 тыс. экспертов к которым были предъявлены самые высокие квалификационные требования (высокий индекс цитирования в международных базах, наличие патентов, известность в профессиональной среде и др.). Экспертная сеть охватывала порядка 200 организаций (научные центры, университеты, бизнес компании и др.).

В число экспертов были включены порядка 100 зарубежных экспертов, известных специалистов по конкретным областям развития из крупнейших форсайт центров зарубежных стран.

* Прогноз научно-технологического развития России. 2030. Под ред. Л.М. Гохберга. – М.: НИУ ВШЭ, 2014. – 244 с. [13]

В качестве подходов были использованы процедуры как нормативного, так и поискового прогнозирования.

В качестве инструментов прогнозирования были использованы самые разнообразные методы и техники (анализ трендов, выбор приоритетов, построение образов будущего, составление дорожных карт, Дельфи опрос, интервью, сканирование горизонта, выявление «слабых сигналов» и «диких карт» (джокеров) и др.

2. Содержание и структура прогноза.

В рамках Прогноза были достигнуты следующие основные результаты.

Были выделены глобальные тренды, оказывающие наибольшее влияние на сферы науки и технологий, и порождаемые ими вызовы долгосрочному развитию экономики, науки и общества в глобальном и национальном контекстах.

Всё дальнейшее содержание прогноза распадается на описание семи приоритетных направлений развития науки и технологий на глобальном и национальном уровнях по определённой структуре – вызовы, окна возможностей; перспективные рынки, продукты и услуги; перспективные направления научных исследований.

Список этих приоритетов был утверждён ранее решением Президента и Правительства РФ: «Информационно-коммуникационные технологии», «Биотехнологии», «Медицина и здравоохранение», «Новые материалы и нанотехнологии», «Рациональное природопользование», «Транспортные и космические системы», Энергоэффективность и энергосбережение»*.

* Заметим, что список указанных приоритетов несколько раз менялся. Но никогда в этот список не попадали такие важнейшие направления, как социальные и гуманитарные технологии, образ жизни, развитие городов и территорий. То есть, критерии выделения приоритетов до сих пор, полагаю, остаются не прозрачными и спорными. Это отразилось и на составлении данного Прогноза, его структуре и содержании. Например, с одной стороны, в качестве глобальных вызовов авторы Прогноза называют «старение населения,

По каждому приоритетному направлению на основе выявленных трендов определены угрозы и окна возможностей для России и проделаны следующие работы:

- идентифицированы перспективные рынки, продуктовые группы и потенциальные области спроса на перспективные российские технологии и разработки;
- составлено детальное описание приоритетных областей развития;
- дана оценка состояния отечественных исследований в этих областях (с учётом ранжирования – от «белых пятен» (отсутствие или утеря научных школ) до лидерства на мировом уровне);
- подготовлены рекомендации для всех субъектов – органов власти, бизнеса, экспертных сообществ и разных форматов использования результатов Прогноза (включая новые федеральные законы, нормативные акты, федеральные целевые программы и др.).

Необходимо отметить, что сама структура Прогноза отразилась на его качестве. Ключевым дефицитом Прогноза является разрыв – отсутствие артикулированной и предметной связки:

- между фиксацией угроз и вызовов, с которыми столкнулся мир и наша страна в целом и по каждому приоритетному направлению, с одной стороны, и формулировкой ответов на эти вызовы и угрозы в виде определённой политики в конкретных областях и сферах;
- между конкретными приоритетными направлениями как в части угроз и вызовов, так и в части формирования ответов на названные угрозы и вызовы.

Вместе с тем, этот Прогноз является фактически первым национальным форсайтом, проведённым в новой идеологии создания образов будущего и самоопределения национальных лидеров и ведущих экспертных групп. Предстоит ещё огромная работа по встраиванию самих форсай-

изменение образа жизни человека и общества» [13, с. 11], но это в явном и предметно виде не коррелирует с последующим изложением Прогноза в части поиска ответов на этот вызов.

тов и их результатов в постоянную системную и комплексную работу по управлению развитием в режиме усиления непредсказуемости трендов и усиления конкурентной борьбы между мировыми лидерами.

Теперь же, на примере ряда выше описанных сравнений попробуем сделать некую сборку и приведём собственную сравнительную таблицу, введя при этом критерии для сравнения – сфера деятельности, ориентация, результаты и др. (табл. 5).

Таблица 5
Прогноз и форсайт как практики
исследования и управления

Критерий сравнения	Прогноз	Форсайт
Сфера деятельности	Довлеет к исследовательской практике	Довлеет к управленческой практике
Ориентация	Объектная ориентация. Исследует и моделирует объекты	Субъектная ориентация. Выстраивает технологии управления деятельности субъектов
Результаты	Довлеет к постановке исследовательских задач в виде моделей объектов и трендов изменений	Довлеет к выработке рекомендаций для ЛПР в виде сценариев и дорожных карт
Доминирующий метод	Доминирует метод экстраполяции и выявления базовых трендов	Отсутствие доминирующего метода при наличии большинства форсайта, использующего экспертные панели и Дельфи опросы. Формирование верстака инструментов под конкретный тип форсайта.
Проблема самоопределения авторов прогноза и форсайта	Не предполагает обязательного самоопределения самих авторов прогноза относительно будущего	Требуется наличия реальных игроков, стейкхолдеров, носителей сценариев. Требуется самоопределения форсайтеров относительно будущего.
Требования к средствам и инструментам	Довлеет к выработке жестких методов, техник, вычислительных моделей и количественных показателей.	Не требует наличия жестких методов, довлеет к поиску качественных экспертных оценок.
Основные участники, авторы	Участники прогноза – узкие группы специалистов	Участники – широкие группы населения, профессиональные сообщества, сети, коммуникации, тысячи экспертов
Пользователи результатов	Научное университетское сообщество	Экспертные сообщества, управленцы, население

Необходимо заметить, что авторы выше описанного Прогноза понимают необходимость осуществления раз-

нообразных комплексных работ в рамках форсайтов и сочетания нормативного и поискового прогноза, преодоления старых парадигм прогнозирования. Это фактически в названом Прогнозе уже отчасти было проделано.

В ближайшем будущем предполагается формирование широкой экспертной сети форсайт-центров на базе ведущих университетов страны, включение отечественной сети форсайтных и экспертных центров в международную сеть. Именно преодоление слабости экспертной базы и формирование сети коммуникативных площадок становится одним из приоритетов в дальнейшей работе по формированию национальной системы прогнозирования [19, с. 20].

ЛИТЕРАТУРА

1. Воронов Ю.П. Форсайт как инструмент. / Под ред. В.И. Суслова. – Новосибирск: ИЭОПП СО РАН, 2010. 212 с.
2. Инфраструктуры развития человека. Форсайт-проект «Детство 2030». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2009. № 5. С. 293–324.
3. Костина Г., Оганесян Т. Мало не покажется. // Эксперт. № 16. 22–29 апреля 2012.
4. Медоуз Д. и др. Пределы роста. М.: Прогресс, 1991.
5. Медоуз Д., Рандерс Й., Медоуз Д. Пределы роста: 30 лет спустя. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2013. 358 с.
6. Нейсбит Д. Мегатренды. М.: ООО «Изд-во АСТ: ЗАО «Ермак», 2003. 380 с.
7. Немчинов О. А. Отечественный опыт применения технологий предвидения будущего. // Молодой ученый. 2014. № 21. С. 385–388.
8. Новые идентичности человека. Анализ и прогноз антропологических трендов. Антропологический форсайт. Аналитический доклад. Рук. С.А. Смирнов. Новосибирск: НГУЭУ, 2013. 225 с.
9. Нугрохо Я., Саритас О. 2011. Увидеть и осознать невидимое. Сканирование, сетевой и сценарный анализ. // Форсайт. 2011. Т. 5. № 3. С. 58–69.

10. Перспективные направления развития российской отрасли информационно-коммуникационных технологий. Долгосрочный технологический прогноз. Российский ИТ Foresight». М.: 2007.
11. *Переслегин С.Б.* Новые карты будущего или Анти-Рэнд. М.: АСТ: АСТ Москва; СПб.: Terra Fantastica, 2009. 701 с.
12. *Поппер Р.* Мониторинг исследований будущего. // Форсайт. 2012. Т. 6. № 2. С. 56–75.
13. Прогноз научно-технологического развития России. 2030. / Под ред. Л.М.Гохберга. М.: НИУ ВШЭ, 2014. 244 с.
14. *Рай ванн В.* Зарождающиеся тенденции и «джокеры» как инструменты формирования и изменения будущего. // Форсайт. 2012. Т. 6. №1. С. 60–73.
15. *Сараев В., Медовников Д., Оганесян Т.* Охота на черных лебедей. // Эксперт. - № 43. 20–26 октября 2014.
16. *Смирнов С.А.* Форсайт: от прогноза к социальной инженерии. // Вестник НГУЭУ. 2014. № 3. С. 10–30.
17. *Смирнов С.А.* Фармацевтика антропологических трендов. Антропологический форсайт. // Вестник НГУЭУ. 2012. № 2. С. 88–104.
18. *Серегина С.Ф., Барышев* Закономерно ли появление Форсайта? // Форсайт. 2008. № 2 (6). С. 4–12.
19. *Соколов А.В., Чулок А.А.* Долгосрочный прогноз научно-технологического развития России на период до 2030 года: ключевые особенности и первые результаты. // Форсайт. 2012. Т. 6. № 1. С. 12–23.
20. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006. 1176 с.
21. Форсайт-Флот 2013: Содержательные итоги и ключевые выводы. // <http://www.asi.ru/molprof/news/11791> [дата обращения 29.03.2015 г.]
22. *Cuhls K.* From Forecasting to Foresight Processes – New Participative Foresight Activities in Germany / Journal of Forecasting, 2003, № 22, p. 93–111.
23. UNIDO Technology Foresight Manual. Organization and Methods. – Vienna, 2005.

АНТРОПОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

АНТРОПОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ: ДИСКУРС И ПРАКТИКА*

ИЛИ

ПРИНЦИП ЧЕЛОВЕКОМЕРНОСТИ (ФИЛОСОФИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ)

Л.С. Выготский в свое время, анализируя ситуацию в психологии, ссылаясь на финал чеховского «Вишневого сада», в котором слуга Фирс горько произносит, что все уехали, а человека забыли.

Наше образование давно забыло человека. Оно обсуждает модели университетов, компетентностный подход, кредитную систему, ЕГЭ и прочее. Но напрочь не обсуждает главное: какой лепится человек, в своей жизни проводящий в образовательных учреждениях примерно 10–20 лет?

Образование должно стать институтом человека. Что это – мечта или шанс для радикального изменения?

В основании любого образовательного дискурса и образовательной практики (если они себя так позиционируют) закладывается вполне определенный *антропологический проект*. У Монтессори он свой, у Давыдова – свой. В основании педагогики развивающего обучения, например, лежит проект человека рационального, человека просвещения.

* Работа впервые опубликована в альманахе: Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2012. № 8. С. 159–167, а также в сокращенном виде в журнале: Философия образования. 2013. № 2(47). С. 172–180. Публикуется в новой дополненной редакции.

Какого человека возделывает ныне наше образование как институт человека? Или оно не ведает, что творит?

Если ответы на эти вопросы не продумывать, то быстро скатываешься в демагогию, фразеологию и псевдогуманистические лозунги.

Забегая вперёд, отмечу, что все педагогические концепции, выработанные и запущенные в XX веке и бывшие локомотивами педагогической мысли и практики, имели в своём основании устаревающие антропологические проекты и модели.

Не успели Э.В. Ильенков и В.В. Давыдов воскликнуть, что школа должна учить мыслить (в начале 60-х годов прошлого века), как на другом берегу в Европе прозвучал другой крик о том, что человек умер (в 1968 году М. Фуко).

Они друг друга не слышали...

Развивающее обучение, формирующее человека рационального, мыслящего, и не знало, что именно этот проект человека рационального и умирает, по признанию М. Фуко.

Это если брать продвинутый, разработанный образовательный дискурс. Про остальные образовательные практики говорить вообще сложно, поскольку там либо смутно угадывается антропологический проект, либо он вообще не проглядывается и не обсуждается.

Если говорить о современной так называемой массовой школе, то в ней формируются фактически два типа человека – человек тоталитарный и человек маргинальный.

Либо формируется человек, встраиваемый в социальную мегамашину (вне учебного конвейера иного и не бывает), человек-функция. Либо фактически человек выкатывается на социальную обочину и превращается в маргинала, с утерянными свойствами. Человек без свойств.

В существующей ежедневной образовательной практике ни в средней, ни в высшей школе в принципе даже пока не ставится вопрос об *антропологии образования* или об образовании как об институте человека. То есть даже не обсуждается – какой образ человека строится, когда осуществляется некая образовательная практика.

Следствием этого отсутствия видения является то, что под содержанием образования имеется виду всё, что угодно (компетенции, навыки, знания, умения, способности, нормы, процедуры и проч.), всё, что уже привычно и набило оскомину, только не то, ради чего существует институт образования – антропология школы, то есть антропопрактика становления человеческого в человеке.

В свою очередь сама антропология до сих пор себя не нашла. Она начала выстраивать свой самостоятельный курс лишь сто лет назад.

Буквально почти сто лет назад в 1916 году Флоренский употребил слова «философская антропология» относительно нового учения, учения о целостном человеке. Он пишет следующее: «Задача философской антропологии – раскрыть сознание человека как целое, то есть показать связность его органов, проявлений и определений...» [6, с. 39]. И в другом месте: «Антропология не есть самодовлеемость уединенного сознания, но есть сгущённое, представительное бытие, отражающее собою бытие расширенно-целокупное: микрокосм есть малый образ макрокосма, а не просто что-то само в себе» [6, с. 34].

Спустя десять лет М.Хайдеггер в своей работе «Бытие и время» запускает проект Dasein-аналитики, проект здесь бытия человека.

В это же время немного ранее в 1922–24 гг. в России М.М. Бахтин разрабатывает свою философию поступка.

Одновременно с этим Л.С. Выготский разрабатывает свою вершинную психологию «конкретного человека».

В это же время О. Мандельштам (с которым был знаком и которого цитировал Л.С. Выготский) и М. Цветаева создают свои миры поэтической антропологии, находясь в разных уголках земли, преодолевая поэзией свое онтологическое одиночество.

Этот антропологический поворот ознаменовался вулканом идей. Но мало что воплотилось в конкретные социальные и образовательные проекты. Точнее парадоксальным образом антропологический поворот 10–20-х годов был перемолот ГУЛАГом и Освенцимом.

Мечта о конкретном человеке у Выготского удивительным образом сочеталась с жадой тоталитарной переделки и перековки человека. И мы получили ГУЛАГ, в котором сгинули и Флоренский, и Мандельштам.

Мысль о здесь-бытии человека воплотилась в тутошний оскал нацизма. И М. Хайдеггер надел на лацкан пиджака значок нацистской партии.

После мясорубки нацизма и сталинизма мы получили ублюдочные макеты тоталитарного человека и человека-маргинала и люмпена. Мы получили недоделки, объедки и огрызки.

Нам снова нужно новое другое начало, по выражению В.В. Бибихина. Он обращается вновь к М. Хайдеггеру и к древним грекам. Обращается вновь к истоку.

Но прошлое нас ничему не учит. Может нам нужно обращение к будущему? Но его никто не знает. И между поколениями идет борьба за желаемый образ будущего. Нам нужно «настоящее настоящее»? Но оно само по себе не укоренимо. Нам нужна сопрягаемость времен.

Нужен антропологический форсайт. Нужен человек после человека.

А значит, нужен новый дискурс о человеке и новая практика человека. Все привычные дискурсы не годятся. По меткому замечанию известного златоуста, какую партию не делаем – все КПСС получается.

Что бы мы ни делали в школе, всё равно получается тоталитарный человек, человек-функция или маргинал.

Новые дискурсы должны соответствовать новым антропопрактикам. Каким?

АВТОПОЭЗИС КАК КАРКАСНЫЙ ПРИНЦИП АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ

Какие ориентиры, концепты-принципы, могут быть положены для выстраивания антропологического дискурса, адекватного времени?

М. Хайдеггер в одной из своих работ цитирует своего любимого Гёльдерлина: «человек поэтически жительствоует в этом мире» [4, с. 295]. То есть собственно поэзис делает человека человеком. Ныне, фиксирует печально Хайдеггер, не так. Человек ныне на земле поэтически не жительствоует, не живет поэтически. Он вообще является «помехой в кибернетическом мире», «слово о поэтическом жителствовании человека не исполнилось, а, не исполненное, оно остается одним сплошным обманом» [там же, с. 300].

Мало того, что он забыт, что он перестал о себе заботиться, – он просто является помехой.

Это существо, человек, которого Ф. Ницше определял как «омерзение и болезненный стыд», как еще не оформленное животное, фактически и предъявлено ныне миру. И именно с таким разобраным, несобраным, неоформленным существом имеет дело ныне педагог, будучи сам заброшенным.

Но если ранее неоформленное существо включалось в некие культурные практики и из него выделялся некий проект существа разумного, то ныне ... Ныне один Бог ведет, что происходит в так называемой разнообразной образовательной практике.

Философия не предъявила образованию какой-то концепт человека. А точнее концепт такой практики, которая выделяет человека соответственно времени.

Если точнее, то мы вынуждены констатировать принципиальную проблему неготовности антропологии как практики и дискурса. Она не выработала, не осознала онтологического заказа: какие проекты человека формируются в ближайшем онтологическом горизонте и соответственно – какой социальный заказ необходимо предъявлять образованию как институту человека?

В итоге не ясно: что делать неоформленному животному, чтобы в своих деяниях не развалить и не разрушить окончательно этот мир, в котором появился и как сделать так, чтобы самому собраться в некий образ.

В качестве гипотезы выскажем следующее. Если попробовать нащупать некий собственно антропологический дискурс для образования как института человека, одним из таких возможных мыслительных и практических ходов будет выстраивание автопоэзиса как основного смыслодвижущего ядра образовательной практики.

Именно автопоэзис определяет существо становления целостного человека. Именно автопоэзис является тем методом, который делает предметным и практическим требование антропологии к человеку – стать человеком.

Упомянутый В.В. Биbihин в одной из своих работ восстанавливает исконное родовое предназначение поэта, согласно которому практика поэзии – «спасение, человека и через него как мессию (Христос) – природы» [2, с. 1, с. 10]. Он сравнивает и уравнивает поэта со священником в их культурной функции: «В том смысле, что Христос существо человека, поэт и священник одно» [там же]. Биbihин, опираясь на немецкую традицию (Новалис, Гёльдерлин) фактически восстанавливает утраченную память культуры о роли поэта как героя, то есть жертве и жертвователе: «Поэт и священник были исходно одно, и лишь позднейшие времена их разделили. Истинный поэт всегда священник, так же как истинный священник всегда остается поэтом (Новалис)» [там же].

Снова из Новалиса: «Поэзия есть великое искусство создания трансцендентального здоровья. Поэт есть трансцендентальный врач. Поэзия властно правит болью и соблазном – удовольствием и неудовольствием – заблуждением и истиной – здоровьем и недугом – она перемешивает все ради своей великой цели всех целей – возвышения человека над самим собой» [там же, с. 10–11, прим.7].

Ключевые слова сказаны: «Поэт прототип человека, но вот что: не как первый Адам, который когда-то был, а прототип сейчас, по которому всё образуется» [там же, с. 11]. И это восстановление роли поэта всегда актуально, поскольку «мир снова и снова отпадает от своего начала и существа, верно-

сти и любви, и поэзия каждый раз берет его уже как хаос, лес (материю), чтобы создать мир заново» [там же, с. 10–11].

Тем самым В.В.Бибихин возвращается к родовой роли поэта в человеке – восстановление утрачиваемой цельности человека и мира и через поэзис попытка (равная пытке), отдавая себя в жертву, восстановления целостности человека, являя тем самым себя как человека. Человек становится собой через поэзис. В.В.Бибихин восстанавливает мировые корни-смыслы, культурный этимон понимания существа поэзии. Делая отсылки к Новалису, он идет далее к ведической и античной традициям.

В.В. Бибихин говорит о культурной триаде, об особой роли поэта, философа и священника, фактически утверждая, что роль жертвователя перенял у священника поэт. Философия же выстраивает, вырабатывает грамоту для поэта, расшифровывает ее, благодаря которой поэт *узнает себя*. Первое правило поэтической грамотности, говорит В.В. Бибихин, – самоописание, самораскрытие себя, своего лица, раскрытие истории, правды своей, правды лица – через зеркало философии.

Спросим себя: присутствуют ли в школе философ, поэт и священник? То есть онтологически, как присутствие, пребывает ли в школе философия, поэзия? Присутствуют ли они в ней практически? Приходят ли они туда, причем со своей собственной практикой, своим исконным словом? Или приходят, но редко, если вообще приходят, и не со своим словом, а по заказу, по приглашению, на праздник, на вечер. Но не для того ли, чтобы возделывать человеческое в человеке, а для того, чтобы проповедовать, идеологизировать, тем самым теряя свою онтологическую силу?

В школе должны укорениться настоящая философия и настоящая поэзия. Укорениться практически, в виде адекватных культурных практик. Нам нужна ностальгия по настоящему. Мы же питаемся объедками и кормим детей суррогатом.

Тогда что это значит практически? Что такое пребывание автопоэзиса как практики в школе?

Самое удивительное – это то, что вообще-то очевидно и понятно. Для начала – перестать заниматься порочной практикой имитации и злостной активностью. Всеми этими ЕГЭ, олимпиадами, погоней за успеваемостью и прочим хламом, за которым лица человеческие совсем не видны.

Надо перестать беспокоиться и начать жить.

Однажды утром встать, чисто побриться, надеть чистую белую рубашку. Посмотреть на небо. Сесть за стол. Достать чистый лист бумаги. Взять ручку и своей рукой на чистом листе бумаги написать крупно: «Я – дурак!».

Надо самого себя поставить под большой жирный вопрос. Самого себя проблематизировать. И перестать заниматься злостной имитацией, псевдодеятельностью. Не умничать и не прикидываться, как будто все замечательно.

В свое время М.М. Бахтин называл такое действие принципом «абсолютного себя-исключения» [1, с. 68]. А это уже Христов путь. Готов ли современный человек повторить его?

Ведь все категорически, онтологически плохо! Потому что в погоне за успеваемостью, перегруженными программами, обилием написанных инструкций и цифр мы напрочь забыли самое главное – самих себя, то есть перестали быть людьми.

Мы перестали измерять образование посредством *принципа человекомерности*. В то время, как давно известно, что именно человек – мера сущего, мера бытия. Это знал еще софист Протагор. Что значит человек – мера сущего, применительно к нашей теме – мера образования?

Это значит, что сквозь тексты по литературе и задачи по математике надо всякий раз видеть человека, автора действия, субъекта образовательной практики. Что я делаю, и что со мной происходит, когда я решаю задачу или читаю текст? Учитель про это даже и не думает и тем более не предлагает про это думать ученика. А это значит, что все наши образовательные программы не человекомерны. В них вообще нет человека. А значит, они достойны одного – огня! Все программы обучения, будучи не человекомерными, достойны того, чтобы их сжечь, а равно с ними

необходимо сжечь, подвергнуть уничтожению все наши привычки и стереотипы обучения и воспитания, все эти ублюдочные стандарты и методики, потому что в них нет ни грана главного – стремления к тому, чтобы осуществить над собой усилие акта преобразования, а значит возделать в себе человеческое.

Теперь, уже собственно методологическое замечание. Что есть этот акт преобразования или акт автопоэзиса с точки зрения метода?

Попробуем пока на уровне научной метафоры сравнить три метода, которые выработаны в искусстве – мимезис, экстазис и автопоэзис. И применим их в целом к образованию как к антропологической практике, то есть поймём их как методы выделки, лепки человека.

Автопоэзис отличается радикально от этих двух принципов и методов (см. подр. в другой нашей работе [3]).

Главное в автопоэзисе состоит в попытке совершить то, что в принципе проблематично и всегда является открытой проблемой – акт преобразования себя и рождения в себе нового существа, выделяющего на себе новый опыт, новый способ бытия, поскольку предыдущий невозможен, смертелен и проблематичен.

Искусство как практика становится тогда не просто подражанием (мимезис), не просто предельным опытом или формой самовыражения (экстазис), оно становится опытом преодоления смертной и преступной природы человека и может дать ему шанс становиться бессмертным. Культурно бессмертным. В автопоэзисе человек ведет тяжбу со своей смертностью, претендуя на некую форму культурного бессмертия.

Попробуем сформулировать некоторые принципы, на которых базируется культурная практика автопоэзиса. Эти принципы суть предуготовительные условия осуществления автопоэзиса, условия реализации практики автопоэзиса.

1. Первое условие предполагает настраивание оптики мышления и рассмотрение и построение всех своих действий и умозрений через призму *принципа человекомерно-*

сти. Если я, педагог, работаю с ребёнком, со школьником, со студентом, то я, делая что-то с ним, понимаю при этом, что с ним происходит как с существом, в котором становится то, что не дано от первой природы, что формируется как человеческое сущее, культурно сущее? Или я весь в дидактике, в играх, программах и методиках? И второе – я понимаю при этом, что со мной-то происходит? А я, педагог – человек или функциональная машина, запрограммированная на стандарт и так называемую успеваемость?

Но здесь кроется главная проблема – у меня нет готового образа человека в кармане. Он не лежит как заготовка и методика ведения урока. Он мною нащупывается, находится, изыскивается, лепится, формируется в соответствующих культурных антропопрактиках. Но я могу его лепить и ваять, если держу этот принцип человекомерности как ориентир, как базовую опору.

2. Второе условие – осуществление *принципа себя-исключения*. Он полагает радикальную проблематизацию себя как сущего, как реальности, которая радикально не та и которая необходимым образом должна быть преобразована. На это надо быть готовым. Именно к этому принципу прежде всего мы все, смертные существа, не готовы. Мы рождаемся и принимаем наше эмпирическое пребывание как необходимое и должное и как то, которое не нуждается в замене и пересмотре. Этот принцип в своей реализации как раз предполагает осуществление религиозного опыта, проблематизирующего тебя на фоне онтологического символического горизонта (Идеи Бога, Идеи Блага).

Сам по себе этот принцип себя-исключения не предполагает еще самого автопоззиса, но он является базовым онтологическим условием осуществления автопоззиса.

3. Третий принцип или необходимый такт работы предуготовления – работа по осмыслению радикального опыта вопрошания и проблематизации. Это собственно философская работа, *работа онтологического вопрошания*. Этим и занимается философ, фигуру которого, его образ, необходимо выращивать в себе.

Следствием этого (не автоматическим, а необходимым условием, следующим таким духовной работы) является рождение в человеке образа философа.

Философ рождается (формируется) как тот образ, который вырабатывает адекватные средства осмысления практики поэзиса. Философия здесь становится той самой прикладной практической работой по осмыслению опыта пребывания на границе, опыта пестования, опыта Пути.

И не надо этого бояться в школе. Все дети – стихийные философы. Они задают вопросы, на которые взрослые не только ответить не могут – они думать про них боятся. Но потом в так называемой массовой школе мы, разумеется, дружно гробим и гнобим в ребенке этого стихийного философа и поэта, вопрошающего и задающего неудобные вопросы. И удивляемся – куда деваются детские таланты?

4. При наличии такой предуготовительной работы (радикального себя-исключения и рефлексивной философской работы по его поводу) становится реальным тем самым главный феномен в автопоэзисе – *феномен рождения образа поэта в человеке*, главной фигуры преображения.

Речь идёт именно о феномене, а не о профессии поэта. Боже упаси всех заставлять писать стихи и посылать их в редакции журналов. Спаси нас Бог от графоманства!

Речь идёт о более радикальном вызове, о весьма нахальном желании человека осуществить реальное преобразование собственной первой природы, хотя это и сопряжено с драматической и трагической коллизией в личной эмпирической жизни. Уже просто потому, что белые вороны не летают. Их отстреливают. Не говоря уже о предельном опыте реальной гибели поэтов и философов.

5. В связи с осуществлением первых предуготовительных принципов логичным и понятным становится *преодоление феномена литературы, литературности*, то есть порождения разного рода текстов.

Автопоэзис предполагает отказ от порочных привычек писать сочинилки, вообще писать и переводить все внимание с человека, с того, что с ним происходит, на тексты,

которые он плодит, то есть на вторичное сырье. Автопоэзис лишь внешним образом похож на некое сочинительство. Автопоэзис предполагает «снятие», преодоление границы между так называемой реальностью и литературой, в которой эта реальность отражается, описывается и т.д. Под реальностью может быть как внешняя реальность, так и внутренняя психологическая реальность автора героев. Литература как особая реальность, сочиненная и представленная в знаковой форме означающего, перестает быть главным достижением, главным событием автопоэзиса. По поводу литературы можно выстраивать привычные науки, литературоведение, искусствоведение и прочие ведения, выступающие фактически как видения, интерпретации, у кого более правдоподобные, а у кого не очень. Понимание тайны автопоэзиса в отличие от них – не наука, ведающая нечто про искусство. Автопоэзис не литература, а потому и не стихи-сочинилки. Последние – лишь следы более объемного, сложного феномена личности, который не ухватывается никаким литературоведением и никаким анализом поэтического текста.

6. Преодоление феномена «вёдения», то есть объективного исследования.

Стихи – не просто некий предмет для анализа. Важно не просто выстраивать некие законы и принципы устройства стиха и прозы, некую поэтику. Важен процесс преобразования героя-автора. Что с ним происходит по мере написания им стихов? Известные школы литературоведения (Лотман, Эйхенбаум, Тынянов, Шкловский) занимались анализом текстов, выстраиванием различных поэтик по этому поводу, в том числе и саму социальную жизнь рассматривая как текст. Их аналитика остается либо на уровне анализа материала, либо на уровне анализа формы текста, либо на уровне анализа содержания. Но не выходит в план произведения, то есть формы личности. Представители этих школ могут быть умными собеседниками, но не могут предложить нового метода по антропологии стиха. Они не выстраивали автопоэзис как метод постижения и соверше-

ния антропологического события, преодолевающего границы собственно и материала, и формы, и содержания.

В одном из писем Варламу Шаламову Н.Я. Мандельштам писала, что единственный более менее адекватный разговор о поэзии – это всего-навсего эссе, очерк, не научный анализ, а внятный ясный разговор на естественном языке, не уничтожающий скальпелем анализа ткань художественного высказывания.

7. Преодоление границ текста и языка и переход в план произведения.

Собственно произведением по модели автопоэзиса может быть только феномен личности, то есть то культурное образование, которое формируется и формируется автором на себе в процессе создания художественных текстов. Нельзя текст назвать произведением. Также нельзя и физическое лицо назвать автором и личностью. Они находятся в разных слоях реальности.

Цель этой работы автопоэзиса – преобразование своей исходной природы и рождение в себе нового героя, формирование на себе новой архитектоники личности, позволяющей выходить в иной горизонт бытия и пребывать в нем.

7. Событийность и переходность.

Коль скоро преобразование автора, его собственная переплавка становится ведущим процессом, то событие перехода и транзита становится его постоянным состоянием.

Что является двигателем, мотором перехода? С.С. Хоружий говорит в своих работах об «онтодвигателе» как ключевой характеристике духовных практик. Последние осуществляются ради онтологически значимых целей. Без такого рода целей практика превращается в некий тренинг, психотехнику. Автопоэзис в этом смысле сродни духовной практике, которая понимается как «сознательное, активное действие, ставящее онтологически значимую цель» [5, с. 382].

Чтобы обрести собственное бытие, чтобы соответствовать своему предназначению, соответствовать идее человека, онтологической идее, автопоэзис и осуществляется. Написание стихов и прозы выступает здесь как определен-

ная работа, внешне похожая на мимезис и экстазис. Но внутренне, содержательно это действие принципиально иного порядка. Потому не все поэты могут быть приглашены в собеседники по поводу практики автопоэзиса.

А потому не каждый поэт соответствует этому предназначению. Далеко не каждый ставит перед собой онтологически значимые цели, далеко не каждый ставит себя на онтологический предел, не каждый преодолевает литературность. Не каждый поэт понимает свою поэзию как судьбу. В лучшем случае поэт стремится написать лучше своего собрата. И тогда искусство можно понимать как перекличку авторов со скрытым цитированием. Но себя, любимого, он все равно любит и лелеет и ничего делать с собой, любимым, не собирается. Не каждый полагает для себя, что поэзия – это судьба.

9. Магистральным, сквозным метапринципом автопоэзиса в контексте выше сказанного становится *принцип преобразования* или метаморфоза. В силу действия онтодвигателя поэт не пишет сочинилки. Он пишет, сооружая трансформы своего нового культурного тела, тела личности. Колымские рассказы и тетради Шаламов – не рассказы сами по себе, не просто изобретение литературное. Они суть его культурные протезы, культурные костыли, становящиеся новыми «функциональными органами» и позволяющие осуществлять культурные практики.

И один Бог знает, где здесь граница, предел – чтобы не впасть в ересь графоманства и псевдосочинительства, в литературную богему. Поэт богемы – такой же антропоидный урод, что и человек-недоделка, «недотыкомка». Последний – как обгрызанное яблоко, земной огрызок, обрубок, другой – богемный, сверхпеределанный, сверхуделанный, захлебывающийся своими поэтами-позами трансформер, органами-частями тела которого являются только не железяки и микропроцессоры, а нагромождение текстов, тропов, метафор, становящихся живым гробиком для когда-то живого существа, однажды пытавшегося что-то такое со-творить и прославиться.

Автопоэзис – не трансформация для сооружения трансформера, а преобразование для очищения, чистого, почти воздушного образа-лица, чтобы быть как бы вровень с миром, стать его травинкой, былинкой мира. Поэтическое преобразование суть не нагромождение форм, а наоборот такое ваяние формы, которое делает тебя еще более прозрачным, чистым, не перегруженным материалом, дает чистоту и легкость дыхания.

Поэтому поэзис собственно требует освобождения от материала, которым ты захлебываешься, память которого гнетет. Шаламовский пример – пример такого очищения, антикатарсического, очищения-преобразования эпистрофического.

Продолжая использовать научные метафоры, допустим, что на языке антропологического дискурса может быть предъявлена некая образовательная модель – модель автопоэзиса.

Она предполагает активное внедрение в образование базовых культурных практик, становящихся антропопрактиками, то есть практиками выделки человека – искусства, философии, исследований, разного рода опыт рефлексивной мыслительной работы, телесные, визуальные и иные практики. Все они фактически в современной массовой школе отсутствуют. Точнее, присутствуют в обгрызанной и превращенной форме. В школе, например, нет искусства как практики творения образов на себе. Художественная самодеятельность не в счет. Математика и история на уроках, а вечером – концерт песни и пляски. Ни то, ни другое к образованию, построенному по принципу человекомерности не имеет никакого отношения.

Модель не предполагает прямого тождества с эмпирической практикой в образовании. Это не тип школы или университета. Это тип культурных практик, которые необходимо осуществлять в образовании как институте человека, с тем, чтобы решать главную задачу – формирование образа человека в человеке.

Литература

1. Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. Философская эстетика. Т. 1. – М.: Русские словари, 2003. – 968 с.
2. Биbihин В.В. Грамматика поэзии. Новое русское слово. – М.: СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. – 592 с.
3. Смирнов С.А. Автопоэзис человека. Философские очерки по антропологии стиха. – Новосибирск: НГУЭУ; Офсет, 2011. – 389 с.
4. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
5. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
6. Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. – 448 с.

МОДЕЛЬ УНИВЕРСИТЕТА ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОГО ТИПА*

1. Институциональный цивилизационный вызов

Будущее общество по экспертным оценкам будет не столько обществом, производящим знания, сколько *обществом, производящим инновации*. В таком обществе образование играет ключевую роль как главный институт, запускающий механизм производства инноваций и формирующий у новых поколений инновационные предпринимательские компетенции. Базовой социокультурной задачей института образования в таком случае становится задача по «производству» целого класса производителей инноваторов.

Но одной этой культурной задачей новые задачи образования как института не ограничиваются. При интенсивной динамике, при которой знания устаревают за 3 года, всё более обостряется особая работа по формированию образов будущего. В этом смысле высшая школа должна не только производить класс инноваторов, но и должна учить их производить образы будущего.

А это весьма не тривиальная задача, поскольку всегда образование понималось как такой институт, который прививает новым поколениям знания о прошлом, передаёт им накопленный опыт.

* Работа частично впервые опубликована в журнале: Вестник НГУЭУ. 2008. № 1. С. 232–241.

Это означает, что современное образование переживает некую «онтологическую инверсию». Что имеется в виду?

В классические периоды за университетским образованием в качестве одной из базовых функций всегда закреплялась функция трансляции образцов культуры новым поколениям. Все остальные, хотя и приговаривались, но всё же были на втором месте. Но новые поколения готовились фактически к прошлому, подключаясь к образцам, которые были выработаны предыдущими поколениями (рис. 1).

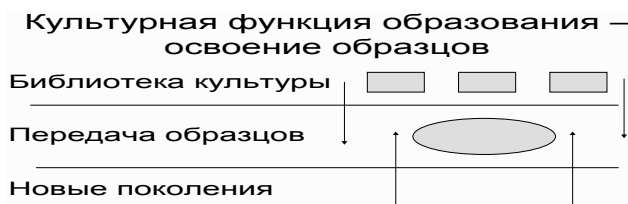


Рис. 1. Культурная функция образования

Но в ситуации институционального сдвига, в котором мы оказались, мы все переживаем кризис образцов. Каким образцам мы учим новые поколения? Где эти образцы? Кто носитель образцов? Кому подражать должен молодой человек? Образец перестал быть образцом. В ситуации массовизации и демократизации образования, усиления доступности образования, сведения его к набору услуг, которые продаются и покупаются, в ситуации формирования нового типа университета-супермаркета, в котором потребитель услуги ходит по вузу-магазину и покупает услуги, в этой ситуации меняется в корне задача образования.

И главное – на первое место выходит функция формирования будущего, образа будущего, выращивание в самом образовании новых форм жизнедеятельности, выстраивание их не за окном, не после вуза, а в нём самом (рис. 2). С этим связана и необходимость перехода к компетентностному подходу, к таким требованиям к выпускникам как креативность, мобильность, способность меняться и переучиваться, способность самому выстраивать своё образование.



Рис. 2. Новая культурная функция образования

Тем самым, когда речь идёт об институциональном переходе, то мы должны иметь в виду выращивание новых устоев образования, на которых оно зиждется и живёт многие и многие годы. И в силу того, что именно старые устои дали трещину, то именно с этим онтологическим разломом мы имеем дело.

В этом плане наша высшая школа нуждается в институциях перехода, то есть в выстраивании тех механизмов, институциональных форм, обеспечивающих переход сферы образования в иное состояние, более привлекательное, конкурентоспособное, соответствующее вызовам нового века.

При этом вызовы всё более нарастают, мировая динамика усиливается, амбиции мировых лидеров (мировых университетов) всё более растут, происходит экспансия их в иные регионы, вербовка и откачка человеческих ресурсов.

Российская высшая школа в этой ситуации испытывает ещё более сильный прессинг и испытание на выживаемость. Она проигрывает мировым университетам. И будет проигрывать всё больше, если экономика страны, выходя на мировой рынок (тем более после вступления в ВТО), не будет переустраивать свое высшее образование.

2. Исторические типы университетов

Тем не менее, нельзя сказать, что наш современный университет не выполняет своих функций. Какой универ-

ситет и, какие функции? Полезно вспомнить, какие функции выполняли университеты в истории культуры? И какие типы университетов можно выделить? И в связи с этим, какие типы могут и должны выстраивать современные университеты в современных условиях?

Исторически выделяются несколько типов университетов, сменявших друг друга. Каждый тип имел в себе базовую образовательную практику. Именно этой базовой образовательной практикой отличается один тип от другого.

Первый тип. Ремесленная цеховая корпорация

Первые европейские университеты рождались из ремесленных цеховых корпораций. Сорбонна и Пражский университет были похожи на цеха мастеров. Вокруг мастера собираются ученики и им передаётся тайна мастерства из рук в руки, лично учителем. Учитель имел небольшое число учеников. И главной была практика передачи образцов от учителя к ученику. формировалась контактная педагогика.

В настоящее время как тип этот университет исчез, но важность контактной педагогики осталась. Так учили и учат брахманов. Так учат даосов. Так учили и учат в православных монастырях. Этот тип важнее для понимания того, кто такой учитель как носитель живого образца и что он делает, когда учит?

Второй тип. Классический исследовательский университет

Постепенно с развитием наук и просвещения в практику университета стали включать исследования и научные изыскания. К фигуре мастера добавилась фигура учёного. В течение XVII–XVIII веков от ремесленной корпорации стал отпочковываться новый тип университета. К нему относится и Московский университет, основанный Ломоносовым.

В итоге, в начале XIX века в Берлине В. Фон Гумбольдтом и Г.Фихте был основан университет, ставший моделью исследовательского университета, базовой практикой которого были занятия науками и искусствами, передача основ классических знаний, сформировалась модель клас-

сического немецкого исследовательского университета. Основой развития этого университета являлось развитие наук. С появлением новых наук в университете появлялись новые учебные предметы. Постепенно с увеличением числа университетов, увеличением их численности фигура учёного всё больше заменялась фигурой преподавателя-профессора, носителя универсальных знаний.

По этой модели прошли фактически все европейские страны, включая и Россию.

В этом типе формируется иной тип учительства – профессор как носитель научного знания, как тот, который находится в практике науки как живого практического дела. Он приобщает неофитов к настоящей науке и настоящим искусствам. Здесь феномен живого контакта остаётся, но приобретает характер всеобщего, учитель передаёт не свой просто живой опыт, а некий всеобщий опыт поколений, отчуждённые знания. Разница здесь – как между Платоном и Аристотелем. Один вёл умные эвристические беседы, другой писал трактаты и читал лекции.

Третий тип. Университет-предприятие (фабрика)

Постепенно к XX веку, к началу бурного индустриального развития все более востребованным становится университет-предприятие, производящее большое количество специалистов для нужд развивающейся экономики. В таком типе наука уходит на второй план и вместо освоения основ наук студент осваивает системы знаний, упакованных в учебные предметы. Здесь студент осваивает большое количество предметов, порядка 80–100 учебных дисциплин.

Эта массовая модель более технологична. В ней формируется своеобразный образовательный конвейер. Такая модель востребована в эпоху подготовки специалистов в массовом масштабе. Большинство российских вузов до сих пор работает по такой модели. В настоящее время можно назвать такой тип учебным университетом, поскольку доминирующим процессом в этом типе является выполнение учебного плана, выстраивание учебного процесса по схеме образовательного конвейера.

Но в силу всё более развивающейся экономики и увеличения и усложнения знаний (каждые пять лет объём знаний удваивается), усиления требований к профессионалам, данный тип учебного университета начинает отставать от развития и не отвечать новым требованиям. В этой связи система профессионального образования испытывает кризис, требующий пересмотра и перестройки сложившихся базовых типов университетов.

В этом типе появляется фигура преподавателя-специалиста, который по стандартной схеме в модели конвейера передаёт знания, отчуждённые от носителя. И задача у него была – подготовить сотни и тысячи спецов, владеющих стандартизированным набором действий и операций. Нужны были тысячи кадров, об уникальности здесь речь не идёт. Большей частью такая модель годится именно для того, чтобы обеспечить крупные промышленные проекты, при которых образование носит сервисную функцию. Рабочие становятся здесь придатком машины. Это не хорошо и не плохо. Такова была задача, таков был вызов.

Четвертый тип. Университет-супермаркет

После второй мировой войны в развитых странах вследствие демократизации и массовизации образования, в силу того, что образование становится доступной и открытой отраслью экономики, приносящей высокий доход, оно коммерциализируется. Образование понимается здесь как купля–продажа услуги.

Университет может быть описан как большой супермаркет, в котором есть большое количество услуг, которые можно купить. Студент ходит по этому супермаркету и выбирает те услуги, которые ему более всего подходят. Он набирает корзину этих услуг, как набирает товаров покупатель.

Такая модель была выработана в американских университетах. С этим типом связана и система кредитов. Студент, изучая учебные предметы, набирает сумму кредитов (как корзину услуг), которые могут ему перезачесть в другом университете другого штата или другой страны. Студенту предлагается определённый список предметов, большая

часть из которых – элективные курсы. Чем престижнее университет, тем большее число элективов можно набрать. В таком случае необходимо было ввести кредиты как условные переводные единицы, дающие возможность учёта, контроля и перевода студента с курса на курс, из вуза в вуз.

В этом типе появляется новая фигура менеджера образования, который вообще не занимается студентами как некими персонами. Он занимается обеспечением процесса прохождения студентов по схемам обучения, обеспечением того, чтобы машина образования работала, чтобы студенты набирали свои кредиты, чтобы работала система взаимозачётов. Это в принципе такой же конвейер, но более гибкий и задающий некое пространство выбора для студента и также удалённый от студента и преподавателя. Создаётся условие для самостоятельного прохождения студентов своей траектории обучения, студент отвечает сам за своё образование, а учреждение обязано ему для этого создать условие. Поэтому минимизирован объём времени, необходимый для контактов между профессором и студентом. Профессор лишь изредка его консультирует и стоит рядом, подправляя и больше задаёт вопросы, чем даёт ответы.

Пятый тип. Проектный университет

Этот тип также был выращен в развитых странах, особенно в США, в передовых университетах, а также в лучших вузах СССР. Данный тип предполагает не обучение групп студентов, не продажу услуг, а приобщение студентов к практике проектирования и к ранней профессиональной подготовке, через подключение студентов к профессиональным местам своей будущей деятельности после университета.

В этом обучении участвуют сами бизнес корпорации, нуждающиеся в новых кадрах. Студент пишет дипломный проект, начиная с 2–3 курса. Здесь обучение проектно и практико-ориентировано. Здесь нужен не универсализм знаний, а проектное мышление, креативность, коммуникативная и деловая компетентность. По такому типу строились университеты в Беллефельде (Германия), Массачусетский

технологический институт, наши Физтех и НГУ. В настоящее время так работает Тольяттинская академия управления.

Но данный тип невозможен в массовом порядке. Он сложен в управлении, вуз такого типа не может быть большим, с десятками тысяч студентов. Сам этот тип был выработан не как массовый тип университета, а как конкретный тип в ситуации оборонного заказа – военно-промышленные компании делали заказы лучшим университетом, к ним прикреплялись лаборатории, подтягивались студенты и аспиранты.

Фактически такие типы могут быть встроены в качестве образовательных модулей в более масштабные университетские корпорации. Во многом так и делается в развитых странах, в которых университеты и внутри их существующие колледжи, институты, бизнес-школы обладают достаточной академической и финансовой автономией, чтобы самостоятельно выстраивать свои модели обучения, свои учебные программы и планы.

Фактически в таком типе снимается разница между учителем и учеником. Здесь необходима работа в команде. Студент и аспирант, подключаясь к научному проекту, входят в команду разработчиков, в которой есть разные специалисты, у них есть свои задачи в рамках проекта. И от студента уже требуются вполне конкретные вклады в разработку проекта. Участвуя в этой разработке, студент получает образование.

Шестой тип. Сетевой университет

Корпорации и университеты стали выстраивать так называемые сетевые модели (особенно самые сильные) в силу усиливающейся тенденции к развитию мировых связей, формирования мирового бизнеса и мировой экономики, в силу складывающихся глобальных корпоративных связей и в силу увеличения конкуренции между ними. Они характеризуются следующими чертами:

- географическая экстерриториальность, распространение филиалов и представительств по регионам и странам, формирование сети точек на карте;

- выстраивание международных и межрегиональных совместных программ (программы двойных дипломов, совместные проекты и программы исследований, совместные международные программы обучения и повышения квалификации ППС);

- как результат предыдущего – выстраивание обучения студентов в разных местах, движение их по стратегии экстерриториальности;

- увеличение и уплотнение связей, и часто, почти сращивание университета с бизнес-компаниями (вплоть до вхождения топ-менеджеров в состав руководства университетов) (этот признак есть и в проектном университете);

- выполнение университетом работ по развитию региона и крупного города, где он находится, в силу чего университет становится одним из локомотивов развития региональных экономик;

- выполнение университетом научно-исследовательских работ и изысканий, разработок по развитию страны, отраслей экономики, проектов и программ развития бизнес-компаний и корпораций. Тем самым университет несёт на себе не только функции обучения и подготовки кадров, но и выполняет важные консалтинговые, проектные и разработческие функции. Так работает, например, НИУ Высшая Школа Экономики.

В чистом виде невозможно работать по тому или иному типу университета. Каждый университет должен извлекать всё лучшее, что наработано в мировой практике образования, чтобы быть успешным и конкурентоспособным.

Поэтому необходимо иметь в университете и замечательных мастеров, передающих глубокие знания, и уметь проектировать, и выстраивать технологическую систему контроля и управления учебным процессом, и давать возможность студенту строить свои образовательные траектории.

В этой связи современный университет должен адекватно позиционироваться и найти свой уникальный вариант сочетания разных моделей образования и типов университетов, образовательных практик и схем управления.

Тем самым мы приходим к необходимости говорить о неких **гибридных формах** современных университетов, критерий которых – привлекательность и конкурентоспособность на рынке услуг (см. также [1]).

В настоящее время всё больше современных университетов в мире пытаются выстроить университет как **сетевую предпринимательскую университетскую корпорацию**.

В ситуации мирового сдвига, предполагающего смену типа мировых национальных экономик (на первом месте – производство знаний и инноваций, а не товаров и услуг), происходит и смена идентичности университетов, которые переходят от статуса академических и учебных учреждений к *организациям предпринимательского инновационного типа* (см. литературу [1; 2; 3; 4]).

Последнее предполагает выстраивание такой конфигурации взаимодействия между ключевыми игроками, в которой университет в триаде власть-образование-бизнес играет главную связующую роль.

В проекте «Концепции развития исследований и инновационной деятельности в российских вузах», предложенном Минобрнауки РФ, как раз и предложена такая модель. Её принципиальной особенностью является «превращение университетов в центры коммуникации бизнеса, общества, государства по вопросам научного и технологического прогнозирования, обмена передовыми знаниями, решения глобальных проблем»*.

Особая роль предпринимательского университета объясняется и тем, что на первое место при формировании приоритетов национальной образовательной политики выходит ценность человеческих ресурсов и проблема их капитализации. Университет – то место, через которое постоянно протекает человеческий капитал, тысячи новых студентов с новыми идеями проходят через университетский ин-

* Концепция развития исследовательской и инновационной деятельности в российских вузах для последующего обсуждения. // Сетевой ресурс: <http://mon.gov.ru/dok/akt/7762/>

кубатор и эти идеи можно вводить в экономический оборот и внедрять в реальную экономику.

В этих университетах меняется и роль преподавателя. Речь идёт о «реальном включении большинства преподавателей в исследовательскую и инновационную деятельность, которая рассматривается как приоритетная по отношению к преподавательской работе»*.

В будущем обществе, в котором производство инноваций и знаний становится главным способом производства, именно университет нового типа становится главным игроком, ставя капитализацию знаний в качестве своей основной цели.

Тем самым университет предпринимательского типа должен выстраивать такие модели подготовки, которые нацелены с одной стороны на подготовку и выпуск поколений инноваторов, с другой – на производство инновационных идей и продуктов для разных отраслей общества и экономики (не только собственно технологических и инженерных инноваций, но также организационных, управленческих, экономических, финансовых, культурных инноваций).

3. Региональная рамка для самоопределения

Новосибирская область фактически стала финансовым и бизнес-центром южно-сибирского региона и играет всё большую роль в становлении урбанизированного кластера на юге Западной Сибири. На фоне промышленных и аграрных регионов Новосибирская область выделяется своим научно-образовательным потенциалом, а также становлением активного сообщества предпринимателей, разнообразного малого и среднего бизнеса. По степени предпринимательской активности область входит в группу лидеров в стране.

Новосибирская область, не обладающая серьёзной сырьевой базой, по своим темпам развития опережает средне-

* Концепция развития исследовательской и инновационной деятельности в российских вузах для последующего обсуждения. // Сетевой ресурс: <http://mon.gov.ru/dok/akt/7762/>

российские. Область входит в первую пятерку регионов по финансовой устойчивости, в первую десятку по инновационному потенциалу.

В этой связи необходимо, используя промышленный, аграрный и научно-образовательный потенциал, усиливать роль Новосибирской области как инновационного, финансового, транспортно-логистического и бизнес-центра Сибири.

В Стратегии социально-экономического развития Новосибирской области до 2025 года заявлена стратегическая цель – превращение НСО в главный инновационный центр на востоке страны, строящий экономику, основанную на использовании инновационного потенциала региона и продвигающий технопарковую идеологию.

Последнее означает не только реализацию конкретных проектов в виде технопарков и промышленно-логистических парков, но и выстраивание такой экономической и социальной среды, которая благоприятствует и развитию бизнеса, и улучшению условий для проживания, способствует усилению привлекательности и конкурентоспособности региона в целом.

Решающую роль в организации прорыва для развития является наращивание инновационного потенциала, сосредоточенного в развитом научно-образовательном комплексе, которым обладает область. В этой связи именно подготовка кадров для новой экономики становится стратегической задачей в управлении инновационным развитием региона.

Именно концентрация научного и образовательного потенциала и высокая предпринимательская активность региона позволяет нам говорить о том, что выбор инновационного сценария развития как приоритетного и ведущего. Но в таком случае ключевую роль в этом сценарии должна играть высшая школа и в ней – университеты предпринимательского типа, построенные по *гибридной модели: вуз-бизнес-исследования-государственные заказы*.

Задача по реализации инновационного развития требует решения совершенно новой для страны и региона задачи – подготовки нового поколения профессионалов, произ-

водящих и продвигающих инновации в разных отраслях – в производстве, культуре, образовании, искусстве, социальной сфере, управлении и др.

Подготовка нового поколения профессионалов, управляющих производством и продвижением инноваций, становится одним из основных приоритетов в социальной, кадровой, образовательной политике, создаёт организационные и социально-экономические предпосылки для реализации инновационных разработок.

В этой связи важнейшим приоритетом в региональной политике является подготовка поколения инноваторов, составляющих костяк новой региональной экономики знаний, содействие решению задач, поставленных в Стратегии развития области в части решения кадровой проблемы.

Для выполнения заявленной задачи необходима продуманная региональная политика подготовки и переподготовки управленческих кадров, учитывающая специфические особенности построения экономики, основанной на знаниях.

Вместе с тем, несмотря на настоятельную востребованность нарождающейся новой экономики в профессиональных кадрах нового типа, необходимо зафиксировать системные проблемы в кадровой области.

Для работодателей главным критерием при поступлении на работу является не сам по себе диплом, а ключевые компетенции молодого человека, его способность принимать решения и ставить задачи. При этом вклад вуза в профессиональную подготовку оценивается работодателями и выпускниками намного ниже, чем опыт, получаемый уже на рабочем месте.

Наблюдается своеобразный кадровый дисбаланс – с одной стороны, много выпускается экономистов и управленцев, но с другой стороны, необходимы управленцы и экономисты нового типа, владеющие инструментарием прогнозирования, системного анализа, проектирования, инновационного и проектного мышления и т.д. При ви-

димом обилии кадров регион испытывает их явный дефицит.

В то же время сам работодатель не всегда может чётко сформулировать свои требования к выпускнику, поскольку это связано с развитием его собственного бизнеса. Бизнес пока не стал ещё настоящим заказчиком на высшее образование. При явном кадровом голоде представители работодателей сами весьма редко участвуют в реальной подготовке кадров под задачу, под будущее рабочее место.

При всем обилии программ подготовки кадров область испытывает дефицит в информации – какие вузы, в каких объёмах и по каким специальностям готовят, и в каких кадрах нуждается экономика. В области отсутствует такой институты: *диагностики, аудита, мониторинга и прогнозирования системы подготовки экономических кадров по региону*. Необходимо перевести систему профессионального образования в режим целевой прогнозной подготовки. Необходимо провести стратегический прогноз социально-экономического развития региона с точки зрения того, какие мы испытываем реальные потребности в профессиональных кадрах.

С целью преодоления указанных разрывов и начала работ по интеграции усилий всех заинтересованных сторон в деле становления региональной модели образования наш университет разработал концепцию «Формирование общественно-государственных институтов в системе подготовки и переподготовки экономических и управленческих кадров для инновационной экономики Новосибирской области». Концепция была принята в 2008 и одобрена губернатором области.

4. Институциональные и системные проблемы в образовании

Кроме вызовов и новых трендов в мировом и региональном развитии наблюдается настоятельная заинтересо-

ванность всех ключевых сторон в решении кадровой проблемы.

Активно развивающийся региональный бизнес все больше нуждается в подготовке профессиональных кадров нового поколения. Бизнесу нужны проектные менеджеры, финансовые аналитики, управленцы, владеющие инструментами стратегического анализа и прогноза и т.д. Бизнес готов не только формировать заказ на подготовку кадров, но и практически подключаться к решению кадровой проблемы.

С другой стороны, образовательный комплекс нуждается в новых передовых образовательных моделях, в программах и проектах подготовки кадров, реализуемых совместно с бизнесом.

В свою очередь региональная власть нуждается в новой гибкой адаптивной системе подготовки экономических и управленческих кадров, предусматривающей координацию и консолидацию усилий разных участников, работы по диагностике, аудиту, экспертизе, мониторингу и прогнозу процесса развития системы образования в целом.

Становление инновационной экономики связано с появлением так называемого «умного покупателя», «умного пользователя», который, приобретая «умный товар», должен уметь им пользоваться.

В развитом гражданском обществе возрастает необходимость повышения управленческой и экономической грамотности как представителей общественных организаций, так и простых граждан.

Несмотря на востребованность в профессиональных кадрах нарождающейся новой экономики, необходимо зафиксировать системные проблемы в кадровой области.

2.1. При наличии поставленных в Стратегии 2020 амбициозных целей, национальная экономика испытывает потребность в профессиональных кадрах, которые могли бы помочь достичь поставленных целей. В действительности высшая школа в целом готовит кадры, не соответствующие предъявляемым запросам. Наблюдается своеобразный ка-

дровый дисбаланс – с одной стороны, много выпускается экономистов и управленцев, но с другой стороны, необходимы управленцы и экономисты нового типа, владеющие инструментарием прогнозирования, системного анализа, проектирования и т.д. При видимом обилии кадров страна испытывает их явный дефицит.

2.2. Для работодателей главным критерием при поступлении на работу является не сам по себе диплом, а ключевые компетенции молодого человека, его способность принимать решения и ставить задачи*. При этом вклад вуза в профессиональную подготовку оценивается работодателями и выпускниками намного ниже, чем опыт, получаемый уже на рабочем месте.

2.3. В то же время сам работодатель не всегда может четко сформулировать свои требования к выпускнику, поскольку это связано с развитием его собственного бизнеса. Бизнес пока не стал ещё настоящим заказчиком на высшее образование. При явном кадровом голоде представители работодателей сами весьма редко участвуют в реальной подготовке кадров под задачу, под будущее рабочее место. В высшем образовании до сих пор не развит институт тьюторства, наставничества, который предполагал бы практическое участие представителей бизнеса в ведении в вузах мастер-классов, тренажеров, мастерских, проектных семинаров, руководство дипломными проектами. Если это наблюдается, то в виде исключения. Обычно работодатель выполняет пассивную функцию предоставляющего место для стажировок и производственных практик. На сегодняшний день этого уже не достаточно.

2.4. Высшее образование стало фактически коммерческим сектором с многомиллионными оборотами. В настоящее время в Новосибирске насчитывается 43 вуза (включая филиалы). Город занимает третье место в стране по количеству студентов и четвертое – по числу студентов на 10 тыс.

* По данным Второго делового рейтинга высшего образования, проведенного ВЦИОМ в 2007 г.

населения (после Москвы, Петербурга и Томска). Всего в вузах города обучаются 176,6 тыс. студентов (включая систему повышения квалификации, филиалы столичных вузов и колледжи)*.

Доходы вузов города от коммерческих наборов составляют порядка 6 млрд. рублей. Это сопоставимо с оборотом промышленных отраслей. В дополнение к этому студенты, половина из которых являются иногородними, для обеспечения проживания, питания, сервиса, отдыха привозят и «сервисные деньги». Последние составляют порядка 7 млрд. Тем самым цифра в 13 млрд. руб. сопоставима с большой отраслью экономики.

Вполне реально использовать эти финансовые потоки на более эффективную и качественную подготовку профессионалов.

2.5. Высшая школа, по признанию экс-министра образования А.А. Фурсенко, остаётся в целом не всегда эффективной сферой, которая сама нуждается в обновлении кадров.

Высшее образование, по словам министра, нуждается в выстраивании новых, общественно-профессиональных форм и институтов – общественно-профессиональной экспертизе, аттестации и аккредитации, различных формах рейтингования вузов.

2.6. Основным плательщиком за подготовку кадров в высшей школе остаются родители. Они рассматривают до сих пор в большинстве своем вуз как форму социальной защиты для своих детей, как «камеру хранения». Реальным заказчиком в этом смысле родители также не являются, замещая социальный заказ на образование социальной защитой.

2.7. При всём обилии программ подготовки кадров страна испытывает дефицит в информации: какие вузы, в каких объёмах и по каким специальностям готовят; в ка-

* По данным доклада председателя Совета ректоров вузов Новосибирской области Н.В. Пустового на собрании высшей школы. – Новосибирск. – 2007.

ких кадрах нуждается экономика. В стране отсутствует такой институт, как институт диагностики, аудита, мониторинга и прогнозирования системы подготовки кадров по региону. Статистика не в счёт. Она фиксирует пост-фактум существующее положение. Но кто скажет – сколько и какие кадры нужны экономике? Ответа не имеет, прежде всего, потому, что нет ясного понимания – какую экономику мы строим? Необходимо перевести систему профессионального образования в режим целевой прогнозной подготовки. Необходимо провести стратегический прогноз социально-экономического развития региона с точки зрения того, показывающий реальные потребности в профессиональных кадрах.

Но эти задачи стыкуются с другими – с задачами по стратегическому самоопределению всей страны. Сама отрасль образования, в том числе и высшего, не сможет осуществить кардинальную собственную модернизацию, чтобы отвечать современным вызовам. Необходимо вырабатывать такие новые институциональные формы, которые создавали бы условия по переводу высшей школы на новые модели подготовки.

5. УНИВЕРСИТЕТ: НОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Внешняя среда и ситуация вызова действительно диктуют нам необходимость выстраивания региональной инновационной модели развития с поддерживающей это развитие инновационной инфраструктурой, и ключевой ролью в ней университетов предпринимательского типа. Только такая инфраструктура способна справиться с задачей по производству целых поколений инноваторов и предпринимателей, в целом по производству предпринимательской культуры и новых поколений инженеров бизнеса.

Ключевые опорные точки-узлы в инновационной региональной инфраструктуре наиболее адекватно выстраивать в экономических вузах, которые более всего готовы к подобному переходу. При подобном переходе мы должны

ясно понимать смену функций у всех ключевых игроков и смену всей базовой конфигурации.

При прежней конфигурации вузы и наука были отделены друг от друга, а производство – от того и другого, получая армию работников при заводах.

При новой экономике нужны открытые пространства, открытые инфраструктуры и среды, в которых возможна постоянная мобильность и перетекание людей в разные места со сменой функций, компетенций и квалификаций.

Значит, необходимо создавать такие инфраструктуры, в которых в единых проектах и программах интегрированы вузы, технопарки, властные структуры, собственно индустрии и мягкие инфраструктуры. А базовой единицей становится гибридная структура «кафедра вуза-лаборатория, НИИ-бизнес-компания» (см. рис. 3).

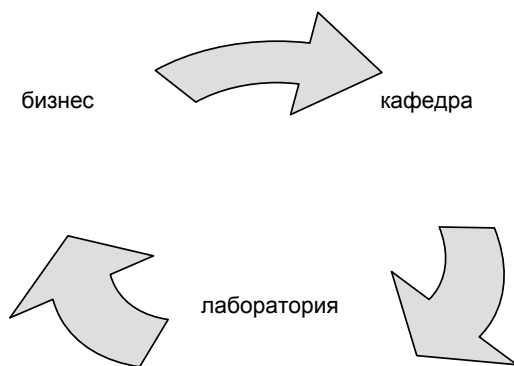


Рис. 3. Гибридная структурная единица университета

Вузы в таких средах сами становятся инкубаторами, через которые проходят тысячи молодых людей. Нет нужды строить новые здания для инкубаторов, технопарков. Необходимо встраивать вузы в пространства больших городов и уже готовые инфраструктуры городов использовать как площадки и базы для осуществления образовательной деятельности. Для этого нужна *модель города-кампуса*. Зачем строить новые площадки для технопарков и лабораторий, для мастерских и индустрий, если они уже есть в городе?

Нужно увязывание разных структур в общую инфраструктуру, тем самым создавая креативную среду развития.

Пример Барселоны, например, показал, что вовсе не обязательно строить на манер США кампусы за городом. Сам большой город является той средой развития, необходимой для студентов. В период, когда Барселона меняла свою идентичность, выводила старые заводы за город, формировала новый сценарий развития, возникли проблемы – что делать со старыми заводскими корпусами. Сначала заводы вывезли, потом в пустых цехах стихийно заселились вольные художники, создав там свои мастерские и стихийные выставки. Их пришлось вывезти из старых корпусов, заселив уже их филиалами хайтековских компаний. Но вскоре городские власти увидели, что район потерял свою креативность, особую атмосферу и уникальность. И художников вновь стали возвращать, расселяя их рядом с хайтеком. Тем самым создаётся уникальный культурно-инновационный кластер, так необходимый для инноваций и предпринимательства.

Новосибирск, будучи крупнейшим городом за Уралом, имеющий развитую образовательную, научную и культурную среду, может вполне предложить такую же возможность для молодых. Для этого надо, чтобы вузы и научные учреждения, и бизнес перестроили, переконфигурировали связи между собой, создавая гибридные и проектные связи, выстраивая **город-кампус**, создающий самые разные возможности по обеспечению самых разнообразных коммуникаций и форматов сотрудничества.

В такой модели ключевая роль отводится экономическому университету, поскольку именно он, готовящий кадры управленцев и экономистов, обеспечивает связку разных структур, позиций, игроков. К примеру, никакая технологическая разработка не пробьёт себе дорогу, если ей и над ней не выстраивать собственно шлейф обеспечения (маркетинга проекта, менеджмента, аудита, юридического консалтинга прочих сервисов так называемой мягкой инфраструктуры). Сами по себе инженеры не договарятся.

Но управленцы и юристы-медиаторы смогут найти между ними контакт.

Экономический вуз предпринимательского типа, готовящий экономистов, управленцев, юристов нового предпринимательского типа, для города-кампуса, тем самым обеспечивает ту модерную и коммуникативную связку, без которой в принципе невозможно говорить об управлении развитием.

Вопрос заключается не в том, кого надо готовить больше в настоящее время – экономистов или инженеров? Необходимо выстраивать иную модель образования в целом, в которой меняется роль тех и других и в которой выделяется роль управленцев. При неэффективных моделях подготовки у нас всегда будет перекос в сторону перепроизводства, поскольку образование отстаёт от динамично развивающейся экономики.

В новой модели сама новая экономика как бы и выходит из образования, она производится в самом образовании, поскольку уже в университетах студенты и преподаватели занимаются реальными проектами в реальных лабораториях и мастерских. И в них, в самом теле нового образования производится новый социум.

6. Тройная спираль

Модель производства и подготовки инноваторов и предпринимателей, в которой власть, бизнес и образование вплетены друг в друга, а университет в ней играет главную роль (модель тройной спирали) описана в работе Генри Ицковица «Тройная спираль»*. Она была рождена в МИТ, в Стэнфорде. В России в ряде мест она также выстраивается.

В отечественной и мировой литературе этому типу университета посвящено уже много публикаций. Но ясности и точности понимания при этом не хватает. Поскольку опыт самого предпринимательства весьма различен, то дополни-

* Ицковиц Г. Тройная спираль. Университеты-предприятия-государство. Инновации в действии. – Томск: ТУСУР, 2010. – см. [2]

тельное прилагательное «предпринимательский» к университету всякий раз становится разным. Это лишний раз показывает, что концепт ещё не выстроен.

Как отмечают авторы Г.Н. Константинов и С.Р. Филонович, «под этим термином понимают высшее учебное заведение, способное привлечь дополнительные финансовые ресурсы для обеспечения своей деятельности; университет, использующий инновационные методы обучения; вуз, тесно взаимодействующий с промышленностью, где внедряются разработки университетских учёных» [4].

Б.Р. Кларк описывает разнообразный опыт трансформации европейских университетов, каждый из которых по-своему выстраивают модели предпринимательского типа [3].

Тем не менее, общий каркас модели предпринимательского типа можно выделить, что и делают разные исследователи и практики-управленцы.

Например, НГУЭУ, будучи экономическим вузом, пошёл в сторону выстраивания, так называемого инновационного образовательного пояса совместно с бизнес-партнерами и региональной властью. Фактически, не строя никакой внешней бизнес-инкубатор, НГУЭУ в рамках создаваемого инновационного пояса уже выстраивает процесс инкубации, то есть мягкой щадящей подготовки предпринимателей для разных сфер социума и экономики.

Поэтому инновационная инфраструктура вуза является не неким набором объектов и не некоей инициативой. Создание и развитие инновационной инфраструктуры как института развития является самой главной и самой сложной задачей, при решении которой запускается механизм институционального развития.

В этой связи инновационная инфраструктура нами понимается как система связанных между собой объектов, выполняющих роль узлов в системном механизме перехода от вуза учебного типа – к вузу-университету предпринимательского типа, к вузу, построенному на основе бизнес-модели. Данная система узлов и механизмов должна задавать

развитию вуза и его окружающей среде системный и институциональный характер (рис. 4).

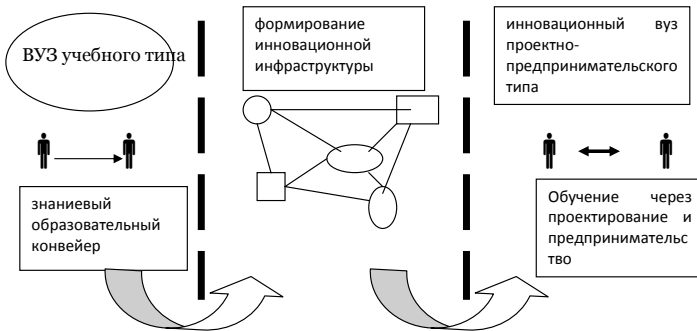


Рис. 4. Переход к вузу предпринимательского типа

А также необходимо выработать модель вуза проектно-предпринимательского типа и представить, какой должна быть у него инновационная инфраструктура, на которой должно держаться его институциональное развитие? Чем принципиально отличается учебный вуз от университета-предпринимателя? В таблице 1 представлены отличительные признаки учебного вуза и вуза-предпринимателя.

Таблица 1

Критерий	Учебный вуз	Университет-предприниматель
Оргкультура	Статусная административная	Проектно-командная
Процесс изменений	Изменения происходят медленно, трудно, связаны с позициями людей, их самоопределением относительно развития как ценности	Процесс изменений и развития есть режим жизни и ценность
Модель обучения	Школьный конвейер, доминирует лекционно-семинарский тип обучения	Проектно-командные формы, включение студентов в поиски, проекты, исследования, эксперименты. Применение активных образовательных технологий
Результат обучения	ЗУНы	Компетенции
Место в регионе	Вуз замкнут, живет своей внутренней учебной жизнью	Вуз включён в процессы развития региона как активный игрок. Участвует в разработке и реализации программ развития региона

Критерий	Учебный вуз	Университет-предприниматель
Управление	Иерархическое, административное должностная субординация	Сочетание иерархии и проектного подхода, гибкие формы в зависимости от ситуации развития. Делегирование ответственности
Единицы развития	Единицей развития является кафедра как главная единица учебного процесса	Единицей развития является гибридная форма кафедры-лаборатории-центра, занимающейся обучением, консалтингом, исследованием, аналитикой, проектированием и подключением студентов ко всем этим видам деятельности

Инновационный университет предпринимательского типа выполняет ряд важнейших функций, что и задаёт ему ключевую специфику:

1. Подготовка разного рода групп производителей инноваций в разных сферах – в экономике, управлении, финансах, социальной сфере, в образовании, в культуре, в технологиях. Именно подготовка целого класса инноваторов, обладающих инновационным предпринимательским мышлением задёт и новый тип будущей экономики – экономики инноваций.

2. Производство знаний и компетенций как инструментов по выстраиванию предпринимательской активности. Производство профессиональных несессеров, наборов инструментов, с помощью которых предприниматель выстраивает новые схемы взаимодействия, включая ведение бизнеса, организацию и управление, выстраивание социальных коммуникаций и проч.

3. Включён в качестве одного из разработчиков и реализаторов программ развития (в зависимости от масштабов самоопределения университет-предприниматель реализует национальные, мировые и региональные программы развития).

4. Разрабатывает и реализует новые технологии подготовки профессионалов, техники, методики обучения.

5. Является одним из ключевых узлов в региональных и национальных образовательных инфраструктурах, входя в них с особой функцией (в связках с технопарками, НИИ, бизнес структурами, и др.).

7. Инновационная инфраструктура университета

Мы понимаем в этой связи под инновационной инфраструктурой систему подразделений университета, выступающих в качестве узлов, обеспечивающих системное институциональное развитие вуза и выполнение им базовых культурных функций, названных выше.

Инфраструктурный подход предполагает понимание организационной структуры как системы связанных мест-узлов. Инфраструктура – не хаотичный набор административных подразделений, не набор инициатив и проектов самих по себе.

Инновационная инфраструктура – система узлов, функциональных мест, обеспечивающих развитие университету в целом и перевод его на новый качественный уровень, позволяющий обеспечивать качество образования и подготовку класса инноваторов-предпринимателей.

Инфраструктура предполагает такой механизм, который позволяет осуществлять запуск, развитие и управление развитием нововведений в университете и через это – обеспечение качества подготовки.

Учитывая выше сказанное, мы должны отметить, что сама ситуация развития страны показывает – университеты должны выстраивать адекватные каждый для себя модели университета предпринимательского типа. Для данной модели необходимо выстраивать соответствующую инновационную инфраструктуру, на которой держится процесс развития. Мы полагаем, что адекватным типом этой инновационной инфраструктуры является *инфраструктура проектного бизнес-инкубатора*.

Смысл и существо проектного бизнес-инкубатора заключается в том, чтобы *ввести проектный и компетентностный подход в образовательный процесс как постоянный режим*, благодаря которому и возможно осуществлять качественную подготовку профессионалов, соответствующую вызовам времени.

Невозможно одновременно изменить всю модель подготовки в высшей школе. Поэтому необходимо рядом с привычной моделью создавать проектный бизнес-инкубатор, который со временем будет заменять и замещать учебный конвейер и становиться базовой моделью подготовки.

Главными задачами проектного бизнес-инкубатора являются:

- формирование проектной культуры у преподавателей и студентов,
- формирование профессиональных компетенций через проектный режим подготовки,
- выстраивание всей системы ключевых узлов и функциональных мест в университете, позволяющих выполнять первые две задачи.

В этой связи мы понимаем бизнес-инкубатор не в узко технологическом смысле как определённую оргформу выращивания молодых разработчиков высокотехнологической продукции, которым создаются особые тепличные условия. Мы понимаем проектный бизнес-инкубатор как более адекватный формат подготовки профессионалов-предпринимателей для разных сфер экономики, позволяющий более эффективно решать задачи по созданию необходимой проектной предпринимательской среды в вузе. Бизнес-инкубатор – не столько отдельно взятый объект в списке объектов инновационной инфраструктуры, сколько рамочный формат, задающий необходимую среду подготовки, концентрированный бульон, в котором можно выращивать целые группы и классы поколения предпринимателей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Исследовательские университеты США: механизм интеграции науки и образования. / под ред. В.Б.Супяна. – М.: Магистр, 2009. – 399 с.
2. *Ицковиц Г.* Тройная спираль. Университеты – предприятия – государство. Инновации в действии. / Генри Ицковиц; пер. с англ. под ред. А.Ф.Уварова. – Томск: ТУСУР, 2010. – 238 с.
3. *Кларк, Бертон Р.* Создание предпринимательских университетов: организационные направления трансформации / Бертон Кларк; пер. с англ. А.Смирнова. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2011. – 240 с.
4. *Константинов Г.Н., Филонович С.Р.* Что такое предпринимательский университет. // Вопросы образования. – 2007. – № 1. – С. 49–62.

ШКОЛА КАК ИНСТИТУТ ЧЕЛОВЕКА

Незавершенный диалог*

Мы «про кого говорим», когда учим и воспитываем детей, руководим образовательной организацией или группой педагогов? По идее – про человека. А на практике именно человек в расчёт не берётся. Почему? Интервью «ПС» дал Сергей Алевтинович Смирнов, доктор философских наук, заведующий Лабораторией стратегических и форсайтных исследований и разработок Новосибирского государственного университета экономики и управления, автор и редактор сайта www.antropolog.ru и гуманитарного альманаха «Человек.RU».

Витковский А.:

– Как влияют на образовательные практики те воззрения на человека, которые сложились в философской антропологии?

Смирнов С.А.:

– Практически не влияют. Первое – ситуация в самой философии и антропологии. В нашей стране философия, не успев пустить свои автономные ростки в начале прошлого века, была расстреляна и увезена на философском паро-

* Беседа С.А. Смирнова с журналистом газеты «Первое сентября» Анатолием Витковским накануне ее закрытия (Первое сентября. 2014. № 9): http://ps.1september.ru/view_article.php?ID=201400908. Беседа была опубликована в газете в сокращенном виде. Полностью беседа была опубликована с измененным названием в альманахе: Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2015. № 10. С. 210–224.

ходе. А затем превратилась в идеологию. В школах стали ковать советского человека. Выготский тоже в свое время призывал к перековке человека, будучи убежденным марксистом. Но в его позиции была мировоззренческая и методологическая основа. Он говорил о том, что магистральный путь развития человека – это овладение им своим поведением посредством культурных орудий и культурного взрослого и формирование через это посредничество своего культурного тела – тела личности. Эту идею потом подхватил Ильенков.

Философия была служанкой, которая обслуживала двух господ – идеологию и в лучшем случае науку, поставленную на оборонку. У нас в Академгородке в Новосибирске это было ярко видно. Все философы были либо идеологи, либо методологи, занимающиеся некими частными вопросами логики научного познания. Про человека, про антропологию, тем более про школу, про то, чтобы философ пришёл в школу, – этого в головах даже не возникало.

Философский ренессанс после войны в лице Зиновьева, Ильенкова, Щедровицкого, Мамардашвили и других не в счет. Это была временная оттепель, и это послевоенное поколение училось на немногих разрешенных образцах мысли типа «Капитала» Маркса. Отгородившись на своих островках, каждый пытался свободно мыслить по-своему. Их судьба известна. Ильенков покончил с собой. Зиновьева выдавили из страны. Мамардашвили уехал в Грузию. Щедровицкий закрылся играми и там, хитро сощурившись, позволял себе и своим ребятам свободно мыслить, обманывая партийное начальство. Потом это поколение ушло, а равного ему не сформировалось.

Второе. Ситуация в педагогическом образовании. Философская мысль почти никогда не влияла на реальную педагогическую практику в школе. Этого в принципе не предполагалось, а сейчас тем более. Индивидуальные прецеденты я не беру в расчёт; если же говорить о системных вещах (наличие программ, учебников, подготовка кадров и повышение квалификации), то здесь были два исключения.

Это развивающее обучение времён Ильенкова – Эль-конина – Давыдова. Когда тезис Ильенкова «школа должна учить мыслить» подкреплялся вполне обоснованным философским проектом, идущим от Гегеля–Маркса–Выготского. И второй пример, более локальный. Это школа диалога культур времён Библера. Но здесь философское учение Библера и его соратников имело локальное влияние и в соответствующие институции не воплотилось.

И третье. Ситуация в самой школе. Школа перестала не только учить мыслить. Она вообще перестала заниматься человеком. На первом месте – предметоцентризм и дисциплинарный подход. А сейчас – ещё ЕГЭ-психоз. Освоение дисциплин и дисциплинарная структура поведения, упаковка всех действий учеников и педагогов в дисциплинарную структуру. О человеке в школе никто не думает. Учителя и ученики – функции. Чем ближе к выпускным классам, тем больше школы превращаются в площадки-тренажеры по натаскиванию на сдачу ЕГЭ. О формировании личности – а это базовое требование к школе! – никто не думает. И думать об этом опасно. Если учитель начнёт реально заниматься человеком, то есть выращивать в конкретном ученике личностные качества средствами своего предмета, то вся структура его дисциплины разрушится, школьный конвейер пойдёт в разнос. Директор его уволит, а родители с таким решением согласятся.

Современная школа не строится как институт человека, она не пускает в себя антропологию. В школе нет человека, это запрещённая вещь, несмотря на всю риторику и декларации.

– Но какие-то направления философской антропологии всё же влияют на образование? Каким образом, через какие институты, через каких людей?

– Никакие. Первое. Сама философская антропология в России не существует как единое направление и единый институт. Есть несколько научных школ, групп, каждая из которых занимается своими делами – проводит конферен-

ции, семинары, пишет статьи, издает книги, защищает диссертации. Ни у одной из этих антропологических школ нет осознанной программы влияния на школу.

Отчасти ещё продолжает работать школа РО. Борис Эльконин прилагает огромные усилия по продолжению этой традиции. Он вводит, ранее даже не обсуждаемые в РО концепты и представления в свою психологию развития, а именно – представления об антропологии развития, о практиках развития. И есть своя экспертная сеть, работают группы педагогов, психологов, философов в Ижевске, Новосибирске, Томске, Красноярске, Москве.

В недрах РО сформировалось представление о тьюторстве. Это, пожалуй, самая принципиальная вещь. Ведь именно тьютор как позиция и как вид педагогической практики и нацелен на то, чтобы работать с выстраиванием личностной траектории человека. Он призван помогать человеку, которому 5–8–12 лет, составлять его карту личностного развития. Эти же принципы пытаются сейчас продвигать Татьяна Ковалева и её коллеги. Но опять проблема: если школа будет оставаться дисциплинарным институтом, то у тьюторов ничего не получится. Здесь им делать нечего. У них может получиться в других форматах, например, в частных школах и детских садах, в центрах развития, которые реализуют программы дополнительного образования. Или вообще в форматах «педагогики улицы», в которых как раз менее всего выражен дисциплинарный аспект. Мне более всего интересен именно этот момент.

Занимаясь антропологическим форсайтом, я столкнулся с тем, что дорожные карты, которые вырабатывают в рамках практик конструирования образов будущего применительно к антропологии, должны выглядеть как карты личностного роста человека. Нужно уметь проделывать такое картирование, как, например, геологу, путешественнику, туристу нужны карты перехода по незнакомому маршруту. Только здесь карты – это карты особой местности под названием «Моя будущая личность». Тьютор выступает шерпом–проводником. Но есть ли место такому шерпу

в современной школе? Это белая ворона, которая не летает. Её отстреливают.

Есть ещё сугубо профессиональные антропологические школы в лице Хоружего (концепт синергийной антропологии), антропологические изыскания философов в Санкт-Петербурге в лице Маркова, Тульчинского и др. Но они пока не занимаются проработкой педагогических концепций.

Если говорить не о направлениях научной мысли, а об обыденном понимании антропологии, то есть о представлениях о человеке, то сейчас доминирует идеология успеха, проект успешного человека. Родители сошли с ума, гонясь за тем, чтобы своего ребёнка занять всем, чем можно. У маленького человека всё меньше личного времени и пространства, отсюда депривация.

И второе: процесс жизненного аутсорсинга. Вы замечали – мы все больше и больше функций отдаем другим – машинам, в сервисы, в услуги? Мы не стираем сами белье, не ремонтируем машину, не делаем ремонт в доме. Мы передаем работу на сторону. Перестаем сами считать, писать, запоминать... перестаем думать. Сколько часов в неделю ребёнок работает пальцами, руками, телом? Сколько часов он находится наедине с собой и пытается понять, кто он, зачем он? Кто, где, когда и сколько времени с ним говорит на эту тему? Наше мышление рукотворно и личностно, а мы сразу вручаем ребёнку планшет. И никто не знает, что происходит при этом с детьми? У нас нет виртуальной компьютерной сетевой педагогики и антропологии.

Идея человека, его конституция и институция радикально меняются. Это связано как с названным выше процессом аутсорсинга (передачей базовых человеческих функций другому, машине), так и с нарастанием иных, непривычных для классического просвещенческого идеала человека трендов. Смена идентичности, изменение института семьи и брака, пересмотр религиозных ценностей и др. Наблюдается поляризация стран и регионов по этим вопросам. Например, по данным ООН, терпимость и толерантность к этим изменениям допускаются в развитых за-

падных странах, а неприятие, отстаивание традиционных ценностей и ориентаций наблюдается в России и странах Азии и Африки.

Вопрос принципиальный: а какая антропология сейчас вообще должна выстраиваться в ситуации смены идентичности самого человека? Как реагировать на радикальные антропологические тренды, связанные с параллельным конфликтным существованием разных трендов и сценариев? Возможна ли реальная антропологическая альтернатива?

– Вы могли бы обозначить несколько возможных сценариев? Допустим, в ближайшие годы мы увидим рост влияния философской антропологии на практику – и тогда...

– Будут появляться разные проекты школ в зависимости от формирования новых социальных заказов – заказ от улицы, от компетентного родительского сообщества... но дисциплинарный проект будет ещё долго доминировать.

Противоположные антропологические тренды будут усиливаться, будет нарастать борьба между сценариями. Можно назвать три класса сценариев.

Первый. Сценарий ухода человека привычного нам антропоти́па. Он связан с развитием радикальных трендов изменения человека. Формирование новых идентичностей вплоть до проектирования киборгов и мутантов. Сочетание проекта успешного человека и достижений современной биомедицины и генной инженерии, таблеточной индустрии – это не за горами, ближайшие сто лет это покажут.

Второй сценарий – неотрадиционализм. Стремление повернуть цивилизацию вспять, убежать от неё на травку, на молочко, к бабушке в деревню. Усилия по сохранению патриархальных форм семьи, брака, школы, традиций, воспитания и проч.

Третий сценарий самый сложный – антропологическая альтернатива. Попытки использовать достижения технологической цивилизации и обратить их в практику преобразования человека. Для этого нужна школа антропопрактик развития. Нужна разнообразная среда, богатая для исполь-

зования самых разных практик формирования человека, ее институционализация, придание ей прав, таких же, как есть права у РО сегодня. Но пока этот робкий проект давят со страшной силой две тенденции – стремление сохранить тоталитарный проект дисциплинарной школы, с одной стороны, а с другой – стремление насадить сугубо американский проект адаптивной школы, в котором ребёнок находится в щадящей среде, и он никаких усилий не должен прилагать. Оба проекта губительны.

Выращивание же новых, точнее, как раз наиболее адекватных представлений о человеке как о существе самостоявшемся, который строит себя и формирует себя посредством разного рода антропологических практик, выстраивая свою карту личностного роста, должно идти параллельно выстраиванию новой модели школы. Модели антропологически ориентированной, в которой человек становится главным стержнем, а всё остальное (программы, предметы, практики и проч.) – лишь средство.

Но дело в том, что сама сфера образования изнутри самой себя эти радикальные изменения не совершит. Это возможно лишь при изменениях всей институциональной политики в государстве.

– Когда мы говорим об образовательной практике, где в центр образования поставлено становление человека (или как вы пишете форомовка человека), сразу возникает вопрос: что собой может представлять такая практика? Где она описана? Есть ли прецеденты реализации этого подхода в школе?

Вот Вы ссылаетесь на развивающее обучение Эльконина-Давыдова. Но какое представление о человеке заложено в РО? Наверное, не такое, как в тьюторском подходе. А в чём различие? Отрефлексировано ли "рошное" понимание человека самими авторами РО?

Если я верно понимаю, РО заточено, прежде всего, на развитие теоретического мышления. И на уроках РО учитель стремиться направить детей в довольно узкую ко-

лею, по который класс должен прийти к определённом открытию (которое известно учителю). Конечно, здесь больше свободы и больше внимания к потребностям развивающейся личности, чем на типичном уроке в обычной, дисциплинарной школе, но всё же и здесь довольно силен момент авторитаризма.

– По большому счету во времена Давыдова никакой антропологии в школе не строили. И никакого антропологического проекта не видели за техниками РО. Но в скрытом виде, разумеется, подсовывался вполне определённый проект человека – разумного, мыслящего, рационального. И под него подстраивали весь класс. Давыдов был советским философом. Цельным, статуйным. Он сын своей эпохи. Но он учил всех мыслить. Когда же я говорю о РО и антропологических выходах из него, то я говорю всё же о новых версиях, о Борисе Эльконине, его попытках переосмыслить практику РО на языке антропопрактик (<http://antropolog.ru/doc/persons/Elkonin>).

– На мой взгляд, естьходы, где, в сравнении с РО, гораздо больше доверия к потенциям ребёнка, уважения к свободе и личностному выбору ученика. Как пример, можно привести позицию эриксоновского коуча с его принципами: «Со всеми моими учениками все ОК»; «Каждый из них способен сделать для себя наилучший выбор»; «Изменения не только возможны, но и неизбежны»; «У каждого ребенка есть все ресурсы для того, чтобы достичь желаемого»; «Любое намерение ребенка основано на позитивном стремлении для себя». Коучингом сейчас начинают интересоваться педагоги (вот пример http://ps.1september.ru/view_article.php?ID=201400508), но, конечно, этот подход в сравнении с РО в школах пока ещё совсем экзотика. Но, возможно, влияние его будет усиливаться.

– Здесь категорически не соглашусь. Все эти, извините, «сопли» о щадящем режиме, уважении к ребёнку и проч., все эти «эриксоны» и прочие как бы гуманисты – это лукавство чистой воды, «фига в кармане». По той простой причи-

не, что за лозунгом о внутренней свободе, о праве каждого делать выбор стоит всего-навсего бастион – личность как частная собственность. Просто в протестантской Америке нельзя заходить на личную территорию, в психику человека. Но он зато ставится в жесткие условия конкуренции. И сама эта персона дерётся за успех под солнцем. А коуч её натаскивает. Это первое. И второе. Никакой индивид сам по себе не сделает никакой нравственный выбор. Он этому должен учиться. Ломать себя, преодолевать себя. Выготский начал именно с этого – с ситуации Гамлета. Вся психология развития начинается с того, что человек должен оказаться в ситуации Гамлета. И найти в себе силы побороть своего Лазарта. Никакой Эриксон этому не научит. Эриксон в российской школе – это капкан. Также как и НЛП.

– Как раз Милтон Эриксон вмешивался в личность. Это видно, например, по его книге "Человек из февраля", где он, работая с пациенткой в состоянии транса (возрастной регрессии до времени, когда пациентка была маленькой девочкой), создал у своей пациентки новый "детский" опыт которого у неё раньше не было и на которой она смогла опереться, что справится с травмирующими воспоминаниями (причиной её тяжёлых фобий и депрессии). Эриксон создал образ Человека из Февраля, навещающего пациентку в её путешествиях в прошлое, чтобы поддержать её и помочь от этого прошлого освободиться. Но это, конечно, не коучинг, а глубинная психотерапия.

– Про Эриксона. Это практика психотерапии. Это не ситуация на уроке, где целый класс. Здесь врач и пациент договариваются друг с другом. В частной клинической практике попытка выйти на разговор возможна. НО!

Если Вы помните спор Бубера и Роджерса (его публиковал Василюк в своём МПЖ), то там Бубер как раз и настаивал на том, что диалог врача и пациента не возможен по определению, именно потому, что это разговор врача и пациента. Сама ситуация не позволяет выстраивать диалог. Как только диалог начинается, то тут как раз пациента

и нет, значит он выздоровел. Диалог возможен между равными Я и Ты. И по поводу Большого горизонта. Для этого нужны свои культурные костыли, которых у эмпирического индивида нет, от рождения их тоже нет. Их надо выстраивать, это новые функциональные органы. Простой индивид диалога не выдерживает.

Тем более Эриксон – психолог вполне определённой научной школы. Он всё же неофрейдист. А у Фрейда и его последователей личности нет по определению в их модели.

Эриксон вводил пациентку в транс, там в этом состоянии за неё(!) построил ей же её образ. Она сама ничего не делала. Так что, про диалог у него – это спорно.

И дальше. В этой связи на уроке, по большому счету, диалог не возможен также, как он не возможен между врачом и пациентом. Диалог возможен между двумя равными, психически здоровыми (адекватными себе) людьми, ради разговора о Большом Горизонте. У Бубера он вообще возможен только между Человеком и Богом. Вот и приехали.

– *Каким образом можно учить человека преодолевать себя? Можно привести пример, как это может происходить?*

– Именно так, как это описано в Гамлете. Это тяжёлая работа – борьба со своим подпольем. Вся мировая литература усыпана примерами. Это же любимая тема в русской литературы, тема чёрного человека, подполье у Достоевского.... Даже у Пушкина он есть: «мне днём и ночью покоя не дает мой чёрный человек»...

– *Таким образом, получается, что преодоление себя в образовательной практике может осуществляться через диалог, через обсуждение каких-то острых ситуаций нравственного выбора? Но что ребята могут таким образом преодолеть в себе? Лень, стремление к конформизму, нежелание и неумение углубляться в самопознание? И достаточно ли тут диалога, простого разговора, дискуссии? Можно ли этому научить в диалогичных практиках (тем более когда обсуждаются не лично прожитые ситуации,*

а литературные)? Или вы применяли на факультативах какие-то иные форматы работы?

– Это один из опытов и форматов. Более похожий на антропологический практикум в рамках факультативов и спецкурсов для старшеклассников. Я это делал также на летних школах, за пределами школы, где легче дышится. И главное на этих практикумах – вывести на косвенном материале на проблему самоопределения и начала выстраивания карты личностного пути. Для этого надо вышибать их из роли подростка, ученика, сына-дочери или других ролей в позицию. И ни в коем случае это не душещипательные беседы. К себе они обратятся потом, наедине с собою, дома. А пока я их приглашаю к Большому Разговору, на тему разных историй – Адама, Иисуса Христа, Эдипа, Медеи, Дон Кихота, Гамлета. Это же я проделывал много лет со студентами 1–2 курса.

Но такой практикум хорош как контекст более широкой работы – в целом в рамках системы рефлексивных антропопрактик на разных предметах. В итоге всё это взрывает дисциплинарный конвейер.

– Вы считаете, школьные учителя не могут быть ориентированы в своей работе на возвращение «человеческого в человеке»?

– Никакой урок в школе не вместит историю Гамлета или Эдипа. Историю подпольного человека Достоевского или Моцарта у Пушкина. И никакой учитель не пойдёт на то, чтобы раскручивать с ребятами на уроке (который может быть длинной в жизнь!) эти истории. Дисциплина (как учебный предмет и как норма поведения) не позволяют.

Если взрослый хочет вести на равных Большой Разговор с учеником, то он должен относиться к нему не как ученику, а как к человеку, точнее к тому, с кем вступает в диалог как с Возможным человеком, бóльшим, чем сейчас. И сам учитель перестаёт быть учителем. И как только этот разговор запускается, то урок как учебный формат рушится. И начинается Урок по жизни. А это возможно совсем

в других форматах. Те учителя, которые говорят о диалоге на уроке, лукавят или не понимают сам феномен диалога в культуре. Библер тоже здесь не договаривал. В античности ведь диалога тоже не было как культурного феномена. Просто потому что греки не знали феномена личности. Он появляется уже в христианской культуре.

Если учитель всё же пытается делать в школе – это хорошо. Но, надолго ли его хватит? И всё это педагог делает за счёт своей энергетики и здоровья. Мы же с вами обсуждали не прецеденты и отрадные примеры, они есть. Мы обсуждали институциональную ситуацию.

Я на своих уроках мог себе это позволить, потому что огородился от правил и требований обязательного предмета. У меня был факультатив по философии человека. И я его по полгода вёл. В разных классах и школах. Но там свои капканы. Эти истории вышибают из колеи. Ребята не врубаются, о чём они. У них не сформировано культурное зрение, чтобы адекватно воспринимать историю Гамлета или историю грехопадения Адама. Или Дон Кихота. Но если постепенно подводить их к этому, то можно. В этом плане наиболее окультуренные ребята как раз из рошных классов.

– А как вы относитесь к позиции тех педагогов, которые пытаются делать это выходя за рамки урока? Например, у меня был друг (его, к сожалению, уже не стало), краснодарский педагог Андрей Ехно, у которого были доверительные отношения со своими учениками. Он встречался с ними, в том числе, дома, общался на разные жизненные темы, помогал им в трудных жизненных ситуациях.

Позицию таких учителей хорошо сформулировала педагог Алла Шемишурина. “Человек живёт ценностями и смыслами. В этом главное человеческое. Поэтому процесс образования и воспитания очень важно направить на это во время диалогов с детьми о главном как можно чаще. Для этого много возможностей как в предметах учебных, так и во внеурочной деятельности”. Но вести такой разговор важно, понимая “не только предмет и смысл проблемы, но и тех, на кого

направлены мысли, примеры, доводы по своей позиции. А для этого важно не только знать лично, с кем ведёшь диалог, но и понимать их проблемы, сложности, особенности возраста и развития. А главное - их важно уважать и слышать. Тогда получится выстроить диалог, важный для них”.

Если интересно – о том, как и что делала Алла Шемшурина на практике в работе с детьми, обратитесь к ссылке: http://ps.1september.ru/view_article.php?ID=201300114, http://ps.1september.ru/view_article.php?ID=201300424, http://ps.1september.ru/view_article.php?ID=201300423

– Что касается доверительных отношений, когда ученики собираются у педагога дома и т.д. Был такой старый советский фильм «Ключ без права передачи». Будучи студентами, мы его ещё обсуждали. Это лёгкая версия нашей темы про диалог. И здесь легко скатиться в подмену. То, что ученики ходят к учителю домой, там они поют песни под гитару, слушают Окуджаву, пьют чай и проч., это всё нормально, переводит их отношения в неформальное русло. Но это никакого отношения к диалогу и глубинным вещам не имеет. Это замена. Перевод, так скажем, ситуации на уроке, чреватой конфликтом, в формат комплементарный. Дома все белые и пушистые, никого никто не трогает, не заставляет делать уроки, не вызывает к доске. «Училка» такая милая, все ребята хорошие. Но до поры до времени. Потому что потом все возвращаются в школу, а там всё по-другому. И пошло-поехало, типа «а мы Вам верили, а Вы...».

В общем, совсем не обязательно водить ребят к себе домой (ко мне студенты не ходят домой), ведение взрослого разговора нуждается в ином – просто в совершении этого ответственного действия учителем и в ожидании на него получить ответное.

– В Вашем примере разговор строился о ситуациях Христа, Гамлета, Дон-Кихота... И по замыслу эти разговоры, если я верно понял, должны были побудить ученика проявить усилия над собой и таким образом сделать шаг к внутреннему преображению, проявлению в себе своего «че-

ловеческого лица», личностного начала. То есть для того, чтобы прийти к самому себе ребёнок должен быть поставлен в ситуацию ответа на предельные вопросы о своей личностной позиции по отношению к каким-то главным для становления человека вещам?

Но ситуация Христа это его личная ситуация, которая была предопределена всем его предыдущим опытом. Христос не просто отвечал на вопросы, он всем существом эти вопросы проживал, по настоящему ставя "на весы" всю свою будущую земную жизнь. Когда Христос размышляет о воле Отца в Гефсиманском саду, он уже знает, что произойдет в случае принятия этой воли и это очень трудно принять. Это выбор в ситуации почти непредставимого накала внутренних страданий. А когда ребенок осмысливает поступок Христа в разговоре – это совсем другая ситуация. Может ли ребёнок поставить себя на место Христа и по настоящему прожить ситуацию Христа, сделав для себя какой-то значимый выбор? Что могут изменить в ребёнке такие разговоры?

– Да, конечно. Это вещи принципиальны. Мы же с антропологии с Вами и начали. Вот я эту линию и держу. Поскольку человеческое в человеке обсуждать без этих историй – значит пройти мимо человека. Не зря же сказал Пилат: Се человек!

Теперь про Христа. Христос говорил, что Царство моё доступно именно и прежде всего детям. Именно потому, что у них – не замутнённый взгляд, восприятие мира как есть, без оценок, и без деления его на добрый и злой, хороший и плохой. Когда им ещё 3-5 лет. Потому заповеди Христа как раз доступны детям.

Но я согласен с Вами – эти разговоры как раз нужно вести с подростками. Раньше – запрещённый приём. Подросток может понять ситуацию распятия, добровольной жертвы? Нынешний ребёнок нет. Не та культурная ситуация, не то представление о возрасте. Да и Бога у наших детей в их жизни ведь нет. А тот, у кого есть – это в версии православ-

ных гимназий, там всё по-другому. Там как раз задавать вопросы типа – за что Христа убили – нельзя, они фактически запрещены. А ответы на них даются заготовленные, дежурные, со ссылкой на Священное Писание. От первого лица эту историю, без церковной традиции толкования священных текстов, эту историю никто в православной гимназии обсуждать не будет. Вас обвинят в богохульстве.

– Хотелось бы ещё больше прояснить суть Вашей позиции. К чему стоит вести детей в разговорах о ситуации Христа, Гамлета? Что могут вынести дети из таких диалогов с учителем?

С одной стороны, наверное, важно подвести подростка к вопросам выбора, который принципиально может определить его дальнейший жизненный путь. Определить с точки зрения, какие главные смыслы, цели, плоды будут в его жизни? И сможет ли он «на закате» сказать, что пройденный им путь жизни был хорош? Здесь подростку важно понять, что этот ответ во многом предопределяется уже в юные годы и зависит от усилий его души и от преодоления чего-то в себе? Возможно, собственного эгоцентризма?

И, наверное, в этом может помочь осмысление ситуации Христа. Гамлета? Но каким образом помочь? Речь же не о том, чтобы применить выбор Христа к своей жизненной ситуации? Понятно, же что второй раз умирать на кресте не стоит и не нужно, поскольку Христос уже был. Тогда получается мы подводим, к принятию или непринятию учения Христа, его заповедей? Но к принятию не в понимании религиозной конфессии, например, православной, а в каком-то личном понимании?

– Я понял, Вы верующий человек. История Христа Вас задела. В таком случае попробуйте задать православному священнику этот вопрос – за что Христа убили? И как можно представить себе распятого Бога? Разве Бога можно убить? В этой истории всё смешалось – правда и вымысел. Правда – о том, что когда-то убили смертного человека, который фактически призывал к отказу от веры в чудо

и предлагал верить в себя, в храм души своей, в храм нерукотворный. А потом церковь придумала сказку про Воскресающего Сына Божьего, которого послал на добровольную смерть (!) его Отец. Не говоря уже о том, почему его именно распяли, а не побили камнями (как пытались Марию Магдалину), не отрубили голову (как Иоанну Предтече). и проч.

В общем, это история о вере, предательстве, про испытание и многое другое, из чего и состоит наша душевная жизнь. Просто на фактуре этой истории можно на чистом материале, не влезая в душу подростка, обсудить все принципиальные вопросы человека.

Другое дело – история Эдипа. Там все экзотичнее (сын убил отца, женился на матери, не ведая этого). Но там сильный ход на обсуждение темы судьбы, рока, линии жизни, на то, управляет ли человек своей жизнью, строит ли он её или за него уже всё сделано и спланировано.

История Адама – самая первая. Здесь всё и начинается. С добра и зла, искушения, свободы, воли... Просто эти истории надо читать с ребятами чистыми глазами, пытаюсь снять с них налёт мистики и чудес. Например, что означает метафора – вкусить плод с Древа познания добра и зла? То есть понять – это как живое человеческое действие. Или: что значит пребывать в раю?

И заметьте, речь вообще не идёт о религии, конфессии, церкви. Речь идёт о живых человеческих историях, в которых человек и становится человеком.

– А если посмотреть на это и с другого ракурса... Жизнь Дон Кихота. Христа, Гамлета была воплощением каких-то идеальных ценностей или попыткой воплощения.

А у каждого подростка (а может быть юноши?) в душе сильна устремлённость к идеальному, которая, не находя подтверждения в реальной жизни, угасает. Поэтому важно встретиться с примерами, показывающими возможность воплощения идеальных ценностей в земной жизни. У кого-то срезанирует образ Дон Кихота, у другого – Будды, у третьего...

– Насчет Будды не знаю, эту историю я не брал. Это другая культура, мы в ней не живём. Я обсуждал только европейские примеры.

Да, о подростке. Именно с этого возраста всё и начинается. Здесь впервые человек испытывает глубинный мировоззренческий, смысложизненный кризис. И важно, чтобы душевная работа в период этого возрастного кризиса была плодотворной. Потому не раньше. Можно и позже. Но до этого подросток уже дров наломает, поскольку своих культурных опор нет, а мудрого взрослого рядом не окажется.

– Но есть и сомнения. Христос, Дон Кихот, Будда, Гамлет... Не исключительные ли это люди? И миссии у них были исключительные, ради которых пришлось очень многим пожертвовать – смерть на кресте, уход из семьи, годы скитаний... Стоит ли на это ориентироваться детям? Разве это для обычного, нормального человека? Что же педагоги от каждого ребёнка должны ожидать духовного подвига? А хотят ли родители своим детям подобной судьбы?...

– Ваши вопросы – следствие Вашей позиции, бережливого, щадящего отношения. Если Вы допускаете, что он, этот подросток, – ребёнок, нуждающийся в защите, и он не справится с задачей, то тогда Вы начинаете его беречь. Если же Вы полагаете, что он справится, потому что верите в него как в возможного человека, тем более, Вы же рядом и всегда поможете словом и делом, своим примером, то здесь иная позиция. Не бережливости и защиты, а создания возможностей пробовать, искать, задавать неудобные вопросы, на которых нет готовых ответов.

Более того. Подростки и без нас с Вами играют в рискованные игры. Это известно. Они ставят себя на грань в буквальном смысле (прыгают с крыш, качаются на качелях, ходят по карнизам, все эти игры в паркуры и стрит-рейсинг и проч.). Так что они себя испытывают и без нас с Вами. Но подобные головокружительные игры (о них писал Кайюа), если не заполнены душевной работой, превращаются просто в игры на принцип «а слабо?». И здесь уже полшага до

того, что подросток берёт в руки камень или палку и идёт крушить всё подряд. Именно потому, что другой работы ему не предложили.

– Если я верно понял, Ваши примеры о том, что надо задавать детям неудобные вопросы по отношению к истории людей, совершивших поступки, определившие их личностное возрастание, и это приведёт к тому, что дети начнут делать усилия над собой? И будут ли это усилия определения собственной жизненной позиции по отношению к определённым ценностям и, в этом смысле, в сторону перепредопределения своего жизненного пути. Так?

Но будет ли при этом происходить «примерка» на себя образа Христа, Гамлета, Дон Кихота как образца в смысле ответа на вопрос «делать жизнь с кого?» (что предполагает дальнейшее стремление следовать, например, заветам Христа или идеалам романтическим Дон Кихота)? В этом ли суть внутренней душевной работы, к которой должна привести встреча с Христом, Гамлетом?.. Или суть в чём-то другом?

– Да, это ситуации взросления. Конкретный индивид начинает выращивать в себе посредством душевной работы смысложизненные опоры, проходя «через них». А делать «с них» свою жизнь не обязательно. Тем более, это же символические личности. Никто никогда Эдипа или Гамлета не видел и не увидит.

– Но у кого есть столь глубокое понимание природы человека, чтобы обеспечить подобный результат – победу над «своим собственным подпольем» и внутренним преобразованием человека? Какими же компетенциями надо для этого обладать представителю массовой профессии (коим является учитель)? Как может учитель достичь того, чтобы осмысление ситуации самоопределения культурного героя привело бы к началу борьбы реального взрослеющего человека с «внутренним подпольем»? Разве для этого достаточно просто подвести ребёнка к тому, чтобы он «примерил»

на себя ситуацию Гамлета и решил: а как бы я поступил в этой ситуации?

И как можно быть уверенным в том, что в результате этой борьбы побеждено именно подполье, а не человеческое в человеке (Раскольников же тоже что-то в себе преодолел)? Не в зависимости же от ответа на вопрос: в ситуации Гамлета я поступил так-то. Тут ведь нет правильного ответа, с которым можно свериться.

Я показал вторую часть диалога коллегам из газеты. У них возник вопрос: а реален ли такой ход – ход Большого Диалога о ситуациях самоопределения у Гамлета, Дон-Кихота, Христа – в школе? Ведь предполагается, что результат такого диалога – это победа над «своим собственным подпольем», и внутреннее преображение человека. Но есть ли, возможно ли для кого-то вообще столь глубокое понимание природы человека, чтобы обеспечить подобный результат в школе? Какими же компетенциями надо для этого обладать представителю массовой профессии (ким является учитель)? Как может учитель достичь того, чтобы осмысление ситуации самоопределения культурного героя привело бы к началу борьбы реального взрослого человека с «внутренним подпольем»? Для этого же недостаточно примерить на себя ситуацию Гамлета и решить, а как бы я поступил в этой ситуации?

И как можно быть уверенным в том, что в результате этой борьбы побеждено именно подполье, а не человеческое в человеке (Раскольников же тоже что-то в себе преодолел)? Не в зависимости же от ответа на вопрос: в ситуации Гамлета я поступил так -то. Тут же нет правильного ответа, с которым можно свериться.

– Прошу прощения, но и Христос говорил, что путь в Царство Божие доступен детям. В том смысле, что они принимают мир как есть, без оценок и деления на свой и чужой, добрый и злой. Это где-то дошкольный возраст до 5 лет. Потом взрослый мир запускает в мир детства фигуру чужого (бабай) и всё пошло-поехало. История Адама здесь и обсуждается. Она доступна любому школьнику.

Что касается истории Эдипа, то эта история вполне доступна, поскольку там обсуждается феномен судьбы и жизненного пути (чем отличается биография по паспорту от жизненного пути – может ли он быть выстроен или выбора нет?). Эта история сильно задевает ребят именно в подростковом возрасте, поскольку именно в этот период человек переживает свой первый экзистенциальный кризис самоопределения – кто я такой, а слабо ли мне, кто я буду по жизни и проч.

История Гамлета уже посерьёзнее, потому что в ней и культурный текст сложный. Но в пересказе и при соответствующем «массаже» текста и подготовке он вполне по силам старшеклассникам и первокурсникам вуза.

В общем, мы опять возвращаемся к нашим базовым вопросам: эти истории тяжелы тем учителям и школьникам, которые не имеют опыта и желания говорить по душам, вступать в прямой разговор. Если педагог по истории всего боится, если у него на первом месте – успеваемость и сдача ЕГЭ, то, разумеется, никакой Гамлет не пройдет. У него и в мыслях этого нет. И учителя Вам эти вопросы задают не как, прошу прощения, живые люди, а как функционеры. Это вопросы – из этой должностной позиции педагога, поставленного в школьный конвейер. Подобные истории и разговор с молодым человеком «за жизнь» в принципе невозможен в конвейере. Я же это и говорил. Потому человека в школе нет. То есть изначально стартовая ситуация не та. Эти истории нельзя запускать там, где между педагогом и школьником сугубо функциональные отношения. Они друг в друга людей-то не видят. Они не верят друг другу. Так что, прежде чем побеждать своё подполье, надо бы расчистить территорию и увидеть в другом живого человека, а не функцию.

– А может быть, есть смысл позаботиться не только о расширении общекультурного опыта подростков, но и расширении представления о том, что такое жизненный путь человека? О том, какие вещи влияют на то, как складывается человеческая жизнь? Например, каким образом

взрослая жизнь зависит от детских и юношеских лет? Как с возрастом меняются взгляды на жизнь, как меняется восприятие времени, отношение к прошлому, настоящему и будущему? Каким, вообще, бывает, мировоззрение (атеистическим, религиозным, агностическим, постмодернистским...)? Очевидно, в психологии, социологии, психотерапии накоплен богатый материал об этих вещах и наиболее существенные типичные взаимосвязи и взаимозависимости, о которых мы знаем. Наверное, можно было бы в доступной форме донести до подростков. Кроме того, можно организовывать встречи с наиболее яркими представителями разных взглядов и воззрений (в формате бесед о становлении их мировоззрения и влияния мировоззрения на их важные жизненные выборы). И если вести такую работу, то, возможно, произойдет расширение не только общекультурного, но и, условно говоря, жизненного кругозора, понимания жизни. Думаю, это будет способствовать личностному созреванию подростков, тем более что детям, как правило, интересны разговоры о жизни, реальной жизни. И, может быть тогда и трудные решения культурных «героев» станут более понятны для ребят?

– Я согласен. Но в каком формате Вы предлагаете это делать? Вы в Москве, я в Новосибирске.

Что касается письменного жанра, то руки не доходят. Я давно хочу сесть и написать популярную антропологию для подростков, в которой тематику судьбы, пути, самоопределения и выбора изложить, причём на живом материале. Не только на материале экзистенциальных историй, которые мы с Вами обсуждали, но и историй самих ребят. У меня хранятся пачки их сочинений, эссе на эту тематику. Как они понимают Эдипа, Гамлета, Христа, как они понимают, что такое судьба и построение своего пути, жизненный сценарий и проч. Также много материалов при работе со студентами.

Кстати вариант популярный у меня есть – пособие «Практическая антропология». Но для студентов. В общем, книжка.

Но она как-то кусками издана, я периодически её переделываю. В том числе, в связи со своими новыми проектами по форсайту (кстати, для молодых тема будущего принципиальная). Можно делать с молодежью и молодёжный форсайт. И мы это делаем у себя в Новосибирске.

У меня в этой связи вопрос – а Ваш издательский дом издает работы? Можно воплотить наши разговоры в какой-нибудь издательский проект? И в связи с ним сделать несколько форматов встреч, заочных дискуссий и проч?

Что касается литературы, то её полно. Например, у наших «возрастников». Но они пишут умно, друг для друга. Для подростков литературы такой, чтобы современной и актуальной – мало, почти нет.

Мы же тут постоянно проводим на летних школах, молодёжных школах, разные дискуссии, проекты молодёжного предпринимательства, обсуждения проблематики поколения (про поколение 2000-х, поколение нулевых), другие разные дела. И не только в Новосибирске. В нашем сибирском кусте все весьма активны: Томск, Красноярск, Кемерово, Барнаул, Новосибирск. Есть еще Пермь, Ижевск. Сложилось некое сообщество, сеть педагогов, социальщиков, философов, методологов, психологов, которые друг к другу ездят и обсуждают всё, связанное с поколением, молодежью. Я во всех этих тусовках держу несколько рамок: антропология, поколение, предпринимательство, человеческий капитал региона, новый тип университета.

В этой связи предлагаю определить наш разговор: что бы хотелось сделать?

Думаю все же, что определённая потребность в серьёзных аналитических материалах в педагогическом сообществе есть. Проблема скорее в том, что таких материалов мало.

По поводу продолжения разговора. Редактор вторую часть статьи, увы, не одобрила по причине того, что, в интервью остались нераскрытыми педагогические аспекты вашего подхода. Есть интересная идея – Больших разговоров, выводящих на процесс нравственного самоопределения,

но как этот разговор вести, чтобы он действительно стал Разговором, а не обычным общением на уроке по поводу культурологической темы – это не очень понятно.

– Что касается не раскрытых педагогических аспектов моего подхода – я не понял.

Нераскрытые педагогические аспекты – это аспекты вопроса как вести разговор, чтобы он получился. Мы в интервью проговорили, что делать – говорить с детьми, скажем, о ситуации Гамлета так, чтобы вывести их на личностное самоопределение. Но как именно строить такой диалог, с чего начинать? Какие в этом диалоге могут быть кульминационные моменты? Как этого достичь того, чтобы этот разговор прошёл максимально продуктивно? Вероятно, разговор прямолинейный «Вот "давайте, ребята, теперь подумайте, как вы поступили бы на месте Гамлета» – здесь не сработает. А какой сработает? Как строить диалог, чтобы побудить ребят к серьёзным душевным усилиям, ведущим к внутреннему преображению? Вот это осталось нераскрытым.

Кроме того, редактор сомневается, что разговора, каким бы глубоким он не был, не достаточно, чтобы внутреннее преобразование человека состоялось. Внутреннее духовное преобразование, вообще, крайне редко происходит (сколько мы знаем таких примеров в истории?) и обычно в ситуациях больших эмоциональных потрясений, когда в жизни человека происходит что-то очень для него значимое и потрясающее его мировоззренческие основания. Вероятно, идея, что с помощью разговора учитель может привести детей к ситуации духовного преобразования показалось редактору не очень убедительной. А каких-то ещё идей, которые могли бы усилить воздействие разговоров, редактор в интервью не увидела.

– Наверное, я не до конца довёл свою мысль в предыдущем разговоре. Речь идёт о Большом Разговоре. И по большому счёту не педагога с учеником. А его, ученика, с Тем, Кто его наставляет на Путь. А им может быть любой.

И вовсе не обязательно педагог. Речь идёт вообще о том, чтобы подросток не боялся думать о радикальных вещах, о судьбе, о смерти, о смысле и проч. Кто с ними про это и как говорит? Но говорить надо косвенно. Речь идёт о том, что педагог приглашает ученику самому себе раскрыться. И не ведёт с ним душещипательных разговоров, боже упаси. Он не выпытывает на уроке про его личностное самоопределение. Он просто приходит на урок и говорит – я хочу вам рассказать одну историю. И дальше он рассказывает Историю. Как рассказывает - это не опишешь. Это не технология. Это искусство. Вы спрашиваете про «как», это вопросы про технологию и методику. И при чём тут педагогические аспекты? Это тогда вопросы про техники и методики. Спросите у поэта, как он пишет стихи. И что он Вам скажет? Он может сказать так: «Я встаю утром. Выпиваю чашку кофе. Надеваю удобный, теплый халат. Сажусь в уютное кресло. Беру чистый лист бумаги. И рукой (рукой, не на компьютере) пишу первое слово. А дальше как масть пойдет. Или так: «Я пишу ногами. Хожу, брожу, а потом прихожу в кабинет и пишу сразу набело».

В общем, ответ по-крупному – сам педагог, рассказывающий эти истории, должен болеть этими историями, проживать их и зажигать учеников. И к ученикам относиться не как к ученикам, а как к собеседникам. Чтобы они сидели, открыв рот. Это Урок по жизни. Ни в коем случае не учебный процесс. Поэтому я и говорил: в какой такой школе на это можно решиться? Только в такой, которая решила впустить в себя саму возможность Большого Разговора. И через это готова сама преобразаться, меняться. Потихоньку, помаленьку. Но меняться, поворачиваться лицом к человеку, то есть, в педагогах и учениках раскрывать их человеческое. И что значит – продуктивность разговора? Если он будет осмысленным, и педагог найдёт путь к сердцу ученика, если ученик выйдет с урока и будет думать про себя – кто он и зачем он, разговор продуктивен. Меня вообще удивляет, почему даже Вы и Ваш редактор задаёте такие вопросы. При чём тут продуктивность?

Речь ведь идёт не о масштабах, а о прецеденте. Если человек, которому 14–15 лет, начинает думать о смысле и и начинает читать книги, а до этого он не понимал, зачем это, то это уже преобразование. Если он раньше девочке подножки ставил, а теперь он вдруг увидел в ней будущую женщину и решил ей написать, коряво и неумело, слова признания, то это преобразование. Ведь человеческое рождается на больших переживаниях и чувствах. Почему мы отдаём это на откуп семье? А в итоге никому. Человек предоставлен самому себе. По большому счету – преобразование происходит всегда через Разговор. Что Вы имеете в виду, когда говорите, что разговора мало? Монахи только и делают, что с Богом разговаривают. Иного у нас, у людей, просто нет. Это и есть душевные и духовные практики.

Спасибо за развернутые ответы. Теперь ответ на вопрос «как?» стал яснее. Конечно, когда мы говорили о том «Как?» не предполагалось, что есть некий алгоритм, последовательность шагов, которые ведут к известному результату. Речь именно о том, как строится диалог, который побуждает детей к нравственному самоопределению. А рассказать об этом можно через обозначения ключевых принципов выстраивания диалога (например, принцип подбора истории для рассказа, принцип отношения к ученикам, как к собеседникам) и разъяснения сути этих принципов, описание наиболее значимых моментов или ситуаций, по которым можно судить, что разговор получается, через примеры отдельных фрагментов диалога (реконструированных по памяти). То что этого было мало в интервью, наверное, моя недоработка – я недостаточно акцентировал эти вещи в вопросах.

А вот что касается преобразования, то тут, наверное, у нас разное понимание этого слова. Вы пишете, что если человек начинает думать о смысле и читать книги, а раньше не понимал, зачем это, то это уже преобразование. Я же (как, наверное, и редактор) воспринимаю преобразование как полное изменение внутреннего мира человека, когда тёмные стороны его души просветляются и человек всей

душой начинает ощущать высокие смыслы, стремиться к ним и в своих поступках следовать этим открывшимся смыслам. Все же начать задумываться над смыслом жизни это одно, а победить «внутреннее подполье» – другое. Это качественно разные изменения. Одно не обязательно ведёт ко второму, но, возможно, может быть первым шагом, началом пути.

– Да, конечно. Именно как начало Пути я и воспринимаю такие Уроки. Учитель не наставляет на Путь истинный, и вообще не имеет права отвечать за весь Путь ученика. Он его зовет, приглашает, точнее, даже приглашает его к самому себе. Ведь и сам учитель отвечает за свой Путь. Поэтому эти уроки – большие провокации (как в свое время Библиер любил обсуждать тему дразнящего собеседника Сократа на уроках в Школе диалога культур). И поэтому масштаб преображения здесь не важен. Важен прецедент. За масштаб и глубину преображения отвечает сам человек. Это у него нет алиби в бытии, говорил мудрый Бахтин. Поэтому учитель и не имеет просто морального права ожидать от ученика глубины преображения. Он предлагает ему попробовать. Совершить сложное пробное действие.

И поэтому. Жаль, что Вы не решились опубликовать вторую часть нашего разговора и последующей переписки. Там есть вещи более предметные и откровенные. А так разговор оказался отрубленным. Он только начался. И его вдруг насильно прервали. И никаких при этом комментариев. А жаль. Вы же сами, как мой собеседник, нуждались во всё новых и новых вопросах и ответах, комментариях и детализациях. И, тем самым, Вы для себя многое прояснили. А читателя своего Вы оставили только догадываться. То есть к читателю Вы отнеслись не как к участнику диалога, не как к собеседнику. Это несправедливо.

ЖИВЫЕ СОБЕСЕДНИКИ

ФИЛОСОФСКАЯ АСКЕЗА ПЕТРА ЧААДАЕВА*

Бывает весьма полезно обращаться к опыту ранее живших собеседников. Их опыт поучителен, поскольку его уроки остаются настолько живыми и способными быть использованными, что остаётся только удивляться – почему эти уроки до сих пор остаются столь редкими?

К таким собеседникам, чьи уроки остаются живым учебником, относится, с нашей точки зрения, Петр Яковлевич Чаадаев.

Его опыт хорош не столько тем, что он выбивается из галереи блестящих отечественных философов, но именно тем, что показывает нечто корневое и принципиальное, хотя и редкое, – сам прецедент философствования. Эта прецедентность воплощается в главном – в понимании философии как некоего рода аскетического опыта.

Я полагаю, что именно потому Чаадаев выбивается из колеи и потому пережил в своё время тяжёлую драму жизни, что осуществил своим опытом автономного мышления прецедент свершения акта философствования, отличного от опыта религиозного откровения, опыта построения идеологической доктрины, опыта пророчества или морализаторства, или опыта художественного творения. Хотя и то,

* Статья написана в рамках проекта при поддержке Российского научного фонда («Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», соглашение № 14-18-03087). Публикуется впервые

и другое, и третье могут быть составными частями единого опыта духовной работы.

Наш дальнейший дискурс, коль скоро мы заговорили о некоем опыте личной аскетической работы, требует особого жанра изложения. Поэтому я далее буду излагать своё понимание в виде комментариев на полях «Философических писем».

Но прежде, всё же, позволю себе настроить оптику мышления и отнестись к некоей традиции понимания того, что такое философия как аскеза.

ФИЛОСОФИЯ КАК АСКЕЗА

В силу доминирования в западноевропейской мысли рационалистической и эссенциалистской парадигмы и распространения её на отечественную философию рассмотрение опыта философствования как опыта аскезы до сих пор остаётся явлением не частым, хотя и известным.

В то же время зачастую аскетический опыт чаще всего относят к опыту религиозному, рассматривая и относя его, скорее, к укладу монашеской жизни, нежели к жизни конкретного философа.

Впрочем, рассмотрение и построение собственно философской традиции как традиции аскезы, причём антропологически ориентированной, имеет место быть. Речь идёт о вполне укорененном опыте в мировой философской мысли.

Например, С.С. Хоружий, реконструируя исихастский органон, сознательно на него опирается при построении собственной концепции синергийной антропологии. Он полагает, что духовному опыту вообще должен быть присущ мистический и аскетический опыт. Мистический опыт – это «опыт событий трансцендирования», который образует особый онтологический горизонт в бытии, взятом в энергийном аспекте – как «бытие-действие». [11, с. 6]. Событие трансцендирования означает преодоление и превосхождение здесь-бытия, наличного сущего. Это событие означает предельную полноту, совершенную исполненность бытия-действия. [11, с. 7].

По Хоружему, осуществление такого опыта и есть самоосуществление человека как такового. И наоборот – состоятельная антропологическая стратегия предполагает обязательность проделывания такого мистического опыта [11, с. 6].

С мистическим опытом трансцендирования переплетается опыт аскезы, практика аскезы, означающая в своей полноте и пределе онтологическую трансформацию человека, опыт преображения. В целом эти практики мистики и аскезы означают единство духовной практики в целом и грань между ними всегда условна [11, с. 8]. Сам же процесс духовной трансформации человека происходит в рамках осуществления особого опыта – опыта богообщения, посредством которого происходит обожение человека, обретение им личного бога, благодаря чему и возможна трансформация.

Этот опыт трансцендирования Хоружий извлекал из опыта исихазма, который выступает для него квинтэссенцией всего «православного опыта и стиля», более того, некоей основой духовной практики, из которой необходимо эксплицировать и реконструировать определённый антропологический дискурс и строить его как базовый в целом для всей антропологической междисциплинарной сферы [11, с. 12].

Или возьмём другой пример. В эпоху бури и натиска постмодерна, провозгласившего смерть проекта человека эпохи Просвещения, смерть автора и погребение маленького индивида под метаструктурами бессознательного и бессубъектного нарратива его представители в лице позднего Ж.Батая, М.Бланшо, Ж.Делеза, раннего М. Фуко пытались как-то обрести новую основу. В качестве таковой они предложили сугубо практический выход: нам всем необходимо проделывать на самих себе некий опыт трансгрессии как предельный опыт, в результате чего происходит аннигиляция старого субъекта, отрывание субъектом себя от самого себя и уничтожение самого себя. Это опыт проделывания разных практик трансгрессии, опыт проб пребывания на

разных пределах: «быть немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом» [3, с. 209].

Заметим, что при этом не ставится вопрос о поиске предела как внеположенного онтологического истока, как это практикуется в духовной практике исихазма. Это опыт «определивания» себя без богообщения.

Опыт-предел, описанный у Батая и др., хоть и означает также опыт «определивания», но он не означает онтологической трансформации человека, не предполагает опыта преображения. Это такой рискованный опыт рисков и проб, на который толкает себя современный человек, похожий своим поведением на подростка или юношу, занимающегося паркур, стрит-рейсингом, пробуя наркотики, спайсы, прыгающего с мостов на резинке (gore-jumping), ходящего по краю крыши небоскреба. Это опыт ещё не повзрослевшего юноши, пробуя, обжигающегося, не ставшего, не нашедшего себя.

Такой опыт сродни играм-головокружениям и играм-агонам, описанным давно у Р. Кайуа [4]. Мы все, будучи молодыми, пробовали ночью ходить на кладбище, качаться на качелях, прыгать с крыш гаражей, нырять под воду и долго не выныривать, задерживая дыхания, на спор, стараясь как можно долго задержаться под водой.

Такой опыт испытания себя на прочность, на выдержку, на выносливость схож с опытом подготовки спецназовца. Это не опять аскезы. Это опыт агонии, соревнования, поединка*. Но он не предполагает аскезы. Агонистика-испытание возможностей предполагает самоцельность пробы, самоцельность испытания себя по принципу «а слабо?».

* См., напр., у Ж. Батая: «Я называю опытом путешествие на край возможности человека» [2, с. 23]. Но при этом он отказывается относить его к мистическому опыту, поскольку этот опыт сам себе авторитет [2, с. 24]: «Мне грезится не столько исповедальный опыт, которого вынуждены были придерживаться до сих пор, а опыт голый, свободный от всяких привязанностей, от намека на какое бы то ни было исповедание. Вот почему я не люблю слово мистический» [2, с. 17].

Опыт-агон не предполагает главного – осуществления духовной практики реального преобразования, преодоления себя наличного, себя привычного. Этот опыт – не только опыт ограничений и лишений (что понятно и самое простое в опыте аскезы), но прежде всего опыт трансформации и метаморфоза, опыт смены типа мышления и бытия. И этот опыт преобразования себя как раз предполагается ради познания онтологически иного, постижения онтологически иных миров.

В отличие от своих братьев-постмодернистов поздний М. Фуко пошёл дальше и рассмотрел опыт аскезы у римских стоиков. Он вводит в своём проекте «практик себя» принцип метаморфоза субъекта: чтобы познать истину, субъект должен сам измениться. Такое радикальное изменение себя есть условие познания истины. Не может быть истины без обращения и преобразования субъекта: «Человек сам трудится над собой, вырабатывает себя из себя, постепенно преобразует себя в себя в долгой работе над собой, каковая и есть аскеза» [10, с. 28].

В связи с этим Фуко приводит многочисленные примеры такой практики аскезы, примеры духовных упражнений, практик себя, примеры упражнений по воздержанию, прилежанию, примеры досмотра души (как я провёл день), примеры выделки в себе моральной добродетели.

Но отличительной чертой античной аскезы Фуко считает важнейшую и для нас черту: «...аскеза – не способ подчинить субъекта закону; аскеза – это способ связать себя с истиной...» [10, с. 344]. Аскет – не тот, кто воздерживается, подчиняясь норме и закону, а прежде всего тот, кто служит истине, практикует собой, своей жизнью эту истину.

Здесь необходимо сделать остановку: Фуко фиксирует своё понимание специфики античной аскезы, заключающейся в том, что она представляет собой упражнение и практикование субъекта над самим собой как самоцель. Субъект выделяет, практикует истину не ради подчинения закону, внешней норме или Благу, а ради самоцельности субъектности: «...греки и римляне вели речь о том, что-

бы посредством упражнения в истине учредить субъекта в качестве конечной цели для себя самого...» [10, с. 346].

То есть внеположенного Истока, существенного для христианина, не предполагается. Не ставится онтологически Иное за пределами наличного сущего. Субъектность становится самоцельным предметом упражнения. Свою индивидуальность надо преобразовать в собственную искомую субъектность, чтобы стать собой, чтобы искомая истина заговорила во мне самом. Таков *mathesis*, смысл и суть познания истины. То есть не правду бытия, Блага субъект познаёт, а свою собственную субъектность выделяет и выделяет через неё, в нём говорит истина.

Итак, фиксирует М. Фуко. В пределе всякая аскеза предполагает ограничение и, в конечном счёте, отречение, отказ от самого себя. Но, утверждает Фуко, античная аскеза такого отказа не предполагала. Античная аскеза предполагала проделывание такой работы, такого опыта на человеке, с помощью которого человек становится самим собой, обретает, находит себя: «...надо было постараться установить такое отношение к себе самому, которое отличалось бы полнотой, завершённостью, целостностью, было бы самодостаточным и служило залогом совпадения с собой (*transfiguration à soi*), какое есть счастье, в себе же и находящееся. Такова была цель аскезы» [10, с. 347].

Итак, «целью античной аскезы было установление цельного, завершённого и самодостаточного отношения к самому себе» [10, с. 347]. Аскеза – это «то, что позволяет говорению истины, – обращённой к человеку истиной речи, с которой он обращается к себе самому, – стать его способным быть человеком» [10, с. 354].

Именно привязка субъекта к истине, полагает Фуко, заставляет его в философской аскезе не отказываться от себя, а наоборот идти к себе, привязывая себя к истинным речам, становясь органом истины, голосом истины и обретая тем самым самого себя. Фуко делает вывод: «основной смысл и основная задача философской аскезы, аскезы практики себя в эллинистическую и римскую эпоху заключается

в обеспечении того, что я назвал бы субъективацией, истинной речи. В итоге истинная речь оказывается моей речью, благодаря аскезе я делаюсь субъектом говорения истины» [10, с. 359–360]*.

Отметим, что субъект и субъектность к античности как понятия не применимы, и сама идея становления себя в современном философском дискурсе и становление себя собой в античности – вещи не только разные. Полагая, такой залог вообще не применим к античному горизонту мышления просто потому, что самих представлений о цельном субъекте в античном мышлении не было.

В этом плане более точен в своих определениях другой исследователь античности, П. Адо, понимающий в целом античную философию как опыт духовных упражнений, которые проделывали философы, но не ради себя как самоцели, а ради открывания себя универсуму, космосу как целому. Всё многообразие духовных упражнений, которые наработаны были в античной философии, П. Адо ставит в подчиненное положение**. Философия как опыт аскезы осуществляется ради осознания человеком себя как «частицы универсального разума» [1, с. 307]**.

При этом, многообразии Адо выделяет две парадигмы духовных упражнений, две формы обращения челове-

* Здесь же заметим, что в отличие от античной философской аскезы христианская аскеза, по Фуко, означает как раз отказ от себя, процесс десубъективации, точнее, объективации в истинной речи, самоотречение [10, с. 360].

** Это разного рода философские упражнения на внимание, сосредоточение, самообладание, медитацию, терапию от страстей, воспоминания, упражнения подготовки к смерти, досмотры души, опыт врачевания, и проч. [1, с. 19–86].

*** Отметим, что Фуко, увлекся движением практик себя к себе, процессом интериоризации, субъективации, модернизировав античный опыт под современный взгляд и актуальную ему задачу, поскольку хотел вернуть человека самому себе. Для него античность была поводом поговорить о современном положении дел, о ситуации человека. См. подр. о реконструкции уже проекта практик себя у Фуко нашу работу [8].

ка (конверсия, *conversio*, если брать латинский аналог греческого μεταστροφός) – эпистрофе (ἐπιστροφή) и метанойа (μετάνοια). Первая предполагает возврат к себе, утраченному и потерянному, обретение утраченной природы (конверсия-возврат), вторая предполагает преобразование себя (конверсия-перемена, мутация)*. Обе формы предполагают определённую духовную работу на фоне обращения к идее Блага [1, с. 199–203 и др.].

Если взять тезисы Хоружего, Фуко, Адо и сделать «вытяжку» и сформулировать положения относительно того, что такое опыт философствования как опыт аскезы, и чем философская аскеза отличается от религиозной, то материала уже достаточно.

Итак, что есть философская аскеза?

1. Философия, понимаемая и осуществляемая как аскеза – это опыт автономного мышления от первого лица, предполагающий максимальную дисциплину мышления, ограничение в правилах и строе мысли. Философ-аскет придерживается главного принципа – служение истине бытия, а не клану, школе, стране, правителю. В этом плане он действует как тот самый идиот (ἰδιώτης), частное лицо.

2. В этом опыте аскезы как служении бытию философ откликается не на правила морали и закона, а на онтологический вызов. Именно попытка дать ответ на тот вызов бытия, который философ слышит извне, из онтологически иного, задает ему толчок на действие в сторону постава себя на онтологический предел.

* Точнее, эпистрофэ означает возврат к утерянному онтологическому истоку, возврат к бытию, ради чего человек осуществляет опыт метанойи, радикального преображения себя, всей личности, дабы открыться этому бытию. Эти базовые формы практик себя подробно также разбирают и Фуко, и Хоружий. Надо отметить, что принцип эпистрофе вообще вошел в качестве одного из базовых в европейский органон мышления (принцип вечного возвращения у Ницше и др.). А принцип метанойи, «умопремены», «перемены ума», стал базовым в практике исихастов.

3. В силу действия такого онтологического вызова и ответа в виде постава себя на онтологический предел задаётся событийность философствованию как акту.

4. Тяга к такой событийности задаёт энергию преобразования автора, осуществляющего это действие. Исходно он не может быть готов сразу к поставу-пределу. Чтобы событие акта состоялось, философ вынужден осуществлять собственное преобразование, переживая метаморфоз всей личностной структуры.

5. Результатом такого ряда событий преобразования, которые могут идти неопределённо долго и много или могут произойти только один раз, становится формовка культурных органов у философа – органов видения, слышания, новой телесности, иного способа чувствования, иного способа мысли и действия. В целом формуется новая культурная органика личности, её культурный органон. Масштаб, полнота, цельность этого органа всякий раз плавает, не имея готовой мерки, а имея главную меру – меру присутствия в бытии. Философ как человек становится мерой сущего, хотя для внешнего наблюдателя он выглядит сумасшедшим.

Теперь приступим к пристальному чтению. Будем фиксировать не столько идеи философа, его учение, его историософию, сколько его способ изложения, его тип работы-беседы с получателем писем, его медитативный настрой.

Медитация первая. Установка

Первое письмо г-же Пановой посвящено вообще-то не России самой по себе, не ее урокам, не ее судьбе. Оно посвящено нам самим, думающим или не думающим о себе. Первое письмо посвящено у Чаадаева себе самому и своей корреспондентке. Главный предмет посвящения – настрой души как основа для серьезного разговора о религии, точнее о религиозном чувстве.

Кто мы и как мы думаем? На что настроены? Наши привычки и обычаи? Наши устои? Наши чувства? На что настроена «работа ... сознания»?

И здесь он фиксирует свою позицию: «лучшее средство сохранить религиозное чувство – это придерживаться всех обычаев, предписанных церковью. Такое упражнение в подчинении себя важнее, чем обыкновенно думают» [12, с. 17].

Нужна сосредоточенность, «сосредоточенная жизнь, посвящённая главным образом религиозным помыслам и упражнениям» [12, с. 17].

И эта сосредоточенность, и работа сознания есть условие того, что нам будет открыта «непосредственная передача истины» и будет доступно духовное единство, в силу чего наступит «царство правды среди людей» [12, с. 16].

И вопрос не в том, чтобы подвергнуть себя строгому аскетизму. Речь идёт о естественном (особенно для женщины) настрое и естественном характере этих душевных занятий: «...я вовсе не проповедую ... мораль слишком аскетическую... я ищу то, что может внести успокоение в вашу душу...», пишет Пановой Чаадаев [12, с. 18].

Итак, важно настроиться и установить, выработать некий «режим для души, как есть режим для тела, надо уметь ему подчиниться» [12, с. 18].

И вот здесь кроется всё откровение и новизна позиции Чаадаева. Он и сам удивляется: что в этом такого, что он предлагает? Оказывается, констатирует Чаадаев, это требование установки режима души «имеет всю ценность новизны» [12, с. 18]. Оказывается, для нас, живущих в православной стране, этот настрой душевной работы как раз и является проблемным и новым, а потому у нас и нет душевных и духовных устоев и опор. А потому и нет своей истории.

А речь ведь идёт о простых доступных всем вещах – о «повседневных событиях», «...о жизненном благоустройстве, об их навыках, об этих наезженных путях сознания, которые придают уму непринужденность и вызывают размеренное движение души...» [12, с. 18].

Только такой покой души и мир в душе задают необходимый настрой и установку для вырабатывания в себе религиозного чувства и реального, имеющего духовные корни, обустройства повседневной жизни. И этот настрой для Чаадаева носит характер опоры для ориентации вокруг.

И что далее он видит, пишет он Пановой? Оглянитесь вокруг. Нет ничего устойчивого, «всё исчезает, все течёт, не оставляя следов ни вовне, ни в нас. В домах наших мы как будто в лагере; в семьях мы имеем вид пришельцев; в городах мы похожи на кочевников, хуже кочевников..., ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы – к своим городам» [12, с. 19].

И далее – в том же духе. Дальше всё знакомо и много раз пересказано его критиками касательно русской истории. Но предмет нашего разговора – иной. Чаадаев вначале даёт настрой для душевной работы и предлагает своей корреспондентке совершить эту работу, причём не разово, а установить режим души, как есть режим для тела. Этот режим для человека вполне естественен и доступен.

Понятно, что такой залог Чаадаева связан, в том числе и с тем, что он проводит параллель между жизнью индивидуальной и жизнью народа: «Народы – существа нравственные, как и отдельные личности» [12, с. 21]. Для него народ, нация, сродни человеку, в его письмах рассыпаны самые разнообразные сравнения народов с конкретным человеком, с его индивидуальными особенностями: что народы проходят стадии детства, юности, взрослости, старости; что мы как раз находимся до сих пор в состоянии детского ребячества, с легкомыслием младенца тянемся к чужому как к погремушке; что европейские народы как раз и показывают нам пример, потому что обрели себя, стали взрослыми и т.д.

Но это вывод и некая идеологема, пусть и связанная с его романтизмом. Но дело не в этом. Дело как раз в том, что необходимым условием обретения духовных устоев является личный опыт духовно сосредоточения. Мы эту работу не делаем, вот ведь в чём проблема!

И потому нам необходимо «как-то переначать у себя воспитание человеческого рода», как-то вновь обрести «своё лицо» [12, с. 20].

И дело здесь не в учёности, не в чтении книг, не в литературных и научных занятиях. Дело состоит в том, чтобы всего себя пересоздать, всю среду, весь окружающих воздух, всю атмосферу.

Этого главного нам и не хватает, озабочен Чаадаев, потому мы озабочены подражанием, подвластны слепому копированию чужих образцов, носим пиджак с чужого плеча.

Не будем оценивать выводы Чаадаева, что мы одинокие в мире, ничего миру не дали, что нет у нас своих мудрецов и мыслителей (друг Пушкин не в счёт) и т.д. Это уже выводы, большей частью являющиеся следствием мировой скорби философа. Но важно то, что первое письмо посвящено медитативному настрою, установке души, причём метафизической установке, задающей оптику для дальнейшего разговора. В основе же этого настроения лежит необходимая душевная работа, упражнения (работа ума и души, работа сознания, работа духа), что нам принципиально важно. Чаадаев имеет в виду именно этот залог для настроения – залог душевной работы, залог упражнений. Что и составляет стержень аскезы. Именно это не устраивает философа – что мы не позволяем себе именно этого, мы не работаем, мы легко возбуждаемся, бежим, кому-то подражаем, также легко остываем и так до следующего раза.

Итак, нам важны не выводы Чаадаева, не его учение и призывы, а его настрой души, благодаря чему и возможен предельно честный разговор, открывание себя правде, дабы не быть слепым, а открыть глаза всей глубине падения и широте пустоты душевной.

В конце письма автор ставит надпись о месте написания письма (кстати, о топосе философа!) – Некрополис. Город мертвых. Чаадаев мыслит себя неким отшельником, живущим в городе мёртвых, где он обитает, приняв некую философскую схиму.

МЕДИТАЦИЯ ВТОРАЯ.

СОСРЕДОТОЧЕНИЕ И ОТКРЫВАНИЕ

Второе письмо посвящено следующему шагу аскезы.

Итак, мы настроились, задали установку на душевное сосредоточение. И здесь важна последовательность и порядок действий: «для точного поддержания известного строя (души) необходимо устранить всё, что ему мешает» [12, с. 37].

Поэтому важно настроиться утром, когда твоя голова чиста, сердце покойно, душа не уязвлена ничем внешним. Поэтому необходимо именно «первые часы дня сделать как можно более значительными и торжественными», провести эти часы в полном уединении, устранить всё лишнее, что могло бы рассеять внимание. Тем самым создаётся, ставится некий упор, который потом будет держать тебя в течение всего дня: «Эти впечатления и эти мысли обычно предопределяют состояние нашей души на весь день» [12, с. 37].

Если же этот упор не поставить, не настроить свой душевный склад, если в первые утренние часы не настроишь себя на необходимую работу, если бываешь выбит из намеченного круга занятий, то и весь день будет испорчен, мы скатываемся на житейские хлопоты и мелочи и перестаём принадлежать самим себе.

Это утреннее сосредоточение важно для того, чтобы «расправить душу»: «Этой внутренней работе надо всё приносить в жертву, применительно к ней надо установить весь порядок ... жизни» [12, с. 38].

И тогда это расправление души задаёт душевную силу, что позволяет быть спокойным и человек может вкушать «тишину душе». Если каждый день настраиваться к такому открыванию миру, как только будет выработан такой походящий «род жизни», то «люди и предметы сами собой расположатся вокруг вас», фиксирует правило Чаадаев [12, с. 39].

Заметим. Не надо спасать и перестраивать мир. Он сам собой расположится, если человек выработает определённый

ный душевный уклад жизни, выделявая его каждый день. Лучше с утра*.

Но это не значит, что всё само собой выстроится вокруг вас. Тему пересоздания атмосферы здесь Чаадаев продолжает: «Вам придётся себе всё создавать, сударыня, вплоть до воздуха для дыхания, вплоть до почвы под ногами» [12, с. 40].

Речь идёт о созидании некоего своего микроклимата, своей микросреды вокруг себя, своего душевного приюта. Но он не похож на монашеский скит. Чаадаев не требует «монашеской замкнутости», «речь идёт лишь о трезвом и осмысленном существовании, а оно не имеет ничего общего с мрачной суровостью аскетической морали» [12, с. 41].

Речь идёт о построении некоего монастыря в миру, душевного храма, оберегающего человека, с одной стороны, от фанатизма толпы, с другой стороны – от личного засорения и душевного упадка. Собственно, это ли не исходный, родовой «храм нерукотворенный», который создавал Христос, к чему он и призывал своих учеников?

Здесь мы приходим к базовым христианским постулатам. Одним из таковых является знаменитая максима из Матфея: «поступать надобно с другими так, как мы желаем, чтобы поступали с нами» [12, с. 43]**.

Чаадаеву важно сквозь завесы канонического православия дойти до базовых простых истин, доступных и ре-

* Известно, что Чаадаев славился одной из лучших в Москве библиотек, которую он собирал со студенчества. В его библиотеке хранились книги всех европейских мыслителей на языках оригинала. Разумеется, был и Р. Декарт с его «Медитациями». Привычка француза лежать долго в постели утром и его признание, что лучшие мысли как раз приходят в это время, сильно перекликаются с этим же требованием московского философа. Принцип *cogito* затем в 4-м письме Чаадаев явно акцентирует, что показывает, что максимы Декарта он не просто читал, а перевел в правило личной жизни.

** «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф 7, 12). Это же золотое правило нравственности обсуждал и несколько раз упомянутый им И. Кант, чьи работы он также прорабатывал.

бёнку (тоже базовый постулат: Царствие Моё доступно детям).

Эти постулаты для Чаадаева становятся теми принципами-опорами, которыми он обеспечивает себе душевный покой при расправлении души и тем самым открывается Иному миру, поскольку обретает душевную силу. Он открывается Истине Откровения. И она даётся ему непосредственно.

Именно поиск первоначального Откровения важен философу, поскольку «без ясного этого первого общения Духа Божия с духом человеческим ничего нельзя понять в христианстве» [12, с. 46].

Вот это открывание миру Небесному, изначальному, становится следующим шагом в аскезе Чаадаева. Он предлагает своей корреспондентке попытаться вновь переоткрыть не саму себя только, но саму себя – через открывание Неба, истины человеческой, поскольку её-то он и потерял, то есть, себя потерял: «...с той поры, как человек изменил свою природу, истина нигде не проявлялась [для него] в своём блеске, и невозможно было её распознать сквозь туман, который её заволакивал» [12, с. 48].

Новый мир начинается с распознавания утерянной истины, утраченной природы.

Этим завершается второе письмо.

МЕДИТАЦИЯ ТРЕТЬЯ. САМООТРЕЧЕНИЕ

Но распознавание истины требует не только чистого чувства веры, но и разума. А потому «снова встанем на философскую точку зрения», продолжает философ в третьем письме. Как бы ни была сильна вера, разум должен опираться на силы, заключающиеся в нем самом» [12, с. 49].

Чаадаев переходит к следующему шагу: философской рефлексии, помогающая акту открывания. Таких понятий он не употребляет, но контекст такой работы он задаёт.

Сама по себе вера не даёт сил для «перерождения нашего существа». Но пока мы не почувствовали, что наша

ветхая природа упраздняется и что зарождается в нас новый человек, созданный Христом» [12, с. 50], мы должны использовать дополнительные средства такой работы по перерождению. Эти средства лежат уже в философии. Причём, это средства не в виде учений, а в виде способа видения, способа работы, которые помогают нас наставить на правильный путь. Поэтому нам нужно в философии не столько то, что содержится в философии, скорее то, чего в ней нет» [12, с. 50].

Чаадаев фиксирует дефицит в самой философии и обращается за руководством к избранным редким именам. Например, к Монтеню, которого не считает «умом, склонным к вере», но признаёт правоту его тезиса: «Повиновение есть истинный долг души разумной, признающей небесного владыку и победителя» [12, с. 50].

Здесь Чаадаев фиксирует свой базовый постулат: истинное движение к себе, акт перерождения заключается в полном отказе от себя, самоотречение в пользу верховной силы, нравственного закона, то есть живой мысли Христа. Поскольку вся наша активность есть лишь проявление этой силы, благодаря которой мы включаемся в общий порядок мира.

Отказ от своей изменчивой, ветхой, шаткой, потерявшей божественное начало природы, в пользу открывания Иной, божественной природы, есть главное действие человека по перерождению. И главным способом, помогающим ему это сделать, становится философия как рефлексивная работа по осуществлению этого опыта открывания, поскольку последний нуждается в дополнительных разумных «подмогах», позволяющих именно так и судить: «...чем больше он (человек) себя подчиняет, тем он сильнее. И перед человеческим разумом стоит один только вопрос: знать, чему он должен подчиниться. Как только мы устраним это верховное правило всякой деятельности, умственной и нравственной, так немедленно впадём в порочное рассуждение или в порочную волю». [12, с. 52]. Это удержание силы открывания призван осуществлять разум, то есть философ-

ская работа, усиливающая веру: «Назначение настоящей философии только в том и состоит, чтобы, во-первых, утвердить это положение, а затем показать, откуда исходит этот свет, который нами должен руководить в жизни» [12, с. 52].

Философия есть указатель к божественному свету. Он есть навигатор, путеводитель движения к свету. Мало иметь чувство веры. Философия укрепляет это чувство веры в божественный свет.

Чаадаев подкрепляет свой тезис разными аргументами сугубо из научной сферы. Аргументы поучительны.

Разве, спрашивает Чаадаев, учёный-физик не подчиняется законам природы, дабы эти законы постичь? Потому физик и постигает природу, что он ставит свой разум по отношению к природе в подчинённое положение. Также и математик, подчиняющий свой разум всеобщим правилам анализа.

Также должен действовать и философ. Что такое логический анализ? Это и есть насилие разума над самим собой. То есть, насилие над индивидуальностью во имя всеобщего правила и всеобщего закона. Здесь Чаадаев ссылается на Бэкона: «Единый путь, отверстый человека для владычества над природой, есть тот самый, который ведёт в Царство Небесное: войти туда можно лишь в смиренном образе ребёнка» [12, с. 52].

Законным следствием открывания миру становится самоотречение человека в пользу всеобщего Закона: «...настоящая основа нашей умственной мощи в сущности есть не что иное, как своего рода *логическое самоотречение*, однородное с самоотречением нравственным и вытекающее из того же закона» [12, с. 53].

Такое правило Чаадаев выводит по той же логике христианской аскезы: «...никакая сила, никакой закон не создаются нами из себя...» [12, с. 53]. Благо не может быть выдумкой нашего разума. Закон потому и закон, что он не может из нас исходить. Истина потому и истина, что не выдумана нами. В нас самих, отдельных индивидах, не существует и не создаётся никакой нравственный закон. Мы должны совершить акт открывания и самоотречения от своей инди-

видности и ветхости, подчинив себя верховной силе, задающей нам собственную силу, и мы будем иметь шанс войти в царство небесное и познать божественный свет.

Подчинив себя Небу, мы имеем шанс пребывать в нём. К этой жизни человек и призван стремиться. А силу ему даёт не только чувство веры, но и его разум, настроенный на такое самоотречение. Всё, что от нас требуется в этом случае – это «иметь душу, раскрытую для этого познания», для постижения нравственного закона, то есть высшего блага.

В качестве эпиграфа к третьему письму Чаадаев использовал выдержку из послания апостола Павла коринфянам на латыни: «Absorbta est mors ad victoriam» (Поглощена смерть победою). Развёрнутое суждение Павла звучит так: «Когда же тленное сие облечётся в нетление и смертное сие облечётся в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: «поглощена смерть победою» (I Кор., XV, 54).

Чуть выше апостол Павел говорит: «...и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся; Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему – облечься в бессмертие» (I Кор., XV, 52–53).

МЕДИТАЦИЯ ЧЕТВЕРТАЯ. ИСПЫТАНИЕ СИЛОЙ

В четвертом письме Чаадаев вдруг совершает «перескок» на иную тему, которая, казалось бы, не вытекает из предыдущего хода рассуждений – тему положительного знания.

Опираясь на уровень достижений наук того времени и нарастающий тренд развития позитивизма, стремление учёных получать положительные, добытые эмпирическим путём знания о мире, природе, Чаадаев обсуждает методы получения этих знаний, то есть опору исследований на количественные методы, начиная с пифагорейцев, которые «мыслили природ, состоящую из числовых величин» [12, с. 62].

Чаадаев фиксирует это доминирующее стремление наук к количественным методам, поскольку этим объясняется стремление ухватить, схватить и зафиксировать в числе, величине, количестве то, что больше, чем число, то есть бесконечное. Человек, замечает Чаадаев, стремится познать

как природу, но также он стремится познать и Бога. Но здесь, спрашивает Чаадаев вслед за Кантом (но без прямой ссылки) – распространяется ли принцип очевидности и положительности знания и стремление к количественному исчислению на сферу моральных законов, на область морали и психологии? Ведь истину мы же не из себя выводим.

Зафиксировав в своём опыте аскезы выше обозначенные нами принципы открывания и отречения, Чаадаев далее фиксирует проблему предела, границы познания, но уже в «области духовной». Ведь «естественные условия достоверности» знания заключаются именно в том, что истина находится вне нас. Но: где «...предел данных, находящихся в области психологии и морали? Предела нет. Затем, где совершается моральное действие? В нас самих» [12, с. 63].

Итак, тот приём, который привычным образом применяется разумом в области положительных понятий, положительного знания, связанного с эмпирическим познанием природы, может ли он быть использован в области духовной? [12, с. 63].

Очевидно, что нет, отвечает Чаадаев. Точнее, именно очевидности положительного качества знаний о моральности, духовном опыте человека мы не достигнем, применяя привычные в позитивных науках методы.

Но вопрос ведь остаётся. Как достигнуть в духовной области очевидности, то есть полноты, недвусмысленности, ясности? Ответ: «Что касается меня, я этого не знаю» [12, с. 63].

При этом Чаадаев фиксирует, что, несмотря на простоту этого суждения, философия никогда до него не доходила, не решалась отчётливо устанавливать существенное отличие двух областей знания. Она постоянно смешивала «конечное с бесконечным, видимое с невидимым, поддающееся восприятию чувств с неподдающимся». Философия никогда не сомневалась в том, что «мир духовный можно также познать как мир физический» [12, с. 64].

В богатой библиотеке Чаадаева были, в том числе, и оригиналы первых двух «Критик» Канта, сохранившиеся с его пометками. В них кенигсбергский старец фиксировал

границы человеческого познания и разводил мир природы и мир свободы, признавая, что идеи разума (бог, свобода, бессмертие души) не познаваемы таким же способом, как познаваемые на основе опыта и категорий рассудка предметы природы (вещи-для-нас). Но, несмотря на это, Чаадаев как-то не ссылается на это принципиальное положение философии Канта, делая вывод относительно всей философии*.

Итак, применительно к нравственному опыту, к области духовной, выводы, построенные в позитивных науках и знаниях, не применимы, делает вывод Чаадаев. Вместе с тем, проблема-то заключается в том, что мы, делая выводы из существующего эмпирического опыта, пытаемся также предугадывать будущие процессы. Можем ли мы также предугадывать и в области морали? Нет, напротив, «здесь совершается всё лишь в силу свободных актов воли». Опытный метод здесь не поможет [12, с. 64].

Заметим, что Бог для Чаадаева разлит в природе, дан, предзадан человеку как абсолютный закон, растворённый в природе. Чаадаев не допускает личного энергийного общения с ним, не предполагает личностной религиозной практики. Чаадаев выступает как философ, допускающий Бога в природе как безусловную силу, закон. В этом смысле ему ближе позиция Бэкона и Ньютона, учёных, с одной стороны познающих природу количественными методами и строящих положительное знание на основе опыта наблюдений и математических расчетов, с другой стороны, людей верующих, для которых Бог разлит в мире природы и выступает для них в качестве нравственного закона.

* Хотя далее в пятом письме Чаадаев отмечает заслугу Канта, который поставил пределы человеческому разуму, а на страницах КИР сохранилась его запись на немецком: «Он не был светом, но он свидетельствовал о свете» [12, с. 583]. Фраза взята из изречения Христа об Иоанне Предтече: «Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о свете» (Ин I, 8). До конца принять кантово различие Чаадаеву мешает рациональность конструкторов у немца, отсутствие живого дыхания и энергии аскетического действия. Хотя, казалось бы, Кант так же показал пример именно философской аскезы, как ранее до него это проделали Декарт или Паскаль.

В этом плане энергийная духовная практика «обоже-ния», собственно религиозная аскеза, отличная от философской, им не известна. Письма Чаадаева -- следы его философской аскезы, медитативной практики сосредоточения, сходной с медитативной практикой Декарта на основе принципа *cogito*. Но область богопознания для Чаадаева за-претна, ибо его медитации не соединяются, не переходят в практики религиозного общения. Для него Бог есть положенная вне его сила и закон, который просто принимается как сила, дополнительная силе всемирного тяготения.

Чаадаев это специально отмечает. Ньютон ничего бы не понял и не вывел, если бы был только математиком и если бы он свёл открытый им закон всемирного тяготения к математической функции. Уму безбожному этот закон не открылся бы. Именно покорный и смиренный ум верующего Ньютона и смог раздвинуть границы науки, поскольку он был не только учёным-математиком, но и открытым Иному, Богу.

Поэтому мы должны признать действие на нас двух сил – силы свободы воли, лежащей в нас, и силы, лежащей вне нас, силы божественной. Равно как, если мы признаем действие силы всемирного Тяготения, то мы должны признать и силу Вержения [12, с. 66].

Здесь тонкий момент. В оригинале, как известно, написанном на французском, у Чаадаева в этом месте стоит слово *projection*. Вообще-то во всех европейских языках это слово, идущее от латинского этимона, означает бросание, метание. Этот этимон вошёл в европейские языки и стал означать проект. Исходно проект понимался бросок, выброс, как бросает лассо ковбой, заарканивающий быка, или индеец, бросающий бумеранг, чтобы поразить зверя.

Проект, в своем культурном этимоне, означает действие, направленное на захват. Субъект делает проект – значит, он бросается на объект, дабы захватить его. Проект объекта – это захваченный, схваченный объект. Одновременно проектировать – значит осуществлять действие по выбросу себя вперёд, чтобы представить шаг развития, своё будущее.

Но переводчик, готовивший первое письмо для публикации в Телескопе перевёл это слово как Вержение. Здесь он использовал иной смысл. Дело в том, что русское «верзать» означает – врать, говорить неправду, изворачиваться, нести чепуху, говорить бестолково [9, т. 1, с. 298]. Отсюда – ворожба, колдовство. Исходный этимон русского слова вержение, верзать – это плести, вязать. Отсюда производные – отверзлись врата, отвержение чувств, в смысле открылись, развязались пути и узы, развязался узел, то есть открылась тайна.

Отверзнуть – значит не просто открыть, а отгадать тайну, распутать, развязать узел. Отверзлись врата – значит, не просто раскрылись, а стала доступной скрытая тайна, подобран ключ к воротам.

Конгениальный Чаадаеву Мандельштам, его «провиденциальный собеседник», позже напишет:

*Может быть, это точка безумия,
Может быть, это совесть твоя –
Узел жизни, в котором мы узнаны
И развязаны для бытия...*

Корень «вержения» означает два смысла. Первый означает увязывание мира в единый узел, единый центр, удерживающий мир от распада в единой форме мира, второй означает силу-действие вержения (извержение), разгадывание мира, развязывание узла тайны, преодоление действий темных сил, плетущих нити и узлы тайны, творящих ворожбу.

Поэтому перевод точен. Этот этимон угадывается по смыслу всего этого куска письма. Чаадаев отмечает, что если бы мы знали только один закон тяготения, то мир был бы бесформенным, «вся вещественность обратилась бы в одну бесформенную и косную массу» [12, с. 65]. Потому нужен и второй закон, вторая сила, сила собирания косной массы в форму, в узел, который предстоит человеку развязать, разгадать.

И здесь Чаадаев отмечает разницу двух сил. О тяготении мы знаем, мы его измеряем, постигаем, она доступна опыту наблюдения.

Но вот силу Вержения мы принимаем как необходимость, как внешнюю силу, но тёмную, не доступную познанию. В обоих случаях мы имеем достоверность обеих сил, только одна нам дана отчётливо и она доступна, а вторая смутная и темная. Хотя, повторяем, они обе достоверны [12, с. 67].

И здесь Чаадаев проводит аналогию. Как в мире есть две силы, и сила тяготения действует лишь в совокупности с силой вержения, так и относительно человека: его сила - лишь побочная сила, сопрягающаяся с иной силой, силой божественной.

Это не значит, что нет места для действия собственной силы нашего Я. Всё равно, внешние идеи и силы я осознаю. А «сознать – значит действовать» [12, с. 69]. Я на самом деле постоянно действую, и хотя я подчиняюсь внешней силе, «я сознаю» её.

Чаадаев осуществляет обратный интеллектуальный ход, отличный от хода Декарта. Принцип *cogito* Декарт ввёл и от него силой чистой мысли пришёл к идее Бога, который и воздействует на меня, так мыслящего.

А Чаадаев пришёл к принципу *cogito*, пришёл к нему от веры. Признание внешней ему божественной силы было им положено в самом начале и на этом фоне разворачивается вся его философская аскеза. Силу последней он поверяет силой веры. И тем самым он укрепил и философскую силу, сам факт своего акта сознания.

Да, я свободен, фиксирует Чаадаев. Могу ли я в этом сомневаться? Пока я пишу эти строки, разве я не знаю, что я властен их не писать? [12, с. 71]. Заметим, залог сугубо декартовский. Почти парафраз.

Но эта свобода человека, его воли, есть тот самый образ Божий, Его подобие. Он (Бог) так восхотел: «Этот образ Божий, Его подобие – это наша свобода» [12, с. 71].

И одновременно наша свобода есть наше испытание: он восхотел даровать нам нашу свободу и «одарил нас способностью знать, что мы противимся своему Создателю» [12, с. 71].

Мы злоупотребляем нашей свободой и творим зло как последствие свободы.

В этой медитации фиксируется момент испытания нас самих нашей свободой, дарованной божественной силой. Сила веры испытывает силу разума, а последняя укрепляет и саму веру чистотой своего автономного высказывания.

Укрепив себя в разуме и вере, Чаадаев далее в последующих письмах осуществляет досмотр мировой философии и науки, продельывает описание галереи портретов. На том собственно философская аскеза как опыт мысли заканчивается и начинается распространение её результатов и поучение.

Уроки опыта аскезы

Судя по всему, этот опыт аскезы Чаадаева нельзя называть опытом преображения. Последнее с ним уже случилось. И далее философ продельывает уже опыт сосредоточения и медитации, опыт концентрации на предмете мысли. В то же время Чаадаев продельвал то, что мы отмечали выше, опираясь на анализ Фуко: опыт аскетизма как «практикование» истины.

Опыт Чаадаева важен не столько своими теоретическими выводами, не столько тем, что он написал в Первом письме относительно того, что Россия ещё покажет урок всему миру. Опыт Чаадаева – это голос одинокого человека, который продельвал над собой опыт аскезы, собирая себя в точку в этом жутком нечеловеческом, пустынном пространстве. И уже в пределах этого опыта он осуществил опыт автономного авторского философского мышления, опыт философской аскезы. А уже на этом фоне он построил историософский очерк касательно истории России и воцарения на её земле Царствия Божия.

Но все начинают его читать и оценивать с конца, обсуждать выводы, к которым он пришёл в результате продельанной духовной работы. Хотя эти выводы – уже результат предыдущей работы, это вздох уставшего человека, вопль, вырвавшийся из груди и опять затихший.

Опыт молчания души он проделал на фоне этого климата, этого «факта географического», в этих пространствах и просторах, в этой немоготе и тяготах душевных. В этом страхе и невежестве, косной социальности и коммунальности он пытался обустроить свой душевный покой, настроить какой-то порядок душевной жизни и совершить опыт сердечного молчания, построить свой монастырь в миру. Только огородившись и можно спастись от этой коммунальности и социальной косности. На это уходят все силы, вся жизнь.

Мамардашвили в конце жизни в одном из своих интервью назвал Чаадаева «единственным обладателем автономного философского мышления в России» [7]. Но этот импульс автономности, по мнению Мамардашвили, после него угас бесследно. Чаадаев не создал и не собирался создавать «традиции автономной философской мысли».

Не соглашусь. После многих лет сам Мамардашвили проделал такой же опыт автономного философского мышления. Для него Чаадаев оставался живым, только «провиденциальным собеседником», если воспользоваться определением другого, конгениального Чаадаеву, собеседника, О.Э.Мандельштама. Поэт написал в 1915 году замечательный очерк «Чаадаев», в котором он замечает то же самое, что и Мамардашвили. По своему складу, пишет Мандельштам, Чаадаев не был ни писателем, ни трибуном. Он был «частный» человек, что называется «privateer» [6, с. 87].

И этот частный человек себя самого создал, слепил. Движителем этой работы по самосозиданию была идея духовного единства: «Идея организовала его личность, не только ум, дала этой личности строй, архитектуру» [6, с. 87].

И силой этой дисциплины личности, этой «нравственной архитектоники»^{*} Чаадаев выстраивает свою мысль о мире, о России, о Европе, о цивилизации. Причём, замечает Мандельштам, важно не только то, что сказал философ,

^{*} Удивительно то, что Мандельштам употребляет такие слова, которым потом припишут Бахтину. Идеи витали в воздухе.

но и то, чего он не сказал. Фрагментарная форма «Философических писем» внутренне обоснована, в них много пауз, пустот, недосказанности, недоговоренности – прямое следствие опыта молчания души. Что он думал на самом деле о России – остаётся тайной: «Зияние пустоты между написанными известными отрывками – это отсутствующая мысль о России» [6, с. 89–90].

Чаадаев писал, как и сам Мандельштам, своему «провиденциальному собеседнику» в надежде, что когда-то мысль неизречённая дойдёт до него.

*Посох мой, моя свобода –
Сердцевина бытия,
Скоро ль истиной народа
Станет истина моя?...*

ЛИТЕРАТУРА

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. При участии В.А.Воробьева. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
2. Батай Ж. Внутренний опыт. – СПб.: Аксиома, Мифрил. 1997. – 336 с.
3. Делез Ж. Логика смысла. – М.: «Раритет»; Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. – 480 с.
4. Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. – М.: ОГИ, 2007. – 304 с.
5. Козырев А.П. «Шаткость индивидуального»: персоналистическая лексика П.Я.Чаадаева. // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 40–48.
6. Мандельштам О.Э. Слово и культура: Статьи. – М.: Советский писатель, 1987. – 320 с.
7. Мысль под запретом. Беседы М.К. Мамардашвили с Энни Эппельбуэн. // Сетевой ресурс: http://mamardashvili.com/authobiographical/la_pensee_empechee.html (дата обращения 23.05.2015г.)
8. Смирнов С.А. О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта»

- М. Фуко. // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Психология. 2010. Т. 4. № 1. С. 74–93.
9. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах. – М.: Астрель; АСТ. – 2004.
 10. 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. – 677 с.
 11. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
 12. Чаадаев П.Я. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – 656 с.

НАЗЫВАЯ ВЕЩИ СВОИМИ ИМЕНАМИ*

(о «ЧЕЛОВЕКЕ» в СМД–методологии)

Грязнова Ю.Б.

Наблюдения над антропологическим дискурсом

Вы замечали, что как только речь заходит о человеке, так сразу же дискурс перестраивается во что-то поэтическое, метафорическое, нарративное? Например, такое:

«М. Хайдеггер искал глубины бытия, живя в деревне, в лесу, как бы укрывшись в природу, в фюзис. Человек же перешел живёт на улицах, на дорогах, в переходах, на рельсах и мостах, коридорах и порогах.

*Эта метафора жизни на порогах до сих пор остаётся свежей. Она задает дополнительный контекст понимания всей судьбы русской художественно-философской мысли. Последняя рождалась в усадьбах, в покое, в кабинетах, в деревне. А.С. Пушкин не мог творить в Петербурге. Он уезжал в Болдино и Михайловское. Впрочем, Петербург тогда ещё не стал городом. Он пока еще был городом-крепостью, резиденцией и тюрьмой»**.*

* Дискуссия с методологом Ю. Грязновой. Впервые опубликована частично на сайте альманаха «Кентавр»: http://circleplus.ru/content/communicarium/dis/5/0/#_edn10, и в альманахе: Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2007. №3. С. 95–104.

** Смирнов С.А. Бытие в свободе или проблема культурной идентичности человека в ситуации онтологического перехода. // Философские науки. – 2004. – № 6.

Но ведь «антропология» – это, как любая «логия» – нечто научное и строгое. А речь о человеке никак не выйдет из повествовательного режима. Логически можно предположить три варианта: первый – что наука о человеке – это особая наука и у неё особый дискурс; второй – что мы находимся на начальном этапе становления антропологии, и надеемся, что всё же понятийный аппарат её будет разработан и дискурс будет не столь метафоричен; третий – что человек – это дискурсивная фигура, а построение антропологии как научной дисциплины – это «ложный» проект.

С точки зрения СМД-методологии, более вменяемым оказывается последний вариант.

Смирнов С.А.

Вынужден заметить, что сами философы, представители антропологического цеха, давно признали попытки М.Шелера и его последователей на построение новой универсальной науки, философской антропологии, тупиком. И сейчас стоит задача не построения новой науки, логии, а осмысление самой «ситуации человека» через привлечение разнообразных дискурсов, культурных и антропологических практик, в которых сама антропология перестает быть вообще наукой и даже логией, но становится неким полем или пространством самоопределения и самопостроения человеком собственной ситуации изменения и развития. Это первое.

И второе. Всё же цитата взята из моего текста, поэтому вынужден отреагировать. Юлия отметила верно про то, что, как только речь заходит о человеке, дискурс становится поэтическим. В этом суждении есть налёт оценки. И что, спрошу я? Не вижу здесь ничего зазорного. Это ведь давний культурологический вопрос. В своё время Платон изгонял поэтов из своего тоталитарного государства, поскольку они были, видите ли, дальше всех от образца, они были подражателями третьей категории, стояли последними в практиках мимезиса. А философов он оставил, поскольку только им вменена была способность постигать Благо и становиться хранителями и управленцами идеального полиса.

С тех пор время шло. В 20 веке про поэтов вспомнили. М.Хайдеггер захотел их вернуть, дать им достойный их голос. Стало понятно, что в ситуации нового начала, нового зачина истории первое слово и принадлежит поэту. Мудрый Уистен Оден писал – «то, что говорит поэт, не говорилось до него никогда, но, будучи сказанным, его слово должно восприниматься читателем как должное»*. Поэзия, по его мнению, не уступает философии в передаче содержания: «в умелых руках форма стихотворения может приобрести черты силлогизма... Стихи делают любую идею более ясной и четкой, более картезианской, чем она есть на самом деле»**. За ним его ученик и последователь Иосиф Бродский фактически делал ту работу, которую у нас в России не делали философы, ввергшиеся в постмодернистские игры – работу по хранению и приумножению культурных практик, держа традицию и вылепляя свою культурную форму, постигая Время и Бытие средствами автопоэзиса.

А уже после поэтов начинают работать философы. Последние ничего так и не поняли про человека, понастроив псевдоутопические системы. Поэтому надо вернуть голос поэту. Ему есть, что сказать о человеке.

Грязнова Ю.Б.

СМД-методология vs Антропология

Сразу нужно сказать, что я знаю о существовании позиций, которые говорят, что антропология является «передним краем» СМД-методологии, или, по крайней мере, вполне допускают возможность антропологии и антропологических штудий в рамках СМД-методологии. Знаю, но придерживаюсь по поводу антропологии радикальной точки зрения, а именно:

СМД-методология (в том числе) – это проект по выведению «человека» из тем и предметов ... - логических работ.

* Оден У.Х. Чтение. Письмо. Эссе о литературе. – М.: Изд-во Независимая Газета, 1998, с. 274.

** Там же, с. 64–65.

Для СМД подхода человек возникает исключительно в отношении к внешним структурам: социальным, институциональным, мышления, деятельности, коммуникации и т.п. А, следовательно, исследовать, строить научные дисциплины нужно по поводу этих структур. И создавать (проектировать, программировать) тоже нужно структуры, а не людей.

Такое отношение к «Человеку» было в методологии с самого её начала:

«Итак, вот – основная проблема, которая встала в 40-е годы. И звучит она очень абстрактно, даже схоластически. Так где же существует человек? Является ли он автономной целостностью? Или он только частица внутри массы, движущаяся по законам этой массы? Это – одна форма этого вопроса. Другая – принадлежит ли творчество индивиду? Или оно принадлежит функциональному месту в человеческой организации и структуре? И я отвечаю на него очень жестко: конечно, не индивиду, а функциональному месту.

...Продолжая эту мысль, я говорю: с моей точки зрения, способность читать и писать, мыслить или, наоборот, не мыслить, переживать или не переживать, иметь нравственность или не иметь оной и жить без неё припеваючи – всё это определяется принадлежностью к тому или иному месту, функциональному месту в социальных человеческих структурах.

При этом каждый человек может перескочить со своего места в другое. Я понимаю прошлую историю, когда люди стремились передвигаться по местам социальной организации, и это определяло смысл жизни каждого индивида. Для этого учились, получали образование – не ради образования, а ради того, чтобы подняться в социальной иерархии. И это задавало смысл человеческой жизни. А поскольку у нас сейчас этого нет, то и смысла жизни – нет. И не может быть, если подумать поглубже».*

* На Досках. Публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого. – М.: Изд-во Шк. Культ. Полит., 2004. с. 27.

«Человек ты или нет, определяется тем, какое место ты занимаешь в социальной структуре».*

*«Человек отличается от животного тем, что животное индивид, а человек – место в функциональной структуре общества**.*

*«А личность – это когда человек-индивид отвоёвывает себе право не подчиняться законам места и бродить в этой социальной структуре. Вот тогда формируется личность»***.*

*«Люди или движутся внутри этих траекторий, или перескакивают с одной траектории на другую. Вся их свобода заключается в том, что они могут с одной траектории перескочить на другую траекторию в этом же множестве. И этим определена свобода воли»****.*

Человек в рамках СМД-методологии не более, чем результат организации исходного материала вида *homo sapiens* разнообразными процессами и структурами. Человека самого по себе, вне этих структур нет никакого. Человек – это принципиально бессодержательное слово. Слово – оператор, идентификатор – не более. И с такой точки зрения мышление о человеке, вступление на антропологическую почву делает нас беззащитными перед самыми разнообразными структурами повседневности и образами жизни. Ведь пустому оператору можно атрибутировать любые свойства и характеристики.

Антропологические настроения – это указание на кризис смыслообразования по поводу человека, кризис, случившийся в ходе реализации модернистского проекта индивидуальности, подготовившего эту самую антропологическую почву (только не плодородную, а наоборот, типа солончака или болота).

* На Досках. Публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого. – М.: Изд-во Шк. Культ. Полит., 2004. с. 27–28.

** Там же, с. 29.

*** Там же, с. 30.

**** Там же, с. 24.

Смирнов С.А.

Разумеется, просто «человек» – сугубо бессодержательное слово. Потому все попытки построить объект «человек» обречены на провал. Но ведь антропологический поворот в 20 веке означал прежде всего не порождение новой науки (это мы уже зафиксировали, это мы прошли) а именно новый вектор, оптику мышления. Антропологический поворот в лице таких мыслителей, как М.М. Бахтин, М. Хайдеггер, Л.С. Выготский, означал именно иную методологическую установку, иное умо-зрение. Вовсе не надо называться антропологом, чтобы этот поворот осуществлять. Такими интеллектуальными рычагами по осуществлению поворота были после второй мировой войны Л. Витгенштейн, позже М. Фуко. А у нас – Г.П. Щедровицкий, наиболее последовательно отстаивавший позицию методологической оптики, конкурируя с оптикой натуралистической и феноменологической.

А поэтому – не надо атрибутировать человека. Не надо искать ему характеристики. Ему надо понять самого себя, свою ситуацию, держа предельный, онтологический горизонт. Такую онтологическую рамку у нас из всей плеяды москвичей после войны держал именно Г.П. Щедровицкий. Он оказался единственным, который задавал новую онтологическую картину, системно-мыследеятельностую. Потому он и ставил онтологические вехи: Аристотель – Фихте – потом я, Г.П. Щедровицкий.

Можно спорить сколько угодно с этим его видением истории философии, но именно антропологический заход и был у Г.П. Щедровицкого. Ведь что получилось? Поскольку весь предшествующий классический рационализм в итоге свелся к победе натурализма, поскольку Э. Гуссерль в своём феноменологическом проекте ушёл в рафинированные структуры сознания, то на этом фоне Щедровицкий выглядит принципиально антропологически ориентированным, задевающим существо и нерв ситуации человека – обратиться на себя, субъект познания. Нечего на объект дивиться и пенять, коли у тебя проблема с твоим мышлением. Как

помыслишь – так и будешь жить. Это ведь и есть сугубо и принципиально антропологический заход.

И заметьте, Г.П. Щедровицкий в этой своей лекции «На досках» так и отметил, что «один из основных вопросов, который должен был обсуждаться» в те годы, был вопрос о соотношении души и духа, фактически, вопрос сугубо антропологический*. И это уже точка зрения зрелого Г.П. Щедровицкого, обозревающего истоки рождения ММК. Тогда они так вопрос не ставили. Но объективно в нем работали.

Отмечу на полях, что Э. Гуссерль, этот рафинированный рационалист, стремящийся редуцировать до предела субъективный опыт человека, в своих статьях 1922–23 гг. также отмечал, что перед философией и культурой стоит главная проблема – проблема человека, точнее, проблема обновления человека**. Его длинный спор с другом-оппонентом Львом Шестовым не случаен.

Грязнова Ю.Б.

Вообще, для европейско-христианского мышления мыслить человека как возникающего в определённых структурах – вполне нормально: человек, как «образ и подобие Божие», или усилие по переходу от человека ветхого к человеку новому, человека меняющего одни структуры жизни на другие, создающие новые, когда такая работа требует от человека воли, самоотречения и т.п. И уже если находиться в понимании важности традиции и поиска корней, то в некотором общем пункте разные традиции сходятся: человек реализуется через внешние структуры. Индусы говорят, что смысл жизни – страдание (suffer), христианский священник на вопрос: «Что делать?», ответит: «Терпеть». Могут быть и другие способы человеческого определения по поводу внешних структур: изменения существующих, выстраивания параллельных, подчинения, но

* На Досках. Публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого. – М.: Изд-во Шк. Культ. Полит., 2004. с. 23.

** Гуссерль Э. Статьи об обновлении. – Вопросы философии. – 1997. – № 4. – С. 109–135.

это уже разные варианты определения отношения к внешним структурам.

Но модернистский проект Индивидуальности качнулся, видимо, в сторону индивидуальности настолько, что человек сам по себе стал важнее внешних по отношению к *homo sapiens* структурам, входя в которые человек и становится человеком. Так постепенно стали возникать концепты «страха», «заброшенности», одиночества», которые стали началом крайне модного антропологического тренда. И источник высоких антропологических устремлений, и источник такого неприятного массового типа человека, как «человек потребляющий» – один: обращённость на человека как такового.

Смирнов С.А.

Всё же надо бы вернуться к началу – а что понимает Юлия Грязнова под человеком? Если конкретного индивида с его страхами и комплексами, слабостями и немощью, то именно он-то и есть то страдающее начало, к которому нельзя сводить человека и которое оказалось погребено под всякого рода надчеловеческими и сверхчеловеческими структурами, о чем констатировал постмодерн.

Вопрос-то стоит другой. Бог с ним, с индивидом. Этому индивиду ещё предстоит стать человеком, то есть родиться второй и третий раз, обрести идею человека.

Я-то под человеком имею в виду не этого индивида Ивана, а идею Человека, онтологическую рамочную идею, наряду с идеями Бытия, Бога, Природы, Деятельности. И по поводу этого необходимо выстраивать онтологически укоренённую антропологию. Вообще-то в культурной традиции только так и понималось место антропологии. И культурный ренессанс 20-х годов прошлого века вовсе не откровение, а именно ренессанс, то есть возврат к корням, призыв вспомнить бытие и человека и вернуть ему онтологические корни и истоки.

Поэтому методология Щедровицкого – это попытка преодолеть тот же психологизм и индивидуализм, обрат-

ную сторону натурализма, а вовсе не антропологизм. Или скажем так – это попытка преодолеть дурной антропологизм, замешанный на редукции, на сведении человека к его индивидуальным характеристикам. Так это же, вчерашний день. Это уже, извините, вопрос квалификации философа. Плох тот философ, который обсуждает проблему человека в категориях индивидуальности, а не пытается работать на языке онтологических концептов.

Грязнова Ю.Б.

В этом контексте СМД-методология – это один из вариантов преодоления антропологического мышления, удерживающий европейский вариант организации «человеческого»*. Не возврат «назад к истокам», а новые решения в новых условиях. Если говорить о человеческом, СМД-методология увидела очень рано чуть ли не основную переменную в человеческой организации: смену в инстанции, принимающей решения, производящей познавательные и проективные полагания и их реализующей. Такой инстанцией является сегодня не индивидуальный человек, а разные коллективы. Это новый вид структур, который надо принимать, в который надо входить, который можно строить и перестраивать. И СМД-методология вместе с представлениями о человеке, как заполняющем место в структуре, строила представления и техники организации коллективного мышления, учась создавать коллективных агентов создания новых представлений (именно коллективный агент создаёт принципиальные схемы, организует процессы проблематизации или онтологизации).

* «СМД-методология – это продолжение гегелевской линии, где «каждый человек есть отражение определённых структур культуры в этой социальной организации» (На Досках. Публичные лекции по философии Г.П.Щедровицкого. – М.: Изд-во Шк. Культ. Полит., 2004, с. 23. Щедровицкий неоднократно указывал, что его методология как раз выступает как деятельностное преодоление гегелевской линии. «Гегелевичем» был Ильенков, который просто заигрывал с терминологией великого немца.

Смирнов С.А.

Вы фактически подтверждаете как раз то, что я сказал выше. «Индивидуальный человек» – это оксюморон. Человек по определению одного из классиков есть «ансамбль общественных отношений». У этого классика Г.П. Щедровицкий и учился. Правда, там другой крен возникает. Тот же Э.В. Ильенков, который также учился мысли у К. Маркса, излишне социологизировал человека, сведя его существо к социальности. Методологические инструменты у Г.П. Щедровицкого оказались более тонкими и адекватными относительно понимания человека.

Грязнова Ю.Б.

Что же остаётся человеку? А ему, как и в истоке европейской традиции, остаётся свобода и воля входа и выхода из внешних структур, их трансформаций. И само выражение «внешние структуры» становится излишним, если мы рассматриваем человека как материал и организованность процессов и структур: в этом случае все структуры становятся внешними по отношению к человеку. Это означает, что различия внутреннего/внешнего по отношению к человеку здесь не работают. У человека нет ничего внутреннего, то есть он принципиально свободен. Это не означает, что он свободен реально, то есть может сделать из себя, что захочет. Потому что кроме его пожеланий и технических действий, направленных на себя, есть ещё и естественные условия – структуры, одни из которых он изменить не в силах, а другие просто не выявлены им как видимые. Так по отношению к человеку вместо различия внутреннего/внешнего СМД-методология использует категориальное различие естественного/искусственного.

Смирнов С.А.

Вот именно. Внешнее и внутреннее в парадигме мышледеятельности (в пределе – мир есть мышледеятельность и ничего, кроме мышледеятельности нет) снимаются. Человек и есть эти структуры мышледеятельности.

Но, вспоминая выше приведенные цитаты Г.П. Щедровицкого, всё же выделим то, что он сам вынужден был отметить – идею о личности, которая бродит по структурам. Это пока не более чем метафора. Здесь сидит противоречие. С одной стороны, человек – лишь «носитель мышления», «случайный материал», с другой стороны, есть человек-индивид, становящийся личностью, отвоевывающей себе право не подчиняться законам места и бродить по социальной структуре.

Здесь как раз СМД-методология и заканчивается. С категорией личности Г.П. Щедровицкий не работал, в запале посылал подальше психологов, которые донимали его этими разговорами про личность. Но вынужден был сам признавать, что есть такой феномен.

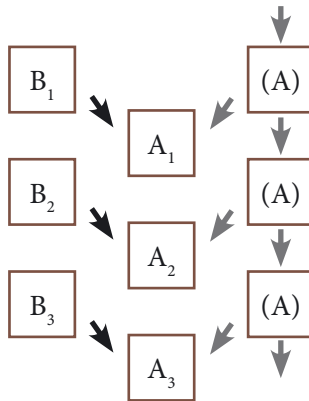
Но чтобы не говорить про этот феномен с придыханием и метафорически, необходимо выстраивать онтологию человека, преодолевающего индивидуальные пределы и выстраивающего мыследеятельностные ансамбли. Здесь уже средств СМД-методологии не хватает, поскольку в категориях мышления и действия невозможно объяснить феномены свободы, воли, личности, смысла. Последние – не мыследеятельностные образования. Они имеют иную природу. Но именно они делают человека человеком.

Грязнова Ю.Б.

Категории искусственного/естественного

Представление об искусственном и естественном вводилось в ММК на этапе разработки теории деятельности для понимания того, каковы механизмы трансформаций разных социальных структур. При этом в представлении социальных структур выделялись естественные изменения структур (те, которые происходили неподконтрольно, не из технической позиции, имели выражение в формах законов или трендов, или вообще не имели выражения пока, а лишь только предполагались – короче, все те, которые не охватывались областью ведения технической позиции или действия норм).

«Воздействие изменяющихся от одной единицы к другой условий В определяет «естественное» изменение рассматриваемой структуры А. Соответственно являются «естественными» и связи, воздействующие на нее с этой стороны. Воздействие нормы (А) и сама нормирующая связь в противоположность этому выступают как «искусственные». Так же будут характеризоваться стороны структуры А, остающиеся постоянными благодаря воздействию нормы, или же изменения в структуре А, вызываемые воздействием нормы (случай вполне возможный и в более сложных вариантах социальной организации).



Важно подчеркнуть, что вся приведенная выше система социального воспроизводства представляет собой одно целое и живет по законам целого. Характеристики «естественного» и «искусственного» имеют смысл лишь при таком подходе и таком расчленении этой системы. Они могут применяться к структуре А только как к продукту разобранного двоякого механизма в системе общественного воспроизводства; они определяют ее как элемент этой системы и расчленяют изменения, происходящие с ней, на две составляющие. В этом и состоит основное назначение этих характеристик»*.

* Щедровицкий Г.П., Лефевр В.А., Юдин Э.Г. Естественное и искусственное в семиотических системах. // Щедровицкий Г.П. Избранные труды. – М.: Шк. Культ. Полит., 1995, с. 51–52.

На месте структуры А может оказаться любая общественная структура, в том числе и человек.

Эти представления об искусственном и естественном позволяют представить человека, как самоуправляемый самопреобразуемый объект. Но для этого человек должен ещё появиться как социотехническая позиция, занять эту позицию по отношению к самому себе:

«Только не поймите меня в онтологическом плане! Сами по себе объекты ничем не являются, но эта система будет именно Е-системой постольку, поскольку она таким образом представлена в социотехнической позиции. Все зависит от того, что я делаю!..

Для того чтобы организовать управление, оказывается необходима сложнейшая комбинация такого рода знаний, где мы рассматриваем сначала нижележащую систему как Е-систему, осуществляем прогнозирование и находим линию ее естественного развития, потом, переходя в социотехническую позицию, начинаем вырабатывать некоторые идеалы в отношении этих систем – мы их проектируем и конструируем. Затем мы строим соответствующие средства в виде организованностей, а дальше начинается типологическая игра на «воронках» возможного развития».*

Человека здесь не находится. Он представляется – и в первую очередь самому себе – как след, итог прошлых естественных и искусственно организованных процессов и наложенных структур, и как материал для переорганизации некоторыми будущими структурами. Как видится с этой точки зрения известный лозунг «Человек – это звучит гордо»? Вы помните, где и в каких условиях он был произнесён? Это же пьеса Горького «На дне». Дно – это структура, из которой нет выхода (действительно ли нет, или же у его обитателей не хватает соответствующей готовности для выхода – не столь важно). И вместо попытки осмысления на-

* Щедровицкий Г.П. Естественное и искусственное в социотехнических системах. // Щедровицкий Г.П. Избранные труды. – М.: Шк. Культ. Полит., 1995, с. 443.

личных структур и мест, собственных структур поведения, возможности иных, новых структур, герои обращаются к Человеку, находя в этом утешение, но при этом окончательно лишая себя шанса на перемены. Литературная альтернатива этому – роман «Что делать?» Девушка Вера, находящаяся на том же самом дне жизни, вместо того, чтобы утешаться принадлежностью к Человечеству – строит новые структуры (между прочим, до сих пор роман «Что делать?» можно использовать, как кейс при объяснении, что такое управление и организация, и как происходит развитие бизнеса, что такое управление персоналом и т.п.). Понятно, почему роман Чернышевского не признаётся шедевром русской литературы – слишком мало в нём популярного антропологического тренда.

В привычных трактовках мы на место естественного подставляем воспитание, происхождение, прочитанные книги, образование, прошлую деятельность. Но вполне можем и в более экзотической для собственно методологии поставить и рок, фатум, судьбу. Для СМД-методологии в этих «Е/И» различениях есть ещё много перспектив, потому что до настоящего времени СМД-методология успешно продвигалась по линии разработки искусственных преобразований (проектов, программ, создания организаций, социотехнических преобразования и т.п.), но гораздо меньше уделяла внимания другому аспекту, который может быть восполнен только за счёт исследовательской работы: выявления естественных структур: сознания, организации повседневности, судьбы и т.п.

Смирнов С.А.

Разумеется, можно выстроить любую систему. Человек – существо мыслительно изощёренное. Можно и самого человека засунуть в эти ИЕ системы и представить тоже как некий «самоуправляемый самопреобразуемый объект». Да, можно всё. Это лишний раз показывает, что мы как существа мыслящие можем положить на доску мышления всё, что угодно. И структуры бессознательного (как

у К.Г. Юнга), и схему мыследеятельности (как у Г.П. Щедровицкого), и структуры надзора и наказания (как у М. Фуко), и структуры габитуса (как у П. Бурдьё). Но всегда желательно понимать степень допущения и меру ответственности таких допущений. Это же все проекции на человека. И заметьте, все эти примеры и есть попытки преодолеть в 20 веке не антропологизм, а редукцию, индивидуализм человека желания и вожелдения. И заодно – попытки преодолевать этот дурно пахнущий мертвыми придумками метафоризм плохих поэтов от философии, которые, подобно героям Горького (здесь уровень вообще ниже плитуса, сугубо идеологический воляпук, вложенный Горьким в уста этого демагога Сатина), призывали к человеку, не держа в своих речах ничего содержательного.

Грязнова Ю.Б.

Схематизация

Специфическое методологическое «изобретение», отличающее методологов от всех остальных интеллектуальных школ – это схематизация. Требование на схематизацию – это требование «наглядного» закрепления, изображения структур, в которые предстоит войти. Причём, в схематизации СМД-методология показала, что организация присуща не только социальной жизни, но и таким (раньше говорили творческим, сегодня – креативным) «свободным» процессам, как понимание, мышление, коммуникация. Это те структуры, которые не видны за текстом, в схеме они становятся зримыми. А схематизация – инструмент, позволяющий реализовать эту антиантропологическую позицию методологии.

Смирнов С.А.

Точнее, антииндивидуалистическую. Не так ли? Про схемы абсолютно согласен. Это был сильный ход в своё время. Правда, В.А. Лефевр, на которого Вы ссылаетесь ниже, вовсе не имел в виду изображение позиции с помощью своих рожиц. Это уже Г.П. Щедровицкий потом ввёл такое

понимание, объясняя, почему он рисует «морковки». А Лефевр, будучи математиком, все же предлагал эти рожицы как знаки, пытаясь формализовать не привычные для этого вещи, касающиеся этики, морали и проч. Отсюда его занятия впоследствии, посвящённые логическим обоснованиям добра и зла и введению двух этических систем. Но Лефевр работал в принципе в иной онтологии, не мыследеятельностной.

Грязнова Ю.Б.

Самыми интересными для методологической схематизации стали позиционные схемы: схемы, в которых позиция изображается значком, похожим на человечка.

Но это не человек – это «изображение человека», которое говорит нам о том, что и человека можно изобразить, но такой «человек, которого возможно изобразить» – называется позицией.

Предельно об антиантропологизме позиционной схематизации написал В.А.Лефевр, внёсший в СМД-методологию представление о рефлексивных структурах и начавший рисовать этих самых «человечков»:

«А с человеческой душой, к сожалению, дело обстоит иначе. Душа всё время как бы присутствует, она свидетель ваших разговоров о ней. Поэтому душа как бы «пищит» исследователю: да я вовсе не такая, как ты говоришь! Я другая!... Вы думаете, что я описываюсь математикой? – а я ею не описываюсь, вы говорите, что я подчиняюсь тем-то и тем-то законам? – а я им не буду подчиняться, не хочу и всё тут!... Я стал оперировать с душой на доске и тем самым обманул её, заявив её, что она на самом деле структура, изображённая мелом на доске, что она – подлинная – находится там, на доске, а не здесь, внутри меня».*

На доску выносятся и всё то, что организует человека в данной позиции: его сознание, цели, знания, инструменты, предписания, культурные нормы и т.д. (знакомые с методо-

* Лефевр В.А. Возвращение // Лефевр В.А. Рефлексия. – М.: Когито-Центр, 2003, с. 437.

логическими схемами могут вспомнить ещё и другие возможности).

Структуры такого «изображённого человека–позиции» можно принять на себя или не принять. Человек в какой-то степени свободен в решении о входе в позицию, но на вхождение в неё ему как раз и требуется то, что называется волей.

Дело в том, что в общем коммуникационном поле, особенно публицистическом слово «позиция» является синонимичным «точке зрения». Для методологии же это разные вещи. Находясь во взаимоотношениях с другими позициями, позиции предписана (можно сказать, предначертана – на доске) определённая организация: какие другие позиции она должна охватить своей рефлексией, какие процессы она должна организовывать, какие знания и инструменты она должна использовать. И в таком повороте проблемой становится уже не столько свобода входа в позицию, сколько готовность человека к этому входу. Человек свободен промыслить себе позицию (но только при условии, что обладает для этого необходимыми мыслительными способностями и находится в адекватной таким задачам структуре мысли-коммуникации) и свободен войти в неё (но, опять же, при условии, что он обладает необходимыми для нахождения в этой позиции формами рефлексии, знаниями, владеет нужными инструментами и т.п.).

Не уделяя внимания «антропологии», СМД-методология всегда вела исследования и разработки в области образования, педагогики и антропотехники.

Смирнов С.А.

Заметьте, введя понятие антропотехники, методологи фактически не выступают против антропологизма, а наоборот вводят его как один из ключевых принципов. Просто они не занимаются выстраиванием спекулятивной антропологии. И не надо. Но ведь невозможно выстраивать антропотехнику (технэ человека, набор средств и практик по его становлению), не выстраивая антропологию (логос человека, понятийный конструкт о нём) и антропономику

(номос человека, его закон, то есть собственно онтос, бытийный предел, горизонт).

Грязнова Ю.Б.

С позиций СМД-методологии свобода человека заключается в его способности строить новые структуры, в том числе позиционные, и занимать позиции в этих структурах, а, следовательно, он должен быть готов к тому, чтобы это сделать. И разные методологические группы продолжают развивать это направление «подготовки» человека, например группа А.П. Зинченко, разрабатывающая программы «готовности»* или группа С.В. Попова, разрабатывающая программы и тренинги интеллектуального продюсирования**.

Можно, конечно, спросить, а как же экзистенциальный выбор? Неужели и к нему готовить? Да, готовить, потому что человека можно готовить как к работе в определённой профессиональной позиции, например, готовить спортсмена, способного бегать марафон, так и готовить к принятию экзистенциальных выборов. Тренировки будут, конечно, различаться. А принципиально разницы между способностью собраться и правильно распределить свои силы на дистанции или в сложной жизненной ситуации сделать нравственный выбор никакой нет. Между прочим, пробежать 42 километра – тоже очень больно и трудно***. И тренировка техник экзистенциальных выборов – это на сегодня не столь уж экзотическая вещь.

Поэтому СМД-методология проявляет заботу о том материале, на котором может реализовываться мышление, мыследеятельностные структуры и процессы, и, между про-

* См.: <http://www.taom.ru/fitness/>

** См.: <http://www.mmass.ru>

*** Недавно по ТВ показывали интервью с каким-то священником (к сожалению, как всегда, телевизор включаешь на середине передачи, поэтому никаких точных ссылок я дать тут не могу), который высказывал похожую позицию. Он говорил примерно следующее: «Когда человеку плохо, с ним случается беда, и он не знает, как ему жить дальше – ему очень трудно помочь. Потому что он не готов к такому положению дел. А людей надо к этому готовить заранее».

чим, и само методологическое мышление – и разрабатывает сопровождающие и поддерживающие человека техники.

Смирнов С.А.

Ну, и нормально. Чем не антропология? Не вижу предмета спора. Группы методологов, на которых вы сослались, как раз занимаются отработкой средств, оснащающих человека, претендующего на выстраивание своей позиции, на разработку и реализацию проектов социального, культурного, политического развития. Другое дело (и это вопрос кухни, мастерской), что не всегда бывают подобраны адекватные средства для управления изменениями. Поэтому, например, С.В.Попов вводит ограничения на проектный подход в практике управления общественными изменениями, практики проведения общественных экспертиз*.

Грязнова Ю.Б.

Человек как дискурсивная фигура

Кажется очевидным некоторое противоречие. С одной стороны я утверждаю, что человек не является для СМД-методологии объектом промысливания, а с другой, сама же привожу цитаты основоположника школы СМД-методологии Г.П. Щедровицкого, где он напрямую говорит о человеке. Как быть с этим?

Смирнов С.А.

Да, интересно, как Вы выкрутитесь?

Грязнова Ю.Б.

С этим быть очень просто, если различать в написанном или произносимом тексте интенцию, направленную на объект мысли, и дискурсивную, и коммуникативную составляющую текста. Но в реальности это оказывается довольно сложным делом: это мало кто различает. Поэтому

* См.: Попов С.В. Методология организации общественных изменений. Методологически организованная экспертиза как способ инициации общественных изменений. // Этюды по социальной инженерии: От утопии к организации. – М.: Эдиториал УРСС, 2002.

очень часто можно слышать: «Щедровицкий сказал...» и далее идёт цитата. Так в принципе, наверное, можно было бы поступить и с цитатами, приведёнными в начале этого текста – начать с них обосновывать принципы СМД-антропологии. Но приведённые тексты – это тексты лекций, а не статьи. Это тексты произнесённые, обращённые к конкретным слушателям, при этом часто произнесенные в ответ на их вопросы. Тексты, произнесённые в конкретной коммуникативной ситуации, которые должны решить определённые коммуникативные задачи. И это характерно для текстов Г.П. Щедровицкого – речь о человеке идёт по большей части именно в устных текстах.

Смирнов С.А.

Это какой-то иной ход, в сторону. Вы напоминаете читателю о ментальной и коммуникативной функции текста или дискурса. Ну, разумеется, то, что помыслил – это одно. А то, что донёс в речи-высказывании в ситуации здесь-и-теперь говорения – это другое. Но здесь важно быть последовательным. Важно, чтобы то, что помыслил, разбить на кванты понимания и донести до слушателя-читателя, причем адекватно. Или Вы полагаете, что Г.П. Щедровицкий в пылу спора, устной полемики, мог позволить себе принципиально иной взгляд? Мы же обсуждаем не тонкости полемики и устройство дискурса в коммуникации, а существо вопроса, то есть онтологию предмета.

Грязнова Ю.Б.

Это означает, что человек для СМД-методологии – не объект мысли, а дискурсивная фигура. В чём её назначение в дискурсе и коммуникации?

1. Текст в коммуникации может преследовать много разных задач, но он обязательно должен «достать» того, к кому обращён. В обращении к другому должен быть некоторый идентификатор, который позволял бы другому (или всей аудитории) идентифицировать себя с тем, о чём говорится. Человек в этом смысле – практически всеобщий идентификатор. Легко себе представить, что в аудито-

рии найдётся люди, которые не будут готовы или согласны идентифицировать себя, например, с родом, этносом, профессией, субъектом исторического действия и т.п. Но так выстроена наша культура и образование, что «человеками» мы себя считаем почти все (всякие извращённые случаи я не беру в расчет). Это естественная составляющая организации нашей рефлексии и невозможно не принимать её в расчет. Использование этого идентификатора по отношению к себе и к аудитории часто составляет чуть ли не единственную возможность установления контакта и доверия. Это типа заклинания «мы с тобой одной крови, ты и я», дающего возможность продолжения коммуникации. Разговор о человеке – это всегда начало коммуникации – момент установления отношения. Или возврат к ним.

2. Человек, будучи всеобщим культурным идентификатором, одновременно является и одной из самых общих смыслообразовательных фигур. Особенно для нашего мира, сильно искажённого индивидуалистическими представлениями. Смыслы, выстроенные в рамках государства, истории, культуры, традиции принимаются, становятся понятными, когда удаётся произвести их переинтерпретацию на фигуру человека.

3. В методологии есть такая техника – введение схемы. Схема, особенно новая, обязательно должна быть введена дискурсивно, прояснена, объяснена, осмыслена. То же должно быть проделано при «вхождении» человека внутрь схемы, занятии им прочерченной схематически позиции. Здесь важно навести смысловые «мосты», по которым и возможно будет сделать этот переход. Любому методологу, занимающему хотя бы изредка педагогическую позицию, эта задача знакома. Когда, например, вам не удаётся начать тренинг в какой-то профессиональной позиции (органовладельца, аналитика, критика, журналиста) до тех пор, пока вы не создадите текстов, несущих для вашей аудитории смысл: а зачем человеку это нужно? Так «разговоры о человеке» становятся важнейшим элементом антропологической подготовки (в том числе и самих себя, потому что методологи

тоже принадлежат той культуре, в которой человек – это наиболее всеобщий идентификатор).

Мы прибегаем к человеку как к риторической фигуре в ситуациях неопределённости, сомнения выбора именно в силу того, что человек – это содержательно пустой оператор. Именно на этом потом накручиваются такие антропологические объективирующие тезисы, что человек – это «мерцающая структура», «магма с плазмой», «переход» и т.п. Но для СМД-методологии они несут не более, чем смысловой характер, и не рассматриваются в рамках мыслительных движений в сторону построения антропологии как науки или как дисциплины.

Представление о человеке, как о дискурсивной фигуре – вполне последовательная позиция в русле высказываний о человеке, как имеющем второе рождение, становящемся, изменяющемся, преодолевающим себя. В современном интеллектуальном мире СМД-методология, видимо, занимает то же место, что и опера в искусстве. Опера – это гипербола во всём. Методология – это опера интеллекта, доводящая происходящее в интеллектуальном мире до гиперболизации (в том числе и благодаря схематизации). Если свойство человека – всё время меняться, то не нужно строить антропологий. Каждая «антропология» есть лишь некий дискурс о человеке в данной конкретной ситуации коммуникации. Не более.

Смирнов С.А.

Я согласен относительно Вашей фиксации наших стереотипов, самоотождествлений, манеры идентифицировать аудиторию себя как представителя то этноса, то конфессии, то класса, социальной группы, профессии проч. И способ схематизации как преодоление этой редукции и самоотождествления – безусловно, плодотворный ход. Это понятно. И то, что в нашей речи человек часто становится некоей риторической фигурой – тоже понятно. Но это не значит, что такую речевую практику надо возводить в принцип. Это значит, что антропопрактике желательно

вырабатывать средства разотождествления и преодоления всякого рода псевдоидентификаций и самоотождествлений. Этим и должна заниматься современная антропология как антропопрактика. Последняя категория, кстати, мне больше нравится. Именно выработкой разного рода антропопрактик и надо бы заниматься, чтобы не скатываться в разного рода редукции и спекуляции. Не «логии» строить, а практики вырабатывать. Но это как раз предполагает очень тонкую мыслительную настройку и оснащение нашего «чувствилища».

Грязнова Ю.Б.

Это не значит, что разговор не важен. Просто он называется тем, что он есть – «разговором о человеке», а не «антропологией».

Смирнов С.А.

А это не одно и то же?

Грязнова Ю.Б.

Разговор о человеке нужен*. Может быть, действительно, настали тяжёлые кризисные времена, по слабости нашей мы нуждаемся в более частых разговорах о человеке. Но тогда нужно признаться самим себе, что учащающийся разговор об антропологии, её необходимости, о том, что это наш «фронтир», «передний край» – это не Ренессанс и Возрождение, а свидетельство всеобщей слабости «человеческого» духа.

* См.: «Необходимо развивать язык говорения о себе: не о своих обыденных нуждах, а о себе, как о человеке, индивидуальном воплощении человечности, о межличностных отношениях и личностном росте... В условиях «Демократии чувств», когда образ жизни сильно индивидуализирован в эмоционально-ценностном отношении, крайне актуален вопрос самоопределённости и наведения межличностных связей. Наша задача – внятно сказать друг другу, как мы отстраиваем свои отношения и что нам вместе доступно делать» (Генисаретский О.И. Обретение формы: человек становящийся. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. 2006, с. 16.)

Смирнов С.А.

Я бы сказал – кризиса. Причём, к сожалению, сильно затянувшегося. А затянулся он по той простой причине, что всё же человек слишком живуч и силён, чтобы сразу гикнуться. Он долго лягается и дёргается. Ещё не настала та витальная ситуация, в которой дальше – уже некуда. Мы же существа всё равно желающие. И пока наше желание не станет окончательно самоубийственным, мы и будем мнить себя чем-то и кем-то, строить очередные идентичности и концепции про себя. И боимся одного – пусть он гикнется, этот человек, то есть мы сами со всеми своими структурами. Поскольку движение к новому способу обитания (то есть онтологический переход) – это эпоха долгая, трудная, чреватая гибелью себя привычного, то надо бы весь наш привычный язык и практики рече-говорения сдать в утиль. Нужен новый словарь человека.

Грязнова Ю.Б.

Только в этом случае разговоры о человеке сослужат позитивную роль. Построение антропологии, построение идеализаций о «пустом месте» – как выстраивание дома на песке. Разговор о человеке, выводящего человека за его собственные пределы – это путь обретения корней.

Смирнов С.А.

Ну, вот Вы и заговорили как настоящий философский антрополог.

Грязнова Ю.Б.**Одно из слов о человеке**

В байках про методологию чаще запоминается история про первую игру в Новой Утке, начавшуюся с произнесённого без всякого сомнения Георгием Петровичем тезиса «Методология может всё!». И несколько реже вспоминается, что в основе методологической позиции лежит ещё и проблематизация – специальная, техническая организация сомнения, сомнения, затрагивающего глубинные

основания. Те, кто стал когда-либо участником процесса настоящей проблематизации запоминают это на всю жизнь.

Мыслительные достижения методологии – выход из методологической проблематизации. Мощность методологических конструкций связана с глубиной осуществлённой проблематизации. Глубина методологической проблематизации возможна только при отношении к человеку лишь как к носителю проблематизируемых структур, понятий, смыслов. В противном случае проблематизация бы имела препятствие в виде Человека. И имела, между прочим. Многие участники игр помнят свои предельно депрессивные состояния, когда, картинны мира, способы действия и мышления, собственная идентичность – всё, причём одновременно, подвергалось проблематизации. А дальше было всегда два выхода.

Первый – выйти любым способом обратно к собственной тёплой человеческой идентичности (способы могли быть разные: уехать с игры, напиться, петь песни хором, найти задушевного собеседника). Этот путь, возвращая к «себе, своей человеческой самости» закрывал возможность входа в методологическую позицию. Не навсегда, разумеется, попытки можно было произвести неоднократно.

Второй путь – помыслить себя как пересечение естественных процессов и структур и тех, которые будут созданы. Иногда это принимало комические формы. Я помню девушку, которая на заключительной рефлексии ОДИ-69, посвящённую теме «Эксперимент и экспериментальные площадки в образовании», делала доклад и говорила: «Вот я кладу сейчас себя перед собой, как экспериментальную площадку». Это было наивно и смешно. Но по сути эта смешная девушка была тогда гораздо ближе к методологической позиции, чем я, которая – уже не помню теперь в каком коллективе (то есть нашла себе задушевных спутников) – в рефлексивном докладе говорила что-то о нравственности. Мой первый заход оказался неудачным. Сейчас

подобные вещи можно наблюдать (и мы их искусственно организуем) в образовательной практике.

Смирнов С.А.

Я бы заметил, что эта девушка, смешно говорящая, осваивала чужой для себя язык. И как всякий новый язык, он у неё воплощался во всяких речевых ляпах. А главное – в другом – она при этом понимала или нет, что делала? Таких воляпюков на играх было множество. Это показатель того, что люди не самоопределяются, а пытаются выглядеть своими в глазах методологов. А говорить на естественном языке, описать свою ситуацию развития на своем языке – сложнее.

Грязнова Ю.Б.

«Методология может всё» – это обратная сторона способности произвести проблематизацию, дойдя «до самого края», проблематизируя при этом и всё то, что ещё только что, казалось, и составляет суть человеческого, и преодолеть и изменять его.

Именно так я и понимаю первый шаг в программе методологии (как о нём рассказывал Г.П. Щедровицкий в книге «Я всегда был идеалистом»)*. Методология была для него поиском выхода из безвыходного положения, и методологическая позиция проявилась как позиция в ситуации, когда всё «человеческое» было невозможно.

Вполне понятно неприятие представления о человеке как лишь о носителе, материале для разных процессов и структур и их борьбы. На первый взгляд – негуманно это. Но, как и методология в самом её существе, такое представление о человеке необходимо только в ситуациях «тотальной» проблематизации, ситуациях «без выхода». А в этих ситуациях эти жёсткие и «бесчеловечные» представления оказываются самыми гуманными, позволяя выйти из этих ситуаций иначе организованными и «смочь всё».

* Щедровицкий Г.П. Я всегда был идеалистом. – М., 2001.

Смирнов С.А.

Полагаю, что излишне спорить с псевдогуманистами о том, насколько жёстко и негуманно поступал Г.П. Щедровицкий на играх. Но ведь эти сопли нельзя отождествлять с антропологическим дискурсом и антропопрактикой. Пафос самоопределения заключается как раз в том, чтобы ставить автора высказывания в ответственную позицию, чтобы он понимал, что делает и что предлагает. И если вам будут после этого говорить о гуманизме, о некоем насилии, то какое это имеет отношение к антропологии?

Вопрос же о другом. В свое время Лефевр, на которого Вы сослались, поставил перед собой задачу выйти на уровень моделирования человеческой психики. Психология долгое время страдала именно из-за того, что впадала в этой свой психологизм, зависимость от присутствия души и душевности говорящего. А впадала потому, что ей не хватало языка моделей. И Лефевр, привлекая язык математики, стал строить модели и описывать посредством их психику, делая тем самым психологию наукой.

Методология это и обязана делать – строить мыслительные модели. Мне кажется, именно этого не хватает сейчас и методологии, и антропологии – не хватает модельности. Чтобы в них, в моделях, удерживалось содержание и ухватывался смысл и существо ситуации человека.

А пока моделей нет, остаются разговоры, разговоры... Слова, слова, слова...

ГЕНЕЗИС ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ*

или

Концептуальный ресурс словаря древнегреческой философии для новой онтологии человека

Статья первая

ВВЕДЕНИЕ

Современная философия человека до сих пор испытывает концептуальный онтологический дефицит, чтобы понять и описать ситуацию человека и выработать по этому поводу адекватную онтологию. Мы полагаем, что это связано в том числе с тем, что сама философия, редуцируясь до теоретической эпистемы, забыла культурные корни-этимоны, откуда произросла. В то же время для выстраивания современного философствования о человеке как *онтологии человека* необходимо вырабатывать адекватный ситуации человека словарь как концептуальный каркас такого философствования.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-03087 «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека»). Публикуется впервые.

Мы предлагаем в этой связи более внимательно при-смотреться к базовым концептам, которые вырабатывались в древнегреческой философии как определенной антропо-практике. При этом мы вслед за П. Адо и М. Фуко понима-ем древнегреческую философию как определенную практи-ку аскезы, как духовные упражнения, связанные с практи-кой заботы о себе. С таким пониманием связан и наш вы-бор базовых концептов.

Вместе с тем, нам нет необходимости повторять вслед за П. Адо и М. Фуко многочисленные примеры философ-ствования как практики духовных упражнений. Они это уже сделали в своих работах*. Но, во-первых, их примеры относятся большей частью к эллинистической философии, к эпохе римских стоиков. Во-вторых, нас интересует фено-мен рождения, генеза человека как проблемы, как феноме-на, как прецедента, как предмета для рефлексии, которая проделывалась самими философами, причем на ранней стадии, до эпохи стоиков. В этом плане мы будем опираться большей частью на опыт софистов, Сократа, Платона.

Идея словаря нам важна не только с точки зрения не-обходимости построения каркаса онтологического концеп-та современной философии человека, но и с точки зрения удержания в поле современного антропологического дис-курса культурного ресурса древнегреческой философии.

Известно, что в процессе генезиса культуры словарь играл и играет миростроительную роль, формующую архи-тектонику языка и мышления. Словарь относится к базо-вым культурным концептам**.

* См.: Адо, П. Духовные упражнения и античная филосо-фия. Пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. Москва; Санкт-Петербург: Степной ветер; ИД «Коло». – 2005. – 448 с.; Фуко М. Гер-меневтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.

** См. о словаре как о концепте в работах: Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы в мировой культуре. Алфавиты и ал-фавитные тексты в периоды двоеверия. – М.: Наука, 1993. – 158 с.; Смирнов С. А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. – Новосибирск: Офсет, 2010. – 492 с.

Мы знаем, что рождение древнегреческого алфавита, чеканка монет и появление первых философских школ произошло одновременно и представляло собой единый процесс*. Первые философы-ионийцы стали вырабатывать опыт рефлексивного мышления относительно основ, природы (фюсиса) мира. Их первый опыт нуждался в параллельной письменной фиксации. Новое алфавитное письмо с обозначением гласных как нельзя подходило для этого. Алфавитное письмо, в котором главное качество, флективность, способность менять значения и смыслы за счет изменения гласных окончаний, помогало быть гибким в рефлексии. Эта гибкость зависела уже не от традиции, а от самого говорящего. Все более формировалась возможность говорить от первого лица. Мышление от первого лица стало конститутивно возможным.

Философия становится новым номосом. А философ (имя случайное, данное пифагорейцами) становится носителем знания о номосе с целью трансляции его новым поколениям.

Слово и мысль философа, его логос, становится методом, способом существования нового номоса, формируя новый язык, в котором кодируется новый номос и новый этос. Потому новый логос как форма фиксации, сохранения номоса становится рефлексивной формой культурного сдвига. А алфавит становится каркасом этого флективного кода. Алфавитное письмо становится лингвистической основой для философии, задавая ей гибкость, пластику. А слова, единицы логоса, становятся частями нового номоса мира. Слово для философа становится онтологическим. Логос и бытие – тождественны. Бытие есть – это утверждение онтологично в своем этимоне. Самим утверждением Парменида о том, что бытие есть, ἔστι εἶναι, утверждается это бытие: «Ибо мыслить – то же , что

* См.: Петров М.К. 1991. – Язык, знак, культура. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 328 с.

быть... Бытие ведь есть, а ничто не есть...» (Парменид О природе, фр. 6)*.

Философ выполняет необходимую культурную функцию по упорядочиванию стихий мира, переводя хаос в космос. И как алфавит состоит из букв как первоэлементов стойхейонов (στοιχεῖον), так и первые философы искали свои первоэлементы мира, свои стойхейоны в качестве первоэлементов мира, из которых строится алфавит мира. Первые философы составляли свой словарь мира, свой новый этос, закрепляя его новым номосом.

Тем самым алфавит становится культурным концептуальным смыслом творения мира, его осознания, преодоления хаоса в космос. А философ становится его строителем, зиждителем, архитектором, держащим архитектуру мира в своем мышлении.

Сам строй алфавита, последовательность букв-стойхейонов означает пошаговое порождение мира. Алфавит представляет собой базовый рассказ о творении мира. Буквы алфавита, то есть его первоэлементы, составные части, становятся скрепами космоса мира. Выстраивая их в слова, человек становится зиждителем мира. Алфавит отчеканил форму мысли, как чеканится на монете профиль царя.

У каждой буквы есть свое имя. Произнесение имен алфавита равносильно молитве о рождении мира. Алфавит, его произнесение, – это ритуальная песнь, распевая которую человек приобщается к рождению мира. Беря буквы алфавита, человек повторяет феномен рождения мира. Буквы можно представить как позднейшие знаки-фиксации идеограмм, которые использовались для описания ритуальных действий возрождения. Алфавит – изначальная матрица ритуальных песен рождения. Некий акростих, который использовался позднее в христианских молитвах**.

* Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подготовил А.В.Лебедев. – М.: Наука, 1989. – 296 с.

** Степанов Ю. С., Проскурин С. Г., указ. соч.

В качестве концептуальных словарных гнезд, которые могут быть взяты из античной философии использованы в качестве культурного ресурса современной онтологии человека могут быть следующие.

Гнездо Ἐνέργεια: δύναμις, ἐνέργεια

Гнездо «Φύσις»: φύσις, ἦθος, νόμος.

Гнездо «Λόγος»: λόγος, θεωρία, μάθησις

Гнездо «Πράξις»: πράξις, πράγμα, ἐπιμέλεια, παιδεία, ἐπιστροφή, ἄγων,

Гнездо «Τέχνη»: τέχνη, ποίημα, ποίησις, μίμεις, κάθαρσις, ὄργανον

Гнездо «Ἄνθρωπος»: ἐγώ, σῶμα, οὐσία, , πρόσωπον, ὑπόστασις

Гнездо «Εἶδος»: ἰδέα, εἶδος, μορφή, φαινόμενα , σύμβολον, ὄνομα,

Итак, идея заключается в том, чтобы обратиться к концептуальному потенциалу древнегреческой философии для переосмысления проблемы генеза человека. Предлагается попробовать отрефлексировать этот потенциал, проработав основные концепты древнегреческой философии через призму присутствия в ней именно проблемы генезиса человека. Проследивая генезис идеи человека, мы собираем фактически весь базовый каркас древнегреческой философии, но через призму антропологии.

Чтобы движение по словарю было пошаговым, предлагается не выдергивать из языка слово за словом, а выделить некие концептуальные гнезда, собирающие в фокусе ядерные топы словаря.

Отсюда эти гнезда – энергея, фюзис, праксис, антропос, логос, технэ, эйдос.

Само движение по этим гнездам объясняется базовой схемой порождения словаря: с помощью истока Энергеи от Фюзис (родового лона) через Логос к Праксис как заботе (эпимелейа и пайдейа) и Технэ как искусству возделывания = к рождению Антропоса в его проявлениях (просопон, эго, ипостась) и произведении и оформлении в Эйдосе.

При этом надо понимать, что эта работа не по антиковедению и не по истории древнегреческого языка. Это работа по конструированию словаря новой онтологии человека посредством обращения к потенциалу древнегреческой философии. А построение словаря относится больше к жанру, нежели к существу работы.

Поскольку явно выраженная готовая логика и последовательность изложения этих концептуальных гнезд остается предметом реконструкции, то для настройки умозрения начнем с гнезда «Πράξις»

Рождение героя. Ἡρώδεια. Забота о себе

Из песен и дифирамбов рождаются первые трагедии. А трагедия стала толчком для появления нового типа философствования в лице Сократа.

Т.В. Васильева в свое время отмечала: «Что же касается Сократа, то его репутация этического философа по преимуществу – столь же несправедливый предрассудок. Сократ задавался вопросами о справедливости, о благе, о достоинстве мужа, о любомудрии ... но о самих по себе, а не применительно к поведению человека в наличной ситуации. “Приземлителем” философии Сократ не был. Он был заземлен, будучи реальным босым мудрецом, ходящим по аттической земле, но он витал в облаках, говоря об идеале»*. Но при этом скорее аттическая трагедия, чем «физиология», открыла путь Сократу и дала ему точку опоры. Трагедия свела философию с небес на землю (что Цицерон и приписывал Сократу)**.

Т.В. Васильева полагает, что античная трагедия в лице того же Софокла более предметно и практически относится к генезису, началу философствования Сократа, причем именно в точке базовой темы философа – темы заботы о себе.

* Васильева Т.В. Афинская школа философии. Москва: Наука, 1985. – С. 38.

** Васильева Т.В., указ. соч., с. 37.

Известно, к чему призывал Сократ своих молодых собеседников – к заботе о себе, о своей душе. Об этом он рассказывает и в своей речи перед судом, и в разговоре с Алкивиадом. И в этом свидетельстве важна фиксация самого Сократа (правда, в пересказе Платона). Однако достоверность этого пересказа мы принимаем, несмотря на известное различие двух Сократов*.

Известно, что Сократ сослался именно на изречение в храме Аполлона в Дельфах – «познай самого себя» (γνῶθι σεαυτόν) как на стимул для занятий философией. Также он вспоминает то, как однажды ему приятель Херефонт сказал, сославшись на изречение Пифии из храма Аполлона, что мудрее всех на свете – Сократ. И с тех пор он, якобы, и стал выяснять причину этого изречения – верно ли оно (Апология Сократа 21 а)**.

Интересно, что все начинается с бесед с Пифией, жрицей Аполлона. Она пророчествует Эдипу и она же пророчествует про Сократа. Только у Эдипа и Сократа – разные способы познания себя. Это первое. И второе – само «себя» у них тоже разное.

Здесь важно различие – познание самого себя героем античной трагедии и познание себя у Сократа.

* Грегори Властос показывает, что в диалогах Платона мы имеем дело с двумя Сократами – реальным Сократом, учителем Платона, и его образом, который потом витал в умах и самого Платона, и Ксенофонта, и других его учеников. Но исследователь подтверждает все же, что первый, реальный Сократ, как раз был занят более проблематикой заботы о себе, условно говоря, практической философией, нежели онтологией и метафизикой. Подр. см.: Греческая философия. Т. I. Ред. М.Канто-Спербер. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. С. 138–155. Впрочем, обсуждение самой по себе фигуры Сократа как героя нас уведет в другую тему, которая соседствует с жанром легенд, анекдотов, мифов. П. Адо обсуждает, например, тему схожести образа Сократа с босоногим Эротом и сатиром Силеном. См. Адо П., указ. соч. Тем самым философия как тема и прецедент авторской мысли исчезает.

** Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Ред. Лосев А.Ф., Асмус В.Ф., Тахо-Годи А.А. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 73-74.

Познание Эдипом своей судьбы было актом открывания умо-зрения, узнаванием того, что уже было и что случилось. Эдип познавал себя в смысле узнавания, открывания собственной тайны, которую не ведал, но она уже совершилась. В этом плане истина уже была реальностью, но была сокрыта от героя. «Себя» Эдипа уже было известно богам, но не известно было самому герою.

Феномен же познания себя как заботы о себе у Сократа устроен по-другому. В известном призыве Сократа к заботе о себе нам видится не просто некая мораль. Здесь важно выделить как раз момент рождения самой идеи человека как проблемы и ее онтологическая укорененность. В практике заботы о себе собственно и рождается идея человека, человеческое в человеке.

В «Алкивиаде I» Сократ фиксирует не только важность самой заботы о себе, но и то, что «познав самих себя, мы одновременно познаём заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем» (Алкивиад I 129 а)*. То есть человек не просто заботится о себе. Но заботясь о себе, он познаёт саму эту заботу, то есть самое само́ (в оригинале αὐτὸ τὸ αὐτό). Сократ спрашивает Алкивиада – каким же образом мы познаем это самое само?

А.Ф. Лосев в комментариях к «Апологии Сократа» отмечал, что «самое само» означает идею человека или его эйдос. Только познав эту идею как родовое, общее понятие человека, можно познать каждого конкретного индивида**. Следуя этой же логике, считает А.Ф.Лосев, постигается, по Платону, и идея прекрасного, и идея искусства (технэ).

Вообще-то далее в беседе Сократ ответ дает: «тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу» (Алкивиад I 130 е)***.

Эти эпизоды беседы про «самое само» А.Ф. Лосев трактовал вполне определенно, в духе современной ему феноме-

* Платон. Собр. соч. в 4-х тт., т. 1. – С. 256.

** Платон. Собр. соч. в 4-х тт., т. 1. – С. 733.

*** Платон. Собр. соч. в 4-х тт., т. 1. – С. 259.

нологии, призывающей познавать суть вещей: самое само – это идея. В данном случае познание человеком самого себя означает для него познание идеи человека, большей, чем конкретный эмпирический индивид, «двуногий без перьев».

Это А.Ф. Лосев фиксировал в разных местах. Как в комментариях к Платону, так и своих работах. В работе «Самое само» он так и пишет: «Самое главное – это сущность вещей. Самость вещей, ее самое само»*.

Сократ на примерах это и объясняет молодому Алкивиду. Что значит знать себя? Как может сапожник знать про сапожное мастерство, если он не знает самого себя? То же самое врач – может ли он знать тело, не зная душу?

Человек не есть то же, что его собственное тело. А что движет телом? Душа. Значит, сапожник, врач, учитель не знают самих себя, не зная свою душу, а значит – разве они могут быть разумными и заниматься разумно своим делом?

«С о к р а т. Следовательно, ни один врач не знает себя как врача, ни один учитель гимнастики не знает себя как такового» (Алкивиад I 131a)**.

Вроде бы это известно. Но одновременно нас уже не может удовлетворять такая трактовка и рационализация Сократа Лосевым и вообще философии как практики во времена Сократа. Если речь идет о заботе как об упражнении, то она не может быть выстроена как процедура познания субъектом объекта, то есть некоей идеи, отдаленной от него, от автора упражнения.

Принципиально то, что Сократ призывает Алкивиада, молодого будущего политика, собирающегося заниматься государственным делом, к сугубо практическому действию: «Прежде всего упражняйся, мой милый, учись тому, что следует знать, чтобы взяться за государственные дела» (Алкивиад I 132 b)***.

* Лосев, А.Ф. *Вещь и имя. Самое само.* – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – С. 188.

** Платон. *Собр. соч.* в 4-х тт., т.1. – С. 259.

*** Платон. *Собр. соч.* в 4-х тт., т.1. – С. 261.

Если удерживать специфику античного горизонта и полагать, что все же эпимелейя как забота в виде аскезы, атлетики и агонистики была неотъемлемой частью образа жизни в классических Афинах, то забота о себе как упражнение не может быть теоретической процедурой познания некоей идеи или сущности вещей. Просто потому, что Сократ не Гегель. У последнего, конечно, так и говорится: «познай самого себя» означает не познание отдельной особи, не самопознание неких отдельных способностей, характера индивида, а познание «самой сущности как духа»*.

Также, по Гегелю, никакого отношения познание себя не имеет к так называемому человекознанию, стремящемуся исследовать в конкретных людях их «особенности, их страсти и слабости – эти, как их называют, изгибы человеческого сердца». Это познание человека как такового и тем самым познание духа по существу. Если для Гегеля это понятно и применимо, то эпимелейя как познание сущности как духа – это такое понимание, которое выносит нас за пределы античного горизонта.

Итак, почему нам важно удержание идеи эпимелейи в связи с идеей генезиса человека? Фактически упомянутые выше П.Адо и М. Фуко пытались показать, что именно практика заботы о себе как духовное упражнение и толкает человека к тому, чтобы совершить опыт метаморфоза, преобразования себя. Эта забота не сводится к душепопечению, к медицинской практике лечения и другим прецедентам заботы, хотя разного рода опыт заботы можно привести в пример, и большой список таких практик был потом накоплен и описан римскими стоиками.

Но нам важнее другое: опыт философского мышления от первого лица о бытии как именно такой опыт заботы о себе, способность и готовность мыслить бытие и задает онтологический смысл и укорененность заботы и делает ее таковой, отличной и от раннего мифологического познания

* Гегель Г.В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Москва: Мысль, 1977. – С. 6.

себя греческим героем Эдипом, и от поздней рациональной процедуры познания субъектом объекта*.

ЧЕЛОВЕК КАК МЕРА СУЩЕГО

Свое отношение к культурному ресурсу и смыслу древнегреческой мысли демонстрирует М. Хайдеггер. Известен отрывок из его работы о Ницше касательно знаменитой фразы Протагора, обсуждаемой в нескольких диалогах Платона и определяющей человека как меру всех вещей.

Приведем отрывок Протагора полностью: "πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστί, 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»**.

Для нашего опыта этот отрывок важен как с точки зрения генезиса идеи человека в античной философии, так и с точки зрения сохранения и удержания культурного этимона от классической философии вплоть до наших дней, что, как мы полагаем, и пытался сделать М.Хайдеггер.

Он даёт свой перевод, сообразный древнегреческий мысли, 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»***.

* См. об этом подр.: Смирнов С.А. О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях “Герменевтики субъекта” М. Фуко»). // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Психология. Т. 4. № 1. 2010. – С. 74–93.

** Платон. Собр. соч. в 4-х тт., т. 2. – С. 203.

*** Хайдеггер М. Ницше. Пер. с нем. А. П. Шурбелева. В 2-х тт. Том II. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – С. 118.

Думается, что Хайдеггер точнее передал смысл греческого этимона, несмотря на интерпретацию в духе его Dasein-аналитики. Он вытягивает из древнего тезиса Протагора, который мы знаем также в пересказах Платона, Аристотеля, Секста Эмпирика, главную мысль: человек есть мера сущего в той степени, в какой он, человек, открывается этому сущему, и в какой мере оно, сущее, в его несокрытости (непотаянности)*, открывается ему.

Человек тем самым и занимает метафизическую позицию. Последняя задается у Хайдеггера тем способом, который человек каждый раз берет и задаёт меру истины сущего**.

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 вырастает в ограничение сферой несокрытого и через это становится в себе самым самым собою***. И вот такой именно человек (как субъект, то есть носитель такого действия по открыванию к несокрытому сущему), который вырастает в несокрытое, и становится той самой мерой бытия сущего****. Человек есть мера сущего в той степени, в какой он открывается сущему и в какой ему открывается сущее как несокрытое. И в такой степени он и есть человек как человек, становящийся тем самым самым собой.

Язык нам добавляет и принципиальный контекст, ибо понимание человека как меры (мётров) сущего и означает, что он есть норма, образец, эталон, с помощью которого в принципе оценивается и понимается все сущее. А выше

* В издании, которым мы пользуемся, перевод дан как «несокрытое». В.В. Бибихин переводит как «непотаянное».

** Хайдеггер М., указ. соч., с. 119.

*** Хайдеггер М., указ. соч., с. 120.

**** Хайдеггер М., указ. соч., с. 121.

обозначенная философия как практика заботы о себе есть выделявание в себе этой самой меры как нормы-идеала. Ибо мера, *μέτρον*, и означает представление о надлежащей мере, полной мере, через которую осмыслиется всё пространство обитания человек, 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 привел пример с тезисом Протагора в месте, когда он с собеседником перешел к теме познания как ощущения. И он потому и привел 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: что возможно тогда, если «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***. Последний предлагает свой вариант толкования тезиса Протагора: речь здесь идет 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 мерилom 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 понима-

* Платон. Собр. соч. в 4-х тт., т. 2. – С. 203.

** Платон. Собр. соч. в 4-х тт., т. 2. – С. 216.

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

ния. 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»*.

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 остается спорным. Мне видится, что Хайдеггер ближе к корню понимания, поскольку сам концепт логоса в античной философии менялся (от Гераклита до Аристотеля). Идея человекомерности мира может быть выводима из мерности самого мира, то есть собственно из бытия, которое не сводимо к логосу.

Нам ближе толкование тезиса Протагора в контексте заботы человека о себе. Человек настолько есть мера мира, насколько он заботится о себе как о мере мира. А таковой он становится, если он проделывает практику такой заботы о себе как о мере бытия, становясь органом бытия.

Пафос нашего ухватывания этого этимона о человеке как о мере сущего, тем самым, сводится к следующему. Однажды человек совершил прецедент своего открывания сущему, и с тех пор он, прецедент, всякий раз повторяется, фиксируется в опыте, практике философской заботы о себе, формующей в человеке меру-норму сущего и тем самым формующей его самого как такую меру-границу. И 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

* Розенгрэн М., указ. соч., с. 177.

каждый человек – судья сущего. Наоборот, человек как мера выступает живым принципом, прецедентом, носителем этой соразмерности человека (человекоразмерности) и мира.

ЛИТЕРАТУРА

- Адо П. Духовные упражнения и античная философия. Пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. Москва; Санкт-Петербург: Степной ветер; ИД «Коло». – 2005. – 448 с.
- Васильева Т.В. Афинская школа философии. Москва: Наука, 1985. – 160 с.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Москва: Мысль, 1977. – 471 с.
- Греческая философия. Т. I. Ред. М.Канто-Спербер. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. – 500 с.
- Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 576 с.
- Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Ред. Лосев А.Ф., Асмус В.Ф., Тахо-Годи А.А. – М.: Мысль, 1990.
- Петров М.К. 1991. – Язык, знак, культура. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 328 с.
- Розенгрэн М. Тезис Протагора: доксографическая перспектива. // Вопросы философии. 2014. № 5. – С. 171-178.
- Смирнов С.А. О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях “Герменевтики субъекта” М. Фуко») Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Психология. Т. 4. № 1. 2010. – С. 74–93.
- Смирнов С.А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. – Новосибирск: Офсет, 2010. – 492 с.
- Степанов Ю.С., Проскурин С. Г. Константы в мировой культуре. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. – М.: Наука, 1993. – 158 с.
- Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подготовил А.В.Лебедев. – М.: Наука, 1989. – 576 с.

Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.

Хайдеггер М. Ницше. Пер. с нем. А. П. Шурбелева. В 2-х тт. Том II. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – 458 с.

СОДЕРЖАНИЕ

Постнеклассическая философия человека	3
Антропологический манифест.	4
Антропология в человекообразном мире миров (к вопросу о неклассическом философствовании о человеке)	9
Введение в антропопоэтику. Опыт неклассического антропологического дискурса	71
Структура акта автопоэзиса. Опыт поэтической антропологии	97
Проблема преобразования человека в философии. Предварительные заметки к исследованию	122
Умное тело или проблема формирования человеческой телесности в ситуации жизненного аутсорсинга.	139
Забота о себе: концепт и практика	207
Онтология человека: рамки и топика.	226
Антропология номадизма. Антропологические тренды и северный культурный код	248
Антропологический форсайт.	265
Человек после человека. Антропологический форсайт	266
Фармацевтика антропологических трендов	312
Новые идентичности человека: анализ и прогноз антропологических трендов. Антропологический форсайт. Описание проекта	338
Аналитика и диагностика антропологических трендов	370
Дельфи опрос в гуманитарном форсайте	424
Экспертное сообщество: самодиагностика	445
Форсайт: от прогноза к социальной инженерии	460
Прогноз и форсайт: две парадигмы будущего. Методологический аспект.	491

Антропология образования

Антропология образования: дискурс и практика или принцип человекомерности (философическое введение)	.518
Модель университета предпринимательского типа . . .	.534
Школа как институт человека. Незавершенный диалог .	.561

Живые собеседники

Философская аскеза Петра Чаадаева	.588
Называя вещи своими именами. (О «человеке» в СМД-методологии)	.615
Генезис проблемы человека в античной философии или концептуальный ресурс словаря древнегреческой философии для новой онтологии человека. Статья первая	.642



СЕРГЕЙ АЛЕВТИНОВИЧ СМИРНОВ

Доктор философских наук.

Проектный аналитик, методолог, философ, педагог.

Заведующий Лабораторией стратегических и форсайт-ных исследований и разработок (Новосибирский государственный университет экономики и управления), профессор НГУЭУ.

Автор и главный редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU» (выходит с 2005 года).

Автор и редактор сайта: www.antropolog.ru

E-mail: smirnoff1955@yandex.ru

Отпечатано в ЗАО ИПП «Офсет»

Заказ № 000. Тираж 000 экз.

630117. Новосибирск, ул. Арбузова, 4/27.

т.: (383) 332-72-12. E-mail: ofsetn@ngs.ru.