НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ЭКОНОМИКИ И УПРАВЛЕНИЯ – «НИНХ»

С.А.Смирнов

ЧЕРТОВ МОСТ

ВВЕДЕНИЕ В АНТРОПОЛОГИЮ ПЕРЕХОДА

Новосибирск
2010

УДК (091)+130.2
ББК 87.3

Работа была представлена на конкурс философских сочинений и трактатов
«Человек в поисках идентичностей», который проводился в 2008 г. Институтом философии РАН.

Смирнов С.А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2010. – 491 с.

В книге представлен опыт выстраивания неклассического антропологического дискурса в ситуации радикальных изменений, которые переживает Человек. Эту ситуацию можно назвать ситуацией онтологического перехода или онтологического сдвига. Или ситуацией двойного «после» – после постмодерна. В этой ситуации сформировалась некая патовая комбинация, культурная пауза: когда разрушены культурные метанарративы классических эпох, а новые онтологические опоры Человеком и для Человека не созданы. И он сам, саморазрушенец, не обрел, не выстроил собственной онтологии, уже постнеклассической.

Автор предлагает некое введение в новую онтологию человека, которую еще предстоит достроить в понятийную конструкцию, разумеется, находясь на плечах гигантов и ведя бесконечный диалог с оппонентами и соавторами.

Книга предназначена для философов, психологов, студентов и аспирантов, желающих получить и пережить свой опыт философствования о человеке и за человека.

© С.А.Смирнов
© НГУЭУ

ISBN: 978-5-85957-074-4

Вместо эпиграфа

«...Еще вчера все было понятно и ясно: мы так сжились со вчерашним днем. У нас выработалась и укоренилась своя философия рабства, и вчера еще единою добродетелью была «готовность взойти на костер». Связанному в конце концов все ясно: что делать? Но сегодня неожиданно и внезапно, вдруг – руки развязаны, нечаянно обретена свобода распоряжаться собой, хочется что-то делать, двигаться, куда-то идти. Еще не создана свободная походка, еще нет свободных слов, еще не пережит сознанием совершившийся переворот, еще старая душа в старом теле живет, радуется, трепещет и встречает новый день. Новый день застал нас неготовыми...».

Л.С.Выготский. 1917 год

От автора

В данной работе автор излагает свою концепцию антропологии перехода, проблематикой которой он занимается последние лет десять. Некоторые части работы были опубликованы в виде статей в разных сборниках и журналах, на конференциях и семинарах, в том числе на Антропологическом семинаре, который автор проводил последние несколько лет вместе со своими старшими коллегами и учителями С.С.Хоружим и О.И.Генисаретским. Низкий им поклон и благодарность за приглашение к Большому Разговору о Человеке.

Некоторые части данной работы были представлены в гуманитарном альманахе «Человек.RU», который автор издает с 2005 при содержательной поддержке Института синергийной антропологии (руководители С.С.Хоружий и О.И.Генисаретский).

Смысл и существо проблематики книги фактически сводится к тому, что антропология, то есть философия человека, нуждается в разработке принципиально иного концептуального аппарата, точнее, собственного антропологического дискурса.

Последнее связано с тем, что ситуация человека в настоящее время не просто осложнилась. Сейчас о кризисе человека и об антропологической катастрофе не пишет только ленивый. Но проблема заключается в том, что мы продолжаем думать, мыслить и действовать так, как будто ничего не случилось. И никакой Освенцим и ГУЛАГ нам не указ. Мы продолжаем писать и думать так, как будто не было Хиросимы и Чернобыля.

В то же время, если мы признаем, что мы радикально, онтологически меняемся в соответствии с вызовами времени, то мы рано или поздно должны понять, что человек фундаментально не благополучен в своих привычках и нежелании онтологически меняться. И про это онтологическое неблагополучие нужно мыслить адекватно. Для этого привычные классические схемы не годятся.

В то же время философская и в целом гуманитарная мысль демонстрирует крайний дефицит средств мысли о человеке, несмотря на уроки великих предшественников.

Автор предпринял в данной работе попытку осуществить, с одной стороны, реконструкцию последних прецедентов неклассической мысли о человеке, попыток построить собственно философию человека, выделить собственно антропологический дискурс, с другой стороны, автор предлагает свою версию философии человека, версию антропологии перехода.

В свое время великий А.В.Суворов преодолел со своими чудо-богатырями перевал Сен-Готард и взял с боем Чертов мост. Он прошел переход, который ему дался не просто нелегко. Переход был смертельно опасен. То был переход не ради победы над противником, а ради победы над собой. Никакого военного смысла переход Суворова через Альпы уже не имел. Это была победа духа, да простит меня читатель за пафос.

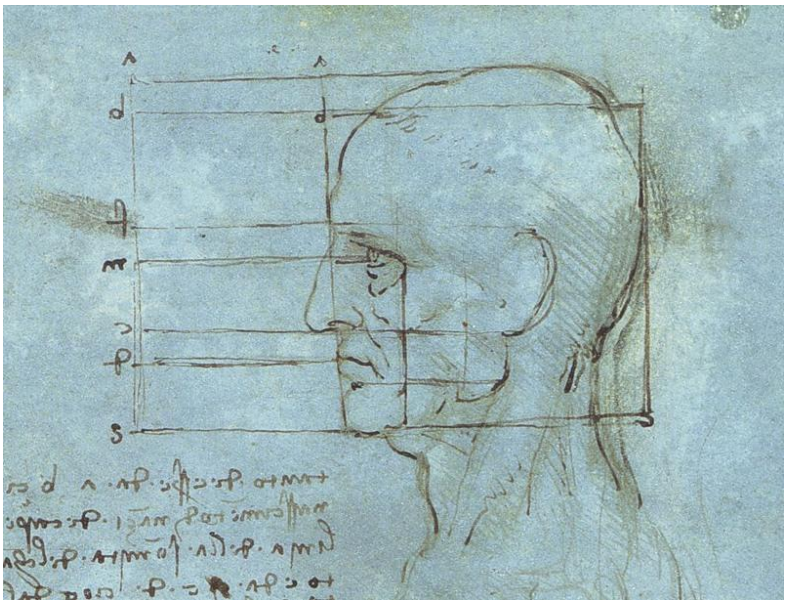
Мы попали в похожую ситуацию. Нам придется перейти этот Чертов мост. И никто при этом не знает толком – что будет после него.

Данная попытка не претендует на универсальность и окончательность. Наоборот, она и не допускает в принципе каких-либо универсалистских привычек и стереотипов, претендующих на окончательный ответ.

Последнее слово о человеке еще не сказано…

Мы всякий раз будем упираться в человека, как говорил незабвенный М.М.Бахтин.

Автор.
1 мая 2010 г.



ГЛАВА 1
ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА И ГУЛАГА



1.1 БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК ЗАХВАТ. ВЛАСТЬ БЫТИЯ

Как так получилось, что из всех проектов, которые описал в свое время М. Шелер, победил человек умелый и желающий [31]? Забывший (бытийно забывший) иные корни и скрепы бытия. Забывший и уставший жить. И превративший жизнь в захват, в погоню за тенью бытия, за ничто.

Мы долгое время думали, что человек желания – явление позднее. Думали, что страсть и страх, которые взаимно питают друг друга, поработили человека совсем недавно. И что были времена дивные, райские. Что были времена, когда человек был открыт миру и мир – ему. И что человек созерцал мир, а не захватывал его.

Но захват мира – не новость XX века. Об этом писал в конце своей жизни В.В.Бибихин [3]. У захвата – древнее лицо. Даже исходный смысл Софии – ловкость, умелость, хитрость, пишет В.В. Бибихин. Захват мира – не временное помрачение, не уловка, а способ существования человека, его стихия и стихия его мысли.

Человек живет и мыслит именно в захвате. Быть захватчиком – не моральная оценка, а способ бытия всего человека, его природа. Поскольку это связано с его самосохранением.

На переломах же этот способ жизни и мысли обнажается – как белеет кость при глубокой ране. В переходе человек в наиболее явном виде обнаруживает захватнический способ своей жизни.

Почему же к концу XX века все обострилось? Потому что обнажился этот коренной смысл и способ бытия человека. Снялись и обветшали героические одежды, сброшены костюмы, устранены ширмы и появился человек в его наготе – первобытный Адам, который живет захватом и познает мир захватом.

Но захват при этом осуществляется двойной. Есть захват внешний, захват мира, окольцовывание мира своим действием, хваткой. И захват внутренний – захват самого человека, его захваченность идеей, одержимость. Раньше внешнего захвата человека самого захватывает стихия желания.

Сначала произошел первый захват – собой. Потом второй, внешний – моя одержимость захватила мир мною, человеком как орудием.

«Ведать-знать» переходит в «ведать-обладать», пишет В.В. Бибихин.

Человек утратил способность к чистому созерцанию (как theoros в античности созерцал космос в театре на праздниках Диониса). Да и обладал ли он этим качеством? Или это наш миф про девственную Элладу?

Человек хочет ведать-обладать. «Знание» становится формой захвата, обладания, владения, формой власти: «…знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло». (Быт. 3, 5).

Так искушается человек изначально, с самого онтологического корня. Задолго до песен античности.

Узнать – значит захватить и похитить. Похищение и восхищение – одного культурного этимона. Быть в восхищении – значит быть захваченным стихией. Я восхищаюсь другим – значит я им захвачен, одержим. Восхищение равно похищению. Восхитившийся становится похитителем, хищником. Я восхищаюсь тем, кем хочу обладать, хочу иметь как вещь.

Но человек похищает и захватывает мир от страха, онтологического ужаса, который испытывал как раз тот первородный Адам (у С. Киркегора). Он уже охвачен стихией ужаса перед неизбежностью беспредела.

«Ранняя хватка бытия уже захватила нас, прежде чем мы начинаем свой захват», пишет В.В. Бибихин [3].

Получается удивительная и до противности банальная ситуация. Человек не хозяин в своем бытии. Он вор, похититель. Он влезает через форточку, или открывает отмычкой (хитростью) дверь в мир, который оказывается чужим, и там живет, всякий раз боясь, что придет настоящий хозяин. Он в восхищении рассматривает красивые вещи в чужом доме, завидует, быстро, лихорадочно засовывает вещи в карманы, быстро-быстро рассовывает украденные сокровища, со страхом ожидая, что его вот-вот схватят за руку.

Он живет, озираясь, с оглядкой. Оглядное мышление (против которого восставал Лев Шестов), есть в этом плане не исходное состояние, а лишь следствие того, что человек – вор и похититель чужой жизни, чужой собственности. Сам он – не собственник самого себя.

А какой же вор может быть свободен, тем более свободен онтологически?

Собственность, хозяйскость себя и своего мира как условие онтологической свободы, начинается не с того, что ты захватил дом, имущество, чужое добро, а с преодоления захваченности, с собственности

себя. Собственность – это и есть я сам, ставший, цельный, обретший свое лицо, то есть обретший свою свободу.

Свобода – это обретенное свое имя. Я сам, мое лицо и есть истинная собственность и через это – реальное лицо свободы.

Но в таком случае грань, переход означает не географическую и хронотопическую метафору, а сам смысл экзистенциальной ситуации человека, означающий грань, переход между моим и не моим, чужим, между отсутствием и одержимостью от пустот и стихий, бесформенностью мира и меня самого и рычащей бесовщиной – и обретенным лицом самого себя.

Мы в таком случае получаем нетривиальный результат. Призывы к тому, чтобы научиться мыслить, стать мыслящим оказываются капканом, обманкой или вообще придумкой.

Мыслить как раз мы и не умеем. Мы призываем к мысли, а мыслим всякий раз как захватчики и хищники. Мы приобретаем знание как инструмент войны и власти. Мы не умеем и не хотим превращать знание в инструмент трансформации самих себя. Мы мысль строим как захват. И сами попадаем в собственный капкан.

В этом смысле мы должны учиться не-мыслить. То есть мыслить без захвата. Точнее, нам предстоит возвращать мысли, любви, свободе их утраченные еще на пороге, в эпоху архэ, онтологические смыслы.

А мыслить – значит понять архэ, понять начало и исток и в самом истоке выправлять начальное движение бытия, перенаправлять его в иное русло.

А это и есть действительное Возрождение – перенаправить движение бытия. Не просто цитировать древних авторов, а задать новое Начало. Это поистине демиургическое действие. Сможем ли мы его осуществить?

Не зря старик Г.В.Ф. Гегель вслед за И.В. Гете думал о желуде, о клеточке как о первоначальном восхождении.

Есть и другая аналогия начала. В «Слове о полку Игореве» есть темное место. Там говорится, что вещий Боян «растекашется мыслию по древу». Можно переводить – *мыслью по древу*. В другом месте автор Слова пишет о том же Бояне, что тот воспевает славу, скача по «*мыслену древу*».

Но можно переводить иначе – что вещий Боян растекается *мысью, (мышью*) или белкой по древу.

Это более древняя метафора. И более точная. Мысль как белка скачет по древу. Мировое древо – древний архетипический образ в мировой культуре, некая культурная константа.

Древние языковые метафоры умнее современных интерпретаторов. Мысль есть вполне практическое занятие, ухватывание корней и крон древа мира, предполагающее глубину и широту охвата (не захвата, а обегания, пробегания), а не абстрактное разбегание по разным смыслам.

Но поскольку мысль и действие мы строим как захват, то петля захвата в конечном счете сдавила человеку горло и он уже не может дышать. Этот самоубийственный способ бытия привел его к онтологическому кризису.

Приехали. Сам субъект мысли – самоубийца с петлей на шее. Висящий в пустом доме бытия, из которого последнее давно ушло. И только сквозняк гуляет по пустому дому. И жалобно скрипит дверь…

Вспомним культурный этимон понятия кризис? Это ведь суд. На суд вызываются свидетели. В день, когда бытие приходит к своей границе, пределу, обнажается начало бытия, его архэ (об этом интересно и грамотно пишет В.В. Пучков) [17].

На кризисе-суде начинается новый поиск начала, чтобы восстановить подлинное, полное бытие.

Но спросим себя – а судьи кто? И в чем состав преступления?

И назад ведь не повернешь. Мечта о вечном возвращении, миф об эпистрофе не получится.

Либо мы ищем новое начало, совершаем прыжок-переход, на тот берег. То есть совершаем новое возрождение, героическое усилие. Либо мы пятимся назад, а точнее мечтаем о золотом времени. Но тогда мы уходим в сказки, сочинилки, вспоминаем минувшие дни, пишем мемуары.

Второй ход с очевидностью утопичен и означает уход в воображение. И в этом случае кризиса-суда не происходит. Мы откатываемся назад и не каемся. Гораздо тяжелее и важнее пережить кризис-суд. Именно суд, то есть наказание себя. Человек ведь до сих пор не понес онтологического наказания.

Но в таком случае суд-кризис и означает возврат в действительное, в истинное начало, переначинание начала, истока бытия. И только власть бытия есть действительная власть, охваченность бытием, а не захваченность идеей-бестией. Воля к власти – это стремление к бытию!

Но эта охваченность бытием означает как раз обезоруживание современного человека, привыкшего к власти желаний и страстей, а не к власти онтологического покоя, то есть начала.

Вместо власти бытия человек подсовывает новые мифы, новые идеологемы и заменяет пустое место, отсутствие бытия, суррогатом. В таком случае пустое место заменяется цитатой, вместо оригинала

подсовывается копия. А значит, взятая на прокат или похищенная цитата бытия не есть бытие, а есть краденное, взятое на прокат тряпье, second hand.

Человек в таком случае живет украдкой, скупкой подержанного барахла, носит чужие вещи. И жизнь для него – большая барахолка, где торгуют подержанным и краденым тряпьем.

В таком случае он сам заменим, сам становится цитатой, утопичным, неуместным мечтателем, поскольку ищет на барахолке жизни чужеродные заплатки бытия. И у бытия теряется его «настоящесть», его цельность. Оно становится осколочным, в заплатках, в ошметках.

В таком случае сам человек становится копиистом, а значит двойником, копией с оригинала. Человек теряет свое лицо. Он сам превращается в Другого, Чужого.

Немного профанируем наш разговор и приведем пример. Наша эстрада заполнена всякого рода пародистами и юмористами. Они натужно пародируют, ищут новые поводы для неуместных шуток. Это яркий признак неподлинности, исчерпанности содержания. Легче спародировать, процитировать оригинал, нежели самому спеть свою песню, обрести свой голос. Легче скопировать чужой голос, чем обрести свой.

Неподлинное, мнимое бытие-копия существует именно как цитата-пародия. При дефиците бытия, то есть власти начала наступает время власти копий – тиранов, деспотов, других, чужих, которые лишь силой страсти и желаний стремятся заполнить онтологическую пустоту, взяв, захватив, украв цитату.

Но чем заполнить пустоту? Игрищами, войнами. Имитацией. Буйством страстей, имитирующих, создающих иллюзию онтологической полноты.

Неужели человеку интереснее так и впасть в пустоту, оставляя после себя «мерзость запустения», черноту и небытие? И в этом состоит его смысл бытия? Неужели ему так и заповедано по судьбе его?

1.2 ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА И ГУЛАГА

Мы все играли в детстве в песочнице. Детям это нравится. Берешь формочку, накладываешь ее на груду сырого песка и получаешь оформленное изделие – скульптурку какого-нибудь зверя, живого существа. Играющий чувствует себя Богом, Демиургом. Его формотворчеству подвластен любой материал.

Все мы родом из детства. Эта расхожая фраза мешает отделить зерна от плевел. Клиширование форм в песочнице перерастает в привычную

практику, в жизненный сценарий поведения: человек собирает в карманы опыта разные формочки и прикладывает их к сырому материалу жизни. Эти формы в виде идей, идеалов, ценностей, смыслов (то, что называл один из вестников постмодерна Ж.-Ф.Лиотар «метанарративами»), то есть идеи разума, целостности, совершенства, духа, прогресса, – эти идеи опрокидываются на стихию жизни. Но последняя является инертной массой и выделяет слепую энергию. Она не управляема. Она сопротивляется. А человек, посчитавший себя Демиургом, пытается оформить мир по своему образу и подобию, забывая то, что лепить надо себя и всякий раз заново. Забывая последнее, этот демиург начинает лепить окружающий мир, ломая его своими формочками, созидая утопические прожекты, которые основываются на универсальных, готовых идеях и идеалах разума, прогресса, развития. Прогресс созидается, разумеется, из благих побуждений.

Но идеалы рациональности уже сгорели в печах Освенцима и были искрошены в порошок машиной ГУЛАГа. Ж.-Ф.Лиотар говорил о ситуации «после Освенцима», В.Шаламов – об эпохе «после ГУЛАГа» [12; 30]. Ж.Делез эпатировал публику, утверждая, что после Освенцима вся предыдущая культура – дерьмо. В.Шаламов карябал кровью, что после ГУЛАГа писать так, как Лев Толстой, больше нельзя, более того – безнравственно. Потому что ГУЛАГ все выжег. И лагерный опыт ничему не учит[1].

Этой культурной метафорой «после Освенцима и ГУЛАГа» можно обозначить эпоху конца универсальных предпосылок, на которых строит свою жизнь «человек желания», возомнивший себя Демиургом. Этот «человек желающий», как писал М.Фуко, проект которого являлся господствующим и базовым последние две тысячи лет, к концу этого тысячелетия оказался окончательно поставленным под вопрос.

Но Освенцим начинается не в запредельных высотах и мировых войнах. Он начинается в детской песочнице. ГУЛАГ начинается с детских шалостей. Пепел лагерных печей стучит в наших сердцах.

Мы думаем, что есть некие универсальные идеи разума, добра, развития, в конце концов, – Бога, Блага, которые якобы лежат рядом с нами готовые, на расстоянии протянутой руки – иди и бери. Они кажутся нам

[1] В.Шаламов писал в письме: «Бог умер. Почему же искусство должно жить? Искусство умерло тоже, и никакие силы в мире не воскресят толстовский роман» [30, с. 60].

такими простыми, понятными и доступные, их как будто можно брать и иметь. И мы не замечаем, что эти универсальные онтологические идеи становятся, в конце концов, формами террора и тоталитарной власти.

Эти идеи-формы становятся орудиями, которыми дубасят сырой человеческий материал и которыми пользуются вожди и демиурги. В свою очередь сам вождь является некоей идеей, которая складывается из тел толпы. Как на стадионах во время парадов и праздников из щитов складывается портрет вождя или фраза-призыв, то есть складывается символическое тело вождя – так из многих тел складывается многоголовая и многоногая идея целостности и совершенства. Отдельный человек, этот «идиот», частное лицо, исчезает в этом теле, становится частицей, частью сырой телесности, этой косной материи-чудища, последний крик, рык которой был изрыгнут в Освенциме и ГУЛАГе.

Дорого мы заплатили за эту тоску по целому и единому, по универсальным идеям. За мечтой о Едином, о гармонии сидит желание, ненасытное, неизбывное, кроется неутолимая жажда хотения и имения все объять и зажать в тиски железных объятий и не отпускать.

Мечта о гармонии, о едином и цельном – это оборотная сторона террора и тоталитарной власти. Потому что Единым становится некое целое мира, некие массы. Теряется ценность частной жизни. Отдельный человек теряет свою территорию и право иметь ее, право распоряжаться собой как частным лицом.

Но после ГУЛАГа идеалы целостности и совершенства, предустановленной гармонии, господства идей разума и развития, полетели ко всем чертям. Все коды и символы сорвались со своих мест. Мир переживает цивилизационный сдвиг, культурный тектонический shift, в результате чего образуется гигантский плавун, и все привычные оппозиции добра и зла перестают работать.

Все плывет. А жертвой становится отдельный человек. Все ориентиры потеряны, в том числе главный – идеал «человека желания» Он стал самоубийственным.

В этой ситуации сдвига в культурной архитектонике Ф.Гваттари и Ж.Делез и говорят о шизофрении толпы и паранойе власти. В первом случае речь идет о том, что все привычные коды и символы, смыслы и значения плывут и декодируются, срываются со своих мест. Идет процесс шизофрении человека, расщепления сознания толпы.

Во втором случае речь идет о том, что власть со всеми своими институтами стремится сохранить свое место, держать контроль над

ситуацией (как и каждый человек, когда плывет ситуация и он стремится сохранить над ней контроль с помощью заготовленных формочек-идей, собранных в карманах опыта и внешнего воспитания) – но ничего не получается. И власть, одержимая манией контроля, переживает паранойю.

Шизофрения толпы и паранойя власти – в ситуации после Освенцима и ГУЛАГа.

Проблема отягощается изменением самой природы власти. Происходит сдвиг власти в сторону более изощренных методов манипулирования и контроля: от контроля с помощью оружия и денег власть переходит к контролю с помощью «символического и информационного капитала» (у П.Бурдье, [4]).

Отдельный человек становится частью, функциональным местом в мировой информационной паутине-сети.

В net (вспомним русское – нетях) человек запутывается и пропадает в нетях – такой вот каламбур получается. Отдельный человек встроен в структуру, в сеть и запрограммирован. Ему обеспечено его место, гарантированы зарплата, страховка и сытая спокойная старость.

Тем самым образование человека, которое начинается с экзистенциального самоопределения и вопрошания по отношению к самому себе и тем самым самопреодоления этих мертвых форм-идей прошлого опыта, – это образование человека остается открытой проблемой, которая не может быть решена в ситуации после Освенцима. А сдвиг власти только отягощяет ситуацию. Где выход?

А выход возможен внутри самой тенденции сдвига. В эпоху крито-микенской культуры внутри самой модели, внутри социокода, как писал М.К.Петров, произошел сдвиг: пентекантера царя Миноса породила новый социокод, новый тип европейского мышления [15]. Так и здесь. Сама тенденция к информационному обществу таит в себе движение в сторону личности человека, в сторону проблематизации человека желания, поскольку все большее усложнение этого главного инструмента, человека, все большее смещение от объема знаний – к их качеству, к необходимости управлять знанием, овладевать им, инвентаризировать его и хранить – это делает человека в информационных сетях все более сложным для манипулирования. Одновременно, попадая в ситуацию «после Освенцима» мы переживаем ситуацию проблематизации всего способа бытия, обитания человека желания, всего проекта человека желания.

Особенно сильно эта проблематизация переживается в обществах переходного периода, каковым является Россия. В наших условиях

поставлен под вопрос не просто проект человека, но и вся среда человечности, в которой он обитает. Под вопрос поставлены сами структуры повседневности.

1.3 ИДЕЯ И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА

Казалось бы, что после спора М. Хайдеггера с И. Кантом, после целой серии ответов, которые были даны в XX веке на кантовский вопрос «Что такое человек?», можно и успокоиться.

Но покоя нет. Как нет и ясной перспективы того, «камо грядеши» современный человек.

В этом смысле отвечать придется снова. Тем более, что последний крик М. Фуко о смерти человека прозвучал уже в той эпохе, которая ушла. Мы опять находимся в иной ситуации, ситуации двойного после – «после постмодерна».

Но о ней чуть ниже. А пока зададим исходную рамку разговора. Когда мы говорим про человека, мы что и кого имеем в виду? Про что это? Про какую предметность? Про какую действительность? Можно ли ее положить перед собой, чтобы потом пальцем (умозрительным) в нее указывать?

Само русское слово «человек» принципиально отличается от иноязычных вариантов тем, что в нем уже задано направление ответа на вопрос о том, что есть идея человека. Человек – *существо, стоящее лицом к веку, ко времени.* От «чело» и «век» происходит само представление об этом существе. Человек буквально – это член рода, большой семьи, исполненный силы, то есть совершеннолетний. Человек – *существо, достигающее своего родового совершеннолетия, соответствующее своему культурному заданию.*

Быть человеком – значит стать тем существом, которое говорит со временем, с веком. То есть по-крупному, по «гамбургскому счету». В этом плане человек в себе содержит предельную, то есть онтологическую, максимально полную идею бытия. Быть человеком – значит быть в полноте бытия. Человека можно и нужно помыслить прежде всего как идею, равную идее Бога, идее Природы, идее Истории.

Если мысль о человеке не задается через эту рамку (человек – как онтологическая идея), то понимание проблемы человека превращается в некое интеллектуальное занятие, упражнение для гуманитариев и для тех, кто причисляет себя к ведомству антропологов, человековедов.

Но теперь сама ситуация требует снова предельного вопрошания о человеке, понимания его как онтологической идеи.

С чем это связано?

Это связано с тем, что стало уже общим местом, о чем говорится на каждом гуманитарном перекрестке. Онтологические идеи, идеи Природы, Мира, Бога, претендовавшие ранее на роль всеобщих регулятивов, перестали быть таковыми. Ушел тот символический горизонт всеобщего, который всегда держал человека в бытии. Он рухнул, как рушится стена, как рушится занавес, за которым вдруг образовывается пустой, обшарпанный задник сцены.

За идеями рушится и все остальное. Рушатся прежде всего устои, культурный этос. А затем рушится все то привычное, что составляет уклад повседневной жизни. В том числе рушатся моральные запреты, нравственные принципы, правовые нормы, мировоззренческие идеалы.

Итак, рухнули устои. А эти устои, повторяю, культурного, символического происхождения. Человек держится на символах, на образах. На имени своем. На кресте. Поэтому для христианского горизонта распятие Иисуса Христа есть всеобщий универсальный символ бытия человека.

Но эти символы ушли. Человек более не хочет себя поверять на кресте. Что после этого остается? Именно «после»? В слове «после» фиксируется ситуация постмодерна. Слово «после» – указательное. Оно указывает на пустоту. Поскольку «после Освенцима» остается только пустота. Пепелище. Холокост. После ГУЛАГа остается НИЧТО, зияющая бездна. Именно в ситуации пустоты и НИЧТОжества, собственной никчемности человек и начинает осознаваться как онтологическая проблема.

Сначала надо было похоронить с болью, слезами и ужасом Бога. Потом надо было похоронить с криком отчаяния и печали самого себя, свое бытие, ничего взамен не предложив. И после этого возникает ситуация окончательной немоты и пустоты. Безмолвия. Поскольку кричать не о ком и некому.

Расстояние между первым криком о смерти Бога у Ф. Ницше и вторым криком о смерти человека у М. Фуко – почти в сто лет. Каков будет третий вопль? И будет ли кому кричать?

Более того. Агония началась раньше, гораздо раньше. Она началась в момент, когда распяли Иисуса Христа, поскольку люди распяли свой собственный символ. Поскольку именно Христос – «Се Человек». С начала нашей эры и началось великое «сошествие во ад» всего человечества. И люди дружными рядами ринулись в пропасть.

Поэтому после этих криков наступает окончательная ситуация вакуума, пустоты. Мы попали в культурную паузу. В интервал. В переход. В ситуацию, когда **уже** ничего нет. И когда **еще** ничего нет.

Пусто. Тихо. И только скрежет зубовный раздается вокруг. Хруст костей на переломе.

Ситуация какого-то постоянного запустения всякий раз повторяется. Так было и во время Óно: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух божий носился над водою» (Бытие, 1, 2). В общем, переходность получается вселенская и постоянная. И нескончаемая.

В итоге к концу XX века все европейские интеллектуалы только и делали, что разбирали завалы, под которыми были погребены Бог и Человек. В результате образовалась этакая космическая помойка, завалившая идею человека.

Он оказался погребен под всевозможными надындивидуальными структурами бессознательного. «Письмо» Р. Барта, «язык» Ж. Лакана, «структуры надзора и наказания» М.Фуко, «габитус» П. Бурдье, «машины бессознательного» Ж. Делеза и Ф. Гваттари, «мыследеятельность» Г.П. Щедровицкого – все они, по-разному и на разных языках проговоренные и описанные, оказались своеобразными могилами одного – идеи Человека.

Хоронили при этом с большими почестями. С криками, слезами. С причитанием. С болью и хрипом в голосе. Иногда с надеждой. Иногда с мечтой о лучшей участи. Но всегда с одинаковым отношением и констатацией: он умер. И обратного пути нет.

В ситуации похорон, естественно, могла расцветать именно тоталитарная и маргинальная антропология. Либо антропология господства тоталитарных, всеобщих, анонимных структур власти, либо антропология маленького человека, маргинала, на кухне и в подвалах суеверно взывающего к неким мистическим силам о спасении своей несчастной, заблудшей души.

Что делать в этой ситуации? Что можно в принципе делать в ситуации, когда все доселе существовавшие проекты человека и мира утратили свою онтологическую силу?

Что, например, предлагают как раз те, кто сказал о том, что настало время «после»?

М.Фуко в конце своей жизни предлагает подумать о заботе человеческой, вспоминая при этом античные корни, культурный этимон

этой заботы [24][2]. Он предлагает вспомнить эпимелейю как практику культурной заботы, как технику выделывания и возделывания в себе новых начал, восстанавливая которые человек испытывает трансформацию себя.

Ж. Делез и Ф. Гваттари предлагают вспомнить практику автопоэзиса, проделывая которую человек осуществляет новое производство субъективности, творя на себе новые культурные «концептуальные персонажи», не сидящие в человеке, а творимые им в практике философствования [8]. Философ при этом и у М. Фуко, и у Ж. Делеза – не профессия, а культурная практика посредничества.

С.С. Хоружий предлагает обратиться (опять же вспомнить!) к исихастской православной традиции, к практике священнобезмолвия и построения на этой основе новой «метаантропологии» [26-28].

Что получается? В ситуации полной деструкции, полного Ничто философы вынуждены снова предлагать то, что было известно с незапамятных времен – старую идею собирания человека в единое целое, в новую полноту посредством практик исцеления и восстановления утраченной целостности. Человек ставится в ситуацию опыта-предела для переживания опыта трансформации.

В ситуации пустоты человеку предлагается вновь себя собрать. Ему предлагают вспомнить снова утраченную идею Бытия, которое по определению полное и целостное. Оно одно может быть залогом успеха в собирании себя.

Но если для даосов, греков и святых отцов собирание себя и автопоэзис были постоянной практикой исцеления, осуществляемой на фоне горизонта всеобщего, то есть Дао, Бытия и Бога, то что в качестве такового выступает сейчас?

Ведь Бог умер. Нельзя думать о Пути без мысли о Дао. Невозможно совершить умное делание, не имея фоном идею Блага.

Невозможно осуществлять «техники себя», не имея символического плана. Это все равно, что учиться плавать, находясь не в воде, а на берегу.

Если о.П.А. Флоренский призывал к имяславию и идентифицировал себя как человека XIV века, то это давало ему силу на фоне православного Бога.

Что дает онтологическую силу сейчас? Если все символы распяты, то откуда взяться тому символическому горизонту, без которого в ситуации

[2] См. подробнее наш разбор концепта М.Фуко в главе 3.

пустоты и немоты рождаются бесы, занимающие места для кормления и берущие власть над миром?

Итак, еще раз.

В ситуации деструкции и деконструкции исчезает символический план Блага и всех остальных онтологических идей, без которых человек не может жить как культурное существо.

В поисках нового плана философы обращаются не в будущее, а в прошлое. Они обращают свои взоры к европейским корням, к материнскому лону – к античной Греции и христианским учениям отцов.

Почему надо искать ответы на современные вопросы в хронологически отдаленном прошлом? Можно ли найти ответы в этом прошлом в ситуации полного безмолвия, когда Бог умер? Ведь древние греки искали исцеления на фоне идеи Блага, идеи полного и целомудренного бытия. Без него всякие поиски не имеют смысла.

Либо я очищаю себя от скверны и страсти, полагая, что Благо есть. Либо я полагаю, что Блага нет и ничего нет, но тогда я – существо конченое и искать более мне нечего. Какой смысл имеют эти последние воззвания, если бытия нет? А ведь с этой фразы, что бытие есть, и начиналась философия.

Для Григория Паламы Бог не умер, а для М. Фуко он мертв. М. Фуко взывает к заботе, но при отсутствии символического горизонта. Забота о себе без идеи Бога – это или лукавство, или роковое заблуждение. В этом случае забота о себе, то есть собственно философия, становится уделом сугубо частного лица, то есть идиота. Но тогда философия никогда не станет советчицей по жизни и формой исцеления, а будет всегда идиотским занятием, за приверженность к которому выгоняют из города и отдают под суд.

Итак, надо ли вопрошать о человеке, ища ответы обязательно в историческом прошлом, обращаясь к колыбели культуры? Или это тупик, показывающий, что более негде искать и некуда идти?

Или это единственный путь к спасению, ибо в ситуации предельной пустоты человеку не к кому прислониться, кроме как к родному лону? Что делает человек, когда ему очень плохо? Он призывает к матери родной. Ой, мама родная! – кричит он. Он припадает к матери, дабы испить материнского молока, божественный напиток, этот нектар, дабы набраться силы и обрести вновь устойчивость. К чему обращаться, если не к материнскому лону?

Но лоно ли это? Это историческое начало. Наша первая родина. А теперь? Античный горизонт ушел. Эти древние смыслы мы восстанавливаем, совершая в лучшем случае лингвистические упражнения. Платоновское Благо для нас недоступно. Равно как ушел и христианский горизонт, поскольку христианские заповеди расстреляны, замурованы и сожжены в печах Освенцима и тюрьмах ГУЛАГа. Еще ранее Христа распяли. Еще ранее Адам уже вкусил запретный плод.

Получается, что нам не вернуться к тем началам, к которым призывают нас последние пророки и самоубийцы.

Уточним ситуацию. Зададим себе вопрос в качестве проектного задания. Можно ли вообще что-то помыслить относительно возможности нового проектного состояния человека в ситуации, когда всякие проектные идеи себя исчерпали?

И в чем теперь специфика нынешней культурной ситуации по сравнению с 20-ми годами прошлого века, когда были заявлены самые крупные антропологические проекты этого века – М.Шелера, М.Хайдеггера, Л.С. Выготского, З. Фрейда, М.М. Бахтина?

1.4 ФЕНОМЕН ПЕРЕХОДА В КУЛЬТУРЕ

Первым прецедентом понимания ситуации перехода была рефлексия мифа. Накопилась целая мифологическая библиотека, в которой феномен перехода описан как стержневой в действительности мифа.

Осуществим нечто вроде рефлексивной вытяжки, экстракта из этой библиотеки, пытаясь не утонуть в мифологическом материале из жизни древних племен, а пытаясь понять феномен перехода как метаисторическую модель, применимую к любой культурной ситуации, если эта ситуация есть ситуация перехода.

Стало классическим описание В.Тэрнером модели ритуала перехода, благодаря которому происходит трансформация старой социальной структуры в новую [23]. Посредством перехода происходит перевод в иную реальность – реальность жизни в communitas. Последнее есть пребывание в освобожденном от структур пространстве. Жизнь в communitas – это отношения между конкретными личностями. В социальной структуре человек зависит от роли, функции, места. В коммунитасе человек относится к человеку как Я к Ты (здесь В. Тэрнер опирается на идеи М. Бубера). В идеале коммунитас, гомогенная и неструктурированная, совпадает с родом

человеческим. Коммунитас при этом сама порождает новые обновленные структуры.

В ритуалах перехода человек переживает смену статуса, пребывает в состоянии лиминальности, то есть бесстатусности, состояния «ни то, ни сё». Это пребывание в промежутке. Это состояние лиминальности (limen, лат. «порог») и есть своеобразная форма идентичности человека перехода.

Б.Д. Эльконин по следам Л.С. Выготского выстраивает действительность перехода в рамках своей концепции психологии развития [32]. Для него опорами перехода являются такие феномены, как идеальная форма, событийность и посредничество. Эти три образования являются тем, из чего состоит онтология развития. Б.Д. Эльконин выстраивает действительность именно перехода как такового, как он есть. Фактурой для исследования выступает феномен детского развития в онтогенезе. При этом переход представлен здесь именно как встреча разных поколений, встреча детства и взрослости. Результатом этого события встречи являются кукльтурбны новообразования в психике.

Подробный анализ концепций Л.С. Выготского и Б.Д. Эльконина дается в нашей работе отдельно [20]. Здесь же отметим, что словарь Б.Д. Эльконина трансформировался постепенно в словарь мифолога, пребывающего в действительности мифа. Именно последний предъявил культуре впервые феномен посредничества и событийности. Событийность заключается в переживании нового феномена рождения и возрождения собственной личности.

В идеях же Л.С. Выготского были сильно выражены мотивы К. Маркса о переплавке человеческой природы, о переделке человека. Марксистская терминология и мифологическая традиция сплелись в единый сплав, амальгаму. Впрочем, марксизм был и одной из мифологий XX века.

Согласно деконструкции С.С.Хоружим учения Григория Паламы человек также испытывает переход, преображение, метаморфоз личности [26].

Исходно человек в мире дан как вещь, как эмпирический факт, не имеющий средств удержания цельности. Попадая в этот мир, это эмпирическое существо разваливается и раздирается на части, оно разрывается от страстей.

Тем самым оно попадает в страстное состояние, состояние уязвленности и одержимости.

Это существо вынуждено обращаться ко Всевышнему, дабы совершить работу по собственному преображению и покаянию. Главным органом в

этой работе является сердце. Именно через сердечную работу человек собирает себя в целое, в цельность, в котором ум, душа и тело выстроены в единство личности как во Храме.

Главным источником силы в этой работе пре-ображения, выстраивания образа, является синергия, сотрудничество человека с Богом. Встреча энергий двух начал порождает некое новое начало, в работе которого происходит обожение, становление Образа Бога в человеке.

При этом Бог явлен как феномен, то есть умный свет, он именно самоявляется, происходит теофания, богоявление, свет которого человек созерцает и через него преображается.

Итак, сначала человек дан как вещь. Потом происходит распад этой эмпирической реальности. Потом – опыт собирания, работа сердца. И затем – «преображение героя», его естества, выход за рамки своей первой падшей природы и единение со сверхъестественным началом (именно сверхъестественным, поскольку естественное – падшее, распадающееся). Происходит обожение и бытие в Боге. Именно устремленность к Богу через синергию спасает падшее человеческое существо в этом дольнем мире.

Необходимо также остановиться на поисках О.И. Генисаретского. Эти поиски посвящены установлению связки между традиционными психопрактиками душевного и духовного роста и современными культурными заданиями. О.И. Генисаретский на примере психопрактик «умного делания» (см. соч. Нила Сорского [14; 16]) восстанавливает технику и базовую схему психопрактик умного делания, стараясь выделить инвариант, соответственно применимый для всяких культур, как для культур сотериологических (культур спасения), так и для культур креативных (культур творчества) и экологических (культур сохранения) (см. подр. [5]).

О.И.Генисаретский отмечает, что традиционные практики личностного роста никуда не ушли, они с нами. Просто мы «ленивы и нелюбопытны», как сказал поэт.

Но человек всегда испытывает онтологическую потребность в пребывании в свободе и культуре. Это онтологическое устремление выстраивается для О.И. Генисаретского в четырех фазах.

Фаза поиска. Это непроизвольная, спонтанная активность, предшествующая выбору, остановке.

Фаза выбора. Здесь на ценностных основаниях осуществляется остановка на неких основаниях для действия и поступка, на смыслах и целях дальнейшего движения.

Фаза устроения. Для достижения целей и смыслов устраивается, упорядочивается мирообитание, устанавливается порядок.

Фаза обитания. Установленный порядок должен быть обжит, обустроен. Он обрастает структурами повседневности, укладами, привычками.

И далее, после обитания, начинается новый поиск новых смыслов и предельных оснований.

Но это, что называется, предельная конструкция для любых практик по самоопределению и укоренению в жизненных мирах.

Но есть особые практики душевного роста, которые уже внутри этой рамочной фазовой схемы работают на устроение душевного космоса.

О.И. Генисаретский делает рефлексивную вытяжку из текстов Нила Сорского и описывает пятишаговую схему умного делания, предлагая ее в определенном инвариантном контексте, применимом к любой культуре, но, как я полагаю, именно к ситуации перехода.

Эти психопрактики умного делания хороши именно тогда, когда актуальна культурная ситуация перехода. Именно в таком случае такие психопрактики могут сыграть функцию механизма, посредством которого осуществляется этот переход.

Но этот опыт нельзя проговаривать скороговоркой. Его нельзя пересказать и конспективно изложить. Поэтому сошлемся на опубликованную стенограмму доклада О.И. Генисаретского и сочинения самого Нила Сорского [6, с. 209-256; 16].

Отметим только, что пятишаговая практика умного делания состоит в проделывании таких практик, как: прилог, сочетание, сосложение, пленение, страсть.

Прилог – это своего рода настрой души, естественное ее движение к мысли.

Сочетание – это остановка внимания души на этой мысли, принятие мысли.

Сосложение – продолжение работы души над содержанием прилога.

Пленение – это уже подпадание себя под действие мысли, вполне сознательная отдача этой мысли.

Страсть – сознательное и произвольное согласие с той мыслью, что предлагается в прилоге.

Смысл всего умного делания состоит в том, чтобы совершать преодоление страстей и помыслов посредством мысленной и безмолвной молитвы и наблюдения за собственным умом. Тем самым выделывается

некое душевное устройство, защищающее монаха от земных страстей и грехов.

Итак, вот такие варианты рефлексивного описания человека перехода. Что их объединяет? Если вспомнить первый проект человека у М. Шелера, проект «человека религиозного», то фактически все названные выше идеи указанных авторов находятся в пределах этого проекта. Базовой идеей этого проекта являлась идея спасения в рамках основного проекта-мифа о падении, исцелении и спасении человека [31].

Являются ли они спасительными в ситуации господства Ничто, в ситуации двойного после, «после постмодерна»?

Ведь главными фигурами этих проектов были монахи-отшельники, жрецы, цари, шаманы. Кто сейчас может стать такими культурными героями, которые покажут путь, выход из Ничто?

Какие вообще в культуре есть представления о героях-посредниках? Кто несет образец преображения?

Известны, например, три фигуры посредника, деяниями которых творится мир в мифе – это царь, первосвященник и поэт.

Царь – носитель космического действа, символ власти и сама власть, Логос. Во многом фигуры царя и священника сливались. Царь становится демиургом, руководит священнодействием, ритуалом преображения и творения мира.

Поэт же – носитель слова, творец слова. Он мифотворец и мифохранитель. Кстати, М. Хайдеггер как раз говорил в свое время, что в отличие от Платоновского мифа о том, что государством должны править философы, настало время править поэтам (на этом акцентирует свое внимание и О.И. Генисаретский [6, с. 519 – 526]).

Это предложение М. Хайдеггера, как говорит О.И. Генисаретский, обратиться к царскому месту, престолу, есть жест обращения к родовой памяти, к памяти человека.

Понятно, что речь идет о родовом понятии поэта, о пойэтесе. То есть о ваятеле-демиурге изделия, космоса. И главное изделие – это храм личности, который выделывается по образцу божественного тела-космоса.

На себе пойэтес несет образец ваяния, сюжет основного мифа о трансформации человека, его преображения.

Итак, получается ли, что человек-автопойэтес, о котором мы уже сказали выше, и есть одна из тех фигур идентичности, которая может претендовать в настоящее время на ответ – что есть бытие в переходе? И что есть человек перехода?

Итак, снова возвращаемся к нашему вопросу – что делать человеку в ситуации онтологического Ничто, когда все исчерпано и изжито?

Ответ единственный – обратиться к памяти. Чего боялся Гамлет? Он боялся не смерти. И тем более не дуэли с Лаэртом, не разборок с Клавдием. Он боялся «неизвестности после смерти». Он ужасался от беспамятства человечества. Потому что мы живем в памяти. Бытие есть память. И прежде всего память сердца.

О, память сердца, ты сильней
Рассудка памяти печальной…

Именно разум наш запутался и все забыл. Нам придется возвращаться к новому Мифу. К новому тихому Слову. К новому опыту Теофании. Не к суеверному идолопоклонству, которого в избытке, а к священному безмолвию. Опыт священной синергии – опыт тихий и незаметный, без блеска и крика, без толпы и суеты.

Если же преображения нет, то нет и события. А значит, нет и жизни, нет и бытия. Нет и человека. Нет ничего. Вот мы и попали в эту ситуацию Ничто, поскольку событийность исчезла. Исчезла событийность онтологического преображения.

Итак, каков переиначенный кантовский вопрос о человеке? Какова его новая редакция?

Что такое человек – это абстрактный вопрос. Новая редакция кантовского вопроса может звучать так: что происходит с возможным человеком в ситуации рискованной жизни в сетях? И что он такое в этих сетях? В каких организованностях он пребывает реально сейчас? В государстве? В политике? В образовании? В обществе? Прежде всего, он пребывает как атомарная личность. А личность пребывает в большом гетерономном и гетерогенном культурном пространстве – в сети, символом и воплощением которой является мировой град, главная культурная форма современного обитания современного человека.

Но этот ответ нас уже не устраивает.

1.5 БЫТИЕ В ПЕРЕХОДЕ

Проблема в том, что во всех перечисленных примерах и описаниях феномена перехода последний понимается не сам по себе, а лишь как

средство для спасения. Ценен был всегда не сам переход, а попадание в иной мир, обновленный и очищенный.

Человек мифа у В. Тэрнера переживает ритуал перехода для того, чтобы сменить и обновить статус, попасть в коммунитас.

Исихаст превозмогает преображение, дабы пережить встречу с Богом и пребывать в нем.

Ребенок у Б.Д. Эльконина готов учиться у взрослого и брать его за образец, дабы самому стать взрослым.

Ценным является не сам переход, а то новое состояние, которое человек обретает, превозмогая переход.

Но жить в переходе, на границе никто не собирался!

Сейчас ситуация иная. Длительное время придется именно жить в переходе. А значит, надо бы понять его устройство. Опять же прибегая к метафорам и поэтическим тропам, поскольку смыслы не устоялись и не осели.

Что есть переход? Какие мы знаем ситуации перехода?

Переход через реку по мосту, по броду, по мели.

Переход по тропинке через перевал в горах.

Переход-перепрыгивание через огонь.

Переход-перелет через пустыню.

Переход-переезд, проезд по коридору, по тоннелю, по мосту.

Все ситуации перехода есть ситуации, как видим, временные. Это ситуации всегда переноса, переезда, «пере», ситуации превозмогания «от» и «до». Немного потерпим – а там будет райское блаженство.

Это ситуация временного проживания и переживания. Надо потерпеть и пережить переход. Но не жить в нем. В переходе человек – даже не кочевник. Он временщик. Это как в больнице: тебя помещают, например, не в палате, а в коридоре, временно. Потом перевезут – либо в палату, либо … в морг.

Жить в коридоре в нашем окультуренном сознании – значит быть всеми покинутым, забытым. Переходность понималась всегда как важная, но временная мера и пора переживаний и страданий.

Коридорность, узость переходной жизни всегда оценивалась как некое наказание и удел брошенных и оставленных, которые еще никак не дойдут, никак не достигнут земли обетованной.

И коль скоро жить в переходе трудно, поскольку в коридоре нет устоев, там все временное, все наспех, на скорую руку, как бы на один день, то для прохода по переходу требовался культурный помощник, посредник. В этом

плане в ритуале перехода в камлании шаман играл ту же роль, что и шерп в Гималаях.

В коридоре-переходе нужны шерпы, жрецы, культурные медиаторы, которые помогают превозмочь эту никчемность и бесстатусность жизни в переходе. В коридоре-трубе все в равной степени заброшены, именно выброшены и заброшены из устойчивого бытия, вырваны из устоев пребывания.

Негативность отношения к переходу в нашем сознании связана именно с тем, что в переходе не живут. Его преодолевают – с тем, чтобы жить дальше, после перехода.

Никто не привык жить в переходе, на перегоне, в коридоре. Жизнь есть по определению то, что устойчиво, что укоренено, утоплено онтологически, полно и покойно. Человек так устроен. Он хочет быть в полноте, с тем, чтобы жить в покое. А это невозможно в переходе.

А теперь зададим себе вопрос: а что значит – не превозмогать переход, не переживать его как временное состояние, а жить в нем?

Именно это до сих пор не предложил постмодерн, который констатировал ситуацию конца того, что было, и отсутствия чего-то нового. То, что было – уже нет, то, что будет – еще нет. Это констатация нулевой ситуации. Поэтому постмодерн – сам по себе пуст. Это фиксация отношения к чужому содержанию при отсутствии своего.

Поэтому философия постмодерна пуста, бессодержательна. Поэтому поиски выхода из нулевой ситуации, которые я перечислил выше у разных авторов, лежат дальше, ближе к корням, к началу.

Что тогда получается? Жить в переходе возможно, если думаешь о начале? Начало же есть то, что онтологически наиболее укоренено. То, что и дает силу бытия. Это собственно и есть единственная власть начала, начальничество бытия. Выше этой власти ничего нет. Именно к нему мы обращаемся, дабы пережить переход, то есть границу жизни. На этой границе мы переживаем кризис-суд, на который вызываемся как свидетели жизни и смерти, очевидцы события перехода.

Но, повторяю, переход понимался в культуре как «кризис» (то есть «суд»), как взывание начала к ответу, вызов виновников и свидетелей доживания до порога.

Именно поэтому, не имея ничего своего, потомки начинают цитировать своих предков. Феномен эллинизма всякий раз повторяется. Мы цитируем, то есть копируем, берем использованные когда-то части, ошметки целого, примеряем на себя старые доспехи, поем чужие песни. Но не имеем при

этом своего одеяния. Поем с чужого голоса. Носим чужие одежды, пиджак с чужого плеча. То есть ведем себя как дети, примеряющие одеяния родителей. Никак не хотим (не можем) повзрослеть.

Именно поэтому мы всякий раз будем выглядеть как умные, но подростки. Можно много и красиво говорить об исихазме, знать его досконально. Можно глубоко исследовать жизнь африканских племен. Быть знатоком древних греков. Но при этом оставаться детьми, наблюдающими из зала за играми взрослых. При этом можно быть умными детьми, начитанными. Но оставаться как бы еще не живущими, а ждущими настоящей жизни. Она вот-вот придет. Вот скоро настанет настоящий день. И мы покажем, на что способны! А день никак не наступает.

Более того. Когда он, наконец-то, наступает, он застает нас врасплох! Потому что мы не живем. Мы ждем день завтрашний. Но мы не живем днем сегодняшним. Не делаем полным настоящий день. И потому всегда не готовы. Готовы такие герои, как Гамлет. Но они гибнут.

Жизнь требует не только замыслов и проектов. Она укореняется от реализации задуманного. Она мостится от сделанного, от прожитого, от исполненного.

Поэтому жизнь в переходе требует полного и настоящего взросления. Иначе он, этот переход, никогда и не закончится. И это пребывание в переходе должно быть устроено как настоящая жизнь, а не подготовка к ней.

Поэтому детство должно быть полной, настоящей, самостоятельной жизнью, а не стоянием между «до» и «после».

Поэтому игра – это не подготовка к взрослой жизни. Это самая концентрированная форма жизни (см. подробно наши работы по философии игры [19]).

Поэтому ритуал перехода – это не промежуток между жизнью, смертью и новой жизнью. Это сама, но иная, форма жизни. Это особая форма бытия. Наиболее экзистенциальная, то есть глубинная и предельно выраженная форма жизни, экстракт жизни, эссенция бытия.

В этой связи попробуем использовать аналог игры для понимания того, что есть устройство перехода. Из каких состояний-форм он состоит?

В своих работах по философии игры я предложил классификацию игр по трем типам: игра-мимезис, игра-агон, игра-экстазис [19].

Сначала, как и всякий постмодерн, мы играем копией, цитируем чужое содержание, Мы удваиваем реальность, дабы проиграть ее, пережить, не имея еще своего содержания. Это игра-мимезис. Игра на подражание кому-

то, чему-то иному, более значимому, чем мы сами. Подражание чему-то, что является образцом. Так проходит какая-то часть жизни на переходе.

Затем человек играющий, то есть он и есть человек перехода, бросает вызов Другому. Он не просто удваивает мир, подражая образцам, но он выстраивает жизнь как поединок. В нем накопилась сила подражания, он набрал ресурсы жизни и может помериться силенками с другими, которые тоже имели опыт подражания. Начинается игра-агон, соревнование, состязание.

Если в мимезисе важным является практика подражания, то в случае с агоном важна победа. Победивший идет дальше.

Начинается жизнь как поединок. Борьба. Борьба с двойником. Агон – это поединок с себе подобным по правилам. Кто – кого?

В итоге победители выходят на самый предел перехода. Происходит созревание, взросление, понимание смыслов и пределов. И начинается игра с пределами. Например, с судьбой, как это делал Гамлет. В этом смысле это не просто конец перехода. Это конец всего. Выход на онтологические пределы. Переход в этом плане – труба выхода на пределы. Единственный вариант понять пределы. А философия и есть мысль о пределах.

И тогда переход заканчивается игрой-экстазисом. Игрой с пределами, главным показателем которой является уже не победа над противником, а победа над своим собственным черным человеком, то есть собственно преображение героя.

Поэтому пребывание в переходе – не времянка, а переживание предельной точки, дальше которой – молчание. The rest is silence, как сказал Гамлет.

1.6 КОНСТИТУЦИИ И ИНСТИТУЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Все ли помнят историю появления знаменитых «Философических писем» П.Я.Чаадаева? Когда разразился скандал, связанный с появлением первого письма в журнале «Телескоп» в 1836 году, мало, кто вникал в истинную причину его написания. Московская богема возмутилась суждением Петра Яковлевича о том, что у России нет своей истории.

Но прежде, чем сказать это, он сказал и другое, более важное для него. Однажды задолго до написания писем к нему обратилась госпожа Е.Д.Панова с вопросом – что есть истинная религиозность? Чаадаев стал думать, стал писать, увлекся. В итоге появилось его первое письмо, потом

второе, третье… И лейтмотивом всех писем стало суждение о том, что есть Царство Божие на земле?

Итак, причиной написания этих писем были размышления не об истории, а об истинной религиозности. В итоге Чаадаев и пишет в своем первом письме – что ответить на этот вопрос и сложно, и просто. Вы, говорит Чаадаев, ждете от меня ясного и рационального ответа. Но вот посмотрите, как в Европе. Там про это не думают. Там просто ходят в церковь. Религиозность является естественной *привычкой* поведения. А у нас таковой привычки как не было, так и нет. И вообще – что может быть естественнее для женщины, пишет Чаадаев, чем сосредоточенная жизнь, посвященная главным образом религиозным помыслам и упражнениям?» [29, с.17]. Как есть режим для тела, есть режим и для души: надо уметь ему подчиняться.

Чаадаев перевел разговор о религиозности в русло естественности, в формат образа жизни. О том, что для человека естественно и входит в режим жизни, спрашивать, зачем он это делает, сложно: он без этого жить не может. Вот ответ Чаадаева.

1.6.1. Привычка, Habitus, структуры повседневности…

Я полагаю, что проблема институционализации антропологии и в целом институций человека не может быть понята без иной, более корневой проблемы – проблем опривычивания его структур обитания. П.Бергер и Т.Лукман в своей известной работе отмечали этот процесс как «хабитуализация», то есть по-русски опривычиванием. Именно этот процесс с их точки зрения предшествует процессу институционализации [2].

Почему рождаются привычки? Почему, например, необходимо по утрам чистить зубы? А по воскресеньям ходить в церковь? Кто-то привыкает по утрам пить крепкий кофе, а кто-то – читать утреннюю газету. Почему мы привыкаем и обзаводимся теми или иными, в том числе и дурными привычками? Почему мы вообще привыкаем и далее не можем жить (именно жить) без привычек? Мы о них даже и не думаем. Они входят в ткань повседневности и становятся частью нас самих.

Бергер и Лукман пишут, что институция имеют место везде, где осуществляется взаимная типизация, опривычивание действий. И любая такая типизация есть институт. Они описывали структуры habitus на примере традиционных обществ (как и Бурдье [4]). У них была задача – выстроить конструкт социальной действительности. И они шли вслед за Марксом, доказывая банальный, на мой взгляд, тезис: что у человека есть

вторая, социальная, природа, выстроенная им самим задним числом как конструкт для обитания.

Я бы не рассматривал проблему привычки и института с точки зрения только типизации. Это весьма однобокое объяснение.

Давайте рассмотрим причину формирования привычки и вслед за ней институции.

Сначала мы начинаем воспроизводить раз за разом какое-нибудь действие. «Кто чистит зубы по утрам, тот поступает мудро!», – пел в своей песенке Винни Пух.

Почему мы это делаем? Видимо, формируется прежде всего *ситуация порождения* этого действия. Ситуация, заставляющая и нормирующая наше действие. Это либо внешняя норма, значимая для нас и выступающая регулятивом поведения, либо внутренняя норма, императив, который мы не можем нарушить. Но откуда он, этот норматив?

Итак, если хочешь понять необходимость институции, надо понять сначала иную, естественную, причину – зачем возникает необходимость в институции? Она ведь появляется как искусственное обеспечение более естественного процесса опривычивания, процесса формирования привычных структур повседневности, без которых мы не можем жить. Именно жить. И затем, чтобы поддерживать эти структуры, мы запускаем искусственный процесс институционализации.

Тем самым мы рано или поздно попадаем в ситуацию порождения этих привычек, порождения этих форм жизни, без которых не можем жить.

Получается такая цепочка:

Действие 1 → действие 2 → действие 3 … формирование привычки.

Воспроизводство привычки (повторяемого, становящегося привычным действия) становится механизмом оформления и поддержания привычки и воплощения ее в институцию.

А зачем нужен акт воспроизводства? Зачем воспроизводить действие и формировать привычку? Заметьте, речь идет о «при-вычке» (о «при-выке»), а не о «на-выке». Навыку научают, к «привыку» привыкают, его «при-сваивают» сами. Привычке не научают, она сама формируется, с ней свыкаются.

Полагаю, что привычка присваивается для сохранения витальной формы, для повторения того, без чего не можешь жить. Должна быть

витальная потребность в формировании институции. Витальная основа. Человек с помощью воспроизводства привычных форм стремится воспроизвести себя как особое существо, как самостоятельную особь, существо отдельное, имеющее свое Я, свою идентичность, в чем бы она ни проявлялась (в том числе и в дурных привычках).

Тем самым у нас намечается такой гибрид, «кентавр-система», как говорил Г.П.Щедровицкий, состоящая из естественного и искусственного процессов: сначала запускается естественный процесс рождения привычки в витальной ситуации необходимости сохранения формы жизни, затем – запускается искусственный процесс поддержания, воспроизводства этой формы жизни, ее «оискусствление» и оформление в институцию.

Этот процесс можно описать как маятниковое движение от естественного к искусственному и обратно. Опишем его.

Сначала нужна ситуация порождения. Необходима витальная потребность в сохранении форм жизни, собственной идентичности (социальной, культурной).

Затем запускается механизм воспроизводства этой формы через череду привычек разного рода.

Затем эта череда привычек оформляется в структуры габитуса (структуры привычного обитания, образа жизни). Здесь заканчивается один виток маятника от естественного к искусственному.

Затем происходит овнешнение, оформление структур габитуса в норму, правило, становящееся регулятивом для контроля. Здесь начинается искусственный процесс. Этим начинается процесс институционализации.

Затем нормообразование оформляется в традицию и передачу норм и правил поведения другим. Здесь завершается виток искусственного оформления. Традиция становится новым институтом.

Затем запускается трансляция традиции, передачи норм от поколения к поколению. Эти нормы становятся естественными для последующих групп (Так всегда было! Все так живут!).

И затем запускается снова искусственный процесс формирования систем контроля и сохранения традиции и управления этим сохранением. Здесь собственно и формируются институции. Механизм контроля и управления становится третьим институтом в этой кентавр-системе.

Тем самым институт оформляется как культурная норма и механизм воспроизводства естественных форм. И далее этот контроль входит в структуры повседневности и становится естественной внутренней нормой самоконтроля. И вновь запускается маятник оестествления.

Но однажды эти внутренние институции перестают работать, наступает кризис онтологического и витального типа, в котором формы идентичности рушатся и размываются. И человек начинает нуждаться в новых формах идентичности, в том, без чего он не может жить, без чего он не может быть самим собой. Привычные формы рушатся.

И тогда создается новая онтологическая ситуация порождения новых структур габитус, новых опривыченных форм жизни. Тем самым запускается новый маятник.

Оформим все сказанное про процесс маятника в некий рисунок (рис. 1).



Рис. 1. Цикл становления института

Таким образом, та или иная форма социальной и культурной жизни становится институтом, если она рождается в ситуации витальной необходимости, когда она рождается как необходимая для жизни привычка, без которой нельзя жить. И далее она проходит полный цикл становления из привычки в институцию как культурную форму самоконтроля.

1.6.2. Пример: гражданское общество – от инициатив к институциям

А теперь спросите меня – почему в России очень слабы институты гражданского общества? Такие институты, как общественная экспертиза или открытые тендеры? Оформлением чего, каких привычек являются эти институциональные формы? В какой такой витальной необходимости мы нуждаемся, чтобы оформлять общественную экспертизу? Или зачем нам те или иные инициативы, гражданские, общественные, молодежные? Без гражданской инициативы мы можем жить? А без привычек (в том числе дурных)?

Не является ли излишне поспешное внедрение культурных форм, рожденных в иной культурной среде, в нашу среду, в которой нет естественной ситуации порождения привычки? И не является ли внедрение этих псевдогражданских форм лишь политическим действием псевдоэлиты, которая в этом смысле всего-навсего справляет свой политический интерес? А потому эти формы не институционализируются? Ведь не понятен жизненный источник необходимости общественной экспертизы. Точнее, понятен и я об этом буду говорить далее. Потому и не приживается.

А вот институт сильной власти, идея просвещенной монархии в России постоянно воспроизводятся. Потому что социальная ситуация порождает эти идеи как привычки так думать. Идеи социальной справедливости и перераспределения богатства постоянно воспроизводятся. И народ либо взывает к просвещенному монарху, либо зовет Русь к топору. Иных сценариев не получается.

И мы тем самым постоянно воспроизводим вертикальный социальный контракт между властью и народом. А горизонтальный социальный контракт между разными равными друг другу группами граждан у нас не выстраивается. Институции гражданского общества как раз и относятся к парадигме горизонтального социального контракта, о котором мечтал в своем общественном договоре Ж.-Ж.Руссо. Общественная экспертиза и есть тот институт, который осуществляет норму самоконтроля, который никак у нас не прививается, потому что нет первого процесса – естественного

порождения структур опривычивания, в которых практика гражданского участия становится необходимой формой жизни, без которой – не жить.

Но мы-то так не привыкли жить! Практики гражданского участия и привлечения граждан к управлению (participation) не стали нашими привычками.

Почему? Почему гуманитарная и общественная экспертиза не становится новой культурной институциональной формой нашей жизни?

Наверное, потому что до института должен быть конститут. Прежде чем обсуждать институции человека, надо обсуждать конституцию человека, то есть его новую культурную идею, онтологически укорененную, задающую новую форму его бытия, адекватную новым онтологическим вызовам. Об этом недвусмысленно и содержательно говорит С.С.Хоружий в своих работах, предлагая Антропологию Границы (см. подробнее в главе 3).

Полагаю, что в ситуации онтологического перехода и кризиса-суда адекватной конституцией человека может быть конституция человека перехода и выстраивания антропологии перехода, но не как еще одной спекулятивной антропологии, а как практик автопоэзиса (см. об этом в главе 4)

Сначала складывается ситуация перехода как онтологический вызов. Она порождает необходимость новой конституции человека. Последняя порождает необходимость новых институций человека. И затем они оформляются в новой антропологии.

Например, только сильная самодержавная власть конституирует и делает легитимным институт смертной казни. Причем публичной смертной казни. Затем с развитием демократических основ и институтов гражданского общества эта казнь все более становится не публичной и, в конце концов, ставится вопрос о ее легитимности и отмене.

Вот и ответ. Гуманитарная общественная экспертиза не становится институцией, потому что не стала конститутом идея социального горизонтального контракта, идея гражданского участия в управления обществом. Последняя же не рассматривается как и инстанция власти. И сама политическая власть не рассматривает идею общественного договора как конститутивную, то есть крепящую общество. Вместо этого – игры и симулякры.

В свое время И.Кант выделял два класса идей разума. Первый класс – конститутивные идеи. Это те, которые крепят здание, тело мироздания, играют роль крепящих конструктов.

Вторые, регулятивные, выступает в роли правил, знаний, процедур, с помощью которых возводится здание знаний о мире.

Конститутивные идеи касаются основы, фундамента здания. Вторые касаются того, как строить здание, как регулировать это строительство.

Используя этот пример, можно сказать, что должна быть конституция человека, онтологически укрепляющая его, выводящая его из почвы мира, а потом должны быть регулятивные идеи человека, задающие ему нормы и правила онтологического обживания.

1.6.3. Институт человека

После сказанного становится более понятным заход на проблему институционализации человека.

В качестве чего рассматривается антропология? В качестве науки? Что есть наука как институт? Или в качестве философии? Философии человека? Что есть философия как институт? Точнее, какие институции есть у философии? Или она возможна как философская школа? Тогда надо обсуждать философские школы как институции. И тогда мы рано или поздно приходим к университету, к образовательным институтам, которые укореняли философские школы. Как в свое время это делал А.фон Гумбольдт при основании Берлинского университета в 1809 году.

А до Гумбольдта была флорентийская Академия М.Фичино в эпоху Возрождения. А ранее – платоновская Академия и Ликей Аристотеля. Были сократические школы мегариков, киников.

Итак, институт не может быть навязан сверху. Он устанавливается, но только после того, как запускается естественный процесс складывания структур габитус. Институт формируется для воспроизводства необходимых для жизни форм. Причем, сначала полагается конститут (именно полагается как горизонт обитания, бытования в силу онтологического вызова), а потом устанавливается институт (сначала верховная власть, потом казнь, сначала введение табу на инцест, а потом создание моногамной семьи). В таком случае философия, чтобы быть институцией (то есть, чтобы были институциональные формы философии), должна иметь свои конституты. В противном случае философия сводится к занятию одиноких окаянных «идиотов», то есть «частных лиц» типа Сократа, Киркегора, Ницше. Либо она превращается в идеологию и преподается в университетах для оболванивания масс. И тем самым умирает как форма самоидентификации и самоопределения человека. Она тогда исчезает собственно как философия.

Если необходимо было осуществлять социальный контроль, то создавались школы внутри образовательных институтов. Тогда философия становилась системой знаний и норм, идеологией и переставала быть философией, становясь внутри них и внутри моральных и правовых институтов формой контроля и идеологизации новых поколений.

Неужели мы и далее будем иметь дело с такой философией? Либо идиотической, либо идеологической?

1.6.4. Экономическая основа для институционализации

В свое время еще в 40-х годах прошлого века сформировалось целое направление «методологического индивидуализма», к которому можно отнести таких разных авторов, как К.Поппер, Ф.фон Хайек и другие.

Обладатель Нобеля экономист Ф. фон Хайек утверждал, что не существует в так называемой реальности ни классов, ни государства, ни частной собственности. Вместо них есть индивиды, конкретные люди с их идеями, действиями. А все остальное – это их конструкты [25]. Они конструируют эти идеи и в них потом живут. И с помощью их рефлексивно управляют действительностью, всякий раз ее перестраивая.

Примерно так же потом стали мыслить и действовать в 50-60-е годы Г.П.Щедровицкий и его последователи.

Итак. Понятиям не соответствует никакая реальность. Только индивиды думают и действуют. И от того, как они будут мыслить и действовать – зависит то, как они живут.

Поэтому «классы», «общественные договоры», «государство», «собственность», «институции» – это конструкты. Никаким таким реальным объектам они не соответствуют. Отождествлять свои идеи с некоей реальностью – значит впадать в иллюзию. Социализм, общество равенства – одна из таких иллюзий. Социализм – это ведь тоже конструкт. Поэтому допущение, что можно управлять миром и другими людьми с помощью своих теорий равенства и справедливости – это сначала иллюзия, а потом всего-навсего стремление к власти.

Допущение, что человек, построивший некий конструкт, может по собственному усмотрению исходя из своего конструкта, управлять миром и менять общество так, чтобы оно удовлетворяло его желания, – это следствие того же стремления к власти.

А поэтому лучше относиться к таким явлениям, как экономика, институции, язык, денежные потоки – как к естественным, органическим явлениям. Они развиваются так же, как природные процессы. Всякий раз

надо понимать, что наши представления об экономике – это наши представления, а не некая объективная реальность.

А потому, коль скоро наши познания принципиально ограничены и субъективны, опровержимы и конечны, то они фальсифицируемы, ибо их носители – конечные индивиды, которые могут ошибаться.

А потому невозможно управлять экономикой сверху на основе какой-то теории. И социализм, и фашизм рождаются из одного корня коллективизма и отождествления своих идей и реальности, из допущения, что можно и нужно управлять миром на основе какой-то теории.

Но в ситуации ограниченности, принципиальной конечности каждого индивида и группы только и возможна иная логика – логика свободных индивидов. Именно наша ограниченность, наше невежество и есть основа нашей свободы, утверждал Ф. фон Хайек. В ситуации этой свободы и рождается естественная конкуренция. А конкуренция приводит к новым открытиям и изменениям.

Власть тоталитарная рождается при потере собственных границ. Рождается ничем не ограниченная власть большинства.

А рыночная экономика и рыночное право живут в ситуации принципиального равенства и ограниченности каждого. Без экономической свободы нет и свободы политической. Здесь и рождается тезис Хайека о социализме как о пагубной самонадеянности. Социалисты думают, что их представления о мире и есть истинные правдивые представления. Они считают, что частная собственность – есть источник всех зол, забывая, что главная частная собственность – это сам человек, его личность. А земля, недвижимость и прочее – это все довески и пришлепки к этой главной форме частной собственности.

Именно признание (то есть принципиальное допущение, конститутивная идея) ограниченности каждого рождает идею частной собственности. И здесь рождается реальная свобода. Свободен тот, кто не боится своей ограниченности, предела знаний и опыта, средств своей деятельности. Свободен тот, кто признается в собственном невежестве.

А стремление все овеществить и обобществить рождается из страха, от нежелания допустить собственное невежество, от нежелания допустить собственную ограниченность. Это стремление к личной власти рождается от личностной ущербности.

Именно в такой ситуации признания, всеобщего допущения ограниченности знаний и открытого взаимодействия естественным образом рождается новая институциональная форма – частная собственность. Вокруг

нее складываются нормы, регулирующие ее – договоры, правила, торговля, обмен, конкуренция, неприкосновенность частной собственности, личная ответственность и проч. А главные формы частной собственности – это личная жизнь и личная свобода, А не деньги и не материальные ценности.

Именно признание собственных границ учит смирению. А непризнание собственных границ, то есть допущение собственной безграничности опасна для цивилизации. Именно потому, что носитель этой безграничности допускает познание мира и других как захват и покорение, А не естественный процесс поиска, проб и ошибок. Он приписывает своим знаниям священную силу, сакрализует его и превращает в фетиш. А затем этот фетиш пожирает и его самого. Впрочем, К.Маркс все это давно описал в своем «Капитале»

Именно в такой ситуации равенства и ограниченности разных миров в мире миров и рождается естественное право, точнее действительное право. Право как науку о свободе и праве и ограниченности каждого. Право – это правила, проводящие линию между мирами, фиксирующие границу между мирами. Граница очерчивает линию между мирами, внутри которых жизнь любого человека свободна от посягательств.

Право, язык, деньги, собственность – это те базовые конвенции, институции, которые никем, никакими конкретными индивидуальными усилиями не придумываются и никем не отменяются. Они выращиваются в ситуации естественного опривычивания в мире миров между конкретными людьми.

Именно такая свобода в мире миров и становится метафизическим условием выживания человека в мире миров. Это не право на безграничность. Это возможность жить в мире миров рядом с другими мирами.

Тем самым в очередной (который раз после классиков!) мы вынуждены повторить тезис, что сначала все же люди полагают некие конститутивные идеи (что есть мир людей с их мышлением и действием, а не натуральный так называемый объективный мир), а потом в этом конституирующем их жизнь мире начинают его обустраивать и договариваться.

Как только они допускают иные конститутивные идеи и начинают им приписывать онтологическую сущность (тем самым держа в кармане фигу, ибо их волнует власть, а не правда бытия), то начинается война всех против всех.

Bellum omnia contra omnes.

1.6.5. Сеть как новый институт в ситуации перехода

Именно в ситуации всеобщей открытости, проблемности и взаимной дефицитности каждого рождается такой новый институт как сеть. Новая культурная форма. Но именно потому, что мы попали в ситуацию онтологического перехода. В ситуации перехода человек живет в сети, то есть в открытом, проблемном, переходном, не иерархированном пространстве.

С.Зуев полагает, что культурные сети – это площадка для эксперимента, поскольку культура – та сфера, которая наиболее всего предполагает появление культурных инициатив и формирование сети как культурной формы институциональной формы (культурные сети). Сеть – это естественное поле действий и инициатив (см. работы по проблематике сетевого общества [1; 9 – 11]).

В то же время мы видим, что пока происходит конкуренция: между вертикалью иерархии и контроля (идеология власти и захвата) и горизонталью частных инициатив, рождающихся в сетях открытых действий.

Человек перехода переводит эту борьбу в диагональ. Конфликт вертикали и горизонтали приводит к войне интересов и групп.

Именно повторение в разных местах и разными людьми одних и тех же действий, которое (повторение) является следствием общих проблем, становится рождением структур опривычивания и экзистенциальным и жизненным основанием появления новых институций – человеческих сетей.

Сетевая организация и рождает культурный микс – возможность сочетания организационной культуры и личной этической нормы: терпимость, установка на понимание, горизонтальная коммуникация, принципы открытости, прозрачность принятия решений, кооперация, солидарная ответственность. Это те нормы, которые рождаются с одной стороны, в режиме горизонтального договора, в поле гражданских инициатив, в ситуации открытости и неопределенности, с другой стороны – именно от того, что эти принципы становятся одновременно и регулятивными принципами, а не только этическими нормами.

М.Кастельс в свое время писал, что только мобилизованное активное, хорошо информированное гражданское общество может противостоять соблазнам гегемонии суперсилы.

С.Зуев добавляет, что сетевая идеология как раз и предполагает переход от иерархий и вертикалей – к партнерству и субсидиарности. И это

не декларация и идеология, не каприз и желание, а необходимый регулятивный принцип самоуправления в ситуации многообразия мира миров, неполного знания и дефициентности каждого, в ситуации онтологического перехода.

С одной стороны, сетевая философия – это единственная возможность управлять изменениями всеобщего (мира миров).

С другой стороны, это единственная возможность сохранить уникальность локальных миров, локальность каждого в глобальном мире миров.

Причем, именно сфера культуры и антропологии – это те сферы, где максимально полно и богато воплощается философия культурных человеческих сетей.

С сетевой философией и связаны принципы, регулирующие диагональ человеческих переходов: субсидиарность, презумпция осмысленности, партнерство, креативность как принцип развития, непрерывность образования и др.

Вернемся же к России. Обратим свой взор, как это сделал однажды Петр Чаадаев. У нас нет концепта или конструкта, точнее нет конститутивной идеи мира миров. Наше мышление тоталитарно и соборно. В его пределах не допускается многообразие автономных личностей, главных частных форм, носителей мышления и действия. А потому нет естественной ситуации порождения новых институций – сетевых структур, горизонтальных инициатив. У нас сети если и формируются, то они герметичны, узки, существуют в пределах отдельных сообществ (профессиональных ассоциаций и сообществ типа выпускников университетов или ассоциаций бизнесменов для лоббирования своих интересов).

Строго говоря, это не сети. Сеть по определению может быть мировой, принципиально открытой.

1.6.6. Снова о самоопределении

На одном из методологических семинаров П.Г.Щедровицкий отметил важную мысль: что онтология есть условие воспроизводства технологии [22]. На этом заседании методологи обсуждали проблему институционализации методологии. В принципе договорились лишь об одном тезисе: что методология должна быть построена на институте воспроизводства. Но что и как – не понятно. Битых три часа они переливали

из пустого в порожнее, не слушая и прерывая друг друга, демонтируя полное отсутствие понимания и вслушивания друг в друга.

Но тем не менее тезис Петра Щедровицкого принципиален и верен. Я бы добавил. Нам придется не просто выстраивать онтологию перехода, простраивать институции перехода, нам придется пересоздавать, перестраивать саму онтологию. Нам придется переоткрывать наши культурные истоки, осуществлять культурное перепроизводство и шире – переоткрывать человека, как и всю антропологию в целом. Поэтому проблема институционализации – это проблема нашего стратегического самоопределения.

Добавим также, что воспроизводство не есть повторение. Субъект действия, осуществляя воспроизводство, как бы повторяет себя и одновременно меняется, проделывая акт изменения. Он становится другим, с тем, чтобы быть точным и адекватным в своем ответе на вызовы.

На другом языке мы повторяем сказанный выше тезис: без конститута человека нельзя строить институт человека. Без онтологии перехода мы не сможем осуществить акт перехода.

Впрочем, между онтологизацией и институционализацией естественно есть принципиальная разница. Она заключается уже в том, что институции суть искусственные установления, а онтологии сущностно укоренены и кладутся как основы. Например, в одной из своей работ О.И.Генисаретский, используя богатство русского языка, утверждал, что онтологически объект полагается, а институты организационно устанавливаются (или учреждаются) [7, с.7]. Объекты являются результатами онтологической схематизации, а институты – результатами организационной схематизации. И далее: «Бытие полагаемо/учреждаемо, тогда как деятельность воспоставляема и возобновляема/воспроизводима» [там же, с.8].

Возвращаясь к нашей паре о конституте и институте, мы тем самым можем сказать: конститут человека полагается, а институт человека учреждается. Конститутивная идея человека полагается, а институт человека учреждается, воспроизводится в деятельности. И последнее связано с осуществлением события перехода. Надо осуществить, воспроизвести в себе, совершить событие перехода и через это учредить себя. А конститутивная идея задается как рамочная онтологема.

На ее фоне человек между конституцией и институцией осуществляет практику опривычивания, выделывания себя в себе. И так между конститутом и институтом он привыкает к себе, возделывая в себе новое человеческое.

1.7 АНТРОПОЛОГИЯ В ПОИСКАХ ЧЕЛОВЕКА: НОВАЯ ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ

Чтобы понять онтологические рамки философской антропологии, необходимо представить идею человека как онтологическую идею − наряду с другими идеями, которые в истории философии выступали в качестве онтологических. Та или иная идея становится онтологической, если она обладает рамочным статусом и объяснительным принципом.

Первое означает то, что идея «орамливает» нечто существующее, задает ему онтологические пределы, за рамками которых это сущее перестает быть самим собой. Перестает собственно быть, становиться сопричастным бытию, остается существующим, но не сущим.

Второе означает то, что с помощью идеи можно объяснить природу сущего, его генезис и развитие. Например, такие идеи, как идея Бога, идея Мифа, идея Истории, идея Природы, идея Деятельности выступали в качестве онтологических идей. Именно статус онтологической идеи позволяет идее человека оформить далее рамки того, что называется в широком смысле философией человека, а позднее − того, что получило название философской антропологии.

В разные культурные эпохи были соответствующие идеи, или образы человека, базовые проекты человека, которые задавали рамки всей культурной и образовательной практике, т.е. практике становления образа человека. Тогда мы говорим о человеке античности, человеке средневековья, человеке Возрождения, человеке Нового времени. Соответственно можно говорить об античной антропологии, о христианской антропологии и др. Последние при этом − суть не научные дисциплины и области знания, а рамки, задающие тенденции развития всего комплекса представлений о человеке данной эпохи, формирующие онтологические опоры для всего комплекса наук и искусств.

Так получилось, что в европейской традиции по мере развития научного знания определенная онтологическая идея выделяется в отдельный подход и тем самым оформляется в один из сквозных принципов (идея Деятельности оформляется в деятельностный подход, или идея Человека оформляется в антропологический принцип). Тогда формируется ряд «центризмов», стягивающих на себе все многообразие знаний, представлений и практик. В том числе оформляется антропоцентризм как один из принципов, углов зрения. В этом случае мы имеем дело уже не с

онтологической идеей, а с искусственно построенным методологическим принципом. Идея Человека выделяется наряду с другими принципами − природоцентризма, космоцентризма, теоцентризма и др.

Дальнейшее развертывание идеи Человека идет по редуцированному варианту. Одна из онтологических идей и один из принципов воплощаются в отдельную область знаний. В таком случае все многообразие представлений о человеке пытаются объединить в одну целостную универсальную науку. Идет как бы обратный ход − движение снова к созданию целостной картины о человеке. Тем самым институционализируется философская антропология как отдельная наука, со своей традицией, своими зачинателями. Она претендует ответить на вопрос о том, в чем сущность человека, его бытия, и задать пример и принципиальные схемы понимания для других наук. В ней человек положен как отдельный объект описания и исследования.

Но есть и другой ход в культуре − тот, который силами плеяды мыслителей начался осуществляться сначала с середины XIX века (прецеденты Киркегора и Ницше), затем с 10-20-х годов прошлого века (работы Бахтина, Хайдеггера, Розенцвейга, Бубера, Флоренского и др.). Этот период можно считать началом «смены парадигмы» гуманитарного мышления, «прорывом», «взрывом», «поворотом», который продолжается и сейчас. Он до сих пор не завершен.

Вопрос о бытии человека задавался всегда − как практика предельного вопрошания, как культурная практика «второго рождения» через философию, искусство, религию. Философия (точнее, конкретные философы) вместе с другими практиками пыталась своими средствами осуществить прецедент задавания одного из самых предельных вопросов – «что такое человек?», фактически означающий − что есть рождение человеческого в человеке? Через ответы на этот вопрос выстраивалась вся последующая метафизика, или собственно философия. В результате такого вопрошания складывается та или иная концепция человека, та или иная антропология − Р. Декарта, И. Канта, Ф. Ницше и др. В этом случае нельзя говорить об антропоцентризме или антропоморфизме. Здесь речь идет об антропогенности, т.е. о постоянной практике возрождения человека.

Но XX в. преподнес нам парадокс. Авторы-зачинатели философской антропологии утверждают, что именно XX в. явил собой наибольший интерес к человеку, в этом веке человек стал отдельным и едва ли не главным предметом изучения в гуманитарной мысли. Тем самым

осуществляется сильная редукция. Человек выделен в качестве отдельного объекта познания. Но «чтойность» человека, его существо, «эпимелейа» о нем как бы забываются. То есть на самом деле «человека забыли», произошло забвение идеи Человека именно как онтологической идеи. Точнее, человек сам забыл свою онтологию. Это произошло по той причине, что возобладало «баррикадное», парное, субъект-объектное мышление, которое для человека катастрофично. В погоне за принципом «иметь» человек забыл принцип «быть». Адам уже вкусил запретный плод, а Иисуса Христа распяли. Поэтому поздний гуманизм XX в. − это лозунг человека познающего и берущего, а не бытийствующего. Свое бытие он утерял. А потому он познал демографический, экологический и другие кризисы.

Поэтому задним числом человеку пришлось возвращаться к самому себе и вспоминать исходный вопрос о том, ***что*** он такое есть. Но в этом смысле помнить о себе − значит встать на Путь к обретению полноты бытия, через преодоление ущербности и половинчатости, обретение Бога в себе, возврат к идее совершенного, целостного человека. Бог − одно из имен Единого или Блага. Пара Бог − Человек в своей диалектике, дальнейшей развертке порождает все остальные миры, все многообразие миров.

В этом смысле строить философию человека вовсе не означает создавать еще одну науку − философскую антропологию. Это означает задавание исконного, исходного вопроса − о сокровенном в человеке, о «слишком человеческом», которое сокрыто в предельных точках мира и открывается через культурные практики второго рождения. Это сокровенное не задано эмпирически и от первого рождения. Это «сердце мира». Это предзаданная онтологическая идея, существующая всегда как проект, никогда не дана в натуральной реальности. Это идея полноты и цельности бытия, его целокупности и целомудрия, которая кладется в основание всех остальных учений, концепций, наук, искусств и религий и к которой смертный человек всякий раз пытается прийти, точнее, обрести, но она остается всякий раз тайной и символом спасения. Это идея сокровенного, внутреннего, тайного как необходимого, без которого человек не становится самим собой.

Началась философия человека, конечно, не с Макса Шелера и не с о.П.А.Флоренского. Впрочем, проблема не в том, кто, когда и что сказал о человеке, и тем более не в том, когда оформилась философская антропология как отдельная область знаний. Проблема глубже. Она состоит в поисках идеи Человека, а значит, в онтологических пределах

философской антропологии, в новом горизонте бытия человека, новой онтологической вехе. И это самое проблематичное, поскольку необходимо при понимании бытия человека менять оптику, саму парадигмы бытия и мышления, что и пытались делать разные авторы во время великого поворота.

Соль ведь в том, что в ситуации забвения других онтологических идей, ситуации онтологического перерыва, перехода, забывания идеи Единого и идеи Бога идея Человека также заболевает и чахнет, редуцируясь до обычного гносеологического субъекта или жаждущего индивида.

Поэтому отчасти М. Хайдеггер прав, когда говорит, что обоснование И. Кантом метафизики с точки зрения антропологии успеха не имело. Но я бы здесь добавил − при условии, если человек берется в рамках онтологической идеи и вкупе с другими рамочными идеями − подобное обоснование метафизики не только имеет смысл, оно только так и возможно. Это первое. И второе. Строить нужно метафизику не как спекулятивную систему − время метафизических систем прошло, а как культурную практику запредельного, «мета-физического» вопрошания и отвечания − через задавание онтологических рамок бытия человека. Разговор о поставе онтологических идей (Единого, Бога, Человека, Развития и др.) − это попытка их помыслить и через эти попытки выстроить новые культурные формы не из готового натурального материала (идеи не лежат в виде готовых кубиков), а из артефактов-медиаторов. В этом смысле рождение человеческого в человеке (единственный и главный предмет философии человека) есть занятие символическое, означающее порождение культурных форм − единственной подпорки, которая спасает человека от абсурда натурального мира. Кстати, именно подобную трансцендентальную антропологию И. Кант и выстраивал, точнее, ставил ей рамки, искал в своих «Критиках» ответ на вопрос − как она возможна?

И еще одно замечание. Если продолжить разговор об онтологических идеях, то важно задать вопрос: а правомерно ли вообще искать эту идею Человека как отдельную, обособленную рамку? Если ее невозможно поставить, то философия человека будет онтологически не укорененной, беспочвенной. Не на чем будет центрироваться, не будет ориентиров. Допустим, мы соберем все онтологические идеи (идеи Единого Бытия, Бога, Природы, Истории, Развития и др.) и спросим себя − что останется? Ведь кажется, что через все эти идеи и собирается человек. Фактически содержания для человека не остается. Соберите все знания современных

наук – вот вам и будет собранный человек. Что такое особенное, отдельное выделяется в человеке, чего нет ни в какой науке, ни в каком искусстве, ни в какой философской области, ни в какой религиозной практике? Соберите все эти культурные практики − и вы получите совершенного человека.

Я так полагаю, что проблема не в поиске некоего позитивного знания, которое якобы должно быть положено отдельной кучкой и упаковано в учение о человеке. Человек как идея начинается с крика: «Автора!». Он начинается с субъектности. Сами по себе онтологические идеи не существуют. Они становятся действительными лишь благодаря культурной рефлексии самого антропоса. Если угодно, мышление и деятельность человека суть форма рефлексии бытия над самим собой. Человек выступает как конечная инстанция бытия, его мотор-двигатель и его воплощение, как *орган бытия*. Идея человека необходима для того, чтобы мир стал как есть.

Но одновременно с этим джином в мир был запущен и раскол. Это дитя мира стало пожирать собственное бытие, собственную среду обитания. С человеком, с его первым рождением в антропогенезе, появляется великий Смысл − понимание того, зачем мир и куда он. И этот смысл этот же человек и задает. Кончается же все дело тем, что дитя мира подчиняет своего родителя своим капризам и попадает в собственную ловушку. Наступает нулевая ситуация. Вот здесь и наступает момент второго, культурного рождения, метаморфоза человека, оформляется идея Человека как рамочная, как та, которая задает культурный горизонт человеку. Он начинает заниматься философией и искусством.

Идея Человека рождается как необходимость возврата Бытия к самому себе. Человек − это мысль о Бытии, а не некий индивид, двуногий, познающий и проч. Это все потом. То есть Бытие рождает человека как свое собственное средство для собственного помышления. Бытию необходимо было понять себя. Через что? Через идею Человека.

Сейчас же, задним числом, всегда есть соблазн говорить о человеке как о существе таком-то и таком-то (природном, социальном и проч.). Но этот искус ничего не дает, ибо это значит говорить о природе, обществе, культуре и проч. Некое нейтральное знание, анонимные разговоры. Но философская антропология, пытаясь вместить все знания о человеке через остальные области знания, начинает разбухать и вот-вот лопнет, как та жадная лягушка.

Проблема в другом − в рождении человеческого в человеке. Это человеческое, как я сказал, заключается в удержании единства всех остальных онтологических идей через практику второго рождения, в

становлении собой в качестве органа бытия, его мотора и конечной инстанции, в заботе о бытии, а не в уничтожении его. Это и есть человеческий способ бытия, «слишком человеческий».

Таким образом, синергийная пара Бог − Человек работает, осуществляется в культуре, которая выступает не как некая отдельная положенная область неких знаний и предметов, а как праксис человека, его обиталище, способ бытия, через который саморазвертывается и созидается в культурных формах действительность человека.

Рождение человеческого в человеке всегда предполагает метаморфоз его, превращение, преодоление хаоса − в космос личности. Последняя есть, по сути, микрокосм, равный макрокосму. Их архитектоника изоморфна и инвариантна друг другу и имеет структуру мандалы. В этом смысле философия, религия, искусство связаны не случайно. Они не могут быть разорваны в целостной практике рождения человека, поскольку каждая отвечает за свою часть целого тела личности, его целостного образа. Сначала − религиозное откровение, озарение, открытие, затем − философское автономное, авторское мышление-вопрошание и далее − оформление, воплощение в совершенной, художественной форме (в искусстве).

Различные попытки создать некую философскую антропологию как целостную, объемлющую универсальную науку − суть лукавство безбожного, профанного рассудка, не вставшего на Путь к Храму, поскольку ее авторы не нуждаются сами во втором рождении, в спасении и исцелении. Она есть продолжение гносеологизма и объективизма, этого сциентистского зуда фаллоцентричного рассудка.

По той же логике-схеме (именно схеме, пустой и ущербной) были отпочкованы вегетативным способом другие «философии» − философия техники, философия образования, философия искусства и проч. Кто на очереди? Активно плодится и сама антропология. Появляются социальная, культурная, педагогическая, психологическая и прочие антропологии. Если человек еще хочет спастись, т.е. стать самим собой, стоя над бездной, то он должен помнить, что ни отдельные знания, ни так называемая их цельность не дадут Правды о нем, Правды Жизни и Смерти. Крест и молитва − вот главное, говорил в конце жизни мудрый М. М. Бахтин.

Поиск нового образа человека не может быть умозрительным, это понятно. Более того, этот образ, этот лик формуется в процессе жизни многих поколений. Этот процесс О.И. Генисаретский называет процессом

«антропологического синтеза». Культура, пишет он, несет в себе образ человека, выражающий соответствие его существования с его сущностью. Быть человеком − значит слыть в замысле о человечности, «претворительно содержаться в нем и держаться его» [8, с.35]. Культура не просто несет в себе образ человека, но вся она собирается и слагается вокруг прообраза человека, антропологического типа, составляющего скрытое и никогда не выраженное содержание событий и состояний сознания/поведения. То есть действительность культуры строится через антропопрактики по становлению образа человека. Собственно, тело человека и есть тело культуры.

О.И. Генисаретский указывал, что антропологический синтез выступает как исторический процесс кристаллизации в культуре новых антропологических прототипов (прообразов человечности), синтезирующих в человеческом материале предшествующие социо-культурные и культурно-экологические условия человеческого существования.

Мы в своих исследованиях показали, что согласно онтологии культурного развития можно выделить Человека Мифа, Человека Деятельности, Человека Природы, Человека Техники и далее – человека перехода [20] (см. ниже в главах 4 и 5).

Не претендуя на окончательность, помня опыт великих, на плечах которых мы стоим, сформулируем свои тезисы, которые должны далее стать некими рамочными принципами, исходя из которых мы будем организовывать свой дальнейший дискурс о человеке.

1. Человек есть онтологическая идея, равная таким онтологическим идеям, как Бытие, Благо, Бог, Природа. Только в рамках предельной, рамочной онтологической идеи возможна философская антропология. В этом смысле человек не объект исследования, не предмет анализа.

2. Обсуждать проблему человека можно и нужно не абстрактно, не как некую модную идею, а в рамках конкретных проектов развития человека с использованием гуманитарных технологий и практик.

3. Исторически 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.

4. В настоящее время мы попали в ситуацию, когда все до ныне выработанные проекты человека себя исчерпали. Человек встал на онтологический предел своего обитания. В этом плане человек действительно «умер». Точнее умерли все исчерпавшие себя

антропологические проекты. Еще точнее – исчерпало себя привычное объектное, созерцательное, редуцирующее мир и человека мышление. Это и есть ситуация «после». Ситуация витальная и предельная.

5. Проблематичность собственного бытия человек может понять, попав в такую витальную, предельную ситуацию и осознав ее. В ситуации полного благоденствия и процветания собственную проблематичность понять невозможно.

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

7. Философия человека в таком случае – это сугубо конкретный прецедент рождения человеческого в человеке, прецедент собственного преображения. 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. Только он сам. В этом плане – не бытие бытийствует, не мышление мыслит, а человек пребывает в бытии, человек мыслит, но какой? И как? И в какой ситуации?

8. В таком случае философских антропологий столько, сколько феноменов и прецедентов такого второго рождения. Практика человека не может быть универсальной. Она не может быть всеобщей. Ее нельзя тиражировать. Ее нельзя преподавать. Но ее 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 остается в лучшем случае метафорой, в худшем – новой мечтой о новом ГУЛАГе.

Заключение

Ж.-Л. Нанси в одной из своих лекций заметил, что все искания определений человека потеряли смысл. Все сущности человека, которые мы привыкли искать ранее, исчезли, достигли своих пределов. Мы уперлись в предел. Предел, который означает одно: никакой сущности в человеке нет [14]. Что бы мы ни говорили о человеке, это будет еще одно определение,

еще один концепт, денотат, или еще что-нибудь. Но ничего, кроме нагромождения сущностей, мы не получим.

Каков вывод?

Искания нового проекта человека не должны походить на поиски еще одного концепта, как это делали наши предшественники сто лет назад.

Ведь у нас нет ничего, нет иной реальности, кроме как атомарной личности и такой виртуальной рискованной действительности, как сеть. И мы вступаем в нее, всякий раз попадая в нулевую ситуацию.

Поэтому единственное, что мы можем иметь и на что рассчитывать, так это на некие простые формы бытия в переходе, которые я выше пытался обозначить, ссылаясь на своих умных предшественников.

А сквозным контекстным содержанием всего бытия в переходе является, надо думать, все большее производство степеней свободы.

И ужас от небытия у древнего человека мифа, и страсть ребенка стать взрослым, и умное делание святых отцов рождаются как культурные феномены именно из-за онтологической страсти быть в свободе.

Если выражаться на этом языке, то потому человек постмодерна и попал в Ничто, поскольку истратил свободу, потерял ее, заблудился.

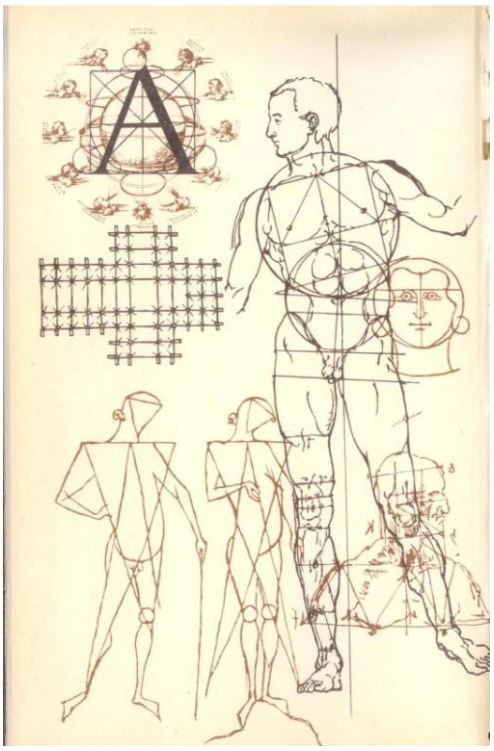
Свобода же, как мы уже выше сказали, это максимальная возможность быть, это состоятельность своего бытия. Его полнота и цельность. Если человек, проделывая практики перехода, живет в нем, обретая действительную свободу, то он перестает быть временщиком, а начинает просто жить.

Литература

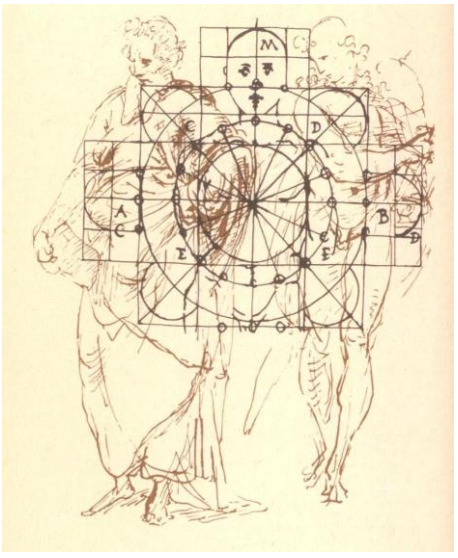
1. Бард А., Зондерквист Я. Netократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. – СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995.
3. Бибихин В.В. Свое, собственное. // Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003.
4. Бурдье П. Социология социального пространства. Пер. с франц.; Отв. ред. перевода Н.А.Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005.
5. Генисаретский О.Г. Культурно-антропологическая перспектива // ИНОЕ. Хрестоматия российского самосознания. – М., 1995.

6. Генисаретский О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь. 2001.
7. Генисаретский О.И. Несколько соображений о государственности в стратегическом наклонении. // Кентавр. – 2002. – № 30.
8. Генисаретский О.И. Свидание с историей. // Кентавр. – 1993. – № 2.
9. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб.: Алетейа, 1998.
10. Зуев С. Культурные сети. Опыт проблемного анализа. // Вопросы методологии. – 1997. – № 3-4.
11. Зуев С. В сетях. // Со-общение. – 2002. – №2.
12. Кастельс М. Становление общества сетевых структур. // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антропология. Под ред. В.Л.Иноземцева. – М.: Наука, 1999
13. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Изд-во Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейа, 1998.
14. Нанси Ж.-Л. Сегодня. // Ad Marginem'93. Ежегодник. – М.: Ad Marginem. 1994.
15. Нил Сорский Наставление о душе и страстях. – СПб.: Тропа Троянова, 2007
16. Петров М.К. Язык. Знак. Культура. – М.: Наука, 1991.
17. Преподобный Нил Сорский и его Устав о скитской жизни. Аскетика или путь к спасению. – Клин, Фонд «Христианская жизнь», 2001.
18. Пучков В.В. Граница. // Человек. – 1999. – № 2.
19. Св. Григорий Палама Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М.: Канон. 1995.
20. Смирнов С.А.Мастерская педагога-гуманитария. Очерки по философии образования. – Новосибирск: Офсет, 1995.
21. Смирнов С.А. Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. – Новосибирск: Офсет, 2001.
22. Смирнов С.А. Антропология перехода. // Человек.RU. – 2005. – №1.
23. Стратегия институционализации методологии. Сетевой ресурс: http://gp.metod.ru/seminar/archive/xirefl/verbatims/7
24. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983.
25. 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.
26. Хайек Фридрих А. фон Познание, конкуренция и свобода. Антология сочинений. – М.: Пневма, 1999.

27. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейа, 1994.
28. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
29. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
30. Чаадаев П.Я. Сочинения. – М.: Правда, 1989.
31. Шаламов Варлам. «Новая проза». // Новый мир. – 1989. – № 12.
32. Шелер М. Человек и история. // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.
33. Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития. – М.: Тривола, 1994.



ГЛАВА 2
ПРЕДТЕЧИ И ПЕРЕКЛИЧКИ



В самом начале XX века в 1903 году в финале пьесы А.П.Чехова «Вúшневый сад» слуга Фирс выходит и произносит слова, ставшие эпиграфом ко всему веку: «Уехали…Про меня забыли… Жизнь-то прошла, словно и не жил… Эх ты, недотепа!...»…

Все уехали. А человека забыли. На эти слова в свое время ссылался и Л.С.Выготский: забыли не слугу-человека, забыли в целом человека.

Эта фраза, которую произносит герой на рубеже веков, звучит символически. Как глас вопиющего. Ощущение забывчивости на фоне классических представлений о том, что философия – дело, производимое с ясным умом и глубинной памятью – символично. Эту забывчивость как знак перехода, кризиса, как помета, которая говорит о необходимости начинать понимать мир и человека заново, попытка вспомнить корни и начала дела человека, его онтологического призвания, затем в 20-х годах XX века стали по-своему переживать разные авторы. Почти сразу, одновременно в разных местах мира разные мыслители разразились целой обоймой трудов, которые стали вершинными достижениями века. Их трудами потом кормился весь XX век. В силу чего разные исследователи этот период стали называть «антропологическим поворотом». Или «новым ренессансом». Именно на труды этих авторов потом опирались ключевые мыслители после второй мировой войны и в эпоху постмодерна, отталкиваясь от них и более того – преодолевая их. Но разве может альпинист, взявший очередную вершину, отменить ее? Отменить ее существование? Альпинисты уходят – горы остаются.

Нам важно отнестись к этой когорте авторов, пытавшихся по-новому взглянуть на ситуацию человека и предложить свое понимание выхода человека из кризиса. Нам важно посмотреть – что такого предложили 20-е годы прошлого века относительно проблемы человека, его пределов бытия, что поможет нам понять ситуацию сегодняшнюю? Как понимали эти авторы проблему человека и какие решения этой проблемы они предлагали?

В свое время Э.Кассирер в «Опыте о человеке» писал, что история философии человека до сих пор не написана. Это было сказано им в 1945 году. Ситуация не изменилась. История философии человека не написана до сих пор.

М.Бубер двумя годами ранее в 1943 году написал обзор «Проблема человека», в котором он анализирует антропологические концепции в учениях Канта, Ницше, Хайдеггера, Шелера. Но это был беглый обзор, спорный и ныне кажущийся весьма схематичным. В том смысле, что этот очерк истории проблемы человека писалась Бубером как бы для

внутреннего пользования и на злобу дня. Война актуализирует работу мысли, но не гарантирует ее результативности и полноты.

Но наша работа не носит историко-философский характер и мы не ставим перед собой цели написать историю философии человека, дав полный историко-философский обзор. Мы анализируем проблему антропологического перехода. Поэтому через призму заявленной в первой главе проблемы человека перехода мы рассмотрим личные усилия конкретных авторов, не претендуя на полноту изложения и составление полной картины культурной ситуации XX века. Мы посмотрим на конкретные прецеденты вопрошания о человека и попытки ответов на предельные вопросы.

Понятно, законным будет вопрос, насколько адекватным будет наше рассмотрение опыта великих предшественников. Мы можем себе позволить лишь реконструкцию этого опыта. И чтобы быть понятым, нам надо всякий раз показывать свою логику этой реконструкции, свои инструменты. Не претендуя на истинность, а претендуя лишь на осмысленность в такой работе по реконструкции, мы в логике и залоге антропологии перехода и посмотрим – что означает проделывать опыт о человеке и каков он был у предшественников с точки зрения конца этого опыта? То есть, что предлагалось некоторыми предшественниками с точки зрения нового видения человека, преодолевающего ублюдочный вариант натуралистически представленного гносеологического индивида?

Каковы были у меня критерии выбора этих авторов? Они следующие.

Первое. Это авторы, если можно так выразиться, переходные, пограничные. Их нельзя записать в какой-то привычный лагерь, в какую-то ставшую философскую школу, приписать к некоему направлению. Нельзя Бахтина считать неким «философом диалога» или предтечей постмодерна. Равно как Хайдеггера – считать экзистенциалистом. Точнее, можно сделать и так, но это будет настолько сильная редукция и обманка, что от философа ничего не останется. Не останется причем самого главного – собственного авторства, его голоса.

Второе, связанное с первым. Их работы предъявляют такую оптику мышления, такой угол зрения на ситуацию и проблему человека, которые выводят их позицию на край привычных представлений. И их сознательная позиция устроена так, что они предлагают вообще мыслить человека на границах и переходах, утверждая, что в этом собственно и заключается «природа» человека. В этом плане мысль о трансграничности является их главным предметом и источником дум.

Третье. Эти авторы полагали, что способ бытия человека настолько стал проблематичен и рискован, что необходимо в корне менять не только представления о человеке, но и сам способ бытия человека, его обитание, бытование. Ему самому, человеку, необходимо меняться, совершать онтологический переворот в своем бытии и мышлении, в противном случае он исчезнет как род, поскольку его жизнь ведет к его постепенному, но неуклонному самоубийству. Поэтому следствием их мыслей о ситуации человека является поиск новых антропологических практик и проектов, выводящих человека на новые рубежи и горизонты. То есть собственно проектность, выброшенность человека в иной горизонт составляет самый интересный момент в опыте антропологического философствования этих переходных авторов.

Четвертое. Собственно, прежде чем занять такую позицию, направленную на сдвиг оптики мышления, необходимо было прежде всего обернуть свои зрение, умо-зрение, вовнутрь, сменить сам предмет и главную проблематику философии. То есть перейти от построения абстракций типа субъект и объект, сознание и материя – к человеку в его цельности одновременно конкретности и проблематичности, поскольку, как знали еще древние греки – «человек есть мера всех вещей». Нужен был антропологический поворот. Он собственно и начался с этих авторов.

Но поворот начался не сразу. Сначала был опыт одиноких предтеч. Предтечами этого переворота я бы назвал опыт, который проделали И.Кант, С.Киркегор, Ф.М.Достоевский, Ф.Ницше, каждый с разной степенью осознанности этого опыта. Я понимаю всю спорность и одновременно кажущуюся привычность такого суждения. В утверждении того, что Достоевский и Ницше предвосхитили XX век, заключается такая хрестоматийность, что теряются нерв и страсть поступка, который совершили эти авторы. Поэтому надо разобраться в главном – в чем переходность философского опыта авторов, если она есть? Или за теоретическими конструктами творений автора стоит такая непоколебимая уверенность в человеке, что с ним все хорошо и ничего не происходит, а наблюдается лишь легкая и вполне излечимая болезнь? Необходимо зафиксировать попытку автора нащупать онтологическую переходность человека и воплощение этой переходности в самой мысли философа.

Итак, что мы слышим в голосах предтеч?

2.1. ПРЕДТЕЧА. ПОСТАНОВКА И. КАНТОМ ВОПРОСА «ЧТО ТАКОЕ ЧЕЛОВЕК?»

Я отношусь к тем исследователям, кто считает, что пионером в антропологическом повороте был И. Кант. В каком смысле? В том смысле, что человек как *философская или онтологическая идея* впервые обсуждается именно в опыте философствования И. Канта. Именно он поставил антропологию в контекст онтологии и стал обсуждать онтологические пределы антропологии, выводя человека из узкого эмпирического и психологистического понимания. Все остальные опыты были уже потом. О них мы скажем далее.

Мы не будем подробно пересказывать И.Канта, поскольку во введении уже заданы исходные смыслы. Тем более исследование его философии не является непосредственным и главным предметом нашей работы (см. работы Э. Кассирера, М. Хайдеггера [46; 94]). Нам же важно выделить стержень – что значит поставить проблему человека как именно философскую? Что значит рассуждать о человеке в рамках онтологии, избегая редукций в эмпиризм или гносеологизм?

И. Кант, как мне кажется, первый из философов, который попробовал (именно попробовал) поставить вопрос о человеке как мета-проблему, как транс-проблему, выводя тем самым антропологию на уровень предельной онтологии, объемлющей положительное знание, собственно содержание своего учения. А главный смысл и предел своего учения выводил за рамки учения о познании, ставил некую мета-гносеологическую рамку – рамку антропологии. И дело не только в том, что он свел все вопросы к вопросу «Что такое человек?» (об этом ниже), а в том, что он пытался помыслить о человеке настолько максимально широко в смысле горизонта, что вывело антропологическую проблематику на уровень действительно первой философии, позволяющей преодолевать гносеологизм и эмпиризм.

Другое дело – что у него при этом получилось? Какими инструментами он пользовался? Какой метод он выстраивает для того, чтобы адекватно мыслить человека и выстраивать о нем цельный концепт? И выстраивал ли он действительно философию человека как некий целостный концепт? Или это были первые пробы выхода за рамки привычной, классической метафизики, идущей от Аристотеля?

Забегая вперед, скажу, что Кант для нас именно предтеча, а не носитель собственно антропологического поворота, перехода, как Иоанн Креститель был предтечей Иисусу Христу. Предтеча крестил водой,

оставаясь целиком в дохристианской традиции. Но он все же предвосхитил, возвестил событие теофании. Так и Кант. Он не совершил перехода, оставаясь в русле классической европейской философии, выступая ее столпом и генеральным оформителем. Он не построил собственно антропологический дискурс. Но он стал предтечей, провозвестником нового слова о человека, новой мысли о нем, выдвинув его как главную проблему.

Что еще важно отметить? Кант предложил миру главный корпус работ – прежде всего свои «Критики». Собственно он прославился именно Критикой. То есть установкой пределов, границ разных миров, рефлексивной попыткой завершения всей предшествующей традицией. Философия Канта – рефлексивна, и в этом смысле выстроена по краям, по шву ткани мысли. Это ключевой способ его философствования. И между мирами ему силой мысли необходимо было переходить из одной сферы в другую, от чувственного мира к миру рассудка, от мира рассудка к миру разума, от мира природы к миру свободы, от познаваемого мира к миру нравственного закона, от гносеологического субъекта к нравственному субъекту.

Он ограничивал эти миры базовыми вопросами, ставящими мирам пределы. И главным мета-вопросом, орамливающим миры, был вопрос о человеке. Ответил ли он на него? И если ответил, то как?

Пойдем вслед за этими вопросами.

Исходный вопрос И. Канта – «Что я могу знать?». Этот вопрос Кант относит в своей «Логике»[3] к метафизике (metaphysica specialis)[4], ставив ей этим вопросом границы. То есть метафизика относится к области познания мира природы. А под последней Кант имеет в виду «совокупность

[3] «Логика» была издана на основе рукописей философа и собранных записей и конспектов его студентов в 1800 г. Это очень интересный факт. Представьте себе издание лекций современного философа по конспектам, которые пишут его студенты. Это трудно представить. Одновременно этот факт заставляет многих критиков Канта подвергать сомнению это часто цитируемое место в «Логике», где философ описывает все названные базовые вопросы, сводимые им к одному – «Что такое человек?».

[4] Надо иметь в виду разделение Кантом метафизики согласно традиции на metaphysica specialis и metaphysica generalis. Первая есть онтология и собственно метафизика, вторая включает в себя психологию, космологию, теологию. Тем не менее, этот момент касательно метафизики не поможет нам что-либо увидеть в его антропологии, это уведет нас в сторону. Потому оставим этот вопрос для детального рассмотрения специалистам, интересующимся лишь теорией познания у Канта и живущих в рамках его первой Критики.

предметов опыта» (42, т. 4, ч. 2, с.111-113). Человек может познать природу на основе опыта чувств и категорий рассудка. Природа в этом смысле вполне конечна, равно как конечно и познание. Границы могут расширяться в зависимости от накопления опыта познания, но мир природы по принципу конечен и познаваем.

Дабы не зависеть от субъективизма опыта, Кант вводит категории рассудка, которые синтезируют опыт чувств, подводя их под чистое понятие рассудка. В итоге Кант приходит к необходимости введения трансцендентальных схем, которые выводят за рамки чувства и рассудка на основе продуктивного воображения [42, т. 3, 220-227].

Но зачем человек познает природу? Ответ на этот вопрос лежит за пределами самой природы, то есть за пределами опыта человека. Уже здесь, при постановке первого вопроса И. Кант устанавливает пределы человеческому опыту, а значит – пределы миру природы. Постановке этих пределов, то есть метафизике, ее обоснованию, Кант и посвящает свою первую Критику – «Критику чистого разума». В ней Кант задавался вопросом о возможности обоснования метафизики и установки ее границ. Эти границы установлены пределами опыта – опыта чувств и рассудка. Этот опыт завершается опытом продуктивного воображения с помощью схем как особых форм, выводящих человека уже за пределы мира опыта в мир за-предельный, за-граничный миру природы.

Итак, ответ на первый вопрос у Канта звучит так – я могу знать то, что лежит в пределах опыта. А метафизика ставит этому пределы, границы. И первая Критика и была посвящена тому, чтобы поставить эти границы, то есть обосновать метафизику[5], ответить на вопрос о том, как возможна метафизика.

Но спросим себя – чем объясняется стремление к познанию? На чем строится познавательная способность? Где тот исток, который заставляет

[5] Первая «Критика» была написана настолько радикальным образом и настолько сложно, что некоторые коллеги попросили Канта написать попроще и покороче. И он написал «Пролегомены», которые фактически являются кратким изложением первой Критики. Многие исследователи Канта на этом этапе рассуждения философа почему-то и останавливаются, считая первую Критику главным трудом. Полагаю, что это не верно. Это только начало. Все многообразие его интеллектуальных ходов, касающихся обоснования метафизики, описания антиномий чистого разума и проч. – это только начало его философии, причем ее критической части. Поэтому многие исследователи, описывающие систему Канта только на основании его выводов из первой «Критики», трактуют одну треть этой системы.

раздвигать границы познания? Этот исток, отвечает Кант, лежит за пределами мира природы, за пределами опыта рассудка. Знания мира природы, «вещей для нас», не дают представления о мире самом по себе. Эти знания не дают представления о мире должном, о «вещах самих по себе». Рассудок в постижении этого должного мира запутается в противоречиях. Он запутается между конечным и бесконечным. Так возникают его знаменитые антиномии. Но они только кажутся антиномиями. Они не могут быть разрешены в мире природы, с помощью категорий рассудка. Но они могут быть разрешены, если вводить новый мир – мир свободы. «Не исследование бытия божьего, бессмертия etc было моей отправной точкой, но антиномии чистого разума… «Человеку присуща свобода – у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость». Вот, что прежде всего пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике разума как такового» [42, т. 3, с.661].

При этом заметим, что все же посыл у Канта сугубо гносеологический – он, будучи мыслителем Просвещения, все в этом мире стремится познать и описать в категориях познания. И мир свободы он также стремится описать в категориях познания. И мир нравственности.

Так Кант переходит к исследованию мира практического разума. Миру природы противостоит мир свободы. С ним связан следующий вопрос И.Канта: «Что я должен делать?». Этот вопрос относится к практической философии, к области морали. Здесь, в отличие от познавательной способности, речь идет о способности желания.

Ответ И. Канта на второй вопрос звучит категорически: человек должен совершать свободные поступки. Собственно этому вопросу посвящена вторая Критика – «Критика практического разума» и последующие работы по этике и метафизике нравов.

Пределы миру природы Кант ставит с помощью идей разума. Их он насчитывает три – космологическая (из которой вытекает идея мира и свободы), психологическая (из которой вытекает идея бессмертия души) и теологическая (из которой вытекает идея Бога).

Этот мир идей разума (собственно ноуменов) не познаваем с помощью чувств и категорий рассудка. Никакой синтез чувств и никакая систематизация категорий рассудка не поможет нам постичь идеи бога, свободы и бессмертия души. В них придется только верить и совершать морально добрые поступки.

Эти идеи разума не могут быть в принципе выведены из мира природы, то есть всегда конечного мира, который вполне познаваем и

постижим нами, которые и сами постижимы в этом мире природы как природные существа.

Но человек есть еще и существо свободное. И в этом плане другой ногой мы стоим в ином мире, мире свободы, который причастен бесконечности. И мы не можем познать идею свободы, которая единственная является вещью-в-себе. Она в принципе не познаваема. В нее можно только верить, допускать, что она есть, то есть верить, что человек способен на свободный поступок, несмотря на ограничения и пределы, которые имеет человек в мире природы, будучи его частью.

Но после второй Критики Кант обнаружил, что между миром природы и миром свободы образовалась пропасть. Эти миры не соединимы. И не ясно, как человек живет в двух мирах. Человек в области природы, то есть в области своего опыта познания есть феноменальное существо. Здесь мир и сам человек познаваемы и имеют предел, границу. Они здесь конечны. А в мире свободы человек – ноуменальное существо, которое само себе есть конечная цель.

И тогда И.Кант ставит третий вопрос: «На что я могу надеяться?». Есть и дополнительный вариант вопроса: «От чего это зависит?» (от чего зависит связь двух миров?) [42, т. 6, с. 470, т. 5, с. 223-224].

И. Кант отвечает: на веру. Но при этом надо иметь в виду, что Кант выделяет три типа веры – доктринальную (вера в доктрину, учение, будь то доктрина религиозная или научная, не важно, вера в авторитет), прагматическую (вера в случай, жребий, на авось) и моральную веру, веру в морально доброе, веру в способность совершать свободные поступки.

Мы верим в то, что человек способен совершать свободный поступок, но мы не сможем его объяснить так, как объясняем феномены природы. Главная вещь-в-себе, свобода, не объяснима природными законами. В мире свободы мы причастны бесконечности, беспредельности.

Свобода в этом смысле есть единственная идея разума, которая выступает как вещь в себе, объясняющая остальные две идеи разума, Бога и бессмертия души.

Для установления связи миров И. Кант пишет две работы: «Религия в пределах только разума» и «Критику способности суждений».

В них он искал ответ на третий вопрос. Окончательного ответа, судя по всему, не нашел. Но первый вариант ответа мы привели – надежда на моральную веру.

Второй вариант ответа находится в его третьей Критике, самой сложной и самой важной его работе. Здесь ответ звучит примерно следующим образом.

Связь двух миров зависит от способности суждения. Последняя разделяется у Канта на два типа: суждение о телеологической и суждение об органической целесообразности. Базовая категория здесь – категория предельной цели, конца (τελος). Суждение о цели есть то суждение человека, та его базовая антропологическая способность, которая позволяет ему быть транзитным, то есть способным к трансценденции, переходу из мира природы в мир свободы. Категория цели понимается И. Кантом из древнегреческих истоков, как суждение о себе как о целом (по Аристотелю – целое и цель). Суждение о цели есть суждение о себе как о более целом, цельном завтра, чем сейчас. Я сейчас, в настоящем, не цельный, не ставший, не совершенный. Поставить цель – значит представить себя завтра более цельным, целым, полным, совершенным.

Эта способность ставить себе цель и есть та, которой обладает только человек. Но такая способность возможна при наличии иной способности – суждения об органической целесообразности, которой обладает произведение искусства. То произведение совершенно, которое естественно как природа, и та природа совершенна, которая органична как произведение искусства. Если произведение искусства свободно от принудительности, естественно, то оно столь же целесообразно, что и природа. Таким образом, произведение искусства сможет выступать как живой организм, а живой организм – как произведение искусства. Их единство – в органичности, которая воплощается в соотнесении частей в едином целом. Тем самым суждение о целом и цели (телеология) у Канта сопрягается с суждением об органическом (эстетика). Через эти два мостка пролегает переход из мира природы к миру свободы. Телеология и эстетика есть тот Чертов мост на перевале, небольшой и непрочный, который может дать возможность перескочить пределы и границы миров. Заметим – это самое спорное, но и самое важное место во всей философии Канта.

Выделим качества органичности по Канту, понимая, что это есть лишь наша реконструкция.

1. Органическая материя обладает собственной формирующей и действующей силой, она способна к саморазвитию, сама себе ставит цели. Организм самоцелен.

2. Цель закладывается другим организмом, который выступает по отношению к другому как целое к части. Идея целого предшествует идее части.

3. В целом организма части соразмерны, выступают одновременно причиной и действием друг другу, создают из себя единое целое.

4. Организм не имеет пределов в саморазвитии.

5. Органическое применимо не только к миру органическому, но и к миру искусства, миру культуры, к миру социальному, если речь идет о социальном устройстве.

Кант делает вывод, что судить об органической целесообразности – значит относиться к предмету не только как к средству, но и как к цели [42, т. 5, с.401]. Этой телеологической способностью обладает только человек, который является единственным в мире существом, одновременно органичным и разумным, существом и природным, и свободным. У него как у морального существа нельзя спрашивать, для чего он существует. Его существование в себе самом есть высшая цель, которой, насколько это в его силах, он может подчинить всю природу [42, т.5, с. 469].

Тем самым Кант отвечает на свой главный рамочный вопрос «Что такое человек?»[6]. Последний не сводится просто к сумме всех предыдущих вопросов. Он является объединяющим, одновременно рамочным, исходным, и итоговым, поскольку «самый главный предмет в мире, к которому познания могут быть применены – это человек, ибо он для себя своя последняя цель» [42, т. 6, с. 351]

Ответ Канта означает фактически следующее: человек есть существо трансграничное и трансцендентное, способное переходить из одного мира в другой. Эта способность возможна именно потому, что человек – единственное существо, которое само себе есть предельная цель, которая никогда не достигается.

Тем самым И. Кант дал косвенный ответ на вопрос, когда рождается проблема человека как философская проблема – когда человек находится на переходах, ставит себя на границы, на грань между природой и свободой. Тем самым И. Кант мыслил по основаниям, по границам, онтологическим пределам, сугубо в рефлексивном залоге. Он выделывал философию

[6] Фактически ответу на этот вопрос посвящена вся философия Канта, но также и отдельная работа «Антропология с прагматической точки зрения», последняя его работа, которая была издана им самим в конце жизни (в 1798 г.). В основе ее положены лекции, которые он читал в университете в течение 20 лет.

пределов. Она же возможна только как Критика, как анализ обоснований пределов, выявление границ.

Отметим здесь, что выделение базовых вопросов как каркасных, рамочных, весьма важно. В работах самого Канта они звучат всегда несколько по-разному. Но в целом единый каркас остается прежним.

В «Логике», которая была издана в конце его жизни, и к которой чаще всего обращаются исследователи, перечисляя базовые вопросы, они звучат так:

«Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я могу надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает метафизика, на второй – мораль, на третий – религия[7], на четвертый – антропология.

Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо все три первых вопроса относятся к последнему» [43, с. 332].

В письме одному из коллег профессору теологии К.Ф. Штейдлину (в 1793 г., то есть в конце творческого пути, после написания всех Критик) Кант суммирует вопросы так:

«В соответствии с моим давно намеченным планом работы в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать? (Метафизика). 2) Что мне надлежит делать? (Мораль). 3) На что я смею надеяться? (Религия); за этим должна была следовать четвертая задача: Что есть человек? (Антропология; по этому предмету я уже более 20 лет ежегодно читаю курс). В сопутствующей работе «Религия в пределах только разума» я пытался решить третью задачу моего плана» [43, с.589].

В «Антропологии» он ставит вопросы так:

«Чего я хочу? (спрашивает рассудок).

От чего это зависит? (спрашивает способность суждения)

К чему это ведет? (спрашивает разум)» [42, т. 6, с. 470]

Важно то, что все эти списки вопросов Кант формулирует фактически после того, как все Критики ***написаны*** и философ их формулирует сугубо в

[7] Религия в пределах только разума, по Канту, то есть вера в идею Бога, а не вера в субстанцию Бога. В этом плане идея Бога для Канта была такой же идеей разума, как и идея свободы и бессмертия души, которые не познаваемы в пределах рассудка, но в которые необходимо верить.

рефлексивном ключе, как обдумывание собственных границ своих работ, как попытка обозреть свои результаты с высоты, из горизонта мировой философии.

И в этой связи принципиально то, что Кант, идя по границам и переходам мысли, всегда ставил сугубо рефлексивные вопросы. Потому и написал именно Критики. К Доктрине, доктринальному учению, то есть положительному изложению своих идей он толком и не приступил, не успел. «Критику способности суждения» или Критику вкуса он рассматривал в качестве последней части критической деятельности, после которой собирался перейти к «догматической (положительной) части» [43, с. 558].

Итак. С самого начала он ставил рефлексивные вопросы – он не излагал саму метафизику. Он ставил вопросы – как возможна метафизика, что нужно сделать, чтобы построить метафизику?

И здесь важно то, что И. Кант не строил универсальную науку, философскую антропологию, он ставил вопросы о человеке. То есть он не строил положительного, доктринального учения и не разрабатывал положительного учения о человеке, хотя ответ на главный вопрос он все же дал. И. Кант мыслил в категориях пределов, границ и переходов, выводя из них идею *просвещения* человека, его культурного совершеннолетия, то есть собственно идею человека как родового существа. Последнее для И. Канта означало то, что человек именно силой сугубо разума, способностью суждения о цели и целесообразности, способен соединить мир природы и мир свободы и тем самым быть трансцендентым.

В связи с идеей просвещения интересно добавить, что именно с ней Кант связывал и свои базовые вопросы и ответы. В 1784 г. И. Кант написал небольшую статью – ответ на вопрос газеты «Berlinische Monatschrift» «Что такое Просвещение?» («Was ist Aufklärung?») [42, т. 6, с. 25-36][8]. Эта работа всем известна. Но при всей кажущейся ясности и понятности она содержит в себе ряд принципиальных и незабываемых моментов.

Попробуем не просто вывести из этого текста некую мораль о необходимости «пользоваться собственным умом» (что уже само по себе

[8] Важно также учесть великолепный комментарий к этой работе Канта, который дает М.Фуко в своей статье «Что такое Просвещение? [89]. Собственно с легкой руки Канта эта идея просвещения человека стала расхожей фразой в интеллектуальных кругах. Но стала ли она правилом жизни человека в принципе? Ответ отрицательный.

никому не повредит), а поставить вопрос, стоящий за текстом. Фактически можно рассмотреть этот текст как конспект всей антропологии И.Канта.

Интересно прежде всего уже то, что Aufklärung И. Кант понимает не как определенную эпоху, не как исторический период, а как некий акт, усилие человека – его попытку выхода из состояния несовершеннолетия.

Эта метафора вполне содержательна. Согласно ей человек до сих пор находится в состоянии несовершеннолетнего ребенка, он периодически впадает в детство. И он в этом состоянии детства виноват сам – он сам позволяет некоему Другому руководить своим рассудком со стороны. Причина несовершеннолетия, по И. Канту, заключается не в отсутствии самого рассудка, а в отсутствии у человека решимости и мужества пользоваться собственным умом без руководства Другого. В качестве последнего выступают Бог, Власть, Родители, все, кто в культуре идентифицируются как носители власти, как носители образца.

Исходя из этого И. Кант формулирует девиз Просвещения: имей мужество пользоваться собственным умом! [42, т. 6, с. 27].

И. Кант, кстати, на примерах показывает, когда человек находится в состоянии несовершеннолетия: когда книга заменяет рассудок, когда духовный наставник заменяет совесть, когда врач определяет больному его режим жизни.

Тем самым необходимо изменить, по И. Канту, это состояние. Вместо авторитета книги – собственный разум. Вместо авторитета доктринальной веры – собственная моральная вера. Вместо авторитета чужого знания о человеке – собственные правила жизни, выработанные на максимах личностного законодательства.

Итак, получается, что И. Кант поставил вопрос о Просвещении как вопрос о человеке с точки зрения его онтологического самоопределения как совершеннолетнего существа, субъекта собственной деятельности[9]. И этот вопрос И.Кант поместил в сердцевину своей антропологии. Таким образом, главной проблемой антропологии И.Канта является проблема совершеннолетия, проблема становления субъектности в человеке. И она легла в основу его прагматической антропологии.

---

[9] Отмечу, что понимание человека как совершеннолетнего существа очень сильно совпадает с родовым словом «человек» в русском языке. Чело-век – существо, стоящее лицом ко времени (от «чело» – лицо и «век» – время). То есть существо совершеннолетнее, взрослое, ставшее. То есть стать человеком – значит буквально повзрослеть, стать самим собой,

Ответом на главный вопрос «Что такое человек?», к которому сводятся все остальные выше приведенные вопросы трех «Критик», может быть ответ самого И.Канта из этой статьи: совершеннолетний субъект, осуществляющий критику самого себя и тем самым переходящий из состояния детства в состояние культурной взрослости.

Кстати, в «Антропологии» Кант сформулировал иную версию совершеннолетия: «Следующие максимы можно сделать незыблемыми законами для класса мыслителей: 1. Думать *самому*. 2. Мыслить себя (в общении с людьми) на месте любого *другого.* 3. Всегда мыслить *в согласии с самим собой*» [42, т. 6, с. 471].

Необходимо еще раз заметить, что не случайно речь идет о Критике. Что значит – человек осуществляет критику (в лице самого И. Канта!)? Это означает, что он ставит онтологические границы своему бытию. Он осуществляет онтологическое самоопределение – через задавание базовых вопросов ставит рамки, вопрошает о самой возможности человеческого бытия и мышления. Критика у И.Канта суть исследование онтологических границ действительности самого человека как существа трех миров – природы, свободы и способности суждения (последнее, впрочем, является не миром, объектно положенным, а собственно антропологической способностью соединять первые два мира и тем самым создавать, строить зону перехода из мира природы в мир свободы).

Фактически получается, что в этой статье И. Кант дает положительный ответ на свою критическую часть работы. В «Критиках» И. Кант установил условия, необходимые для применения рассудка в области познания (первая «Критика»), в области действия (вторая «Критика»), в области веры («Религия в пределах только разума»). Третья «Критика» уже есть начало положительного учения.

М. Фуко дает комментарий, что «Критика» в эпоху Aufklärung становится своего рода бортовым журналом разума, и наоборот, Aufklärung есть эпоха критики. Кстати, М.Фуко замечает, что этот текст – «рефлексия Канта по поводу актуальности его собственной работы» [89, с. 47].

Но М. Фуко делает комментарий одновременно и к своей работе и идет в нем дальше от И. Канта, выстраивая как бы программу своих исследований, собственную гуманитарную археологию (см. в главе 3)[10].

[10] Забегая вперед, заметим, что в свое время М. Фуко писал специальную диссертацию «Генезис и структура Антропологии Канта». Он потом запретит публиковать ее, но что-то он использует в работе «Слова и вещи» [90]. Смысл и

Итак. «Критика» И. Канта устанавливает онтологические рамки действительности бытия человека как автономного, совершеннолетнего субъекта. Границы эти ставятся через задавание вопросов трех «Критик» и всей «Антропологии».

Но самое сложное дальше – возможно ли этому субъекту, который должен стать совершеннолетним, удержать эти вопросы? Какие возможны ответы? Что позволяет ему эти вопросы задавать и главное – удерживать их тяжесть и запредельность? Как вообще возможно удержание рамки предельного опыта?

Во второй «Критике» И. Кант ответил, что для Просвещения требуется только одно – свобода, причем самая «безобидная», а именно свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом.

Такая свобода, конечно, вещь не безобидная. И. Кант тем самым поставил метафизический (и главный!) предел человеку как автономному существу. Это основная онтологическая граница и одновременно начало его, человека, онтологического самоопределения. Свобода (как и Бог, и бессмертие души) у И.Канта – это три идеи разума, существующие за пределами мира природы, они запредельны, буквально мета-физичны. Они за границей этого природного, натурального, опытного мира. В этом смысле они не доступны так, как может быть доступна любая вещная и ощущаемая предметность этого мира. Но именно с познания (постижения и освоения) свободы, а не с познания природы, начинается совершеннолетие человека.

Другими словами, находясь в природном мире, человек, будучи сам природным существом, порождением этого мира, не имеет готовых способов, с помощью которых можно было бы быть свободным, у него нет готового «органа», который отвечал бы за осуществление этой самой

пафос философского бунта М.Фуко против идеи человека, выдвигание им идеи «смерти человека», критика «антропологической иллюзии» заключаются фактически в том же утверждении, что и у Канта – в установлении им предельной рамки опыта, которая делала бы возможным появление новых культурных форм бытия, новых способов бытия и мышления. М. Фуко восставал против готовых моделей человека, которые сформировались в господствующих течениях и учениях – экзистенциализме, феноменологии (последние стали фактически школьной философией). Но он пытался осуществить некую археологию, т.е. выведывание самих возможностей нового опыта, его метафизических, онтологических границ и пределов. Философия М. Фуко – анализ возможности Быть Другим. Тем самым опыт у М.Фуко – это задавание предельной рамки всякому конкретному опыту.

свободы. А если так, то где же он его возьмет? С чего тогда надо начинать его формировать? Иначе говоря, если первая от рождения природа человеку дана и далее она развивается, и человек с первых месяцев своей жизни познает мир природы, то свободу постигать он не может.

Опыт философствования, проделанный и описанный И. Кантом (и далее другими авторами, которых можно в этом смысле считать его последователями), демонстрирует свои версии понимания развития человека – как всегда открытой проблемы, причем проблемы экзистенциальной и онтологической прежде всего. Причем, заметим, она была поставлена именно в современном залоге и прежде всего в качестве сердцевины всей антропологии и как констатация антропологического кризиса. Если выражаться языком древних греков, то это проблема «заботы о себе» и задним числом описания «техник себя», «практик себя» Используя вывод М.Фуко, можно сказать и так – это проблема понимания того, как возможно удержание Просвещения не как этапа, а как «установки-предела», предельной рамки, благодаря которой возможно осуществление всяческого опыта по изменению и трансформации человеком себя, или «история субъективности».

Через эту идею Просвещения человека, понимаемую как идею постоянного взросления автономного существа, осуществляемого через свободу, И. Кант вышел на всю онтологическую и антропологическую проблематику, ставя своей Критикой онтологические границы бытия человека. Границы эти задавались через базовые вопросы трех Критик. А это означает одновременно и выделение проблемы удержания этих вопросов, этих онтологических рамок. У человека в его «первой» природе нет таких подпорок, готовых культурных образований, новых функциональных органов, позволяющих человеку удержать саму мысль о бытии, удержать метафизическую проблему Бога, свободы и бессмертия души. Точнее, этих подпорок нет как натурально готовых и данных человеку. Если так, то возникает необходимость «формовки» у человека его особых культурных органов, помогающих ему удерживать эту проблему, т.е. пребывать в пространстве свободы, точнее, иметь возможность осуществлять акты свободы (поскольку только в этих актах свобода и существует). Тем самым фактически ставится проблема культурного развития человека, в отличие от его природного, натурального роста. Недаром И.Кант говорит все время именно о способностях человека как об

особых культурных образованиях, совокупность которых составляет особый культурный органон[11].

В заключении попробуем отнестись более критично уже к этой попытке Канта. Каковы ее главные уроки?

Первое. Рамочность главного вопроса загоняет Канта в антропоцентризм, в силу чего он, завершив собой проект Просвещения, вверг себя и эпоху в иллюзию касательно всесилия человеческого разума. Кант не ведал, что этот разум потом приведет к Освенциму. Пытаясь всю жизнь ставить своим мирам (фактически своим рефлексивным конструктам, находящимся в пределах его мысли) границы, он не ограничил свою веру в нравственно доброе в человеке. Этот ригоризм не может быть вменен ему в укор. Это был предмет веры в человека.

Второе. Нравственный ригоризм Канта, стремление доказать (точнее, показать), что главное в человеке – его нравственный долг, нравственный закон, толкал Канта на проповедь и ему изменяло чувство меры. Он верил в некую человеческую природу, которая стремится к высшему благу. XX век нам показал, что у человека нет готовой природы и нет уготованного стремления к высшему благу.

Третье. Этот ригоризм толкал Канта на излишний схематизм, увлечение систематизациями. Эти долгие, сложные построения таблиц категорий загоняли их автора в тенеты собственных антиномий, из которых сугубо интеллектуальными усилиями уже не выпутаться. Более того. Саму попытку ответить на все свои вопросы, в том числе и на главный, Кант совершал методично, последовательно, скрупулезно, следуя своему трансцендентальному методу и выводя во всех Критиках свои таблицы категорий (именно в силу своей главной, познавательной интенции, которая была обусловлена нравственным долженствованием). Этот методизм, объясняемый стремлением все познать, что в свою очередь объясняется нравственным законом, становился тем монстром, которого боялись Иван Карамазов у Достоевского, у которого в его больном воображении он (методизм) превращался в черта[12].

---

[11] Эту проблему специально ставил Л.С.Выготский при построении своей культурно-исторической психологии (см. далее в этой главе). Этой проблеме посвящена наша специальная работа «Культурный возраст человека» [79].

[12] См. по этому поводу страстную работу А.В.Ахутина «София и черт». Отметим, что представление героев Достоевского о Канте, разумеется, имеет мало общего с реальным прототипом [2].

И последнее. Наш рассказ о Канте будет не полным, если мы не учтем суждение другого автора, нашего со-беседника и со-временника, о творчестве которого мы также будем говорить в следующей главе. С.С.Хоружий, выявляя корни и существо европейской антропологической модели, проделал реконструкцию концепта Канта и тоже сделал определенные выводы. Не будем подробно ее излагать, выделим главное в этой реконструкции (см. подр. [105])[13].

Хоружий в отличие от нас, как раз настаивает на антиантропологичности философского дискурса Канта, указав на «отсутствие человека в качестве некоторого целостного единства» в концепте Канта [105, с. 72]. Здесь важна фиксация того, что философия не берет человек откуда-то в качестве готового предмета. Она его создает. Это означает для Хоружего то, что необходимо дать философскую постановку проблемы *полного антропологического описания*, представив некие критерии цельности и полноты философской дескрипции человека [там же].

Если же нет такой тематизации человека-в-целом, то он изгоняется из философского дискурса, и последний принимает качества антиантропологичности.

Более того. Хоружий в своей реконструкции приходит к выводу, что такое исключение человека априорно присутствует в целом в европейской мысли от Платона до Фуко [там же, с.73]. И далее – ряд важных комментариев. Они следующие.

Кант не установил критерии законченности и полноты философского дискурса человека, а наоборот человек оказался погребен под грудой схематизмов и таблиц. Всю свою философию Кант выстраивает по ужасающей систематике категорий, по табличке. «Человек Канта – то самое существо, что являлось в кошмарах героям русской литературы: существо, которое “хочет по табличке“, осуществляет свою свободу (??) по табличке – и целиком из табличек и состоит» [105, с.73-74][14].

Но Хоружий делает принципиальное добавление, с которым мы чрезвычайно согласны. Несмотря на антиантропологичность философии

---

[13] Очерк о Канте стоит у Хоружего в ряду других очерков по истории европейской антропологической модели, включая человека Стагирита, человека Боэция, человека Картезия (см. [104-105]).

[14] Я бы добавил, что кошмары эти испытывал Иван Карамазов и сам автор-создатель этого героя, Ф.М.Достоевский, одной своей частью души, которая зовется «подпольным человеком». Соня Мармеладова уже слеплена из другого теста.

Канта, Хоружий выделяет в ней наличие некоего мета-дискурса, мета-уровня. Сама постановка вопросов Кантом (см. список вопросов выше) показывает наличие в его дискурсе неких мета-высказываний. Кант задавал своей философской системе некий мета-уровень. И этот мета-уровень, мета-дискурс, и есть собственно его искомая антропология, в рамках которой можно было бы поискать ответ на вопрос «Что такое человек?». Для нас, заметим, это выделение Хоружим мета-уровня и означает тот самый рамочный характер главного вопроса Канта. Мы про это говорили выше.

Но, замечает Хоружий, это была всего лишь заявка. Этот «антропологический мета-дискурс к трансцендентальной философии отнюдь не был выстроен; Кант лишь заявил о его возможности. Дальнейшая европейская философия не заинтересовалась этим заявлением и не сделала попыток реализовать его; вместо этого она приняла в качестве своей антропологической базы именно непосредственную антропологию Канта с ее антиантропологизмом» [там же, с.75][15]. Но при этом Хоружий не стал заниматься реконструкцией этого мета-уровня, а стал анализировать ту самую непосредственную антропологию, то есть собственно философскую систему Канта с доминированием в ней противоречия между гносеологическим и нравственным субъектами.

Мы же пытались как раз удерживать именно этот мета-уровень, выходя за рамки собственно содержания трех Критик и пытаясь удержать пафос трансграничности мысли Канта.

Поэтому Хоружий не находит у Канта антропологии как таковой. Она не собрана воедино, не представлена в построенном виде. Потому работа Хоружего представляет собой характер реконструкции, равно как и наша попытка [там же, с. 84].

Мы согласны с выводами этой реконструкции в главном и целом. И с тем выводом, что субъект у Канта сугубо гносеологический, который потом вступает в противоречие с нравственным субъектом. Трансцендирование субъекта происходит сугубо в гносеологической плоскости и по логике гносеологизма. Схемы познания потом Кант распространяет на все три Критики, строя таблицы категорий. И архитектоника Канта также гносеологична. Точнее, замечает Хоружий, разум Канта в высшей степени

[15] Единственным исключением в этой антиантропологической европейской традиции для Хоружего является Хайдеггер.

архитектоничен, и все его Критики есть бесконечная цепь демонстраций таблиц, систематик, комплексов, топик [105, с. 85][16].

В итоге, как показывает реконструкция Хоружего, человек у Канта оказался погребен под грудой схематизмов и топик, он оказался сведен к набору наблюдений за ним, сведений и доглядок. В качестве наиболее адекватной формы познания такого существа может быть предложена одна – досье. Сложить человека можно из досье наблюдений как за подопытным существом. Но тогда теряется весь пафос о целесообразности и о том, что человек есть нравственное существо и сам себе цель.

Итак, при всем этическом пафосе Канта мы вынуждены согласиться с Хоружим, что Кант лишь заявил мета-уровень, который можно рассматривать как его антропологию, но полной модели человека не представил. Правда, знаки оценок у нас разные. Хоружий в этом видит опасность и главный, даже не изъян, а глубинный порок всей европейской модели. «Облик человека-в-целом стал полностью недоступен, неразличим, и в этом действительно была опасность… Модель, которая не имеет полного образа своего предмета, не знает его полных очертаний, контуров, является эвристически ущербной, и эта ущербность весьма значима практически. … Когда модель отказывает, требует ревизии или полной замены, только полный образ предмета, т.е. понятия человека-в-целом, может дать наводящие указания для поиска новой модели, стать ориентиром в этих поисках» [105, с. 100]. В этой связи важно понимать полноту этой модели в категориях ее Границ, где она кончается и начинается Иное человеку. Этому посвящены работы Хоружего последних лет, в которых разрабатывается концепт Антропологии Границы [103].

Можно спорить. Но мне кажется (и с этим Хоружий готов согласиться), что допуская наличие у Канта мета-дискурса, который собственно и задает новый антропологический крен, оставшийся на периферии европейской мысли, мы должны допускать и другое, на чем настаивал потом всю жизнь Бахтин – нет и не может быть последнего слова о человеке. Требование полноты человека-в-целом граничит с требованием последнего слова. Любая, принятая сегодня максимально полная модель все равно будет конечной и завтра не полной. Не означает ли требование

[16] За этим стоит и утверждение того, что архитектоника, имеющая глубокие античные и христианские корни, означает выстраивание глубинного органона душевного опыта Богообщения. В словах Хоружего это можно почувствовать, зная его работы по феноменологии аскезы. Потому его не устраивает эта монструозность кантовских топик.

Хоружего того, что он фактически продолжает ту же линию классического философствования, идущую от Аристотеля, но которую впервые и стал преодолевать Кант своей сугубо критической и рефлексивной логикой (не ведая того) – идти по краям и не договаривать, постоянно ставя границы своему дискурсу, а внутри оставляя пустые для содержания места, топы, поскольку заполнение их – дело не концептуальное, а сугубо практическое, дело исторического реального развития? Мне кажется, требование полноты модели человека-в-целом есть ригоризм уже Хоружего, идущего в русле традиции православного исихазма, традиции духовного опыта, требующего максимальной душевной отдачи и предельной честности.

Как бы мы не относились к данной заявке Канта, но она последовательна и позитивна. Культурное развитие человека по И. Канту понимается как раздвигание границ, выход за пределы опыта силой разума, посредством свободного поступка, который совершается на основании суждения о цели, то есть о себе как о целом существе, полном, целостном. В прагматической антропологии Канта человек рассматривается как трансцендентное, свободное существо, раздвигающее границы. Поэтому метафизика ставится в зависимость от антропологии, а не наоборот[17].

Последнее, итоговое. Кант не совершил радикального антропологического поворота. Наоборот. Он воплощает классическую европейскую традицию рафинированного европейского рационализма. Но он довел его до такого предела, поставив ему сугубо силой своей рефлексивной критики границы, что дальше было уже некуда – дальше нужно было сделать решительный шаг за пределы границы. И он был сделан в лице Ф.Ницше. Но этот шаг был настолько рискованным, что стал смертельным. И результаты этого шага были настолько проблематичными, что о них спорил потом весь XX век.

2.2 МАКС ШЕЛЕР: В ПОИСКАХ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО МЕСТА ЧЕЛОВЕКА В БЫТИИ

В 1927 году Макс Шелер выступает на заседании известной «Школы мудрости» в г.Дармштадте с докладом «Особое положение человека». Доклад произвел сильное впечатление на публику. Значительность происходящего чувствовали все. Через год в переработанном виде Шелер

[17] Мы к этому вопросу вернемся при анализе идей М.Хайдеггера и М.Бубера, которые подвергли проект Канта серьезной критике (см. ниже в этой главе).

опубликовал этот доклад под названием «Положение человека в космосе» [109].

Затем в 1928 г. он пишет работу «Человек и история», которая развивает проблематику доклада [110]. Эта работа была опубликована в 1929 г. Своей публикации он не дождался, скоропостижно скончавшись и не завершив заявленного антропологического проекта, большой работы «Сущность человека, опыт философской антропологии»[18].

С тех пор Шелер считается одним из основателей философской антропологии как новой науки[19]. Эта вполне заслуженная роль, однако, требует содержательного обсуждения. Что такого сделал Шелер и чем он значим для нас, для понимания ситуации человека?

Заслуга Шелера заключается в том, что он стал по-новому отвечать на вопрос, который когда-то поставил И.Кант в качестве главного вопроса философии – «Что такое человек?» На этот вопрос философы отвечали, традиционно ища некую исходную и созданную навсегда природу человека, по аналогии с поиском ответов на то, что есть сущее в мире, что есть бытие, допуская, что есть некая одна истинная субстанция. Классическое философствование допускает наличие одной истины и одного, единого, правильного пути к ней[20].

---

[18] М.Шелер умер 19 мая 1928 года.

[19] Кстати, свои записи и наброски по разработке философской антропологии Шелер стал делать еще с 1914 года. Часть из них в настоящее время опубликованы и на русском языке [108]. Считается в этой связи, что Шелер является и автором термина «философская антропология» (в докладе 1927 года), что вообще-то не верно. Этот термин уже в 1916-1917 г.г. употреблял П.А.Флоренский в своих заметках, которые при публикации были названы «У водоразделов мысли». В этих заметках он делает заявку на создание «конкретной метафизики, которая есть философская антропология в духе Гете» [88, с. 29]. В другом месте он пишет, что «Задача философской антропологии – раскрыть сознание человека как целое, то есть показать связность его органов, проявлений и определений» [88, с. 39]. Что же касается термина «антропология», то он древен настолько, насколько древен древне-греческий язык, поскольку философия человека и в целом слово о человеке, то есть собственно антропология и есть одно из первых в истории культуры самоопределений философа. С этим, собственно, граничит уже знаменитое утверждение софиста Протагора: «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а не существующих, что они не существуют» (Платон, Тиэтет, 152). Фраза, которая полагает, что человек есть мера для бытия. Каков способ его мысли о бытии – таков и образ бытия. Этот тезис подробно разбирает М.Хайдеггер [94, с. 114-117].

[20] См. о классическом и неклассическом философствовании в главе 4

Шелер относится к первым философам, которые установили, что с развитием наук знания о человеке настолько обогатились, что человеческий ум сам запутался в вопросе, что есть человек. С ростом наук мы утеряли самих себя, зафиксировал Шелер: «человек признался себе, что он менее, чем когда-либо, располагает строгим знанием о себе самом» [108, с. 132]. Но этот негативный вывод соседствует и с позитивными положениями.

Во-первых, настала пора по-новому осуществить самоопределение человека, «по-новому, без какой бы то ни было привязки … к какой-либо теологической, философской или естественно-научной традиции и на основе богатейших запасов специального знания, добытого науками о человеке, развивать новую форму его самосознания и самосозерцания» [там же, с. 132].

Во-вторых, наши знания о человеке настолько богаты, что можно выделить несколько «образов человека», несколько его идей, которые сложились в истории культуры. Их Шелер и пытается выделить и описать. При этом он полагал, что преодоление кризиса знаний о человеке возможно при попытке построить универсальную науку, философскую антропологию, которая бы навела нас на понимание «сущностных сил человека», указала бы на сущность человека в сравнении с животным и растением и выделила бы особое «метафизическое положение человека». В своей работе он и дает некий эскиз, заявку на это видение новой науки, предполагая, что впоследствии он развернет этот эскиз в большую «Антропологию». Не успел. Но линия мысли видна.

Итак, как мы уже сказали, фактически Шелер повторяет тот классический вопрос, который задавал Кант: главный вопрос философии – что такое человек? Он фактически повторяет и сам классический залог вопрошания: «В известном смысле все центральные проблемы философии можно свети к вопросу: что есть человек и какое метафизическое место и положение он занимает в общей совокупности бытия, мира и Бога» [108, с. 380][21]. Но именно неопределяемость этого места, неопределяемость сущности человека и фиксируется Шелером как собственно проблема человека и его существо.

Что здесь важно? Важно то, что Шелер говорит об *идее* человека как об онтологической идее, сравнимой с онтологическими идеями Бога и Бытия. Таких онтологических идей не так и много. Мы в своей работе

[21] Этот вопрос он уже задавал в ранней статье «К идее человека», написанной еще в 1914 году.

специально это обсуждали [79]. То есть Шелер выявляет и описывает не эмпирические свойства человека, не рассматривает человека как некий научный объект. Он не просто выводит о нем некое объективное позитивное знание. Он ставит предельную рамку, пытаясь избежать крайности эмпиризма и теоретизма, сциентизма и мистики. В заметках к Зальцбургскому антропологическому конгрессу в 1926 году он пишет: «То, что я хочу – это вновь укрепить, сделать определенным, прояснить неуверенное колеблющееся человеческое самосознание – не льстить ему, не унижать садистски как дарвинисты, Фрейд и т.д. Я хочу придать ему форму, которая сохранится в течение нескольких тысячелетий! Я хочу научить тому, как человек может вынести себя самого – не переоценивая себя и не впадая в манию величия. Но и не подвергая себя ложному самоуничижению» [108, с. VIII].

Сам Шелер фактически пережил некий антропологический поворот. Он сам пережил метаморфоз, на который в своих работах указывает как необходимое «обращение» самого человека. Ему было важно показать опыт осмысления переворота, метаморфоза, который человек совершает как род, переходя из животного царства в царство свободы. И в этом осмыслении он пытался избежать крайностей, которых уже было много в истории человековедения. Сохранились его записи 1922 года, которые так и озаглавлены – «Перелом (Umschwung) в человеке», который следует понимать как обращение, поворот, как метаморфоз [111, с. 205]

Итак, прежде всего Шелер предлагает осуществить опыт построения философской антропологии, в которой было бы указано метафизическое положение человека в мире. И именно эту цель, которую ставил перед собой Шелер, выделяют все исследователи прежде всего. Но для меня важнее другое. Шелер, предлагая новую науку (что как раз и проблематично и не верно, это тупиковый ход, мы это уже знаем, на это указывали Шелеру и его современники[22]), при этом во всем многообразии представлений о человеке

[22] В том числе и М.Хайдеггер, высоко ценивший заслуги Шелера в мировой философии. Хайдеггер писал в некрологе о нем: «Макс Шелер был – по величине и значимости своего творчества – наиболее мощной философской силой современной Германии, нет, всей современной Европы, всей современной философии вообще» [цит по: 111, с. 182]. С этой оценкой перекликается и оценка М.М.Бахтина. Последний считал того как «самого влиятельного немецкого философа наших дней – главного представителя феноменологического направления» [8, с. 10]. Все правильно, но с этим как раз спорит Шестов, полагавший, что Шелер не понимал Гуссерля. Параллельно с братом Михаилом мыслил и Николай Бахтин. Сохранилась его заметка «Пять идей», в которой он

прежде всего пытался выделить некие «идеальные типы», «образы человека», которые западная традиция успела сформировать.

В работе «Положение человека в космосе» Шелер выделяет как минимум три таких традиции. Он их называет – образ человека в иудео-христианской традиции, в античной традиции, и образ, формирующийся на основе достижений современного естествознания и генетической психологии [108, с. 133]. При этом Шелер отождествляет их последовательно с теологической, античной и естественно-научной идеями человека.

При этом единой идеи человека нет, о чем печалится Шелер. Но при всем прискорбии Шелер, будучи одной ногой в классической традиции, ища единую основу, он вынужден признать, что образов человека больше, чем один. И с этим нельзя не считаться.

В работе же «Человек и история»[23] он выделяет уже пять таких проектов человека, пять идеальных типологических представлений. К названным трем добавляются также образ дионисийского человека и образ сверхчеловека [110].

Для полноты анализа восстановим логику Шелера. Что это за пять проектов человека? И главное – в чем смысл действия Шелера? Смысл – в его методологии. Он пытался сугубо рефлексивным способом отслоить от

разбирает работу Шелера «Человек и история» буквально по горячим следам выхода ее в виде отдельной статьи в ноябрьском номере «Neue Rundschau» за 1926 г. [11]. Нам важно отметить эту чуткость культурного слуха Н.Бахтина и как знак косвенного неслышимого и невидимого диалога между братьями, поскольку собеседники у них были одни, в числе которых и М.Шелер. Н.Бахтин в конце своей заметки, которая фактически является добросовестным пересказом идей немецкого философа, является вывод, что Шелер ни к одной идее человека не примыкает. И что идея, которая должна лечь в основу будущей большой «Антропологии», будет существенно новой и шестой [11, с.200].

[23] В разных русских публикациях указывается разный год ее написания и публикации. В сборнике «Человек: образ и сущность», в котором впервые на русском языке опубликована эта работа, указано, что работа написана в 1928 году и публикована уже после смерти автора в “Neuen schweizer Rundschau” в 1929 г. в Цюрихе [108, с.129]. В сборнике «Избранные произведения» сказано, что эта работа впервые опубликована в ноябре в 1926 году в “Die Neue Rundschau” [108, с. 403]. Второй вариант правильный. Интересно, что работа «Человек и история» была опубликована уже в 1926 году, а доклад «Особое положении человека» был произнесен в 1927 году и именно с него идет отсчет антропологических публикаций Шелера и его известность. Впрочем, это легко проверить. См. также заметку Н.М.Бахтина об этой работе, которая была написана в 1926 г. (см. выше прим. 20).

многообразия эмпирических и теоретических представлений и концепций некие базовые образы человека, объединив подчас в одном образе очень разных авторов или опираясь при описании разных образов на одного и того же автора. Например, образ человека дионисийского и сверхчеловека вытекает у него из одного автора – Ф.Ницше.

Итак, М. Шелер попытался отделить рефлексивный слой от культурных текстов и отслоить от них некие идеальные антропологические типы. Шелер осуществляет «методическое остранение». Идеальные не в смысле идеала, а в смысле парадигматического сценарного поведения. Эти типы – результат рефлексии самого М.Шелера. Сам философ описание этих типов понимает как «историю собственного самосознания человека». Эта история идеальных типов рассматривается как введение в большую «Антропологию».

Итак, пять типов и соответственно ответов на кантовский вопрос получилось пять.

Первый тип Шелер выстраивает на основе иудео-христианской традиции, включив в него базовый христианский сценарий грехопадения человека, его покаяния, исцеления и спасения. Это проект человека религиозного (homo religious). Или человека мифа[24]. Это такой тип, который устраивает свое бытие на основе религиозной веры, то есть веры в высшую, сверхъестественную силу, которая защитит и спасет человека. Человек религиозный нуждается в великой идее спасителя. Он нуждается в великом мифе о сотворении, падении и спасении человека. Вера в такую идею не рациональна. Она поддерживается все время естественным психологическим состоянием человека – его страхом. Страх человеческий все время подкармливает этот миф. Данный проект имеет в себе серьезную онтологическую и витальную основу – человек по исходному первому рождению слаб. Он слабее цыпленка. И он нуждается в силе, которая поможет ему выжить. Из страха перед смертью в человеке формируется вера в Силу, Бога, Закон, который задает фундамент и онтологический смысл его существованию. Убери у человека мифа его веру – и он рухнет, пропадет. В рамках этого проекта формируется религиозная антропология, которая, с точки зрения Шелера для собственно философии особого значения не имеет

[24] Шелер не разводит действительности религии и мифа, хотя это разные миры. В нашем анализе это соединение миров не критично, хотя в дальнейшем при разворачивании более полной картины развития человека и формирования антропологических проектов религиозный проект и проект человека мифа окажутся в разных мирах.

[110, с. 137]. Но большое значение имеет для верующих людей как основание для спасительной веры во Всевышнего, дающего гарантию на спасение. «Психология страха до сих пор довлеет над западной цивилизацией [110, с. 138].

Вторая идея человека, по Шелеру – идея человека разумного (homo sapiens). Эта идея – изобретение греческой культурной традиции, впервые выраженное сначала у Анаксагора, а затем оформленное в трудах Аристотеля. Согласно этой идее человек изначально наделен Логосом, разумом. Он призван быть посланником и внести в этот мир разумность. И своим разумом человек оформляет мир. Идея разума, оформляющего косную материю, идея оформления хаоса в космос, порядок – сугубо греческая идея. Каждый человек наделен разумной функцией. Она – божественного происхождения. Человек разумный активен, самостоятелен, наделен идеей. Человек подобен мастеру-демиургу. В этой связи хитрости и страсти человеческие – это случайные отвлечения. Человеком правит разумное начало. Для Шелера было важно показать при этом, что эта идея человека впервые развела человека и животное, выделила человека из животного мира.

Шелер также детализирует этот проект человека разумного, вводя дополнительные качества разумности: 1) разумность эта – божественного происхождения и она осуществляет божественную активность, которой нет в животном мире; 2) эта активность осуществляется как преобразование хаоса в космос и является источником всякого познания; 3) эта сила есть логос, который не зависит от чувственности и инстинктов, в силу чего человек и обладает «силой духа»; 4) эта сила абсолютно постоянна в течение всего времени, она не исторична [110, с. 139].

Что важно? Шелер фиксирует, что такое представление о разумном человеке доминировало в течение всей истории западной философии, от Платона и Аристотеля до Канта и Гегеля. В эту традицию Шелер включает также Фому Аквинского, Декарта, Спинозу, Лейбница и многих других. За исключением последнего пункта о неизменности духа логоса, поскольку Гегель впервые ввел идею историчности и развития абсолютного духа.

Третья идея человека (у Шелера часто говорится о «концепции человека», что говорит о переходности его собственных поисков) – идея человека умелого (homo faber). Эту идею питают все натуралистические, позитивистские и прагматические концепции и их разновидности. Эта идея человека была порождена в эпоху расцвета позитивного научного знания,

эпоху развития естествознания. Это изобретение позитивистов, натуралистов и прагматиков всех вариантов.

Этот тип человека – сугубо прагматичный тип, тип животного, но сложно организованного. Человек в этом смысле – такое же животное, только более сложно устроенное. Все его душевные влечения здесь объясняются просто. Они суть желания и хотения телесных органов. Это желания иметь. Существо человека в этом смысле выводится из его физической природы и исходной органической слабости по сравнению с другими животными. Это животное, использующее орудия, в том числе «психические орудия», знаковые орудия, для обладания добычей, для удовлетворения своих желаний[25]. С помощью разных орудий человеческое существо добивается присвоения себе тех или иных предметов желаний и вожделений. Главное – это существо, испытывающее влечения. В таком случае любовь, желание куска хлеба, создание художественной картины – все они выстроены по одной схеме, схеме удовлетворения желания. Меняется только траектория пути по этой схеме.

Такое устройство этого человеческого типа объясняется тем, что человек слаб и беззащитен по своей первой природе. Он хватается за спасительные влечения и все, что вокруг него, превращает в предмет своих влечений. Тем самым это существо осуществляет экспансию во вне, захватывает пространство той среды, которая его и породила. А потому все достижения человеческие объясняются сугубо из-за его биологической слабости, бессилия, из-за невозможности в принципе развиваться

[25] Здесь Шелер, не ведая того, перекликается в своих исканиях с поисками Выготского. Шелер также, как и Выготский, опирался в том числе и на работы одного из основателей гештальпсихологии В.Кёлера, который ставил опыт над шимпанзе и открыл у них феномен орудийной деятельности. Только вот выводы эти авторы делали разные. Эту способность использовать психические орудия Выготский считал великим завоеванием человека и путем его культурного развития. Именно превращение знаков, речи в орудия, с помощью которых индивид опосредует свое поведение и управляет им (вот главное!) – есть ключевое место в понимании тайны генезиса мышления и речи. Шелер же все орудия, и материальные, и психические, объединил в один класс. И идею управления поведением почему-то вообще не обсуждает. Точнее, из этого проекта человека, человека умелого, он не делает дальнейших выводов. Он свел в этом проекте человека умелого все основания к одному – к его биологической слабости. Но сама слабость еще мало, о чем говорит. Один из слабости идет на предательство, другой из той же слабости идет на героический поступок, потому что кроме слабости есть еще горизонт самоопределения, о котором все время говорит и сам Шелер – о духовном начале в человеке. См. также наш очерк о Выготском.

биологически. Потому все технические достижения прогресса суть инструменты для защиты человеком своей слабости. И его технические орудия по добыче пищи превращаются в страшное оружие убийства. Этот проект человека можно подвести под эпиграф из Ф.Ницше: «Человек предпочитает желать небытие, нежели вообще не желать».

Согласно этой модели, отмечает Шелер, поведение человека и строится по схеме стимул – реакция, организм – среда, индивид – мир. И свои знаки, слова это «инструментальное животное» использует для достижения цели – добыть добычу, пропитание. Все устремления духа и познания здесь описываются вполне по схеме стимул – реакция (S – R). Поэтому любовь, добрый поступок, человеческие страсти выстраиваются по схеме вожделения, добывания, приобретения. И любит человек не как некое духовное существо, а существо-добытчик – он стремится обладать другим. Вот и вся любовь. А знаки, слова, понятия, используются как инструменты для достижения цели по добыванию, удовлетворению желания.

М. Шелер при этом выделяет три силы влечений – продолжение рода (инстинкт размножения), стремление к власти (инстинкт к росту и власти) и инстинкт пропитания в широком смысле (борьба за то, чтобы иметь кормовые места).

Исходя из этих трех влечений можно вывести три теории истории, считает Шелер. Это экономическая теория (Маркса), согласно которой история – это классовая борьба за выживание. Это расовая теория борьбы за господство какой-то расы. И третья теория – теория борьбы за власть (Макиавелли, Гоббс, Ницше и др.)

Четвертая идея, с точки зрения Шелера, является чрезмерно оригинальной и вносит поначалу резкий диссонанс в стройное развитие западной рационалистической традиции. Но на поверку окажется, что этот проект вытекает из третьего, точнее из тех же качеств человека, которые зафиксированы уже в третьей идее человека.

Этот проект – проект человека декаданса или человека деструктивного. Правда, так Шелер не говорит. Он его называет «дионисийским человеком» и относит к изобретениям Ф. Ницше, А. Шопенгауэра и З. Фрейда. Человек здесь – «дезертир жизни», «мерзость и смертельный стыд» (Ф. Ницше). Согласно их представлениям человек вообще изначально является тупиком в развитии жизни, болезнью, «дезертиром жизни». Этот тип считается изначально больным существом, некоей раковой опухолью на теле Земли. Он уничтожает все живое, будучи

самым хищным существом. Это существо, прожигающее жизнь, разрушитель, тупик жизни вообще. Иначе говоря – самоубийца.

Такие характеристики связаны именно с тем, что человек в силу того, что Бога нет и нет той силы, которая наказывает и спасает, но будучи существом желающим, он стремится фактически к уничтожению среды, которая его породила.

Здесь Шелер естественно набрал (уже к тому времени) достаточное количество цитат, уничтожающих человека: «свихнувшаяся разновидность хищной обезьяны», «дезертир жизни», «мерзость и смертельный стыд», «инфантильная обезьяна с нарушенной системой внутренней секреции» [110, с.148, 149, 156].

Ключевое качество, которое порождает такой проект – это исходная слабость человека, его неспособность создать другое живое существо, более сильное и развитое, чем он сам, то есть сверхчеловека [110, с. 151].

Согласно этому проекту как раз именно разум выступает дьявольской силой, разрушающей все живое и самого человека. И потому разум, который во втором проекте выступал созидательной силой и базовой характеристикой человека, здесь он выступает антагонистом не только человека, но и вообще всего живого, всех духовных и душевных сил и проявлений. А потому никакого развития и прогресса нет и быть не может. Вся человеческая история – это процесс умирания человека, процесс его деградации, смертельной болезни. И сам человек исходно – это болезнь живого мира.

И далее Шелер выделяет пятый образ человека. Он у М. Шелера самый проблематичный. Это проект сверхчеловека. На нашем языке его можно назвать проектом человека культуры. Его приходится больше достраивать, нежели понимать из самого М.Шелера. Предпосылки этого проекта Шелер опять же видит у Ницше в виде идеи сверхчеловека, преодолевающего животные вожделения и природную слабость. Шелер его называет сугубо атеистическим проектом опоры человека на самого себя, на личность. Понятие личности становится ключевым в этом проекте. Его развивал, по мнению Шелера, Н.Гартман в своей «Этике». В мире, лишенном теологии и предзаданной идеи, может развиваться прежде всего самостоятельное свободное существо, личность [110, с. 157]. А техника, достижения прогресса, становятся в руках этой личности инструментами его развития, усиления его свободы, обеспечивающими его суверенность и право в

принятии решений. А любое предвидение, предопределение уничтожает эту личность[26].

В принципе идея автономной личности здесь действительно ключевая. Это проект человека, который берет на себя ответственность за бытие в мире. Он и задает миру смысл существования. Бога или некоей Силы, за которую можно было бы спрятаться, нет. Это сугубо свободный и ответственный тип, сверхчеловек. Идея же Бога суть самооправдание человека. Все атрибуты Бога необходимо переложить на человека, на его личность, свободного и одинокого, не производного ни от кого и ни от чего.

История в таком случае состоит из прецедентов личных действий и поступков. Абстрактной и всеобщей истории нет, а есть следы действий конкретных гениев и героев.

В таком случае с Бога снимается субстанциальность. Бог выступает лишь как идея спасения и второго рождения.

Подведем некоторые итоги.

Несмотря на то, что Шелер стремился найти некое метафизическое положение человека, его место в бытии, думаю, он его не нашел. Единственное, что можно здесь зафиксировать, это то, что место это, если использовать кантовские категории, трансцендентно. То есть человек транзитен, трансграничен, он постоянно перешагивает границы. И эта трансграничность, пороговость, переходность суть онтологическое качество человека. Но такая фиксация у Шелера не была осознанно зафиксирована. Это уже наш комментарий на полях его работ.

При этом он объективно показал, что:

- положение человека онтологически проблематично, оно принципиально открыто и не окончательно;

- так называемая природа человека имеет проектный характер; она не существует как предзаданная, готовая и единственная; по ее поводу может сформироваться неопределенное количество различных представлений; в

[26] В другой работе «Философское мировоззрение», написанной также в эти годы, в 1928 г., Шелер пишет: «…духовная «*личность»* человека – это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь *активно собрать себя в личность* (курсив мой – С.С.)…. Человек... не копирует некий существующий или имеющийся готовым в наличии еще до сотворения Богом «мир идей» или «провидение» - он *со*-зидатель, *со*-основатель и *со*-вершитель идеальной последовательности становления, становящейся в мировом процессе и в нем самом. … В своем человеческом бытии, которое есть бытие решимости, человек достоин более высокого звания *со*-стязателя, *со*-ратника Бога…» [108, с.13]

этом плане «проектность» означает оба смысла – человек проектируется, строится, конструируется и на человека можно наложить много проекций-видений;

- все пять проектов человека не могут считаться истинными, окончательными и полными; они все носят характер редукций и проекций на человека.

Если же мы рефлексивно посмотрим на то, что проделал М.Шелер, независимо от того, понимал ли он то, что делал, с точки зрения получения позитивного знания, то у нас получится пять сценариев человеческого бытия – мифо-религиозный, рациональный, телесно-чувственный, суицидальный и культурный. И все они выступают как разные проекции на человека, то есть на идею человека. Кончаются они оптимистическим сценарием преодоления в человеке его вожделения силой культуры (силой духа), то есть силой самоопределения и самопреодоления.

И тем не менее сам Шелер все же рассматривал эти проекты как ступени по лестнице становления единого образа человека, единой природы, по поводу которой и должна быть выстроена универсальная наука – философская антропология. А материал Шелер черпал из конкретных концепций конкретных авторов, то есть он вырабатывал не вполне идеальные типы, а просто собрал в разные группы разные концепции, которые наработала западная традиция. В работе же «Положение человека в космосе» Шелер много страниц потратил на выяснение тонкостей органического становления и выделение в этих ступенях генеза человеческого. В ряде мест ему изменяет чувство меры и он впадает в натурализм, теряя философский взгляд, часто наивно говоря об инстинктах, порывах, влечениях. Современная наука ушла далеко вперед и здесь нам Шелер вряд ли чем поможет. Но ведь речь-то шла о поиске именно «метафизического положения человека». И биология, зоология тут ни при чем. Что от того, что Шелер выделил ступени развития психической жизни (бессознательный чувственный порыв – инстинкт – ассоциативная память – практический интеллект)? Единственное, что он мог сделать в этой работе, так это указать, что собственное человеческое в человеке не выводимо из названных ступеней органического и психического развития, что оно, человеческое, противоположно жизни вообще, человек не выводим из эволюции жизни. И что для него характерно то, что греки называли разумом, но что более устраивает Шелера – это понятие духа и его деятельности, что воплощается в таком феномене, как личность [109, с. 53]

В спорах же с оппонентами себе он приписывает истинное представление о природе человека и с этой точки зрения оценивает другие концепции. В этом плане он все же не вполне рефлексивен. Он так же страдает болезнью натурализма, то есть приписывает своим воззрениям качества истинности и правильности, а значит объективности. В этом плане «методического остранения» у него не получилось[27].

Тем не менее, опыт (именно опыт!) выстраивания философской антропологии, который проделал М.Шелер, принципиально отличался от многих, отвечавших до него на кантовский вопрос[28]. У него получилось, что человек историчен, он меняется, лепится и о нем можно сказать на языке разных проекций. И он разный в разных культурах и эпохах.

---

[27] Впрочем, данный вывод не дает нам права считать опыт М.Шелера неудачным или несостоявшимся. Тем более мы не должны превратно понимать философа и не замечать очевидных вещей. Например, М.Бубер позволил себе в работе «Проблема человека» (написана в 1943 г.) дать весьма редуцированную оценку этой попытке Шелера [20]. Бубер не увидел ни пять проектов человека, ни того, что это была попытка сконструировать идеальные типы, ни того, что Шелер задает историзм и культурный смысл всей антропологической проблематике, освобождая ее от крайностей теизма и психологизма. Но Бубер увидел лишь то, что вся конструкция Шелера строится на дихотомии духа и порыва, на том, что развитие человеческого духа строится на выходе из индивидуальных потребностей и желаний, на выходе из инстинктов по схеме сублимации Фрейда. Бубер не увидел, что Шелер как раз отказывается от версии психоанализа. И главное – Бубер обвиняет Шелера в том, что и Бог становится у того сугубо личным, допускающим и веру в идолов. Религиозность Бубера мешала понять Шелера адекватно.

[28] Если не считать тех, о которых он просто не знал (о Бахтине, Выготском, Флоренском). Впрочем, рядом в эти годы в Германии работал М.Бубер. Тут же рядом творил Лев Шестов, с которым Шелер был прекрасно знаком. Шелер и Шестов познакомились впервые в 1924 году. Периодически встречались. Шестов писал своему корреспонденту: «Он был учеником Гуссерля, но Гуссерль его не очень любил. По мнению Гуссерля, его манера мыслить, писать была недостаточно «строга», недостаточно серьезна. Между прочим, он так и не понял Гуссерля. Когда я ему говорил о том, что тревожило Гуссерля, он не допускал и мысли о том, что Гуссерля могло что-либо тревожить. К чему беспокойство. Он не понимал, что Гуссерль обратился к корням вещей от отчаяния – его самого корни вещей не интересовали» [3, т. II, с. 13]. По отрывку этого письма ясно, как далеки Шестов и Шелер. Основание такой дистанции – то, что, как писал сам Шестов – «Хайдеггер, Ясперс, Шелер сдают Писание в архив» [3, т.II, с.192]. Его, религиозного философа, это не устраивает. С другой стороны, вероятно, самому Шелеру его классическая научная ориентация, его попытка строить некую универсальную науку, лишенную религиозной основы, мешали видеть в них продуктивных собеседников.

Ригоризм классического мыслителя, радеющего за спасение человека и ясность познания, верящего в достижения научного прогресса и еще не пережившего Хиросиму и Освенцим, мешал Шелеру согласиться с выделенными им самим идеями (образами) человека. Он ни один образ человека не смог назвать близким ему. Хотя принимал частичную правоту всех. Но он при этом полагал, что все эти пять образов есть не что иное, как редуцированное и частичное представление о целом в человеке, и что все же возможно построить универсальную науку, которая все эти представления о человеке сможет собрать воедино.

Это стремление к полноте взгляда помогло ему увидеть в молодом М.Хайдеггере, который опубликовал свой знаменитый труд «Бытие и время», новую звезду, которая укажет путь мировой философии в XX веке. Надо сказать, что именно М.Шелер одним из первых заметил значимость этой работы Хайдеггера. Последний, ценивший Шелера более всего (даже более, чем своего учителя Э.Гуссерля), выслал тому экземпляр своего труда в 1927 году, сразу после опубликования. Шелер пригласил Хайдеггера прочитать лекции в Кельнском университете. В последний год жизни Шелера они много общались и спорили. Они ценили друг друга и защищали[29]. 21 мая 1928 года во время своей лекции Хайдеггер, получив сообщение о смерти Шелера, попросил студентов встать и почтить его минутой молчания. После этого он сказал, что «ушел из жизни человек, от которого зависело будущее всей философии» [106, с. 181-182].

2.3 МАРТИН ХАЙДЕГГЕР: ЧЕЛОВЕК В ГОРИЗОНТЕ БЫТИЯ

Тем не менее, несмотря на то, что Хайдеггер весьма ценил значимость работ Шелера, сам Хайдеггер видел по-другому существо антропологической проблематики и не спешил поддерживать Шелера. Впрочем, дружба философов вовсе не предполагает единства взглядов. Тому

[29] Во время приема у министра культуры К.Беккера (что уже интересно – прием философов у министра и обсуждение с ним философской работы!) зашла речь о «Бытии и времени». Чиновники и ученые, близкие к министру, не понимали этот труд с его темным языком и считали выход работы не важным и не значащим событием. А М.Шелер стал горячо защищать молодого коллегу, говоря, что «Бытие и время» – важнейшее событие в современной философии и что если министр не поддержит Хайдеггера, то история ему этого не простит. И добавил: «Это я говорю вам, Макс Шелер», стукнув кулаком по столу [106, с. 176-177].

подтверждение – дружба Гуссерля и Льва Шестова, двух антиподов и оппонентов. Примеры можно умножить.

В 1927 г. Хайдеггер издает свою знаменитую работу «Бытие и время», один экземпляр которой он посылает в подарок М.Шелеру. А в 1929 Хайдеггер пишет работу «Кант и проблема метафизики», которую он посвящает Шелеру[30]. В этой работе как раз Хайдеггер пытается оспорить проект Канта касательно обоснования им философской антропологии и того, что главным вопросом философии является вопрос – Что такое человек?

Но это оспаривание, как и все у Хайдеггера, носит принципиально иной характер, нежели просто спор о введении новой науки. Это спор по существу. Спор в связи с переосмыслением нового начала, нового дела философии, возвращающего ее к самим корням подлинного. Спор в связи с иной онтологической ситуацией, в которую попал человек.

У нас нет возможности подробно анализировать работы Хайдеггера. Это вряд ли возможно. Учитывая богатый и глубокий опыт понимания того, что сделал Хайдеггер (см. особенно работы Бибихина [17-18]), мы коснемся одного вопроса – как отнесся Хайдеггер к проекту Канта и в этой связи к проекту Шелера и как он понимал ситуацию человека в XX веке? И можно ли Хайдеггера считать таким переходным автором, способствовавшим изменить взгляд на ситуацию человека в целом? Забегая вперед, скажем, что во многом онтологический проект Хайдеггера носит глубоко выверенный антропологический смысл, который не освоен и до сих пор, особенно в связи с новыми публикациями немецкого философа[31].

Итак, Хайдеггер полагает, что попытка Канта обосновать метафизику из антропологии обернулась неудачей, поскольку «эта разработанная Кантом антропология является эмпирической и недостаточной для трансцендентальной проблематики, т.е. не чистой. Что как раз и усиливает настоятельную необходимость [разработки] удовлетворительной для целей обоснования метафизики антропологии, то есть “философской” антропологии» [96, с. 120].

При этом Кант антропологию не создал, говоря о ней в общем виде, добавляет Хайдеггер, но из слов Канта ясно, что лишь философская

[30] В Предисловии к ее перовому изданию Хайдеггер пишет: «Эта книга посвящена памяти Макса Шелера. Ее содержание было темой наших с ним последних бесед, в которых автор еще раз смог ощутить свободную силу его духа» [96, с.I]

[31] Я имею в виду работу 30-40 годов, которые в последние годы активно комментировал Бибихин, особенно книгу «К делу философии (О событии)» [17].

антропология может взять на себя обоснование собственно философии [96, с. 121].

Уже здесь можно бы поспорить с Хайдеггером. Речь у Канта шла, учитывая выше изложенное нами, о том, что метафизика входит в состав всей чистой философии. И к метафизике философия не сводится, поскольку первая относится к области установления границ чистого познания, границ чистого разума. Но есть еще области практического разума и вкуса. Метафизика отвечает лишь на первый вопрос в списке вопросов Канта.

Какие далее аргументы приводит Хайдеггер?

Он согласен с Шелером и цитирует уже приведенную нами работу «О положении человека в космосе», что все многообразие знаний о человеке необозримо по содержанию, поскольку «все сущее так или иначе можно отнести к человеку и, соответственно, причислить к антропологии, то она становится настолько всеобъемлющей, что ее идея теряется в полной неопределенности» [там же, с. 121].

Здесь Хайдеггер прав. Но этот тезис не противоречит кантовской идее и главному вопросу. Здесь Хайдеггер идет вслед за Шелером. Но важнее другое. Хайдеггер говорит о том, что сегодня антропология уже «не является названием для дисциплины, но выступает в качестве обозначения основной тенденции современной позиции, отношения человека к себе самому и сущему в целом. В соответствии с этим основным отношением нечто познается и понимается лишь в том случае, если оно находит антропологическое разъяснение» [там же][32]. Тем самым антропология претендует не только на знание о человеке, но и на то, что может значить истина вообще. Именно это Хайдеггера и не устраивает, поскольку бытие в его потаенности не может быть сведено к человеческому существу и познанию.

Причем, наше время обладает столь разнообразным знанием о человеке, но при этом сам человек становится все более проблематичным и он знает, что знает о себе все меньше (идя вслед за Шелером), что потому мы всякий раз о-граничены и о-пределены своим знанием. Поэтому можно говорить разве что о человеке как «регионе сущего». Можно разве что допустить, что философская антропология может быть «региональной

[32] Это принцип антропоцентризма и антропологический тренд давно известен, но часто сильно редуцируется. Речь же идет здесь о том принципе, который провозгласил еще софист Протагор о том, что человек есть «мера всех вещей». Этот тезис Протагора Хайдеггер разбирает специально в своей работе «Письмо о гуманизме» [94].

онтологией человека», и как таковая она не выходит из ряда других онтологий. Потому философская антропология не может быть центром философии. Поэтому несмотря на естественность такого захода о построении философской антропологии, признает Хайдеггер, «идея философской антропологии не только не является достаточно определенной, но и ее функция в целом философии остается не проясненной и нерешенной» [96, с. 123]

Парадокс в том, что Кант в свое время уже поставил границы миру природы, миру опыта, и соответственно миру познания, выходя за их рамки и говоря о человеке как о свободном и трансцендентном существе и говоря об антропологическом залоге именно в этом смысле. Для него антропология вовсе не рождается в пределах гносеологии и эпистемологии, то есть, для Канта, в пределах физической антропологии. Для него важнее прагматическая антропология, в которой обсуждаются телеологические проблемы. Здесь мне не понятно, почему, ссылаясь при этом на Шелера, Хайдеггер критикует замысел Канта с точки зрения именно предельности и конечности знаний о человеке. Гносеологический проект человека, то есть построение некоей универсальной науки о человеке действительно невозможен, но вроде бы Кант говорил про другое.

И далее. Почему Хайдеггер при этом, ссылаясь на Шелера, не обсуждает его пять проектов, пять образов человека? Эта тема гораздо более интересна, нежели констатация проблематичности знаний о человеке.

В то же время, загоняя человека в регион сущего, а антропологию рассматривая как региональную онтологию, Хайдеггер как раз лишает человека трансценденции.

Главным же аргументом Хайдеггера является иное – сама философская антропология нуждается в обосновании, поскольку и сама философия нуждается в обосновании. А пока антропология представляет собой «стоковый резервуар центральных философских проблем» [96, с. 123]. Но насколько верно, что все центральные философские проблемы коренятся в человеческом существе? Каковы вообще центральные философские проблемы и где их центр? Если мы не знаем, каковы центральные философские проблемы, то мы не знаем, что есть философская антропология. Логика Хайдеггера абсолютно понятна. Но ведь и понятна логика Канта – центральной философской проблемой является не отдельно взятый регион, и человек не есть регион сущего, а постоянная трансцендентность, вненаходимость человека, его переходность и

трансграничность. То есть, главный вопрос философии находится *между* вопросами из списка Канта.

Но смысл вопрошания Хайдеггера понятен, поскольку он был философом бытия, которое всегда за пределами человеческого сущего. Поэтому вопросы его понятны. Но к чему мы придем после этих вопросов? И почему надо разрывать бытие и человека?

Идем дальше. В итоге Хайдеггер предлагает свой вариант обоснования центральной проблемы философии. За основание метафизики он берет то, что предлагает как метафизику Dasein. Это обоснование он объясняет тем, что Кант в своих ответах ведет нас в темноту, «по мере проведения обоснования сомнительным становится сам способ вопрошания о человеке» [96, с. 125]. Необходимо спрашивать не что такое человек, а как возможно вопрошание о человеке.

Здесь вновь поразительное место. Я полагаю, что именно этим Кант и был озабочен. Он это и делает – спрашивает об основаниях вопрошания, о пределах, о проблематичности вопрошания. Хайдеггер сам повторяет идею Канта – о том, что именно феномен конечности и ставит ему, человеку, границы. И на этом месте Хайдеггер фактически переходит уже к своей тематике Dasein. Если человек спрашивает о том, что я могу, то тем самым говорит о конечности, высказывая и свою конечность [там же, с. 125]. Да, именно это и фиксировал Кант.

Из этого Хайдеггер делает вывод: сам сокровенный интерес человеческого разума и заключается в этой конечности. И все три вопроса Канта относятся в целом к идее конечности в человеке.

Думаю, что здесь нельзя согласиться с Хайдеггером. К конечности в человеке относится сугубо первый вопрос. Остальные выводят его в пространство свободы и поступка.

Но это уже детали. Главное то, что Хайдеггер, конечно, прав, зафиксировав главную проблему в антропологии – именно конечность человека и имелась в виду с самого начала при толковании «Критики чистого разума» и обосновании в ней метафизики.

Согласимся с этим. Но добавим, что речь у Канта шла именно о трех Критиках, а не только о первой. Ведь конечным у Канта признавался опыт чувств и рассудка, на основе которого человек познает мир природы, а идеи разума у Канта причастны бесконечности.

В итоге Хайдеггер напоминает о том, что еще Аристотель «первую философию» понимал как онтологию, то есть как вопрошание о сущем как таковом [96, с. 129]. Это означает необходимость вопроса – что делает

сущее сущим? Мы называем этим бытие сущего, а вопрос о нем – вопросом о бытии. Этот вопрос и исследует сущее как таковое.

Но сам же Хайдеггер задает вопрос и далее, вопрос сугубо рефлексивный, сугубо кантовский: «вопрос “что такое бытие” и “что значит бытие” может найти себе ответ, если остается не ясным, откуда вообще можно его ожидать?» [96, с. 130]. Не следует ли сначала спросить – на что мы вообще обращаем внимание для того, чтобы определить бытие как таковое, а через это – обрести понятие бытия»? Смотрите, вопрос сугубо рефлексивный, вопрос не к бытию направлен, он направлен на меня, на человека – я-то на что обращаю внимание, чтобы постичь бытие? То есть это вопрос – «как?», точнее, как возможно постижение бытия? Рефлексивный вопрос изначально более беспокоит Хайдеггера, нежели онтологический – «что?» Остается сугубо кантовский залог – как возможно постижение бытия. Хайдеггер так и фиксирует: «вопрос ”что есть сущее как таковое?” должен через вопрос “что есть бытие как таковое?” возвращаться к еще более изначальному: «из чего вообще можно понятийно постичь нечто как бытие, причем во всем богатстве его структурированности и его связей?» [96, с. 130].

Этот поворот к изначальному вопросу, касающемуся собственно человека, то есть его онтологически укоренных способностей, благодаря которым возможно постижение им бытия, означает версию Хайдеггера, версию его поворота, преодоления спекулятивной классической традиции, которая забыла бытие и человека, – к рефлексивной проектной фундаментальной онтологии.

Потому здесь уже полшага до его Dasein, Да-бытия. Именно Да-бытие как открытость бытия существует в человеке до него самого. Вот это Dasein потому и не может быть антропологией для Хайдеггера. Обоснование метафизики (той корневой, с Аристотеля, первой философии) коренится в Dasein, но специфика в том, что эта метафизика Dasein не устроена как наука «о», ее предмет плавает, меняется, поскольку ускользает бытие [96, с. 134].

Но «уразумение бытия» необходимо, поскольку без него невозможна и мысль о сущем. Парадокс в том, что бытийный состав Да-бытия возможно уразуметь в виде «наброска». Это «набрасывание» осуществимо в понятийном онтологическом постижении и должно быть «конструкцией» [там же, с.135]. Тем самым Бытие и время Хайдеггера – есть такой конструкт-набросок бытия, являющийся домом, который построил для себя Хайдеггер и в нем жил.

Итак, что получается? Хайдеггер, будучи озабочен тем, что классическая спекулятивная философия потеряла бытие (добавим к этому – человека тоже – С.С.). Хайдеггер так или иначе возвращается к антропологии, но как к оптике мышления, а не как к науке. Он также фактически приходит к человеку как к главной *проблеме* (не гносеологическому вопросу и не предмету эпистемологии), но у него предлагается иной способ обоснования. Для него важно, что «онтологические основания никогда не могут быть гипотетически выведены из эмпирического материала,… они напротив всегда уже “присутствуют” и тогда, когда эмпирический материал просто еще собирается» [95, с. 50]. А современная ему антропология запуталась в позитивном и эмпирическом материале о человеке, забыв онтологию человека, его бытие. В этом плане его не устраивало не то, что Кант *ставит* проблему человека, а то, *как* он ставит эту проблему и как обосновывает центральную проблему философии.

Но идем по порядку. М. Хайдеггер, споривший с И. Кантом по поводу возможности выведения метафизики из философской антропологии, тем не менее, предлагал именно проект бытия человека, точнее настаивал на возврате человеку его онтологических оснований, на его укоренении в бытии. Его Dasein-аналитика предполагала практику поиска и очерчивания онтологических границ человека, что в свою очередь зависит от «внутренней возможности разумения бытия».

В.А.Подорога акцентирует внимание на том, что Хайдеггер «был философом бытия, но не человека». Если и переводить на язык антропологии то, чем занимался Хайдеггер, то лучше спрашивать «что есть человек в его сущностном соотнесении с истиной бытия». Более того, задавать бытию вопрос о человеке – «значит затемнять истинную суть взаимоотношения между бытием сущего и человека» [67, с. 34]. Думаю, это искусственное разведение. Хайдеггер ставил вопрос о *бытии человека.* И отвечал по-своему. Оригинальность ответа воплотилась в языке. И это ответ буквальный. Поскольку, как поэт является органом языка, так и философ является органом бытия и языка. Вне языка философа не существует. Хочешь что-то сделать в философии – создай свой язык, точнее откройся зову языка, чтобы бытие через тебя заговорило.

В первой ключевой (но не последней) работе «Бытие и время» М. Хайдеггер предлагает вернуться к бытию, которое забыла классическая философия к XX веку. Он сам поставил перед собой задачу реконструировать, заново построить новую метафизику. То есть, заметьте, задачу он себе ставил сугубо архитектурную, строительную. И в итоге

предложил свой «набросок». И он задается вопросом – а можно ли бытие вывести из философской антропологии? Возможно ли обоснование метафизики через философскую антропологию?

Каков ответ? Ответ во многом зависит, по М. Хайдеггеру, от ответа на вопрос – что есть сама философия? Если некий философ утверждает, что человек не может быть в центре бытия, то и философская антропология не может быть основанием для метафизики.

Ответ М. Хайдеггера странен. Сначала он отвечает на вопрос И. Канта отрицательно. Как объект человек необозрим. Антропология в таком случае теряется в неопределенности. Мы знаем о человеке так мало и так много одновременно, что именно в наше время он стал более всего проблематичен. Проблематичность эта заключается не в обилии знаний о нем, а в проблематичности самой философской антропологии, в ее рамках, границах, в их неопределенности, в отсутствии «почвы и рамок».

Как задать эти границы? Где они пролегают? М. Хайдеггер, опираясь на достижения философской антропологии тех лет, на вопрос о возможности выведения метафизики из философской антропологии, естественно, отвечал отрицательно.

Итак, М. Хайдеггер утверждает, что философская антропология не может быть универсальной наукой или отдельной дисциплиной. Философская антропология может обозначить некий подход, некий тренд, позицию, фиксирующую отношение человека к себе самому и сущему в целом. Философская антропология – не учение, не наука, а подход, принцип, с точки зрения которого объясняется не только сам человек, но и мир вообще.

Позволим себе дополнить. Из выше сказанного нами ясно, что свои вопросы И.Кант задавал, преследуя целью обозначить онтологические рамки миров – мира природы и мира свободы, отвечая тем самым на вопрос «что такое человек?»: это существо пограничное и трансграничное. С одной стороны, он конечен, с другой стороны – сопричастен бесконечности, поскольку способен на свободный поступок.

М. Хайдеггер же отвечал на вопрос И. Канта по-своему, уже изнутри своей концепции – концепции Dasein. Вопрос о том, что такое человек, связан с вопросом, что такое метафизика, точнее, где ее пределы? То есть М. Хайдеггер действовал прямо противоположным способом. Его интересовал прежде всего вопрос – что такое бытие? С него и начинается его «Бытие и время». Но в процессе поиска ответа на этот вопрос М.Хайдеггер неминуемо приходит к человеку, поскольку бытие есть сущее человеческое. А человек

есть «образ бытия сущего». Сама же антропология не может дать ответ на «вопрос об образе бытия этого сущего, которое есть мы сами», утверждает М. Хайдеггер [95, с. 50].

Метафизика в этом смысле сама проблематична, ее еще предстоит построить. Вопрос о сущем висит без ответа. За вопросом о том, что есть сущее, тянется вопрос – что делает сущее сущим? Что есть бытие сущего? Что делает возможным сущее? Что делает его как «что», как «чтойность», что-бытие? Что делает сущее действительным? Таковым его делает existentia. То есть тут-бытие, здесь-бытие. То самое Dasein-бытие. То бытие, которое нам открывается, бытие открытое и схваченное как событие, Ereignis. Человек не существует отдельно от этого бытия. Он в нем пребывает. Через это Да-бытие человек и открывается себе, своему существу. Тем самым главным вопросом метафизики является вопрос о Да-бытии, то есть, собственно, о человеческом бытии как открытом пребывании в потаенном.

Сама фундаментальная онтология М. Хайдеггера является антропологичной, даже антропоцентричной. Более того. Да-бытие есть бытие человека единичного, отдельного. Именно этот человек, индивид, и историчен. Он имеет историю, переживает свою драму как событие. В отличие от гегелевского всемирно-исторического обесчеловеченного процесса-прогресса, у М. Хайдеггера историчен конкретный отдельный человек-индивид, точнее, его личность, которая исторична и которая изменяется. Последняя складывается как глубинная структура, экзистенция, воплощенная в жизненных сценариях, жизненном пути. По структуре эта экзистенция одинакова у всех людей. Структурно и феноменологически она представлена как событие, Ereignis. История событийна, поскольку человек обретает свое собственное содержание, свое сущее, постигает и преодолевает свои онтологические пределы. Бытие есть событие, а событие есть «сбывание», обретение самости.

Этот призыв к самореализации в самости доходит у М. Хайдеггера до аморализма. Все позволено в Да-бытии, если это связано с самореализацией. Событие в Да-бытии происходит по ту сторону добра и зла. В этом смысле у М. Хайдеггера нет места любви, нравственности, вещей «слишком человеческих». М. Хайдеггер предпочитает говорить о праве человека на совершение через преодоление всех и всяческих онтологических границ и пределов. Тем самым он приходит к идейному цинизму и, в конце концов, к фюрерству.

Таким образом, М. Хайдеггер пришел к тому, от чего отталкивался. К тому, что бытие не может быть ничем иным, кроме как человеческим бытием. И вопросы «что такое бытие?» и «что такое человек?» совпадают в своей онтологии. М.Хайдеггер только отрицает то, что необходимо выделять философскую антропологию в отдельное учение. Да-бытие и человеческое бытие совпадают. Поэтому поиск онтологических рамок для философской антропологии – это блуждание в неопределенности.

Таким образом, ответ М.Хайдеггера не однозначен и не так оптимистичен, как ответ самого И. Канта и тем более М.Шелера. И ответ этот М. Хайдеггер искал всю жизнь. Ответ на вопрос о том, что такое человек, М. Хайдеггер ищет в области онтологии, точнее в экзистенции. В.А.Подорога считает, что М.Хайдеггер отказался от категорий субъекта и объекта, а, следовательно, отказался от самой антропологической стратегии, на которую со времен Р.Декарта опиралась классическая европейская традиция. Антропология у него возможна, но как учение о человеке «без субъекта» [67]. Правильно. Кто сказал, что возможна только антропология с субъектом? Бахтин обошелся без него.

Подорога отмечает: это объясняется тем, что М. Хайдеггер, в отличие от, например, своего старшего современника Э. Кассирера, не может обойти современную ему ситуацию экспансии, самоутверждения антропоса в мире, которая чревата его собственной гибелью.

«Постав» мира характеризуется полной подчиненностью человеческому господству, которое показывает, что человек утратил бытие. Поэтому обсуждать проблему человека в философии М. Хайдеггера – значит заниматься спекуляцией и вчитыванием в него того, чего у него не было.

Я полагаю, что это излишне экстремальный вывод. Думаю, что М. Хайдеггер как раз пытался вернуть идее человека онтологический статус. Он призывает к тому, что «человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование бытия» [94, с.323]. Это уже ответ из другой более поздней работы, из «Письма о гуманизме». Благодаря этому обитанию в бытии человек обретает себя, стоящего в «просвете бытия». Последнее состояние М.Хайдеггер и называет экзистенцией человека. Экзистенция для него есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения.

Тем самым М. Хайдеггер как бы утопил человека в своей экзистенции, в просвете бытия, в этой щели, границе, пределе, в расщелине между бытием и небытием.

Отказавшись строить философскую антропологию, критикуя И. Канта, исходя из кризисной ситуации человека в начале XX века, М. Хайдеггер не отказался искать новый проект человека. Его предложение в своей позитивной части вполне понятное: идея человека возможна как одна из региональных онтологий в пределах фундаментальной онтологии. А смысл и направление развития человека есть постановка человека в его экзистенции, в его пограничности. И здесь он сильно перекликается с М.М. Бахтиным.

Но теперь спросим себя – этот призыв Хайдеггера «назад к бытию», означает ли обращение к прошлому человечества, к древнему, даже досократическому прошлому, временам Гераклита, или он все же может нас научить тому, как понимать и работать с настоящим и будущим? Ведь нам важно не забывать то, с чего мы начали в первой главе – с проблемы человека, с ситуации онтологического кризиса человека. Ведь что значит вспомнить бытие? Что конкретно, точнее, какую технику мышления предлагает философ, мысля о бытии? Какой конкретно язык выстраивается как дом его мышления, как конструкт, тем более этот конструкт Хайдеггер и предлагает? Думаю, во многом прав Подорога, говоря, что фактически философия Хайдеггера является «консервативной утопией», поскольку построена на этосе и технике крестьянского труда [67]. И само обращение Хайдеггера к бытию есть обращение к труду земледельца в противовес достижениям техногенной цивилизации. То есть Хайдеггер обращает нас в прошлое, к той почве, которая буквально находится в его деревне в лесах Шварцвальда и по которой он ходит каждый день. Человек действительно должен стать органом языка и заговорить его голосом. Но каким органом какого языка? Органом языка, который стилизуется под древние немецкие диалекты, языка крестьянского быта? Тогда философ стилизует свой язык под крестьянскую архаику. И философ идентифицирует себя как «фигурант мысли – земледелец». Или философ впадает в авангардизм языка, отказываясь от слов и впадает в негацию, отрицание слова вообще и замолкает. Нас не спасает здесь ни архаика древности, ни футуризм авангарда.

В этой обращенности к праязыку он становится совершенно непонятен никому. Его «Бытие и время» не приняли ни Ясперс, ни его учитель Гуссерль[33]. Не понятен он был и Э.Кассиреру, с которым у него состоялась

[33] Лев Шестов вспоминал, что Гуссерль настоятельно советовал ему прочитать Киркегора. Он позже допустил, что наверное потому, чтобы он лучше понял

публичная дискуссия в Давосе в 1929 году [75][34]. Это не был диалог. Стояли два философа и вслух проговаривали свои мысли, не слыша друг друга. Они это понимали. Dasein не переводимо на язык символических форм. Два говоривших, но не слышавших друг друга оппонента: Кассирер, еще доверявший культуре и человеку, и Хайдеггер, уже ни во что не верящий, но мучительно искавший новое начало. А на дворе маячил 1933 год.

На этой дискуссии Хайдеггер повторяет свой ответ на вопрос о том, что такое человек: «Такой вопрос нельзя ставить просто как вопрос антропологический. Вместо этого следует показать, что человек, будучи существом трансцендентным, т.е. открытым бытию как целому и самому себе, помещен, благодаря этой эксцентричности, в целостность бытия как такового. Задача и призвание философской антропологии заниматься человеком не как с эмпирически данной сущностью, но, укореняясь в основной проблематике самой философии, обратить его вне себя и вернуть бытию в его целостности; таким образом, открывая ему, вопреки его свободе, небытие (nichtigkeit) его существования. Это «небытие» не повод для пессимизма или уныния. Оно помогает только осознать, что настоящая продуктивность может быть только там, где есть сопротивление, и задача философии обратить человека от пассивности (faulen) поглощенности продуктами духа назад к строгой суровости его судьбы» [75, с. 161].

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

А в 1934/35 годах М.Хайдеггер впервые прочитал курс лекций о Гельдерлине. Философ опирался на целую традицию в Германии, согласно которой Гельдерлину была приписана роль одного из духовных лидеров нации. Именно через слово поэта во времена важнейших катаклизмов

Хайдеггера. Поскольку философия последнего выглядела для Шестова как раз стремлением заключить мысли Киркегора в рамки гуссерлианства» [3, т. 2, с. 21].

[34] Протокол этих семинаров в Давосе был составлен его участниками, студентами, и был опубликован на английском языке в 1960 году в журнале «Философия и феноменологические исследования».

«впервые обнаруживает себя то, что потом обсуждаем и разбираем на языке повседневности» (цит. по: [72, с. 382]). Именно поэты сообщают народу его идентичность. Они, подобно Гомеру и Гесиоду, учреждают для народа его богов, а значит устанавливают нравы и обычаи [там же].

Для Хайдеггера Гельдерлин выступал пророком, свидетелем времени мира, показывающим действительное бытие человека. И тот указывал как раз, что поэтически жительствует человек на земле» [99, с. 295]. Но Хайдеггер вынужден отметить, что это утверждение теперь не работает: «ныне человек на этой земле – не живет поэтически» [там же, с. 298]. «Слово о поэтическом жительствовании человека не исполнилось, а, не исполненное, оно остается сплошным обманом» [там же]. В поисках языка как дома бытия Хайдеггер обращается к языку поэтов, которые «именуют богов и именуют все вещи в том, чтó они… Поэзия есть учреждение бытия в слове» [99, с. XI-XII].

Этот поиск предельного высказывания о мире в поэзии весьма принципиален. Он означает фактически и отказ от классического псевдонаучного языка философствования.

Но спросим себя – что открыл Хайдеггер в языке поэзии, точнее, что искал? Искал глубины или первое место? Стремился быть главным проводником, вождем? По-немецки это звучит теперь уже роковым образом – фюрером (Führer)[35]? Нам не обойти рокового вопроса, связанного с «делом Хайдеггера» в 1933 году. Что заставило его фюрерствовать в своих речах, будучи ректором? Что заставило его в конце речей произносить «Хайль Гитлер»?[36] На вопрос друга и оппонента К.Ясперса о том, как может такой необразованный человек, как Гитлер, управлять страной, Хайдеггер ответил: «Образование не имеет значения, посмотрите только на его удивительные руки!» [130, с. 143].

---

[35] Поразительно то, что когда Гуссерль, его учитель, рекомендовал Хайдеггера на пост профессора кафедры во Фрейбургском университете, он написал в своей рекомендации буквально следующее: «… он (Хайдеггер – С.С.) предназначен к тому, чтобы стать философом великого стиля, человеком, который способен стать проводником (Führer) через путаницу и слабости современности» [63, с. 15]. Лабиринт бытия Хайдеггер действительно показал, но указал ли выход?

[36] В окончании речи «Национал-социалистическая школа знания» есть поразительная концовка – «Человеку, в высшей степени преисполненному этой небывалой волей, нашему фюреру Адольфу Гитлеру троекратное «Зиг Хайль!» [21, с. 262]. Речи Хайдеггера периода его ректорства опубликованы и на русском – см. [21]

Итак, что заставило глубокого и тонкого философа произносит эти речи с трибуны и кричать «Хайль!»? Страх? Можно ли было тогда, будучи публичным человеком, и вступив в члены НСДАП, не кричать эти призывы? Всеобщее воодушевление и опьянение? Роковая ошибка? Или сознательное стремление к поиску нового вождя, ведущего нацию к новым победам? Синдром маленького человека, бюргера, испытывавшего страх и унижение после первой мировой войны и жаждущего сверхкомпенсации?[37] Н.Мотрошилова так и утверждает в итоге: «Хайдеггеру ударил в голову хмель национализма и фюрерства» [63, с. 19]

В 1934 году Хайдеггер уйдет с поста ректора университета. И речи произносить больше не будет. Но эта печать коричневого цвета будет потом долго темнеть на его лице. И целые поколения философов, исследователей, просто писателей и журналистов будут смаковать эту тему – философ и фашизм, пиная этого уходящего и умирающего льва[38].

Для меня этот вопрос не праздный. Поскольку спрашивать у философа о существе философии человека и не думать о том, что с ним произошло – значит не договаривать. Тем более философия – занятие не праздное, не терпящее наблюдательной позиции. Это занятие страстного и заинтересованного участника. Нельзя быть философом и прятаться далеко где-то у себя, на кухне, на даче, в домике в горах, в лесу. Сидеть в лесу и мыслить о бытии, о человеке, его пределах и знать, что там, на большой земле горят печи Освенцима – это безнравственно. В таком случае философия быстро скатывается в демагогию и идеологические словопрения. Забывается поступок Сократа, который за убеждения выпил чашу с ядом. А Христос пошел на крест.

Это поразительно, но вполне объяснимо. Гитлера Хайдеггер воспринимал сугубо поэтически (какие у него руки, жесты, как он говорит и

---

[37] На этот неизжитый комплекс указывали и другие исследователи: комплекс неполноценности маленького, униженного и оскорбленного человечка Мартина, который давно сидел в великом большом человеке Хайдеггере [63, с. 8, 11]. Но если так, то вся великая философия ничего тогда не стоит в исполнении Хайдеггера, поскольку, если эти сугубо биографические фрейдовские комплексы, рожденные когда-то еще во время обучения в иезуитской гимназии и в университете, не изживаются с помощью очистительной философской работы, то зачем она? Тогда закрадывается мысль, что Хайдеггер и не проделывал той очистительной работы, будучи интеллектуальным монстром, фюрером в философии, гениальным, но тоталитарным мыслителем.

[38] Литература по этому вопросу огромна. См. также недавние вновь вспыхнувшие споры в связи с юбилеем философа [65; 87]

проч.). Содержание – на втором месте. На первом – упоение поэта. Нужно было время, чтобы понять, что эти руки – руки убийцы.

Думаю, и интерес к поэзии Гельдерлина у Хайдеггера связан с исторической ситуацией, которую переживала его нация. Гельдерлин стал фигурой, с которой идентифицировали себя немцы. Он стал поэтом нации. Хайдеггер много и вдохновенно пишет о поэте как вершителе судеб, пишет о нем как заколдованный его гением. Гитлер в этом плане фактически стал таким же поэтическим гением. Власть фюрера и власть поэта встали в один ряд.

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

Но вот Бибихин полагает, что авторы, которые обвиняют Хайдеггера, не понимают главного. Во-первых, это фюрерство Хайдеггера не было и не могло быть по-коричневому окрашенным, несмотря на то, что он вступил в НСДАП[39]. Оно является следствием его активной позиции, страстного поиска предельного слова о бытии. Он, в отличие от друга и оппонента Ясперса, который занял позицию наблюдателя, занимал позицию активного участника событий[40]. И движение национал-социализма сначала воспринял как идейное духовное обновление нации. А во-вторых, нельзя путать

[39] И, кстати, из партии он не вышел, когда ушел с поста ректора в 1934. Он был членом НСДАП все годы до самого конца войны, вплоть до 1945 года платил членские взносы. И далее от Хайдеггера никто и никогда не услышал ни слова покаяния. Наверное, это самое главное. Но это – и самое тайное и не объяснимое. Современный исследователь с пылом утверждает: «до самой своей смерти Хайдеггер не переставал лгать и лицемерить в том, что касалось любого существенно момента, связанного с глубиной и продолжительностью его ангажированности национал-социализмом», «Хайдеггер принял нацистскую революцию как данность, не было критичен по отношению к ней и, если угодно, даже пытался оказать ей поддержку. Но это не должно изумлять нас сегодня, если мы понимаем, что Хайдеггер оставался лояльным нацистом в принципе» [87, с. 199, с. 207]

[40] Бибихин напоминает, что и сам Хайдеггер еще ранее называл позицию. Ясперса «наблюдательской». Ясперс отвернулся не только от политики, но вообще от страшной глубины бытия, которая разверзлась перед человеком. А Хайдеггер заглянул туда. Хайдеггер «связал себя долгом вынести в слово поворот исторического бытия. Благодаря ему и таким, как он, Германия в жуткое двенадцатилетие своего безумия осталась народом мыслителей и поэтов» [18, с. 11]. Да, он был заворожен мощью, но не нацизма, а исторической судьбы, полагает Бибихин.

физическое лицо Хайдеггера и философа Хайдеггера. Биография индивида не может объяснить феномен философа. Зная биографию человека, великого математика, мы не сможем объяснить тайну его математических озарений. Так же и с философией. Между повседневностью индивида и его философией плавного перехода нет [18, с. 9].

Все это так. Это давно известно[41]. Но я бы сказал о логике ровно наоборот. Именно феномен рождения философа помогает индивиду, существу греховному и смертному, убоявшемуся, перебарывать в себе страх и ужас ситуации. Как поэт Мандельштам боролся в ГУЛАГе с ужасом происходящего, физически слабый и немощный, страдавший астмой и с больным сердцем, запоминая и читая свои стихи наизусть, как выдерживал ужас лагерей Шаламов, пиша стихи и царапая свои будущие «Колымские рассказы» на доске памяти, так и философ сугубо силой своего философского органона может найти в себе силы выдержать этот ужас.

Так и здесь. Пример Хайдеггера важен не столько с точки зрения того, чтобы обязательно его «унасекомить», унизить, порадовавшись, что и он, гений, тоже сорвался, он тоже как мы ничтожен и низок, «наг и убог», а с точки зрения поиска антроподицеи, оправдания человека, в деле которого занятие философией, «дело философии» может стать формой спасения. И так ли это в случае с Хайдеггером или, ужесточим, в «деле Хайдеггера»?

Другое дело, что упреки Хайдеггеру может бросать только равный ему. Ясперс не может быть ему равным в этом споре. Он сам ушел в тень. Он отвернулся, ужаснувшись, и потом всю жизнь искал ответа – прав ли был Хайдеггер. И нашел, разумеется, ответ в свою пользу – что Хайдеггер не прав и философия его порочна, очарование Хайдеггера не подлинно, его притягательность обманчива, его воздействие – это воздействие чар, магии. Ясперс писал в своей автобиографии: «Против моего ожидания, он стал моим духовным врагом из-за своей общественной деятельности в качестве национал-социалиста… его философия враждебна тому, что я ищу»[42].

---

[41] См. в данной работе обсуждение проблемы концептуального персонажа и философского атлетизма в главе 4.

[42] Кстати, главу о Хайдеггере Ясперс при жизни Хайдеггера не публиковал. Лишь в 1977 году при переиздании его автобиографии впервые была включена эта глава. Думаю также, что верить Ясперсу опасно, поскольку в его характеристиках много личного, почти интимного. Для него всегда было важно именно личное отношение к нему Хайдеггера, чье мощное духовное влияние на себя он всегда ощущал. И потому он воспринимал болезненно и не адекватно все, что между ними происходило. В этой ситуации очень легко и быстро можно скатиться в обвинение, использовав вполне объективный факт ошибки друга–оппонента.

Но важно еще и другое. Мне кажется, что все эти опасности и обвинения в свой адрес Хайдеггер понимал и ожидал. Но какие сделал из этого выводы? После ухода с поста ректора в 1934 году он продолжал искать новое начало. Он продолжал работать над поэзией Гельдерлина. А в течение 30-х годов он пишет целый ряд работ, которые опубликованы лишь недавно [17]. Он пишет работу, которую считают его второй главной книгой. Она была долго не опубликована, лежала в рукописи[43]. В ней он пишет о поиске «другого начала».

Бибихин в своих комментариях к этой работе, фактически конспектируя ее, выделяет стремление Хайдеггера окончательно преодолеть метафизику, перейти от нее к событийной мысли. И эта событийность невозможна в жанре и способе привычного философствования. «Для этого надо, чтобы существо Бытия захватило мысль и потрясло ее» [17, с. 118]. Хайдеггер усиленно ищет это новое начало. Мы – его поэты и искатели. И это искание не должно быть сведено, комментирует Бибихин, к привычным категориям нужды. Человек постоянно испытывает нехватку чего-то. Ему не хватает всего. Но бытие, другое начало, не сводимо к какой-то отдельной нужде. Хотя именно бытия и не хватает человеку, попавшему в катастрофу века.

С этим можно согласиться при одном условии. Если автор, произносящий эти слова, бытие понимает не как абстракцию и пытается совершать некую душевную работу по выделке этого бытия здесь и теперь, как свой непрекращающийся опыт.

Эти поиски другого начала, преодоление метафизики, сугубо силой мысли, находясь далеко в лесу, вдали от бурь мировой войны, не дают ответа. Наоборот, они его усугубляют.

Я не могу Хайдеггера назвать нацистом. Но вынужден допустить, что мышление Хайдеггера в принципе тоталитарно. Он – тоталитарный мыслитель, для которого громады бытия силой его гениального ума были воздвигнуты не во имя и во благо человека, а во имя точности и достижения замысла – чтобы эти громады были максимально точно воспроизведены. Ради такой цели годятся все средства, в том числе и человек – существо ничтожное и мелкое. Его следует просто забыть.

[43] Лишь в 1989 г. в 65 томе его сочинений вышли работы 1936-38 годов. В том числе и эта книга, состоящая из афоризмов. Бибихин отговаривает спешить давать перевод ее названию. Но можно и так: «К делу философии. О событии» [17].

Хайдеггер совершил переход, вслед своим кумирам Гельдерлину и Гитлеру, но сугубо нигилистически, в очистительном плане. Он очистил в своем мышлении все моральные устои и пределы. Странно только, что от такой очистительной работы почему-то на сердце не спокойно и тяжело. Просветления нет. И нет покоя. Он искал прямого пути к бытию, преодолевая всякие формы посредничества в лице религии, традиционной философии, науки. Только поэзия для него оказалась более адекватной формой разговора о бытии и на языке бытия. Он стремился к корням и началам, к глубинной античности, беря на себя смелость, выталкивающую его как раз на позиции фюрерства, судить от имени бытия. И здесь он, в этой попытке говорить от имени бытия, и совершил роковой шаг в сторону фюрерства.

Забегая вперед, можно сравнить опыт Хайдеггера с опытом Бахтина. Великий немец был велик в обозначении заботы и заброшенности человека. Он далее всю жизнь искал выход, но сугубо силой философской мысли. Бахтин же всю жизнь мыслил о поступке и ответственности, архитектонике личности человека, пытаясь соединить религиозный, философский и художественный опыт духовной работы.

Ты в ответе за то, что ты сделал в философии и поэзии. И отвечаешь ты своей жизнью. И наоборот. Ты в ответе за то, как ты живешь. И ответ держишь качеством философской мысли. Нельзя писать великие стихи, будучи последней сволочью. Потому что величие стиха – в степени предельности и радикальности слова о мире и самом себе

Хайдеггер был радикален в степени поиска глубин бытия, куда он низвергался, и остальные зажмуривали глаза, боясь туда посмотреть. У многих кружилась голова. Но он сам оставался монолитом, камнем, точнее, законченным собственным произведением, когда-то самим себя сделавшим и далее весь мир ваявшим под свой великий замысел[44].

[44] В этой связи парадоксальным кажется вывод Хоружего, сближавшего духовные упражнения и практики православной аскезы в исихазме с экзистенциальной аналитикой смерти у Хайдеггера [101, с. 451 - 472]. Духовные упражнения предполагают обязательную трансформацию личности и являются мистико-аскетической практикой, в которой предполагается преодоление и изменение изначальной природы человека. Равно и фундаментальная аналитика Хайдеггера считается Хоружим духовной практикой, поскольку она ставит перед человеком весьма мистическое задание – стремление к актуальной онтологической трансформации, выступая своего рода «путевой инструкцией» [101, с. 468]. Но коль скоро духовные практики имеют жизненно-практический смысл и разворачиваются сугубо в среде обитания человека, меняя его здесь-и-теперь конкретно и

2.4. ЭРНСТ КАССИРЕР: ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРЕ

В философии Эрнста Кассирера исследователи обычно выделяют несколько этапов [73]. Первый этап, скажем так, этап классического неокантианства – Марбургский период, период создания фундаментальных работ по философии познания. Второй этап – это время создания «Философии символических форм» (далее – ФСФ), время перехода к проблематике культуры и построению грамматики культурных форм, ее каталога-библиотеки. И есть третий период, время написания «Опыта о человеке» и «Мифа государства»[45].

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

Он медленно и системно раздвигал исходную заявленную проблематику, расширяя и обогащая проблемное поле новыми мыслительными ходами и расширениями. К.А.Свасьян полагает [73, с.227], что исходно Э.Кассирер заявил прежде всего взятый у И.Канта трансцендентальный метод познания и исследования, согласно которому выделяется «основной принцип критического мышления, принцип «примата» функции над предметом», который «принимает в каждой отдельной области новую форму и нуждается в новом самостоятельном

воплощаясь в способе жизни, то какова тогда трансформация Хайдеггера и как воплощалась онтологическая инструкция в фундаментальной аналитике Хайдеггера – мы это не увидели. Точнее, видели, что после этой аналитики смерти философ пришел к идейному нацизму. Впрочем, Хоружий также находит в философии Хайдеггера элементы тоталитарного дискурса. Причем, реализация парадигмы духовной практики в фундаментальной аналитике воплотилась через инверсию, поставив вместо Бога – Ужас, Смерть и Ничто. Концепция единственности и непререкаемости стремления к смерти превращается в перевертыш и приводит к самоубийству ее творца.

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

обосновании» [45, т. 1, с. 16]. И далее этот принцип функционального подхода расширялся на все сферы исследования: «Функции чистого познания, языкового мышления, мифологическо-религиозного мышления, художественного мировоззрения следует понимать так, что во всех них происходит не столько оформление мира, сколько формирование мира, образование объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения. Критика разума становится тем самым критикой культуры» [там же, с. 16-17].

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

В этом плане Э.Кассирер был всегда исследователь базовых функций тех или иных форм жизни духа, культуры, человека.

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

Итак, что собственно проделал Э.Кассирер в части понимания проблемы человека? Можно ли его ставить в ряду тех философов, которые продвинули наше понимание ситуации человека, его переходности? И является ли Э.Кассирер переходным автором?

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

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

Гуманистический пафос был для него всегда характерен, он проявился в том числе и в споре с М.Хайдеггером в 1929 г. в Давосе, мы о нем писали выше в главе о М.Хайдеггере. В этом смысле Кассирер был настоящим учеником и последователем И.Канта, продолжая наследие идей Просвещения. Интересно то, что именно Э.Кассирер защищал бытие

человека, гуманистические ценности от нигилистической атаки М.Хайдеггера, который поставил под сомнение классическое размышление о человеке и мире в целом.

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

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

Но сугубо жизненная парабола заставила одного уйти во внутреннюю эмиграцию, писать в стол, а другой ушел во внешнюю эмиграцию и на другом языке буквально (на английском) ищет новый предмет и находит его в виде проблемы человека[46].

Можно считать, что Кассирер пытался продолжить линию М.Шелера, направленную на построение фундаментальной философии человека, которую до сих пор, как считал Э.Кассирер, не построили. Признавая первые опыты В.Дильтея и Б.Грейтуйзена[47], он верно полагал, что «история философии человека все еще остается desideratum (желаемой). В то время, как история метафизики, философии природы, этики и науки изучена во всех тонкостях, здесь мы еще находимся только в самом начале» [44, с. 467-468, прим. 5].

---

[46] Уже в 1939 – 40 г.г. он читает в Швеции в Гетеборге лекции по философской антропологии. Материалы лекций не сохранились.

[47] В.Дильтей один из первых пытался описать историю культуры через призму становления антропологических представлений в цикле своих работ, которые не были им закончены, так и оставшись набором очерков. Они были изданы только в 1960 году в Штутгарте. Возникли они в связи с подготовкой работ по «Введению к наукам о духе». В этих очерках, как писал сам Дильтей, «развитие философии здесь, в отличие от Гегеля, выводится не из взаимосвязи понятий в абстрактном мышлении, а из изменения в целостном человеке в его жизненности и действительности» [41, с. 398]. Один из его учеников, Б.Грейтуйзен, написал работу «Философская антропология» еще в 1931 году. Но эта работа не вошла в классику, поскольку была вторичной и компилятивной.

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

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

В чем заключается принципиальное отличие его попытки от попытки М.Шелера? Э.Кассирер не строит новую версию философской антропологии. Не строит новую универсальную науку. Он фактически продолжает развивать ту методологическую позицию, которую заявил и ранее. Она заключается в том, что понимание как культурных форм, так и ситуации человека должно задаваться не привлечением нового материала самого по себе и не выстраиванием новых объектов исследования, а изменением нашего собственного видения и изменением нашего метода работы, нашего умозрения. Недвусмысленно он заявил это в Давосе, в ответ на вопрос М.Хайдеггера о том, что такое неокантианство: «Что Хайдеггер имеет в виду под неокантианством? К кому он, собственно говоря, обращается? О неокантианстве надо мыслить в функциональных терминах, а не как о субстанциальном единстве. Важна не философия как доктринальная система, важен определенный способ ставить философские вопросы» [47, с. 418, прим.].

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

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

Последние 300 лет доминировала онтология Природы, ставшая на замену онтологии Бога, которая в свою очередь заменила античную идею Бытия (Единого, Блага). В XX веке стали вырабатываться новые онтологии – Деятельности, Техники, Социальности. Но они являются дериватами более предельной онтологии – собственно Человека. В этом плане каждая онтологическая рамка должна выстраиваться из самой себя, сохраняя собственное содержание.

В этом плане Э.Кассирер, заложив в ФСФ некую онтологию культуры, пытался вывести из нее человека, рассматривая его не как онтологическую идею, или орган бытия, а как некое живое существо, испытывающее определенные проблемы и трудности. Человек у Э.Кассирера все же не наделен онтологическим статусом. В этом смысле Э.Кассирер не выстраивал собственно антропологический дискурс, он выводил природу человека из культурного дискурса специфического свойства, пытаясь наделить человека уникальной культурной функцией – порождение, создание, творение символических форм. Сначала он описал эту систему символических форм, идя вслед за Гегелем, по ступеням восхождения, ступеням его «Феноменологии духа» (будучи, кстати, при этом больше гегельянцем, нежели кантианцем)[48], а затем он просто наделил человека этой базовой функцией, говоря на всех страницах своего «Эссе», что эту-то работу по порождению символических форм и проделывает человек, в этом и состоит его главная задача, и собственно главное антропологическое качество как человека.

[48] Есть в литературе даже спор относительно того, кто Кассирер больше – кантианец или гегельянец [22; 111]. Если говорить о выстраивании системы символических форм по ступеням развития духа, то здесь он гегельянец, в чем он и сам признавался. Если же говорить о его культуртрегерстве, просветительстве и попытке соединить логику и теорию познания, развиваемую им вслед первой «Критики» Канта с этикой (развиваемую им вслед второй «Критики» Канта), то здесь он больше кантианец, но не в духе привычных кантианских школ. Кассирера трудно назвать чистым приверженцем Марбургской школы. Последняя выводила дух кантовской философии из первой «Критики», в ней видела центральную проблематику, проблематику гносеологии и метафизики. Баденская школа выводила центральную проблематику Канта из второй «Критики», из проблематики ценностей, этики, морали. Сейчас этот спор выглядит достаточно примитивным. Обе школы забывают про третью критику, которой Кант пытался соединить пропасть, которая образовалась между двумя первыми критиками. И обе забыли про его антропологические опыты, точнее про метауровень, который сквозил сквозь все Критики и который остался до конца не достроенным, на полях и в комментариях (см. выше наш очерк о Канте).

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

Метафизика, теология, математика, биология брали в разное время на себя роль всеобщей объяснительной теории человека. Но теперь стало понятно, пишет Э.Кассирер, что главной силы, способной направлять все индивидуальные стремления человека, не существует [44, с. 466]. Точнее, нет единственной и монопольной теории, нет точки зрения, имеющей право на истину, способной объяснить природу человека и ответить на вопрос – что управляет человеком? И мы, следовательно, «не обладаем более никакой ясной и устойчивой идеей человека» [44, с. 467]

При этом Э.Кассирер затратил много сил и времени на анализ разных достижений в лингвистике, семиотике, биологии, психологии, оставаясь под влиянием бихевиоризма, не зная о достижениях культурно-исторической психологии Л.С.Выготского. При этом он много анализирует внешние силы, стоящие вне человека и формирующие его именно как эмпирического индивида. Ведь понятно, что биология и психология именно с таковым человеком имеют дело. И Э.Кассирер вслед за этими науками построил путь и зафиксировал в очередной раз, что все они оказались в тупике при понимании природы человека. После написания своего «Опыта» Э.Кассирер приходит к той же идее, что и М.Шелер – что человек остается самым проблематичным из всех предметов. Но это Э.Кассирер фиксирует в 1944 году, после того, как в 1928 году М.Шелер уже это сделает, а Л.С.Выготский на рубеже 20-30-х годов предложит свою версию культурного развития человека. И после того, как М.М.Бахтин еще в начале 20-х предложит свою версию архитектоники человека. И после того, как о.П.А.Флоренский напишет в стол свою антроподицею.

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

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

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

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

Э. Кассирер предлагает альтернативный подход. Согласно его методу «сущность» человека должна иметь определение не субстанциальное, а функциональное [44, с.519]. Мы не можем определить человека с помощью какого-либо внутреннего принципа, который бы устанавливал некую метафизическую сущность человека. Не можем мы его определить, обращаясь также к неким врожденным способностям и инстинктам, которые наблюдаются эмпирически. Человеческая особенность, его отличительный признак не в этом, не в его физической природе, а в его деятельности. Его деятельностная трудовая природа определяет его человечность. В этот круг и входит язык, миф, религия, искусство, наука.

Следовательно, философия человека есть такая философия, которая должна пояснить «фундаментальные структуры» этих видов человеческой деятельности и понять их все как некое «органическое целое» [46, с. 520]. Эти формы суть множество вариаций на одну тему – на тему создания человеком символических форм. Человек есть животное символическое (animal symbolicum).

Вместо субстанциального определения (человек как животное разумное) вводится функциональное определение – животное символическое, то есть производящее символические формы. Разум понимается при этом как неадекватное понимание сути человека, его культурной сути. Разум не может быть объяснительным принципом для

понимания и объяснения формы человеческого бытия. Эти формы суть символические формы культуры.

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

Он предлагает всеобщий принцип символизации как опосредующий и бытие человека, и бытие культуры.

Он предлагает средство, с помощью которого происходит всякое оформление духа – это «символическая форма».

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

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

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

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

Э. Кассирер себя спрашивал: имеется ли в различных направлениях духа такая промежуточная область, опосредствующая функция? Эту

функцию Э.Кассирер и находит в функции символизации. И в итоге он описывает всю культуру как «грамматику символических форм».

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

Итак, методологически важные выводы из Э. Кассирера следующие.

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

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

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

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

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

Теперь от положительных оценок перейдем к критике. Это необходимо для выявления границы, на которой остановился Э.Кассирер. Итак, все же, продвинулся ли Э.Кассирер в выстраивании антропологического дискурса и сделал ли он шаг в сторону преодоления кризиса мысли о человеке? Можно ли его назвать переходным автором, который во многом помог понять антропологический кризис? Ведь он, в отличие от Л.С.Выготского и о.П.А.Флоренского, скажем, или М.Шелера, пережил и мировую войну, и эмиграцию. Впрочем, давно известно, что богатый жизненный мир индивида не гарантирует того, что он станет великим поэтом и философом. Миллионы людей пережили ГУЛАГ. Но мы знаем одного великого автора, нашедшего в себе силы сказать адекватное слово о нем – Варлама Шаламова. Впрочем, его величие есть мера условная. Это то величие,

которое налагает на себя сам человек, это степень его честности и радикальности по отношению к самому себе.

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

И ход мысли Э.Кассирера такой. Он выводит человека из органики мира (что делает биология как символ современной науки, ее передний край), из функционального круга потребностей и стимулов – в мир символов. Человек именно живет в мире культуры, точнее, в символическом универсуме, через который и обращается к самому себе. Символ становится искусственным посредником [44, с. 471][49] между человеком и другими мирами. Потому человек не разумное животное, а животное символическое [там же, с. 472].

И в течение всего «Опыта» он этот тезис обосновывает.

Таким образом, если смотреть на метод работы Э.Кассирера, то он относительно антропологической проблематики таков. У него была

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

наработана концепция по философии культуры. Затем он берет человека и приписывает ему в качестве базовой функции функцию порождения символических форм. То есть не обосновывает, не приходит к этому выводу, а констатируя кризис познания во всех науках, предъявляет этот тезис как ключевой. И потом задним числом ищет ему подтверждения.

Таким образом, Э.Кассирер в антропологии не пришел к выводу, он его как бы подсунул, предложил некий готовый вариант, не выращенный в самой антропологии, а выработанный рядом, но все же в стороне от антропологии. Ведь самой антропологией Кассирер и не занимался, и даже тогда, когда писал работу об оценке М.Хайдеггером И.Канта, в которой сильный спор идет именно из-за выведения И.Кантом метафизики из антропологии, что М.Хайдеггер и критикует (см. в нашем очерке о Хайдеггере). Про это Кассирер пишет вскользь, будучи занят сугубо теорией познания [47].

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

В этом плане культура у Э.Кассирера находится как некая область духа, не построенная в деятельностной онтологии, потому человек фактически из культуры и выпадает, поскольку культурные формы вываливаются из жизни, не будучи включенными в живое действие.

Разумеется, Э.Кассирер не мог рассуждать иначе, находясь в США, где господствовал бихевиоризм, выросший из реактологии и рефлексологии Павлова и Бехтерева[50].

Лишнее доказательство тому, что Э.Кассирер отстал методологически, а не эмпирически – его беспомощность при понимании феномена человеческой речи. После работ Л.С.Выготского и его школы, в которых речь соотносится с феноменами мышления и действия, и в которых показывается генезис рече-мыслительной практики человека, наивно

[50] Правда, там работал и Курт Левин, с которым в течение двух недель в Москве общался с Выготским в 1933 году. И ключевая идея Левина о смысловом поле была взята Выготским на вооружение. Идея важнейшая. Поскольку она позволяет как раз вывести поведение человека из натурального поля. С этим понятием связаны и его работы по психологии игры, в которых он играющего описывает как действующего в смысловом поле, а не в натуральном. В этом – корень феномена игрушки и игры в целом (см. нашу работу по философии игры в [76]).

обсуждать то, что говорит Э.Кассирер, сравнивая человека с поведением животных. В.Келер давно это показал, сравнив поведение ребенка и человекоподобных обезьян. Но разница здесь была именно методологическая. Сам эмпирический материал тот же самый. И Л.С.Выготский, и позднее Э.Кассирер оба ссылаются на работы этого исследователя. Но выводы делают разные. Сама по себе фиксация орудийного характера поведения человека и того, что речь не характерна для животных – это уже вчерашний день, если это говорится в 1944 году. Но настаивание на специфике символа в человеческой речи уводит Э.Кассирера в сторону от человека, его ситуации. Он все более углубляется в природу символизма, вводит иерархии символических форм, продолжая считать, что лишь выстраивая философию культуры в виде философии ее культурных форм (языка, мифа, религии и искусства), мы и сможем построить теорию человека [44, с. 515].

В чем существо и сложность ситуации, в которой оказался Э.Кассирер? С одной стороны, принципиально верным являлся его заход на то, чтобы менять метод работы, и сменить саму оптику зрения на человека – что проблема не в субстанциальном подходе, а в том, что менять надо метод и рассматривать надо природу человека функционально. Это ход плодотворный.

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

Ведь уже в ФСФ Э.Кассирер идею символа как посредника выразил, задолго до «Опыта». Уже в этих работах Э.Кассирер концептуально представил фактически взгляд на человека, который заключался в том, что мы смотрим на мир через символы и в них обретаем действительность. Вопрос о том, есть ли реальность помимо символа для Э.Кассирера – неуместный вопрос. Уже в ФСФ он пытался сорвать вуаль, как он писал, с культурных форм, которая обволакивает дух. Дух просвечивается собственными творениями, языком и мифом. Задача философии культуры состоит в том, чтобы сорвать эту оболочку. Из опосредующей сферы знакового и значимого надо перейти к пониманию, осмыслению формообразующего принципа этих символических форм [45, т. 1, с.47]. То есть собственно это уже сказано было в 20-х годах. Но в итоге Э.Кассирер

так и не перешел в антропологический дискурс, то есть не выстроил адекватный язык, не нашел способ адекватной работы мысли о человеке, оставшись в области грамматики культуры, работая с ее библиотекой, несмотря на желание соединить культуру и человека.

Э.Кассирер не сделал главного – не показал, что происходит с человеком, с его органикой, его качествами, его человечностью, в ситуации изменений, каково его культурное тело, как оно формируется, что есть его реальная деятельностная органика, что такое «неорганическое тело» человека.

Зафиксировав символический формогенез, Э.Кассирер не описал культурный метаморфоз, происходящий с самим человеком. Описав внешнюю грамматику культуры, он составил ее некий каталог. Он похож на библиотекаря, который собирает и хранит множество гербариев культуры. И последний экземпляр, экспонат его гербария, был представлен им в виде «Опыта о человеке». «Опыт» стал также и кратким обобщением, введением к «Философии символических форм». Круг замкнулся. Написав краткую версию своей философии для американских читателей, он написал введение к своей философии[51].

2. 5 МИХАИЛ БАХТИН: ПОСТУПАЮЩЕЕ БЫТИЕ-СОБЫТИЕ

От любого текста,
иногда пройдя длинный ряд посредствующих звеньев,
мы в конечном счете всегда придем к человеческому голосу,
так сказать, упремся в человека
М.М.Бахтин

Пока М.Шелер и М.Хайдеггер в Германии спорили о будущем философской антропологии, будучи вполне социально признанными и принятыми профессиональным сообществом философами, уже за 10 лет до этого в холодной России о. П.А.Флоренский только что прочитал лекции по философии культа в Москве в 1917 – 1918 г.г. и делал наброски по «антропологии в гетеанском смысле», а в это время в 1918-19 г.г. Бахтин со

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

своим кругом друзей обсуждал начала новой философии в городке Невель, а потом в Витебске. А в начале 20-х годов он набросал свой гениальный труд, увидевший свет только в 1986 году – «К философии поступка» [4, т.1].

Думаю, несмотря на всю спорность моего суждения, то, что предложил Бахтин, идет диагонально и противоположно интеллектуальным исканиям его современников. В определенном смысле этот бахтинский поиск задал антизападный и антисофийный взгляд как в мировой философии, так и в антропологическом повороте, который произошел в 20-е годы XX века. При необходимой оговорке, что словом «бахтинский» я называю тренд, который был задан в целом «кругом Бахтина» и причастными к нему авторами, среди которых Бахтин оказался крупнейшей фигурой.

2.5.1. Назад к Бахтину или Новое Возрождение.

Уже стало общим местом утверждать, что постмодерн зафиксировал ситуацию ухода метанарративов, ухода культурных образцов, на которые ориентировались предыдущие поколения и опиралась вся культурная традиция.

С другой стороны, постмодерн зафиксировал снятие засилья тоталитарных идеологий и систематических философий (к ним относится также и русская философия всеединства, на которую уповают некоторые славянофилы, и прошлые, и ныне живущие).

Мысль событийна. И она свершается как причастное событие в бытии. Причастность возможна не субстанциально, а событийно, говорил М.М. Бахтин. Не может быть гарантии причастности авансом, наперед. Человек может, онтологически может, искать и становиться.

Но уместен вопрос – где искать? И что значит искать, если эти культурные образцы ушли? При фиксации смерти человека Просвещения, человека рационального и человека желающего (в смысле его исчерпанности, а не в смысле его господства – он пока господствует в нынешнем культурном ареале существования человечества), в ситуации его смерти, тем не менее, М.Фуко обращается все к тем же античным истокам. О.И.Генисаретский получает уроки жизни у Нила Сорского и других святых отцов. С.С.Хоружий отталкивается от духовных практик исихастов, а В.В.Бибихин обращается через М.Хайдеггера – также к античным образцам.

Иными словами, все мы, ныне живущие, как и ранее было, задолго до криков постмодернистов, опять, чтобы начать мыслить и быть, понять свою онтологическую ситуацию, вынуждены (онтологически вынуждены!) обращаться к истокам, то есть именно вынуждены начать, искать новое архэ,

тем самым как бы вспоминать корни, образцы, этимоны. И тем самым переживать свое Возрождение.

Что же получается? Никуда культурные образцы не ушли. Ничто никуда не ушло. Точнее, проблема поиска культурных образцов обострилась. Ситуация человека принципиально, в онтологическом смысле, не изменилась. Более того, она стала еще более открытой и незавершенной.

Человек вновь оказался в ситуации переначинания, нового возрождения, поиска нового начала. Новая страница перевернута. Но проблема осталась.

Переход как новое рождение осмысливался и в эпоху Ренессанса. Такое понимание эпохи Возрождения предлагает В.В. Бибихин. Он предлагает рассматривать Ренессанс не столько как эпоху титанов и тиранов, эпоху, породившую человекоцентризм, сколько как время второго рождения через обращение к античным истокам.

Сейчас, пишет В.В. Бибихин, происходит утрата целостности, середины. Нам необходимо восстановление утраченной целостности. Этот вроде бы ставший банальным вывод В.В.Бибихин повторяет в контексте необходимости возврата к античности не как к прошлому, а как к постоянному настоящему. Античность – не древность, не история, а героическое усилие. «Ренессанс в своем существе – не склеивание прошлого из остатков, а искание настоящего», – пишет В.В. Бибихин [15, с. 37]. Ренессанс снова собирает разобщенного, разбросанного человека в цельность. Той древности, к которой взывают гении Ренессанса, вообще-то никогда и не существовало. Древности прошлого как настоящего еще не было, она будет [там же].

Для России проблема Возрождения вдвойне актуальна, поскольку то, что произошло в первой трети XX века в российской культуре некоторые авторы так и называют Третьим Ренессансом [59]. Эту идею озвучил в 1919 году один из ведущих в начале XX века специалистов по античности Ф.Ф. Зелинский, у которого учились молодые студенты братья Бахтины.

Михаил Бахтин вспоминал, что во время Февральской революции и Октябрьского переворота он не митинговал, хотя и был молодым человеком, не болел левой болезнью, а просто сидел в библиотеках [14]. Он во время всех этих бурь просто сидел в архиве культуре и думал именно о хранении, а не о ниспровержении.

Его брат Николай тоже вспоминал: «… Это было семнадцать лет назад в «Красном Октябре» – в Петербурге во время коммунистического переворота. В маленькой холодной квартире на Васильевском острове, при

свечах (потому что, разумеется, электричества не было в те дни), нас собралось двенадцать человек во главе с нашим старым учителем, профессором Зелинским. Все мы – знатоки греческого языка, философы и поэты – общество, имевшее обыкновение собираться и обсуждать классические темы в их отношении к настоящему. «Союз третьего Возрождения» – так самонадеянно мы его называли. Потому что мы верили, что были первыми деятелями нового Ренессанса – окончательной и высшей интеграции современным миром эллинской концепции жизни. Потому что, как и все прочее в России, занятия классической филологией были не просто обучением, но, сверх того, способом пересоздать жизнь. Изучение греческого языка было подобно участию в опасном и волнующем тайном заговоре протии самих основ современного общества во имя греческого идеала. Воодушевленные этими чаяниями, мы тогда оказались перед лицом событий, которые, казалось, должны были положить конец нашим наивным надеждам. Россия была на пути к чему-то совсем иному, нежели Греческое Возрождение» [цит. по: 14, с. 299].

Ф.Ф.Зелинский предлагал эпоху духовного подъема серебряного века называть Славянским ренессансом, или Третьим возрождением. Его ученики эту идею подхватили. Но эти надежды продержались недолго. Переворот 1917 года и дальнейшие события быстро развеяли эти иллюзии, о чем также писал позднее Н.М.Бахтин. Печальный вывод Н.М. Бахтина только напоминает нам о том, что возрождение остается актуальной и открытой проблемой.

В то же время духовная ситуация сложнее. Ведь поколение братьев Бахтиных их соратников совершило тот гуманитарный подвиг, который еще предстоит описать. Современный автор В.Л. Махлин предлагает применить понятие Третьего возрождения в целом к новой гуманитарной парадигме, одним из авторов которой был М.М.Бахтин [59]. В.Л. Махлин назвал когорту интеллектуалов, генерацию людей, которая делала это Третье Возрождение, русским неклассическим гуманитетом 20-х годов. К слову сказать, такой взгляд принципиально отличается от уже привычного понимания гуманитарной ситуации в России в первой трети XX века, сводимого к русской философии всеединства, когда вся русская философия выводится из профетизма В.С. Соловьева.

К этой генерации В.Л. Махлин относит братьев Бахтиных, А.Мейера, А.Ухтомского, Л.Пумпянского, Л.Выготского, Д.Чижевского, О.Фрейденберг, Б.Яворского, М.Юдину, М.Кагана, Б.Пастернака, О.Мандельштама, позднего П.А.Флоренского и других. Заметьте, совсем

другой список, нежели тот, к которому мы привыкли, говоря о культурной духовной революции первой четверти XX века.

Новая гуманитарная парадигма, которую несла эта генерация, отличалась как от западноевропейской традиции, из которой вышел тот же М. Хайдеггер, так и от русской философии всеединства. Одновременно эта гуманитарная парадигма означает «положительное преодоление идеалистической метафизики или классического идеала рациональности, с одной стороны, и антиклассического, деконструктивного модернизма XX века, с другой стороны [59, с. 134].

Эта «русская контридея», пишет В.Л. Махлин, предполагает снятие пустого абстрактного противопоставления западноевропейской культуры и русской, западников и славянофилов. Она предполагает поиск другой правды в пользу действительной свободы, которая в конечном итоге означает путь личного преодоления и «личного претворения». То есть собственно речь и идет о возрождении, понимаемом как личное героическое усилие.

Николай Бахтин так и писал в 1926 году: «подлинное творчество сознает себя не как начало или продолжение, но как возрождение» [цит. по: 59, с. 151].

Его брат Михаил в конце жизни пишет: «Нет ничего абсолютно мертвого. У каждого смысла будет свой праздник возрождения» [6, с. 373].

И между этими голосами братьев – расстояние в целую жизнь. А ситуация осталась той же. Осталась проблема преодоления перехода как Возрождения.

2.5.2. Антропология поступка

Начинает же М.М.Бахтин именно с практической онтологии, то есть антропологии, с онтологического укоренения и фиксации главной проблемы философии.

Собственно практическая онтология, то есть укорененное участное бытие человека, по Бахтину, возможно в мире живого поступка. Поступок есть действующее участное бытие, деятельностное (то есть, древне-греческое энергийное) выражение категории бытия.

Антропология, то есть практическая укорененная онтология человека, была заявлена Бахтиным с самого начала в его работе «К философии

поступка»[52], которая была им написана в период 1922 – 24 г.г. В ней Бахтин показывает, что 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» [4, т. 1, с 51].

Это участное бытие Бахтин видит сквозь оптику категории поступка. Но феномен поступка в наше время, начавшееся с начала XX века, при Бахтине и Хайдеггере, Выготском и Шелере, чье поколение и указало на кризис человека, чье бытие дало онтологическую трещину, тоже переживает кризис, ибо образовалась «бездна между мотивом поступка и его продуктом. Вследствие этого завял и продукт, оторванный от онтологических корней» [там же, с. 50].

Это бытие в поступке Бахтин видит как единственно возможную и действительную, переживаемую конкретно, в «эмоционально-волевом тоне», «тяжелую и нудительную» «единую единственность» этого мира человека – в искусстве. В нем человек осуществляет поступок, как конкретный и единственный событийный акт. И в нем, в искусстве, предъявлено «изображение, описание действительной конкретной архитектоники участного переживания мира, не с аналитическим основоположением во главе, а с действительно конкретным центром (и пространственным, и временным) исхождения действительных оценок, утверждений, поступков, где члены суть действительно реальные предметы, связанные конкретными событийными отношениями ... в единственном событии бытия» [там же, т.1, с.56]. Мир искусства, «который своею конкретностью и проникнутостью эмоционально-волевым тоном из всех культурно-отвлеченных миров ближе всех единому и единственному миру поступка» [там же, т.1, с.56].

Единство мира эстетического видения не есть систематическое, но конкретно-архитектоническое единство, оно расположено вокруг конкретного ценностного центра, который и мыслится, и видится, и любится. Этим центром является человек, все в этом мире приобретает значение, смысл и ценность лишь в соотнесении с человеком, как человеческое. Все возможное бытие и весь возможный смысл располагаются вокруг человека, как центра и единственной ценности; все – и здесь

[52] Это название бахтинскому тексту дал С.Бочаров при его первой публикации в 1986 году. К.Кларк и М.Холквист называют эту работу «Архитектоника ответственности».

эстетическое видение не знает границ – должно быть соотнесено с человеком, стать человеческим» [там же, с. 56].

Это означает, завершает Бахтин, что именно герой произведения должен быть представлен как содержательно-положительная ценность, но не в смысле его положительности в моральном плане. Он может быть и жалким, и ничтожным, и подлым, но к нему приковывается все мое внимание, к нему как к центру стягиваются все нити мира. Человек здесь не по-хорошему мил, а по милу хорош [там же, с. 57].

Именно художественная правда, взявшая на себя роль носителя онтологического «Есть», задает причастность, заинтересованность в бытии через причастность к жизни героя, приковывает меня к нему, и через него, сопереживая ему, его падению и возвышению, я переживаю свою гибель и возрождение.

Все отвлеченно-формальные и содержательные моменты становятся конкретным моментом архитектоники только в соотношении с конкретной ценностью этого смертного человека, добавляет Бахтин [там же, с. 59].

Задав такую оптику видения, Бахтин переходит уже потом к поэтике, к аналитике художественной ткани текстов Пушкина и Достоевского. Он пытается показать архитектонику целостного и ценностного бытия, расположенного вокруг смертного человека, через мир художественного произведения. Выявляя архитектонику эстетического объекта (текста), он через него выявляет архитектонику события, под которой имел в виду не только собственно структуру, но и первооснову, архэ целого, его «постав».

Для Бахтина важнейшим архитектоническим принципом «действительного мира поступка есть конкретное, архитектонически-значимое противопоставление я и другого» [там же, с.67]. Событийность, ее архитектоника воплощается через этот принцип противопоставления я и другого как разных миров. Поэтому «осуществить свое единственное место в единственном событии-бытии» означает «ценностное противопоставление я и другого» [там же, с. 68]. И смысл этого противопоставления «есть абсолютное себя-исключение» [там же, с. 68].

На этом последнем смысле следует остановиться особо. Изначальная глубинная религиозность Бахтина проявляется в том числе в этом крайнем принципе себя-исключения. Он писал: «Великий смысл активности, отошедший Христос, в причастии, в распределении плоти и крови его, претерпевая перманентную смерть, жив и действен в мире событий, именно как отошедший из мира, его не-существованием в мире мы живы и причастны ему, укрепляемы. Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем

миром, где его никогда не было, он принципиально иной» [4, т.1, с.19]. В этом приходе Христа и его жертвенном уходе Бахтин видит исходный нравственный смысл христианства, формулируемый им как принцип себя-исключения [там же, с. 68]. Этот принцип, добавляет Бахтин, нельзя выразить. Его можно показать на примере конкретного описания архитектонического взаимодействия. Он отмечает, что несмотря на то, что этом принципе – смысл всей христианской нравственности, но до сих пор адекватного научного выражения и полной принципиальной продуманности принцип нравственности до сих пор не получил» [там же, с. 68][53].

Замечу, что это Бахтин писал в начале 20-х годов прошлого века. Ситуация онтологически не изменилась. Точнее, стала хуже. Бахтин уже тогда зафиксировал, что это событие жизни и смерти Христа принципиально не-определимо ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни в эстетической интуиции» [там же, с. 19].

Не определимо оно и сейчас. И человеку, существу смертному и греховному, остается одно – пытаться в меру сил и окаянства повторять эту предельность доступными ему средствами. Самые чистые и доступные для этого средства – поэтические.

Тем самым смысл нового Возрождения заключается в восстановлении исходной онтологической точки, возвращение человека к его исходной онтологической ситуации. На это и обращает внимание М.М. Бахтин – на онтологическое архэ человека. В сущности, антропология сводилась к указанию онтологического предела, на котором в принципе находится человек. Он писал, что «от любого текста, иногда пройдя длинный ряд посредствующих звеньев, мы в конечном счете всегда придем к человеческому голосу, так сказать, упремся в человека» [7, с. 401].

Он выстраивал некие метапринципы своей антропологической оптики и через них смотрел на человека и его мир, на то, что с ним происходит. И потому и заявлял о кризисе современной философии, не способной дать анализ ситуации человека, поскольку она потеряла адекватное видение этой ситуации, была слепой и не плодоносящей[54].

---

[53] Подробные, похожие на действия хирургического скальпеля, комментарии, к текстам Бахтина, написанные умными комментаторами, все же не ловят этот принцип себя-исключения, и часто похожи на ловлю блох [4, т.1, с. 356 – 380]. Авторы себя же и обезоруживают, пытаясь «восстановить его (этого принципа – С.С.) абстрактно-категориальный облик» [там же, с. 358].

[54] Например, замечательные пассажи, касающиеся критики современной ему философии и ситуации в обществе, как нельзя актуальны и сейчас: «Вследствие

То есть мы упремся в то, что можно называть онтологической ситуацией человека. Не только сейчас, в нынешнем хронотопе, а в принципе. Последнее же заключается в том, что бытие человека по сути есть бытие на границе.

Остановимся в этой связи на двух сквозных темах М.М. Бахтина: теме *переходности и пограничности* культуры и теме *человека у зеркала*. Через эти фокусы наиболее ярко выявляется М.М. Бахтиным принципиальная онтологическая ситуация человека.

Для М.М. Бахтина было важно не то, что «происходит внутри, а то, что происходит на *границе* своего и чужого сознания, на *пороге*» [5, с. 311]. И далее: «Быть – значит быть для Другого и через него для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит *в глаза другому* или *глазами другого* [там же, с. 312].

Фактически М.М. Бахтин с самого начала задал в своей гуманитарной антропологии этот крен, эту «оптику мышления» – бытие человека на границе и переживание им всякий раз своего нового праздника перехода и Возрождения. Для М.М. Бахтина ситуация перехода не является чем-то временным, пусть даже это время тянется веками («большое время»). Для него в принципе онтологическая ситуация всегда переходна, погранична, поскольку бытие есть событие встречи я и другого. При этом категории события, встречи, диалога им понимаются не морально-оценочно, как что-то однозначно хорошее, а онтологически. Бытие с другим – это то, без чего человек быть не может, не может в принципе быть и становиться самим собой.

Исходя из такой заданности онтологической рамки для своей антропологии М.М.Бахтин разворачивает свое понимание того, что есть действительность культуры.

Еще в 1924 году он писал, что культурное событие, действительность культуры вообще живет на границе. Эта пограничность – специфика

того, что теория оторвалась от поступка и развивается по своему внутреннему имманентному закону, поступок, отпустивший от себя теорию, сам начинает деградировать. Все силы ответственного совершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на ступень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации. Все богатство культуры отдается на услужение биологического акта. Теория оставляет поступок в тупом бытии, высасывает из него все моменты идеальности в свою автономную замкнутую область, обедняет поступок. Отсюда пафос толстовства и всякого культурного нигилизма» [4, т.1, с.50].

ландшафта культуры. Вот, что он пишет: «Не должно, однако, представлять себе область культуры как некое пространственное целое, имеющее границы, но имеющее и внутреннюю территорию. Внутренней территории у культурной области нет (! – С.С.): она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце, отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» [4, т. 1, с. 262].

Под культурными областями М.М. Бахтин имел в виду познание, нравственность и искусство, развивая тем самым неокантианское представление о культурной действительности (так разделял Г. Риккерт области трех кантовских Критик). Но затем идея границы была осмыслена М.М. Бахтиным в целом как онтологическое качество бытия человека.

Получается, что именно пороговость, пограничность является не временным свойством, не характеристикой какой-то эпохи, а онтологической рамкой понимания бытия человека. Возрождение – не эпоха, а состояние человека, его онтологическая ситуация.

Под границей-переходом М.М. Бахтин понимает не временное действие, которое можно перетерпеть, а качество человеческой жизни в принципе, ее устройство: коль скоро нет суверенной жизненной территории у человека, он сталкивается с мирами других. Он каждый день встречается с ними. И эта встречность как способ бытия на границе предполагает обязательное личное усилие и преодоление собственной ограниченности в силу предельности опыта на своей территории.

А поскольку именно этот способ бытия (а не идеологема или моральная норма) до сих пор не освоен, не стал нормой жизни человека как единственно возможный путь к свободе, то поэтому свобода остается главным культурным и онтологическим заданием человеку. Еще раз повторим: в онтологическом смысле ситуация человека за последние десять тысяч лет не изменилась.

Кстати, свои антропологические основания М.М. Бахтин затем разворачивает на материале художественных форм. В «Проблемах поэтики Достоевского» М.М. Бахтин специально анализирует пороговость событий героев [5, с. 198 - 199]. Ф.Раскольников в сущности живет на пороге. И старуху он убивает у порога. На порогах живет и семья Карамазовых.

И в целом мир героев Ф.М. Достоевского пограничен. Само пространство этого мира – пространство границ, переходов (пороги, лестницы, прихожие, коридоры) [там же].

Это пространство города, пространство улицы, постоянного движения, перемещения. В отличие от него, пишет М.М. Бахтин, пространство романов Л.Н.Толстого – это залы, кабинеты, гостиные.

Ныне же в нашу культуру окончательно ворвалась улица. Точнее, культура заговорила голосами улицы, города, то есть в принципе голосами открытого пространства.

Вот это открытое пространство города как в целом пространства переходов и границ принципиально для современного человека.

Но если герои Ф.М. Достоевского страдают в этом открытом переходном мире, превозмогают его, то современный человек живет в этом открытом городском переходном пространстве, пытаясь превратить его в естественную среду обитания.

Значит ли это, что герои Ф.М. Достоевского больные, маргиналы, психи, идиоты? Потому и живут они в переходах и на границах?

Конечно, нет. Для М.М. Бахтина герои Ф.М. Достоевского – это герои-идеологи, переживающие душевные надломы-метаморфозы (то есть, то самое возрождение). Они всякий раз пытаются «мысль великую разрешить».

«Верх, низ, лестница, порог, прихожая, площадка получают значение «точки», где совершается кризис (кризис-суд! – С.С.), радикальная смена, неожиданный перелом судьбы, где принимаются решения, переступают запретную черту, обновляются или гибнут» [5, с. 198].

Потому, пишет М.М. Бахтин, Ф.М. Достоевский и перескакивает через обжитые пространства, через устроенные места. «Достоевский менее всего был усадебно-домашне-комнатно-квартиро-семейным писателем» [там же, с. 198].

В таком случае понятным становится и культурный ландшафт перехода. М.Хайдеггер искал глубины бытия, живя в деревне, в лесу, как бы укрывшись в природе, в фюзис. Человек же перехода живет на улицах, на дорогах, в переходах, на перекрестках и мостах, коридорах и порогах.

Эта метафора жизни на порогах до сих пор остается свежей и не осмысленной. 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 еще не стал городом. Он пока еще был городом-крепостью, резиденцией и тюрьмой.

XX век – время не усадебное, не библиотечное. Это время открытых переходных пространств. Поэтому художественная форма Ф.М. Достоевского и антропология М.М.Бахтина заново переоткрываются, и мы переживаем новый праздник возрождения.

А теперь немного остановимся на особой проблеме, которую решает человек перехода, живя на переходе. И эту проблему также обсуждал М.М. Бахтин.

В этой переходности перед человеком в принципе всякий раз встает проблема своего зеркала. Не психологически, не в смысле моральных обертонов (хотя и это все есть), а в смысле способа бытия.

Для М.М. Бахтина эта проблема, выраженная в метафоре зеркала, является «узловой проблемой всей философии» [4, т. 5, с. 72].

Человек, пребывая на границе, всякий раз пребывает в состоянии переживания поиска Другого и встречи с ним. Он всякий раз фиксирует неравность себе, «большесть» себя благодаря Другому. Эта фиксация Другого возможна не внутри себя отдельного, и не по ту сторону бытия, не в запредельных высях и далях, и не в кошмарах сознания, а здесь и теперь, на расстоянии протянутой руки, у зеркала. Вот он, протяни руку и ты можешь коснуться Его, Другого. И всякий раз ты будешь к этой встрече не готов.

Человек перехода – тот, кто пристально вынужден снова всматриваться в зеркало и спрашивать – кто это? Идентичность обострилась. Снова приходится в себя всматриваться и высматривать новые образы и примеривать новые одежды.

Позволю себе короткий отрывок из М.М. Бахтина, который так и называется: «Человек у зеркала»:

«Фальшь и ложь, неизбежно проглядывающие во взаимоотношении с самим собою. Внешний образ мысли, чувства, внешний образ души. Не я смотрю изнутри своими глазами на мир, а я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другим. Здесь нет наивной цельности внешнего и внутреннего. Подсмотреть свой заочный образ. Наивность слияния себя и другого в зеркальном образе. Избыток другого. У меня нет точки зрения на себя извне, у меня нет подхода к своему собственному внутреннему образу. Из моих глаз глядят чужие глаза» [4, т. 5, с. 71].

Мы все периодически смотримся в зеркало. И мы видим себя, то есть свое отражение. Мы привыкли допускать, что вот тот в зеркале – это я и есть. Это естественное допущение. Но для М.М. Бахтина эта зеркальная

метафора несет принципиально иной смысл. Вот мы вступаем в коммуникацию друг с другом. И нам кажется, что мы понимаем друг друга. На самом деле мы узнаем друг друга. То есть один видит в другом себя, а не другого, он накладывает клише своего опыта на другого, и фактически тиражирует себя самого, причем себя эмпирического, каждодневного. Вместо понимания мной другого как другого, я узнаю себя в другом. И наоборот. Когда я смотрю в зеркало, то я, думая, что вижу себя, на самом деле часто вижу чужого, я не умею распознать в этом отражении себя действительного, поскольку вижу и смотрю на себя чужими глазами, образами-стереотипами, ибо не обрел еще своей речи, своего голоса.

Парадоксальность этой зеркальности в том, что создается такой эффект (именно эффект, как говорит Ж. Делез, такой симулякр понимания, блик, как отраженный от зеркальца «зайчик»), а не феномен понимания. Мы попадаем под власть эффектов узнавания. Мне кажется, что я понимаю, а на самом деле я узнаю. Более того, это второй эффект, узнаю-то даже не я сам. Это во мне работает такое клише, феномен массового сознания, превращенные формы. Они садятся на индивида и им же управляют. А понять могу только я. Но не глазами, а умо-зрением, своим мышлением, вытекающим из моего онтологического самоопределения.

М.М. Бахтин спрашивает – что я понимаю под этим «я», когда я вижу себя в зеркале?

Я ведь одержим другим. То есть я не владею собой, и он не владеет собой. Мы – не мы. Он – не он. И я – не я. В отражении я – вне-находим. Я вне себя, я одержим другим, у меня нет своей точки зрения, нет позиции, я онтологически не укоренен. У меня нет лица. Одна личина. Я в ситуации онтологической пустоты, пустотности анонима. Я не есть, хотя всякий раз фиксирую свое отражение.

Но, вот важно, это отражение есть мое иное я, мой тот другой, который одерживает меня, и которым я одержим. Это тот мой черный человек, который выделяется из меня как мой двойник, мой подпольный человек.

Но я не могу однозначно различить – в чем разница: я ли это действительный, или это мой Минотавр, мой подпольный человек, которого я подкармливаю, спускаясь к нему глубоко в подвал, в лабиринт. Мой черный человек, то есть мой страх и моя страсть, которые и есть моя падшесть.

Парадоксальность ситуации состоит еще и в том, что я вижу себя как другого не благодаря другому, и тот видит себя не благодаря наличному

мне. Мы вынуждены выйти оба вместе в иное, третье пространство культурной формы, выйти из своей индивидности в более широкий метаплан – план творения мира формой, план события, то есть план философии и искусства.

Ведь что получается? Я в зеркале отражен как не я в рефлексии и понимании, а как я одержимый и не ведающий того, кто я есть. Это мой двойник, я одержим им. Я одержим этим зеркальным образом другого. Он, тот другой, психологически другой – тоже во мне. И при этом мы дико ненавидим друг друга. Поскольку он – это моя личина, а не лицо. И он, вот он, живое доказательство моего Не-я, моей пустоты, моей никчемности. И я вижу, что он это видит. И он видит, что я вижу. И за это доказательство я его ненавижу. Всякий раз оно передо мной. И от него не скрыться.

Идею зеркала М.М. Бахтин опять же рассматривает на материале романов Достоевского. Наиболее ярко она выражена в образе подпольного человека (в романе «Записки из подполья»).

Этот человек подполья, собственно, тоже является человеком перехода, но не проделавшим его, убоявшимся его. Он смотрит на себя в зеркало и боится себя самого, то есть себя – чужого, на которого смотрят другие глаза. Потому он остается подпольным, ибо наглухо закрыт и превращает свою территорию души в подвал, в тюрьму.

«Разрушение своего образа в другом, пишет М.М. Бахтин, загрязнение его в другом, как последняя отчаянная попытка освободиться от власти над собой чужого сознания и пробиться к себе самому для себя самого, – такова установка всякой исповеди «человека из подполья» [5, с. 270]. Поэтому он предельно циничен, он убивает себя в чужих глазах, растаптывает свой образ. «Он сам глядит на свое лицо чужими глазами, глазами другого. И этот чужой взгляд перебойно сливается с его собственным взглядом и создает в нем своеобразную ненависть к своему лицу» [там же, с. 274].

Человек подполья будет всю жизнь обижен, зол на мир, будет ненавидеть себя, свой образ в зеркале. И чем больше он будет ненавидеть, тем более его бояться. И чем более бояться – тем более ненавидеть. Этот инфернальный подпольный образ принципиально чреват войной, агрессией, захватом. Этот подпольщик – тот самый захватчик, хищник, превративший жизнь мысли и бытия в захват.

Итак, зафиксируем несколько принципиальных моментов, которые с нашей точки зрения важны для выделения вклада М.М.Бахтина в антропологию перехода. На каких метапринципах конституируется его философия?

1. Первым конституирующим принципом его метафизики личности является то, что условно К.Кларк и М.Холквист назвали «архитектоникой ответственности» [54]. Через этот принцип воплощается то главное, что проделывал М.М.Бахтин – Путь, на котором нарабатывается опыт выращивания произведения личности.

Такая забота о личности (επιμελεια), наставление себя, и есть ответственность личности – как ответность, т.е. перекличка, отклик на Голос Другого. Человек в ответе за свою личность. Он не имеет «алиби в бытии». Он обладает единственным шансом состояться, стать. И эта ответственность носит принципиальную структуру, архитектонику – Я и Другой. «Я» в этой паре – не то психологистическое, индивидуальное «я», к которому мы привыкли в обыденной жизни, которое нас мучает своими страстями и прихотями, капризами и комплексами. Это «Я» личностное, экзистенциальное. И только на этом уровне возможен диалог как Встреча, как перекличка голосов. Только на этом уровне возможно личностное и причастное к Другому отношение. Простое и повседневное коммуникативное взаимодействие не улавливает личностной архитектоники, не покрывает всей глубины диалога Я и Другого. Повседневный сенсорный опыт не дает средств для личностного диалога. Последний возможен при адекватном опыте – опыте работы с глубинной личностной структурой, который проделывается в художественной и философской форме. Человек должен совершить усилие в сторону своей личности и осуществить некий прозаический акт личностного художественного творчества.

2. Второй конституирующий принцип, вытекающий из первого – прозаика личности. Но в отличие от Г.С.Морсон и К.Эмерсон, точно отметивших этот принцип прозаики, я его понимаю не как прозаизацию жизни и не как поэтику обыденной жизни, и не как альтернативу поэтики [62]. Прозаика М.М.Бахтина не является набором искусственных средств аналитики прозы и не является очередным эстетическим манифестом, очередной «пощечиной общественному вкусу».

Кстати, поэтику применительно к М.М.Бахтину необходимо брать в исходном древнегреческом понимании – как практика выращивания «пойэмы» (ποιημα), выделывание «изделия», «произведения», плавка в демиургической практике главного изделия – лица, персоны, личности (προσ–ωπον). Тогда и прозаика М.М.Бахтина – это «пойезис» личности.

3. Третий конституирующий принцип протофилософии М.М.Бахтина – это принцип поступающей личности.

Поступок – как основной жанр бытия человека в культуре. А бытие – как опыт-событие этой поступающей личности.

Многие авторы увлекаются, говоря о широком толковании поступка – высказывание как поступок, действие, слово и проч.

Здесь иное измерение. Поступок не является нравственным измерением какого-либо действия (физического, вербального и проч.). Поступок в этом смысле никакой, он а-морален. Не добрый и не злой. Это поступь. Это шаг в бытие. Это акт свершения. Шаг в Пути.

М.М.Бахтин как раз и пытался преодолеть привычную идеологию ущербного парного мышления и тем самым совершить опыт исцеления личности. Именно в этом, как мне кажется, состоит содержание поступка – как экзистенциальной категории Пути. И это, конечно, мой опыт понимания, опыт участного мышления.

Все остальное (диалог, карнавал, полифония, поэтика романа Ф.М.Достоевского, роман воспитания) является внешними моментами, аксессуарами, пристройками и приставками в творчестве М.М.Бахтина. Это как следы на снегу, как морозные узоры на стекле.

В основании же выше перечисленных принципов лежит принцип себя-исключения, о котором мы сказали выше. Принцип, идущий из глубины личной веры и понимания и переживания ситуации Христа как живой истории, задающей весь горизонт мировой антропологии.

Так уж случилось, что в 1929г. вышла книга о Ф.М.Достоевском. И на ней он и прославился. Потом было второе издание, потом третье. А исходный М.М.Бахтин так и не был известен. Хотя как философ в акте своего высказывания он уже давно состоялся. И в 1919г. свое первое слово об ответственности публично заявил. И слово о поступающей личности произнес.

Так уж случилось, что работа о романе Ф.М.Достоевского стала считаться едва ли не главной его работой. Хотя теперь-то мы просто знаем, что это очередной карнавальный фокус автора. Если уж искать главную работу М.М.Бахтина – так это та, которая начиналась с философии поступка и заключала в себе четыре части (по замыслу автора): 1. Архитектоника действительного мира. 2. Эстетическое деяние как поступок с точки зрения автора и этика художественного творчества. 3. Этика политики. 4. Этика религии [4, т. 1].

2.5.3. Бахтинский Ренессанс

Рассказ о Бахтине будет неполным, если мы вкратце не остановимся на вопросе о таком феномене, как «ренессанс Бахтина», который переживали и Запад, и Россия в 80-90-е годы прошлого века. Это важно не только потому, что в 1995 году гуманитарии многих стран и научных школ отмечали 100-летний юбилей этого философа, но и потому, что многие авторы признают его крупнейшим русским философом XX века, и именно в его творчестве наиболее рельефно была отражена антропологическая проблематика. Важно еще то, что бахтинские идеи, фактически, выстрелили только за последние 20 лет. В этом смысле этот автор для нас остается главным современником.

В одном из своих интервью в Москве в 1989 г. Ю.Хабермас на вопрос, что известно на Западе о нашей философии, ответил, что М.М.Бахтин и Л.С.Выготский являются самыми известными и интересными авторами [91]. Многие исследователи признают, что именно М.М.Бахтин считается на Западе крупнейшим мыслителем после Ф.М.Достоевского и Н.А.Бердяева [60].

М.М.Бахтин стал событием в 90-х годах ушедшего века, в том числе потому, что его основные тексты были опубликованы только в последние годы. Точнее, работы М.М.Бахтина 20-х годов были опубликованы частью в 60-70-х, частью в 80-х годах, а пониматься стали только в 90-х. Его открыли французские постструктуралисты (Ю.Кристева) и объявили своим предшественником. Но они открыли его как автора-открывателя структурного подхода и аналитика языковых знаковых структур. Они не видели в нем автора мощной антропологической концепции, поскольку сами потеряли человека в своих структурах.

В течение всех 90-х и до сих пор идет осмысление идей М.М.Бахтина и их роли в антропологическом повороте гуманитарной мысли. О феномене Бахтина писали самые разные авторы разных ориентаций.

Получилось так, что натуральное время его не приняло. Его поколение ушло. А он писал для другого времени, для нашего. Но сначала постмодерн принял его за своего, за модного структуралиста, а потом пришлось совершить археологические изыскания нашей ментальности и строить уже конструкт «Бахтин 90-х», который не совпадал с конструктом «Бахтин 60-х» и оказался ближе к реальному М.М.Бахтину. Хотя и это вопрос. С.Г.Бочаров писал, что М.М.Бахтин открыл новый мир, целый материк на карте гуманитарной мысли. И сам он остался самостоятельной проблемой, мифом.

Только в настоящее время к идеям М.М.Бахтина, отмечает С.Г.Бочаров, стал открываться слух, «чуткое ухо». Эти идеи не прозвучали в 20-х годах, даже те, которые были опубликованы. И смысл не в том, что

теперь работы М.М.Бахтина опубликованы, как опубликованы работы всех философов серебряного века. Ряд авторов, будучи опубликованы, остались сугубо историческими авторами. Их время ушло. М.М.Бахтин же стал автором современным, причем как в России, так и на Западе.

Но при этом обнаружилось, что понятия М.М.Бахтина не работают в полную силу, и даже теряют ее, будучи вырванными из тела Текста М.М.Бахтина. Они не годятся для постоянного употребления. Проблема тем самым в языке личности и в самом концептуальном персонаже «Бахтин».

В.Л.Махлин же вообще считает, что понимание М.М.Бахтина – вопрос будущего. Его нельзя поместить в XX век. В этом веке произошли, считает В.Л.Махлин, три главных события, определившие смену парадигмы. Это «архитектонический разрыв» (изменение самой сущности и структуры мировоззрения), «трансцендентальная рокировка» (инверсия смыслов и базовых ценностных установок) и «религиозное отречение» (оформление ситуации «после Освенцима» на основе принципа деконструкции, демонтажа всей мыслительной конструкции мира) [58].

В.Л.Махлин включает М.М.Бахтина в ряд первых имен, которые осуществили и пережили на самих себе, на своем опыте, феномен перехода к новой парадигме. М.М.Бахтин – инициатор особой программы, которая не укладывается в привычные представления о западной или русской философии. Нами он воспринимается как критик западного мышления и западной метафизики и всего авангарда, а на Западе он воспринимается как автор русской контр-идеи.

Принципиальность захода М.М.Бахтина состояла в том, что он предложил идею неслиянного единства личности в единстве его архитектоники ответственности. Единство бытия противостоит как монологизму западного постмодерна, так и диалогизму русской культуры.

Единство это – в архитектонике ответственности. Суть человека – это его «не-алиби в бытии». Ответственность совершается в поступающей личности, которая существует не где-нибудь, а в нравственной реальности. Форма же поступка – авторское высказывание, которое не является последним словом о себе и Другом. Мир есть событие поступающей личности. В этом смысле единственная реальность, о которой я могу говорить достоверно – это реальность поступающей личности. Все остальные разговоры о мирах, о смыслах, об объектах – лишь конструкты моего же мышления, мои порождения.

М.М.Бахтин начал свою философию не с идеи диалога и карнавала (хотя прославился именно с них, то есть со своего конца), а с идеи поступка,

с идеи архитектоники ответственности поступающей личности. Его поэтика и литературные штудии стали лишь полем применения его идей.

Сами западные исследователи отмечают, что они на Западе постепенно отучаются от постмодерна. И М.М.Бахтин становится одним из лекарств по исцелению от постмодерна [126].

Нам еще предстоит открывать и переоткрывать Бахтина в новом веке. Он всегда наш настоящий дразнящий собеседник в деле нового праздника Возрождения.

2.6 ЛЕВ ВЫГОТСКИЙ: ОТ ГАМЛЕТА К НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА

Наш рассказ о постановке проблемы Л.С. Выготским будет похож на своего рода рефлексивный комментарий на полях текстов Л.С. Выготского. Пересказывать его бессмысленно и невозможно, цитировать опасно, поскольку зачастую его цитаты в разных местах противоречат друг другу. Л.С. Выготский – разный в разных своих текстах. Поэтому понимать и удерживать надо не столько цитаты, сколько тот антропологический метаплан, который на самом деле выстраивал Л.С. Выготский. То есть видеть базовый проект человека, внутри которого задается исходный онтологический вопрос – что есть, собственно, человеческое в человеке и что значит его развитие?

Л.С.Выготский, работая на материале психологии, прежде всего выступил именно с новым проектом человека. Он пытался осуществить опыт построения новой антропологии. Он задавал рамку философии человека. Это первое[55].

И второе. Л.С.Выготский предъявил также проект новой «неклассической» психологии, о чем много позже в своих последних работах напишет его ученик и соратник Д.Б.Эльконин [123, с.477]. Л.С.Выготский строил не еще одну версию науки классического образца, а вырабатывал особы мыслительный микс понимания культурного развития человека на основе идеи практики *культурного посредничества.*

[55] Единственный автор, который последовательно и много писал о том, что Выготский прежде всего задавал горизонт философской антропологии, – это Петр Щедровицкий. Абсолютно с ним согласен и спасибо ему за методологическую настойчивость [118 – 120].

В этом опыте он проделал большой Путь. У этого Пути было Начало. С этого начала и начнем свое изложение.

Фигура Л.С.Выготского настолько многогранна и сложна, что напрашивается необходимость разведения разных миров, в которых он пребывал. Можно говорить о той же «причастной вненаходимости» Л.С.Выготского, в которой находился его современник М.М.Бахтин.

И я бы хотел попробовать ухватить, во-первых, начало, обозначить ту точку, с которой начался Путь Л.С.Выготского, а во-вторых, в этом начале мне видится попытка Л.С.Выготского задать предельную рамку своего Пути.

2.6.1. Мой Гамлет

Начало было положено гениальной дипломной работой 19-летнего студента о принце Гамлете, написанной в 1915 году [29]. На примере этой работы я бы хотел обозначить три момента.

Первое. Л.С.Выготский уже в 1915 году задал предельную рамку – рамку философской антропологии, хотя и не употреблял этого термина. Он задавал всеобщий горизонт человека, он строил его. Его волновали предельные вопросы бытия человека и вопросы становления человеческого в человеке. И хотя понятий «антропология» он не употреблял, все его труды и дни, начиная с дипломной работы о Гамлете и кончая последними работами по дефектологии и детской игре, посвящены именно этому: что есть человек как существо, всякий раз себя переопределяющее? Что есть человек как существо, себя созидающее и строящее?

Второе. Задавание этого горизонта начинается через обозначение экзистенциального разрыва – осознания человеком своей предельности, осознания им вопроса «быть или не быть». Так рождается ситуация Гамлета. Ужас от этого осознавания толкает человека на онтологическое самоопределение, самоопределение в бытии.

Третье. В этой ситуации Гамлета и рождается (уже тогда, а не в 1926-27г.г.) идея Выготского об овладении человеком своим поведением. И эта проблема овладения порождает проблему культуры как степени овладения человеком своей психики с помощью «культурных медиаторов» (знаков-орудий).

То есть, идея построения новой психологии была заявлена не в 1926 году (времен работы «Исторического смысла психологического кризиса»), а уже в 1915 году, причем на специфическом для тогдашней психологии материале – художественном, на материале трагедии «Гамлет». И эта идея

новой психологии как практики человека по овладению собственным поведением была заявлена в жанре задавания предельной рамки – как осознание экзистенциального разрыва.

Теперь по порядку. Когда Л.С.Выготский был еще учащимся частной гимназии в Гомеле, в Москву приехал знаменитый английский режиссер и актер Гордон Крэг [12]. Он договорился со К.С. Станиславским о постановке «Гамлета» на сцене МХТ. Они ставили его несколько лет. В 1911 году состоялась премьера.

В биографии, написанной его дочерью Гитой Львовной Выгодской и Т.М..Лифановой говорится, что «Гамлет» был поставлен в МХТ в 1916 году. Именно его и видел Выготский в бытность свою московским студентом [24, с. 43]. Это либо опечатка, либо ошибка. Либо мы чего-то не знаем. Либо все же семейная легенда.

Известно, что премьера «Гамлета» в постановке Г.Крэга состоялась 23 декабря 1911 года. И продержался спектакль три сезона, то есть до 1914 года. [105]. Видел ли его Л.С.Выготский? Мы не знаем этого. Мы знаем, что он только летом 1913 года закончил частную гимназию в Гомеле и поступил в Московский императорский университет.

В.В.Иванов, известный семиотик и лингвист, отмечает смысловые переклички, которые можно при желании найти между трактовкой образа Гамлета Выготского и трактовкой Гамлета в замысле Станиславского и Крэга (этот замысел опубликован в работе «Моя жизнь в искусстве») (см. [29, с.535; 83, с.419]).[56] Но то ли это результат реального просмотра Выготским спектакля, то ли это созвучие времени, голосов времени, которое впитывали разные люди – мы можем только догадываться.

Основная идея Г.Крэга была в том, чтобы поставить «Гамлета» как трагедию человека, вокруг которого – мертвая материя, косная, грубая натура, с которой он борется и гибнет. Это трагедия борьбы активной личности и преодоления ею мертвой материи, материала. Здесь рождается идея активной художественной формы, которая укрощает стихию хаоса и преодолевает ее. Трагедия Гамлета – его одиночество, а фон его одиночества – «двор», мундирный мир.

[56] К.С.Станиславский, например, пишет в своей книге: «Крэг расширил внутреннее содержание Гамлета. Для него он – лучший человек, проходящий по земле как очистительная жертва. Гамлет – не неврастеник, еще менее сумасшедший; но он стал другим, чем все люди, потому что на минуту заглянул по ту сторону жизни, в загробный мир, где томился его отец. С этого момента реальная действительность стала для него иной» [83, с. 419]

Г.Крэг говорил, что надо отойти от черного угрюмого Гамлета. Главное в нем – это духовное мужество, это радостный человек с открытым лицом. Он убеждал К.С.Станиславского: «Вами должен овладеть экстаз. Вы должны дать себе волю. Рассудок здесь бессилен, он – Ваша слабость...» [12, с.261].

Как бы ни трактовал Г.Крэг Гамлета – ясно одно: трагедия эта – не про дворцовые интриги, а про космические страсти и экзистенциальные надрывы, не про реальную историю, не про средние века, не про короля и королеву. Это сугубо индивидуальная личностная история человека, который заглянул в пропасть, в черноту небытия. Это драма борьбы Разума со Страхом, драма самоопределения и самопреодоления человека, который осуществляет акт второго рождения. В этом смысле трагедия эта – вне времени. Она – про общечеловеческую экзистенциальную ситуацию борьбы человека, пытающегося стать свободным, со своей душой-тюрьмой. Оковами его является онтологический страх, ужас, который охватывает тебя, когда ты однажды заглянул по ту сторону, в пасть Небытия. И вернувшись оттуда, ты становишься другим, дважды рожденным.

Тема Гамлета – это тема осознания страха и страсти, тема преодоления небытия. И прежде всего проблема борьбы с собственной душой-тюрьмой. Никакое королевство Гамлет не собирался исправлять.

Тема Гамлета – это тема начала, обновления жизни, второго рождения. Это тема – когда же придет настоящий день. Тот новый день, который «застал нас неготовыми». Это писал Выготский уже в 1917, продолжая думать над темой «Гамлет». Об этом сказано в эпиграфе к нашей книге.

Так вот, тема Гамлета его волновала всю жизнь. Сквозь все его «труды и дни» проглядывает главная тема – тема Гамлета, то есть тема второго рождения и овладения человеком своими страстями. Здесь и рождается культурная психология.

Л.С.Выготский особо отмечает тему безумия Гамлета:

«Гамлет страдает тяжелой болезнью... в убийстве Полония, в схватке с Лаэртом он отрешен от самого себя... он сделал это (все вообще), не быв самим собой; это сделал не Гамлет, а его странная рассеянность, которая отдает его во власть какой-то силы, его безумие, его «затменье» [29, с.451]. Гамлет сам не свой. Так и в оригинале – «If Hamlet from himself».

И вот Гамлет признается Лаэрту в своем безумии. Потом, много позже, в 1929 году, Л.С.Выготский напишет – чем отличается больной человек от здорового? Больной не ведает о своем безумии, над ним довлеет, им управляет его болезнь, а здоровый управляет своей болезнью [27]. Эту тему

он обозначил уже здесь в 1915г. – «что Гамлет сам делает и что с ним делается, он ли играет безумием, или оно им?» [29, с.415]. Гамлет не властен над собой, чья-то неведомая рука совершает все это – не Гамлет. В этом все, весь смысл Гамлета.

Кстати, имя «Гамлет» происходит от древне-скандинавского Amlodi, означающее человека, который был или притворялся сумасшедшим.

Гамлет – жертва собственного безумия, он узник своего безумия, своей темноты. Темнота эта – от его души-тюрьмы. Он оказался в клетке страха и страсти. Он ослеплен и скован. Попытка обрести свободу, «легкое дыхание», попытка выйти из тюрьмы слепой и пустой души – смысл поступка Гамлета.

И теперь, перед поединком с Лаэртом, Гамлет признается в своем безумии, делая шаг навстречу смерти. Он совсем другой. Он, пишет Л.С.Выготский, готов. «Быть готовым – вот все. Вот все. Этого нельзя комментировать: это все. Таково состояние Гамлета теперь, таково его чувство роковой минуты, катастрофического «остатка дней». Он ощущает под влиянием неотразимых предчувствий, такой скорбной тяжестью залегших в его сердце, в своей душе высшую готовность. Быть готовым – вот все. Гамлет готов. Не решился, а готов; не решимость, а готовность... Он готов: пусть будет – Let be» [29, с. 453].

О готовности говорит Гамлет. «Я готов» – такова же последняя фраза самого умирающего от чахотки Л.С.Выготского ночью 11 июня 1934 года. Минута пришла. Срок исполнился. Час пробил. Гамлет готов. Готов и Л.С.Выготский. Он это сказал уже в 1915. Потом повторил в 1934 году.

Трагедия Гамлета – о том, как он шел к этой готовности. Этот Путь головокружителен, поскольку в небольшой трагедии, начиная с монолога «Быть или не быть» и кончая поединком с Лаэртом – дистанция огромного размера.

Итак, готовность принять удел. До этого он не был готов. Не в этом ли его болезнь? Что за природа его болезни? Чем больна его душа? Болезнь его экзистенциального толка – страх, ужас сковывал его члены.

Именно осознание небытия после смерти, страх собственной несостоятельности, ужас от того, что ты так и не станешь в Бытии – мысль об этом ввергает в пропасть безумия.

Но, подчеркивает 19-летний Выготский, Гамлет рожден для того, что связать бытие и небытие. Вопрос о безумии Гамлета есть вопрос о его состоянии после рождения, второго рождения. Он именно рожден вновь, чтобы соединить разорванное время, не должен, не призван, а рожден. В

этом его удел. «Два мира столкнулись вместе – в самом Гамлете. И он рожден осуществить через себя, своим рождением связь двух миров, вместить этот мир в колею, вправить время в пазы. В этом вся трагедия» [29, с.409].

Поэтому его бытие – на грани, на пороге между двух миров, между разумом и безумием.

Я бы договорил – что именно таковая пограничность и рождает страх: «так всех нас в трусов превращает мысль» (в переводе Пастернака)[57].

Кто бы решился принимать тяжесть и немоготу этой юдоли, когда бы... Когда б не страх небытия после смерти! Осознание этого страха и изживание синдрома труса (помните, в чем обвинял Иешуа Понтия Пилата? В трусости!) – это рождает ситуацию Гамлета. Фактически, трагедия Гамлета – это рассказ о поединке одного Гамлета, труса и безумного с другим – с тем, кто осознал свое безумие.

Этим обозначением, выделением темы безумия Гамлета и его излечения Л.С.Выготский выделяет в нем два плана. План реальный, обыденный и план мистический. Эти же два плана он выделяет и в трагедии.

Гамлет, отмечает Выготский, расколот. Он раздвоен. Он живет в двух мирах, живет двумя жизнями одновременно. «Поэтому он постоянно у самой грани этой жизни, у самого ее предела, на ее пороге, у ее последней черты. Поэтому его бытие – это его болезненный и страстный день, его пророчески неясный как откровение духов, сон – не нормальное, не обычное состояние. Он точно лунатик. Его сознание поэтому тоже двойное» [29, с.415].

И его второе, ночное сознание, нельзя назвать именем. Оно требует молчания. Остановки. В обыденной жизни мы спасаемся завесой слов. Там, где бездна, там он, мистически живущий на краю бездны, заглянувший в иной мир, умолкает. Остальное – молчанье. Таковы его последние слова Горацио.

«The rest is silence».

Эти два плана Выготский выделяет по ходу изложения всего этюда о Гамлете.

Первый план – реальный, исторический, временной. Здесь – все конкретные события, вся интрига, вся кровь. И здесь – первый смысл трагедии. О нем Гамлет попросил перед смертью рассказать своего друга

[57] Тонкости и трудности перевода мы специально разбираем в первой нашей работе о Выготском [77].

Горацио. Последний расскажет потомкам об этой истории, о жизни и смерти принца Гамлета.

Второй план – вневременной. Он сопряжен с чем-то мистическим, религиозным. Здесь – религия трагедии, то есть момент откровения. Этот второй смысл выходит за пределы собственно толкования пьесы. Этот второй смысл – «в особой философии, религиозности, то есть трагедия есть определенная религия жизни, религия жизни sub specie mortis или, вернее, религия смерти» [29, с.489].

О первом смысле все сказано. Он – в фабуле. О нем сказано много слов. «Слова, слова, слова...».

О втором – молчание. Его хранил ушедший Гамлет. И последние его слова: «остальное – молчанье». Здесь искусство кончается. Начинается религия, у которой один образ, пишет Л.С.Выготский – смерть, одна добродетель – готовность.

В готовности принять удел – вся трагедия. В этом – все. Когда человек говорит Богу – я готов. Этими словами закончил свой Путь Гамлет. Этими словами начал и закончил свой Путь Л.С.Выготский. Молодой 19-летний Выготский принял на себя удел и пошел дальше. Он был готов. Как будто дал клятву. И больше к ней не возвращался[58].

Остальное – молчанье... The rest is silence...

2.6.2. Проект неклассической психологии человека

Л.С.Выготский быстро развивался, все время искал. Его по большому счету не устраивала ни одна школа в психологии. Не устраивали его и классики марксизма. Их он тоже пытался преодолеть, хотя и использовал

[58] Проблема, касающаяся того, есть ли хоть какие-то отголоски в творчестве зрелого Выготского темы Гамлета – особая. Ею толком никто не занимался. За исключением Петра Щедровицкого, у которого есть специальные работы, посвященные месту этюда о Гамлете в творчестве Выготского [116 – 118]. Кто-то вообще считает, что после революции 1917 года, а тем более после активного занятия новой наукой о человеке (под контролем большевистских вождей) он вообще решил спрятать эту буржуазную тему безумного Гамлета. Думаю, что эта тема еще ждет своих исследователей. В качестве вполне правдоподобной версии скажу, что глубинный экзистенциальный Выготский никуда не делся в поздних работах. Он просто растворился в способе жизни, в той самоотдаче, с которой он работал и жил. Достаточно почитать его письма (они частью опубликованы в биографии Г.Л.Выгодской). Почитайте их. И все станет ясно. Этот человек был целостен. Он не мог и не собирался превращаться в другого. Хотя и считал себя марксистом.

марксоидные ходы и слова. Например: «теория психологического материализма (!) или диалектика психологии и есть то, что я называю общей психологией» [26, т.1, с.420]. Не устраивали его и привычные слова и понятия. Он писал, что его не устраивают понятие личности, понятие поведения. Но других нет. И он использует их, но вносит в них иные, более богатые смыслы. Тем самым он использует их как метафоры, и саму психологию он строит фактически как антропологию.[59]

При всей спорности его поисков – важно то, что он под наукой понимал теорию и практику искусственного управления психикой с помощью особых культурных орудий. Вот ключевая фраза: «... сама попытка научно подойти к душе, усилие свободной мысли овладеть психикой, сколь бы она ни затемнялась и ни парализовывалась мифологией, т.е. сама идея *научного* строения о душе содержит в себе весь будущий путь психологии» [26, т.1, с.428].

Эта практика овладения осуществляется через овладение внешне по отношению к отдельному индивиду заданными культурными средствами, имеющими собственную объективную историю – знак, символ, миф, понятие, имя. Эти средства становятся «психологическими орудиями» в руках человека. Психологическое орудие отличается от технического тем, что оно направлено на овладение человеком собственным поведением, а не

[59] В этом плане жаль, что фразеология того времени мешала увидеть другу друга. М.М.Бахтин посчитал Выготского за бихевиориста. Хотя они могли бы даже встретиться друг с другом, поскольку Выготский был очень мобильным и общительным человеком и успевал читать многих. Хотя я не нашел доказательств того, что Выготский читал работы Бахтина (например, его книгу «Проблемы творчества Достоевского», вышедшую в 1929 году). Он был знаком и дружил со многими, с режиссером С.М.Эйзенштейном, с языковедом Н.Я.Марром, с поэтами О.Мандельштамом и Б.Пастернаком. К.Кларк и М.Холквист, авторы американской биографии Бахтина, считают, что Бахтин и Выготский не знали друг друга. Но уже известно, что в 1959-1960 годах при написании черновика новой работы «Проблема текста» Бахтин, составляя библиографию, внес карандашом и имя Выготского. А встретиться они, конечно, не смогли все равно. Выготский лишь в начале 30-х годов часто наезжал в Ленинград, в котором Бахтин жил до 1929 года, до времени своего ареста. Но Выготский приезжал для чтения лекций в педагогическом институте и был загружен делами. А Бахтин был ограничен в передвижениях из-за больной ноги. А в 1929 году Бахтина арестовали по ложном доносу и он был сослан в Кустанай. Впрочем, не зная того, Выготский читал Бахтина – работу «Марксизм и философия языка», участие в создании которой Бахтина ныне доказано (степень участия – дискуссионна). Эта работа была издана под именем одного из друзей Бахтина, В.Н.Волошинова, который заболел туберкулезом и скончался в 1936.

на объект. Человек воздействует на свои естественные силы и через него (орудие) он овладевает собой [26, т.3, с.106]. [60]

Проблема, кстати, не в вещности или в знаковости орудия, то есть не в его субстрате. Иной раз, буквально цитируя Л.С.Выготского, исследователи считают, что овладение словом как главным орудием и привело к качественному скачку в филогенезе и онтогенезе. Орудие становится психологическим не потому, что оно не вещь, а потому, что используется в иной функции. Сам способ использования его, оперирования им – иной, нежели с техническим орудием. Об этом мы еще поговорим ниже, когда остановимся на типологии культурных средств или культурных медиаторов, как стали говорить американские последователи Л.С.Выготского Дж.Вертч и М.Коул [23; 52].

Кроме того, Л.С.Выготский разводит стимул-объект и стимул-средство. Объект является внешним стимулом поведения человека и остается объектом. А стимул, к которому прибегает человек, чтобы овладеть им и через него – своими естественными силами, превращается в средство. И определяющий среди этих стимулов – знак [26, т.3, с. 116-117].

Таким образом, человек через психологическое орудие изменяет не среду и не другого, а себя [там же, с.122-123]. Но какого себя? Себя натурального, естественного, не владеющего собой, себя – раба ситуации, себя телесного и сенсорного.

Итак, Л.С.Выготский не просто преодолевал крайности той или иной концепции. Он не занимался зряшным делом взаимного дополнения одного другим. Хотя и это было. Но Дильтей, Спиноза и Павлов, его постоянные собеседники, не соединимы!

Важно было задать иной ход. И этот ход – по принципу своему должен быть культурным и антропоориентированным.

А это и предполагает преодоление трех главных изъянов всякой психологии:

---

[60] В принципе, Выготский не был открывателем этой идеи орудийности и овладения орудием. До него Блонский, у которого он учился, уже писал, что человек есть существо общественное и техническое. Он – животное, пользующееся орудиями. В 20-е годы на волне перевода психологии на язык марксизма это было понятно и необходимо. Но чего не было у Блонского – так это того, что речь идет о психологическом орудии (знаке-стимуле) и о том, что проблема не в овладении орудия-знака, а в том, чтобы с его помощью осуществляет овладение собой, своим натуральным поведением и далее осуществляет переорганизацию своего структуры личности, выстраивание этой структуры личности. Об этом абсолютно правильно пишет Петр Щедровицкий [119, с.119]

- сведение психики к телесности и сенсорике;
- сведение психики к сознанию;
- сведение сознания к индивидуальному сознанию.

Многие психологии мира до сих пор изучают изолированного «робинзона», причем, именно «двуногого и без перьев», эмпирического, жалкого в своих слабостях индивида.

Неклассическая психология именно в том и заключается, что она выводит психическое за пределы отдельного телесного индивида. Высшие психические функции рождаются за пределами сенсорики и телесности отдельных индивидов. Точнее, говоря о высших психических функциях, мы вынуждены говорить о теле личности и теле культуры.

Крайности двух тенденций, господствовавших во времена Выготского, спиритуализма и натурализма, одинаково затемняли природу человеческих культурных качеств. Первая рассматривала психическое как проявление некоего духа. Поэтому главным методом было самонаблюдение, чистая феноменология. Вторая натурализировала психику, считая, что психические функции являются продолжением телесных реакций. Здесь с помощью тестов замеряются фактически биологические свойства человека, его натуральные качества.

В то время как базовым механизмом собственно человеческого культурного развития является создание и использование искусственных (с точки зрения первой природы) средств-стимулов, культурных медиаторов, которые позволяют человеку овладевать своим поведением и через это выводят его в пространство культуры [26, т.6, с.77].

Через методику двойной стимуляции Л.С.Выготский и его ученики пытались не просто изучать механизмы искусственной стимуляции поведения человека, а фактически строить и тут же исследовать особое неорганическое пространство культуры, состоящее как раз из культурных медиаторов. Если человек ими овладевает, то они становятся его высшей психической функцией, частью его, но уже частью особого культурного неорганического тела, тела личности. Через культурные медиаторы психические свойства выносятся за пределы индивидуального пространства и физического тела. И они могут даже наблюдаться!

Создавая знаковую операцию и наблюдая за ней, по ее ходу и структуре можно понять действительную природу высших психических функций.

Таким образом, так называемые внутренние функции становятся для наблюдателя внешними. Они же, будучи внешними для того, кто овладевает

ими как средствами, становятся внутренними (знаменитая идея интериоризации). На ней мы остановимся чуть ниже.

Функциональная методика двойной стимуляции давно известна и подробно описана. В чем ее суть?

Схему бихевиористов S – R Л.С.Выготский дополнил третьим членом – искусственным стимулом-средством. Получился треугольник, где А – объект-стимул, В – реакция на него, Х – посредническое действие со знаком-средством (рис.2):

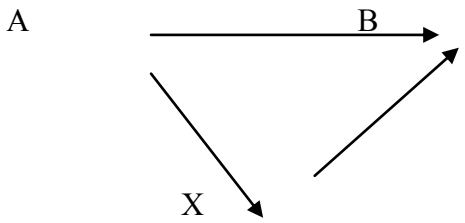
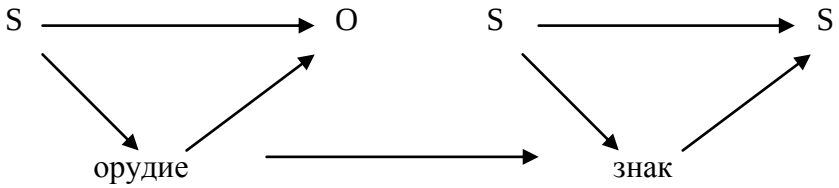


Рис. 2. Стимуляция через посредническое действие

Именно третьего члена всегда не хватало для объяснения того, откуда, с помощью чего у человека формируются культурные качества.

Вместо прямой связи А – В есть опосредованная: А – Х, Х – В. В этом суть инструментального метода (отсюда – «инструментальная психология»).

То есть, схема, конечно, сложнее, чем просто треугольник Л.С.Выготского. Впрочем, у Л.С.Выготского есть более развернутый вариант (рис. 3) [27, с.58]:



процесс интериоризации

Рис.3 Интериоризация через автостимуляцию

Л.С.Выготский фиксирует акт интериоризации, согласно которому объект из внешнего знака становится внутренним знаком-средством.

Человек самого себя превращает в предмет овладения. А психологические орудия (вещь, знак, слово) сначала выступают как внешние средства-стимулы, а потом – как части личности, ставшие собственно продолжением ее, ее культурными формами.

Таким образом, понятие высшей психической функции, понятие культурного развития и понятие овладения собственными естественными процессами поведения у Л.С.Выготского являются тремя ключевыми и заменяющими друг друга понятиями. А в качестве дополнения, которое имплицитно присутствует у Л.С.Выготского, выступает образование личности, являющееся процессом овладения собственным поведением через культурные медиаторы.

Оговоримся еще раз. Буквально понимать и цитировать Л.С.Выготского нельзя. Это опасно, поскольку если идти буквально по текстам, то его можно заподозрить во всех смертных грехах, которые совершала и совершает мировая психология. Он ведь пытался использовать весь мировой опыт. Его экспериментальной площадкой была вся мировая практика, он вел дискуссию со всеми научными школами в мировой науке.

Возьмем, к примеру, его тезис о взаимном наложении и переплетении в развитии ребенка двух процессов – онтогенетического культурного и филогенетического биологического развития. Он может показаться слишком прямолинейным [26, т. 3, с.30-31].

Если же вчитаться, то мы заметим, что речь идет о сердцевинной идее неклассической психологии. В чем ее смысл?

Каждый отдельный человек с рождения попадает не только в вещный и природный мир, но и в мир культуры. Последний так же имеет свою структуру, как и природа. Точнее, он имеет свою природу, которая определенным образом структурирована. Эта структура состоит из набора культурных средств-медиаторов, которые человек использует как орудия, чтобы через них войти в культуру и обрести второе тело, уже культурное, тело личности, которое больше его первого органического тела. И именно это второе культурное тело овладевает первым, физическим телом. То есть одна часть человека, его личность, овладевает другой частью человека, его телом, точнее, любым натуральным процессом, довлеющим над ним.

Культура и личность, понятия всегда метафизические и метафорические, у Л.С.Выготского становятся инструментальными и конструктивными.

Личность тоже имеет свое тело, точнее, по М.М.Бахтину, свою архитектонику. Оно тоже из чего-то состоит. Из неких кирпичиков.

Фактически, поиски Л.С.Выготским единицы психологии привели его как раз к идее единицы личности. Полный список таких единиц у Л.С.Выготского отсутствует. Есть только поиски, варианты. Это – знак, значение, смысл, переживание.

Но оставим это для историко-культурных исследований. Нам важно другое. Из чего состоит культурное тело? Из каких таких культурных средств, которые, по Л.С.Выготскому, на сцене появляются дважды – сначала как внешние социальные отношения между людьми, потом как внутренние качества личности [26, т.3, с.145]? Сначала человек имеет простую естественную биологически обусловленную структуру, потом – сложное культурно построенное целое.

Правда, здесь опять проявляется марксоидность Л.С.Выготского, его излишний социал-детерминизм. Внешнее и социальное для него синонимы. Если его понимать буквально, то высшая психическая функция появляется сначала как внешнее социальное отношение, а потом как психическая функция. Это относится и к произвольному вниманию, и к памяти, и к воле, и к понятийному мышлению.

Конечно, Л.С.Выготский условно взял понятие личности, оговариваясь, что другого нет, понимая, что это понятие взято не адекватно.

Личность понимается Л.С.Выготским как надприродное, историческое, социальное образование в человеке. Этого, конечно, не достаточно. Точнее, это не про то. Личность нельзя сводить к типу социальности, хотя социотип и является одним из начал личности, прошедших этап овладения.

Главное же в личности состоит в том, что через личностное начало человек овладевает как естественными натуральными, «изнутри» (условно) данными, так и социальными, «извне» данными процессами. Овладение это происходит через культурные медиаторы, которые становятся частями личности, определяют ее архитектонику.

Такого буквально Л.С.Выготский не говорил. Но таков смысл всех его речей и действий, всей его биографии.

Таким образом, просто говорить о социальном происхождении высших психических функций – это сейчас общее место. И это даже не совсем верно. Прямого пути от социального к психическому просто нет.

Говорить о культурном происхождении личности – тоже тривиально и уже малосодержательно.

Человек совокупностью общественных отношений быть не может. Это схема. Даже если уточнять, как это делает Л.С.Выготский: «психологическая природа – совокупность общественных отношений,

перенесенных вовнутрь и ставших функциями личности и формами ее структуры» [27, с. 54].

Мало фиксировать социальную обусловленность личности. Важно ухватить механизм овладения процессами. Как организовать обучение и развитие, чтобы запускался механизм овладения и через него процесс образования личности? Причем, овладения не только вещными и знаковыми орудиями, но и культурными (символ, миф)?

В этом корень. Вопрос вопросов, отвечая на который мы будем отвечать и на вопрос – как устроена культура и в чем состоит архитектоника личности?

Но теперь дальше. Как устроено тело личности? Какие существуют в культуре медиаторы? Каков оптимальный их список? Возможна ли их типология? И главное – через какую практику задается культурный медиатор? Как они предъявляются человеку? Как он делает некий предмет культурным медиатором или что делает этот предмет таковым?

Понятно, что от идеи знака-посредника естественный ход – в сторону человека-посредника, который организует культурное пространство и задает ребенку (или любому неофиту, не овладевшему культурным средством) зону ближайшего развития. Человек, не овладевший культурным средством и через это – какой-то частью своей личности, – это тот же «ребенок», которому другой, «взрослый», овладевший, демонстрирует образец действия с медиатором (рис. 4)[61]:

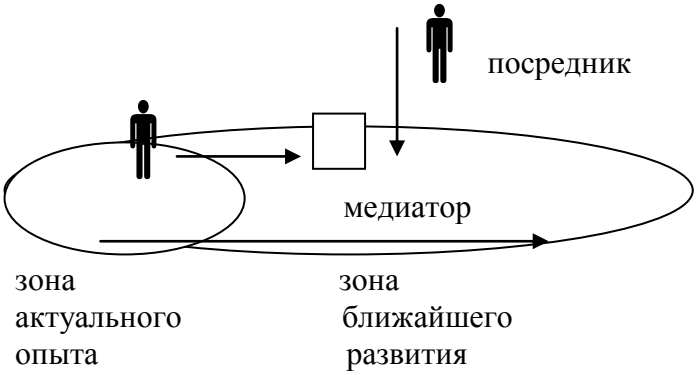


Рис. 4 Акт посредничества

[61] Впрочем, мы здесь уже развиваем Л.С.Выготского. Он был в полушаге от идеи «культурного взрослого», Эту концепцию уже развивали и развивают его ученики и последователи – Д.Б.Эльконин и Б.Д.Эльконин.

Понятно, что пафос Л.С.Выготского был направлен прежде всего против реактологии. Он в себе самом выжигал пятна этого учения. Идея овладения натуральными процессами и была посвящена этой борьбе. И главным сторонником в ней был, конечно, К.Маркс. Л.С.Выготскому важно было показать, что центры психической жизни рождаются не в коре головного мозга, а в социальных отношениях.

Но схема этого рождения, конечно, сложнее. Фактически, мы постепенно переходим к другому шагу – проблеме «культурного возраста», культурного развития.

Итак, зафиксируем принципиальную позицию.

Традиционная и современная психологии (будь то академическая или так называемая практическая) часто сводят формирование психических функций либо к дрессуре, наработке навыка, либо к интеллектуальным операциям, неким интуициям и озарениям. Психологи все дружно замеряют по тестам либо некий интеллект, либо натуральную одаренность, либо навык, либо некое «качество личности», которое, якобы, уже есть где-то внутри (где?) человека. Но как измерить степень овладения своими натуральными процессами? И можно ли это сделать в принципе?

Именно работа в области дефектологии, с аномальными детьми натолкнула Л.С.Выготского на идею культурного развития и культурного возраста[62].

Культурное развитие есть главная сфера, где возможна компенсация недостаточности, писал Л.С.Выготский [26, т.3, с.302]. А проблема возраста не только центральная для всей детской психологии, но и является ключом ко всем вопросам практики [26, т.4, с.260].

Отталкиваясь от идеи окольных путей культурного развития для аномальных детей, Л.С.Выготский делает вывод о необходимости разработки техники особых окольных путей для развития высших психических функций в принципе для любого человека.

В этом культурном развитии человек проходит определенные этапы. Таким образом, мы приходим к идее культурного возраста.

Последний понимается Л.С.Выготским как стадия культурного развития человека, которой он примерно достиг [26, т.3, с.305].

---

[62] Поразительно то, что первая статья Выготского по этой теме «Проблема культурного развития ребенка», опубликованная в 1928 г., не вошла в 6-томник собрания сочинений Выготского. Не вошла она и в сборник его работ «Проблемы дефектологии», изданный в 1995 г.

Суть культурного развития заключается в том, что человек овладевает процессами собственного поведения [там же, с.316]. «Человек овладевает собой как одной из сил природы, извне – при помощи особой культурной техники знаков» (цит. по: [56, с. 44])[63].

Но необходимой предпосылкой для овладения, добавляет Л.С.Выготский, является образование личности. И поэтому развитие той или иной психической функции всегда производно от развития личности в целом и обусловлено им.

Итак, как нам представляется, Л.С. Выготский пытался изменить сами основания, на которых базировалась современная ему психология. Его прежде всего не устраивали методология и философия психологической науки. Иными словами, он пытался поставить новые онтологическую и антропологическую рамки, пытаясь преодолеть недостатки всей предыдущей психологии. Каковы они?

1. Психология берет не сам опыт развития, а готовые формы поведения. Исследуется не генезис формы, а ставшая, натуральная форма.

2. Из этого следует механистическое приложение результата к натуральному (паспортному) возрасту. Например, когда говорят, что отвлеченное понятийное мышление формируется к подростковому возрасту (13-14 лет).

3. Именно такая исследовательская установка, направленная не на анализ процесса развития, а на описание готового результата, и задает специфику всей психологии (и субъективной, и объективной − неважно). Вся психология, независимо от своей ориентации, становится натуралистической. Такая установка выступает в качестве своего рода онтологической рамки, мешающей самой психологии развиваться и исследовать развитие как процесс.

4. Следствием натурализма становится особый интерес к раннему детству и забвение других периодов развития. При этом считается, что в раннем детстве преобладают натуральные процессы в более явной видимой форме, преобладает натуральная сторона в развитии высших психических функций [26, т. 3, с. 11]. Фактически это психология элементарных процессов, говорит Л.С. Выготский.

---

[63] Я вынужден ссылаться на цитату из Выготского, приведенную в биографии о нем А.А.Леонтьева, поскольку это цитата из недоступной мне работы Выготского «Проблема культурного развития ребенка», которую тот опубликовал в журнале «Педология» в 1928 г.

Это очень спорное суждение, которое разделял и сам Л.С. Выготский. Получается, что чем ребенок взрослее по паспорту, тем он «культурнее». То есть с возрастом в индивиде все более преобладают процессы овладения, все больший масштаб приобретает субъектное начало. Подобное утверждение господствует до сих пор в культурной антропологии. Согласно ему, чем более традиционным является общество, чем примитивнее культура, тем более зависимым от биологии, от физической антропологии является процесс развития.

Об этом мы поговорим еще чуть ниже. Но что здесь важно? Л.С. Выготский прежде всего пытается сменить онтологическую установку. Он ищет рамку, ставит новую онтологическую веху, обсуждая главную антропологическую проблему: человек как родовое существо от первого рождения органически слабо развит. Он гораздо менее приспособлен к жизни, чем муравей, чем любое животное. В шесть месяцев он беспомощнее цыпленка, в десять месяцев он еще не умеет ходить, но именно в этом возрасте он впервые берется за орудие [26, т. 3, с. 33]. То есть человек по природе своей от первого рождения − органический инвалид, ему предстоит сразу же, с рождения заботиться именно о своем культурном развитии, поскольку если он будет уповать только на свое органическое созревание, то не выживет. Культурное развитие − это естественная, даже витальная проблема для человека, это не плод его фантазий и капризов. Тогда проблема культурного развития становится центральной проблемой всей психологии. Психология культурного развития становится стержнем всей психологии по исходной, антропологически укорененной причине, причине выживания.

Фактически корень культурного развития человека, по Л.С. Выготскому, заложен в самой природе, точнее, в ее ущербной неразвитой по сравнению с другими животными органике. Эта точка зрения была известна в мировой философии и психологии. На этом строится один из проектов человека у М. Шелера, описывающего пять идей человека в своей работе «Человек и история» (см. выше в этой главе). Это проект человека умелого, вырабатываемый в рамках разных натуралистических, позитивистских и прагматических учений. Согласно этому проекту человек есть лишь особый вид животного, который с помощью «психических орудий» (это понятие М. Шелер тоже знал) становится «человеком умелым», осваивающим и порабощающим мир. Здесь работает механизм мощной сверхкомпенсации. Но у натуралистов механизмом такого процесса развития являются влечения и желания, укоренные в природе (влечения к росту, размножению и власти).

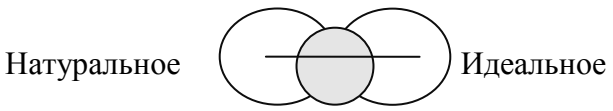
Итак, таково начало, таков толчок. При всей разнице трактовок мы имеем весьма зыбкое обоснование начала, генезиса культурного развития – сочетание органического несовершенства и укоренных влечений.

Но теперь дальше: что значит − чем взрослее, тем культурнее? Дадим свою трактовку этой проблеме на языке культурной формы. Это означает, что в самой культурной форме необходимо выделить процесс и результат.

В процессе формирования культурной формы в паспортном раннем детстве доминирует натуральный материал, индивид зависит от натуральных процессов. Но чем дальше развертывается процесс развития, тем более индивид эмансипируется от натурального материала, точнее, тем более усложняются процессы культурного развития и культурные формы (забегая вперед: от вещи – к символу).

Всякая культурная форма представляет собой соединение натурального материала (исходного, заданного, готового опыта в виде ставшей формы) и идеальной формы (идеи, цели, идеала, образца). Если представить себе две пересекающиеся сферы (одна − пространство натурального, другая − пространство идеального), то находящаяся между ними территория − это пространство культурной формы (рис. 5).

Чем взрослее в культурном смысле субъект, т.е. чем более выражено в его действиях субъектное начало, тем больше выражено пространство культурной формы.



Культурная форма

Рис. 5 Культурная форма

По линии связи между сферами происходит становление всякой культурной формы в ее единстве натурального и идеального.

По мере усложнения культурной формы происходит сближение двух сфер, при котором движение происходит не только по горизонтали конкретной формы, но и по вертикали культурного развития. Между натуральным и идеальным строится пространство культурной формы. Оно все более усложняется и структурируется (рис. 6).

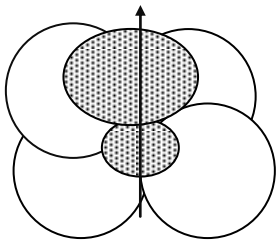


Рис. 6 Вертикаль культурного развития

Вся предыдущая (и нынешняя, натуралистически ориентированная) психология (как объяснительная, естественнонаучная, каузальная, так и описательная, или психология духа) зашла в тупик по следующей причине.

Так называемые «высшие психические функции», как писал Л.С. Выготский, сохраняя терминологию тех лет, но вкладывая в эти термины иной, более богатый культурный смысл, то есть культурные формы жизнедеятельности человека либо объясняются природой натурального материала, т.е. эти функции ставятся в один ряд с физиологическими, органическими процессами, либо уводятся в царство идей, мир духа (чистой идеальной формы). Но акт становления культурной формы при таком понимании не удерживается.

В противоположность этим двум психологиям (которые высшие психические функции объясняли одинаково натуралистически – культурная форма берется либо натурально, как готовая вещь, вне исследования акта развития, либо идеально, как результат некоего озарения), Л.С. Выготский разрабатывает новую психологию, которую называет по-разному: генетическая, психология высших психических функций, психология личности, вершинная, психология культурного развития. В ней он пытается в единстве понять две вещи – процесс развития культурных форм и процесс овладения субъектом этими формами (например, овладение чтением и письмом).

Понятным становится, что ключевой здесь является проблема поиска адекватного метода. Каков более адекватный метод исследования и описания этого двойного процесса? Бихевиористская схема S – R здесь не подходит. Метод должен соответствовать предмету исследования, как писал

сам Выготский [26, т. 3, с. 41]. И сам метод должен быть онтологически укоренен. То есть метод в психологии развития тем самым должен быть методом моделирования и конструирования ситуаций овладения и опосредования. И не должен быть оторван от самого субъекта развития.

Это метод проектирования ситуаций развития и затем рефлексивного описания этих ситуаций самим субъектом развития, попадающим и выходящим из этих ситуаций.

Самым важным и одновременно слабым местом здесь является, по мнению Л.С. Выготского, проблема воли. С ней он связывает проблему овладения субъектом своим поведением с помощью психологических орудий. Но начало проблемы воли лежит не в психологии, а опять же – в метафизике, то есть в проблеме предельных оснований и способов бытия человека.

Об этом Л.С. Выготский говорит особо. И увязывает проблему воли с проблемой свободы. Фактически в глубинном плане он сближается с Р. Декартом и И.Кантом.

Например, Р. Декарт в четвертой «Медитации» также выделил проблему воли при выяснении своего базового вопроса – о бытии Бога [38, т. 2, с. 47-48]. Он допустил, что в отличие от познавательной способности, которая всегда связана с познанием конечных вещей, способность выбора ничем, никакими пределами мира не связана. Воля в человеке устроена по принципу так же, как и у Бога. Я волен брать или не брать, верить или не верить, принимать или не принимать. Я не чувствую внешнего принуждения. И чем полнее бытие, чем больше благости Божьей, тем свободнее я, тем естественней мой выбор, мое предпочтение в пользу совершенного Блага, то есть Бога. В ситуации достижения полноты бытия более совершенен и волевой выбор. Чем более я несовершенен, тем труднее делать выбор, тем более я несвободен. Таков пафос Р. Декарта.

Тем самым проблема свободы, воли, метода постижения развития и сам акт развития завязываются в тугой узел. Они так взаимосвязаны, что в разрыве друг от друга мы их не поймем.

Итак, по принципу, методологически, Л.С. Выготский прав и задает предельную рамку видения проблемы. Но когда дело доходит до конкретных описаний и примеров, он излишне приземляет проблему. Он приводит примеры с рудиментарными формами поведения, с бросанием жребия, гаданием на картах и проч. Для него это первые культурные формы овладения поведением. Также он ссылается на литературный пример: Пьер Безухов разложил пасьянс, чтобы решить, уезжать ему из Москвы или

оставаться. В ситуации буриданова осла, отмечает Л.С. Выготский, человек прибегает к помощи искусственно вводимых вспомогательных средств и с их помощью овладевает ситуацией [26, т. 3, с. 65-72].

Должен заметить, что овладения здесь не происходит. Человек передоверяется чужой, слепой силе. Сам же субъектом действия, лицом, принимающим автономное решение, не становится. По принципу

Л.С. Выготский, конечно, прав по основаниям. Но примеры он приводит не вполне адекватные. Материал, к которому он обращается, сопротивляется. Гадание, жребий, надежда на случай – это все примеры рудиментарных форм ритуального мифологического действия. И никакого отношения к проблеме воли и овладения по большому счету они не имеют.

Фактически Л.С. Выготский здесь не преодолел бихевиоризма. Вместо двух составляющих в схеме S – R он вставил третью – жребий, выполняющий функцию психологического орудия, с помощью которого человек выходит из ситуации буриданова осла (рис.7). На человека с одинаковой силой давят два стимула:

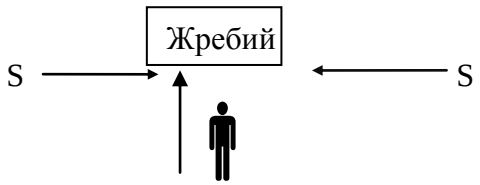


Рис. 7 Ситуация выбора

В такой ситуации у человека возникает торможение. Л.С. Выготский фиксирует, что в данной ситуации индивид использует искусственные средства-стимулы, с помощью которых он овладевает ситуацией. Да, Л.С. Выготский прав по принципу. Человек фактически выстраивает рядом с натуральной искусственную, по сути, знаковую ситуацию, идеальную модель, через которую он выходит из ситуации буриданова осла. В этом искусственном (игровом!) плане он выстраивает сценарии своего поведения, как бы репетирует то, что ему предстоит сделать в реальности.

Итак, в отличие от принципа условного рефлекса Л.С. Выготский на данных примерах вводит новый принцип – сигнификации, создания знаков и управления с их помощью поведением и своим телом. Тем самым основной деятельностью для человека как для существа культурного

становится деятельность по сигнификации. Фактически человек − это существо знаково-символическое. Л.С. Выготский, не ведая того, сближается с Э. Кассирером, с его философией символических форм, в которой немецкий автор выделял в человеке главную функцию – создание символов [44].

Но что же дальше? А дальше – естественное продолжение заявленного хода. В человеке выделяются два плана: низший и высший, натурально детерминированный и культурно (знаково-символически) опосредованный и выстроенный. Для одной формы характерна полная определяемость поведения средой, внешней стимуляцией, для другой существенной чертой является автостимуляция, создание и употребление искусственных средств-стимулов и овладение с их помощью своим поведением.

В таком случае в самой структуре психики выделяются, как минимум, два плана. Первые структуры − низшие, примитивные, натуральные, естественные, обусловленные биологическими особенностями психики. Вторые − высшие, те, что выстраиваются в процессе культурного развития через акты овладения.

Тем самым через акты овладения человек становится субъектом развития, перестраивая свою естественную структуру.

Но, желая удержать методологический план, Л.С. Выготский все же при этом остается конкретным психологом. Его интересует конкретный индивид, ребенок. Как в плане естественного, натурального поведения, так и в плане культурного развития его предметом остается индивид. Но проблема в том, что они в этих разных планах – разные. У него же фактически тот же эмпирический ребенок и овладевает ситуацией с помощью стимула-средства.

Л.С. Выготский утверждает, что мы исходим из того, что процессы поведения представляют собой такие же естественные процессы, подчиненные законам природы, как и все остальные. Человек, подчиняя своей власти процессы природы и вмешиваясь в течение этих процессов, не делает исключения и для собственного поведения [26, т. 3, с. 120].

Отсюда – мы, говорит Л.С. Выготский, выдвигаем на первое место вопрос о средствах, с помощью которых совершается овладение поведением. Как и овладение тем или иным процессом природы, овладение собственным поведением предполагает не отмену основных законов, а подчинение им. Мы знаем, что основной закон поведения – закон, описываемый по схеме стимул – реакция. Поэтому мы не можем овладеть

своим поведением иначе, как через соответствующую стимуляцию. Ключ к овладению дает проблема овладения стимулами. Вот мы и приехали. Замкнутый круг получается.

Л.С. Выготский вышел в культурную психологию из бихевиоризма и реактологии. Поэтому родимые пятна («стимулы», «поведение») остаются. Осталась и принципиальная схема стимул − реакция, в которую встроен промежуточный член − стимул-средство. Вместо прямой линии получился треугольник, внутри которого главным является ход по овладению собой через акт опосредования (рис. 8, ср. выше рис. 2) [27, с. 56].

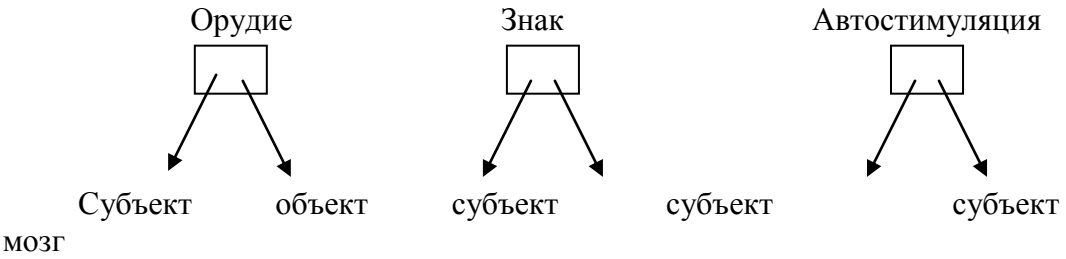


Рис. 8. Треугольник опосредования

Но принципиальной разницей является вектор овладения. При создании человеком искусственного орудия по управлению поведением, т.е. знака, стимуляция становится не внешним воздействием на среду со стороны индивида, а внутренним самовоздействием его самого на свое поведение. В таком случае, пишет Л.С. Выготский, «инструментальная операция есть всегда социальное воздействие на себя при помощи социальной связи и раскрывается в полной форме социального отношения двух людей» [27, с. 57] .

Но важно также и то, что высшие культурные формы (не поведения, а мышления и деятельности!) Л.С. Выготский насаживает на того же индивида, хотя и пытается говорить о личности. Вопрос же заключается в том, что та самая личность, к проблематике которой он пришел, как-то устроена, а именно – она выстроена из культурных форм. Задачу по строительству выполняет при этом субъект развития, а не индивид.

Об этом как о принципиальной «ошибке» Л.С. Выготского постоянно говорит П.Г.Щедровицкий [119]. Последний считает, что Л.С. Выготский всегда оставался немного бихевиористом (принц психологии, не ставший королем). Треугольник опосредования Л.С. Выготского являлся следствием

того, что в качестве базовой, предельной онтологии для него выступала *онтология поведения*, вставленная потом в рамки более объемлющей – *онтологии личности*, заявленной в «Трагедии Гамлета». Это парадокс, говорит П.Г.Щедровицкий, поскольку это две разные онтологии. Но Л.С.Выготский не успел построить новую онтологию и новую культурную антропологию, сохранив старую схему, но вложив в нее иной смысл. Сам Л.С. Выготский понимал прекрасно компромиссный, переходный «абстрактный» вариант своей психологии, в чем он сам и признавался [27, с. 65].

Но для Л.С. Выготского важен был антропологический залог всей культурно-исторической концепции. Важно было утверждение, взятое им у Л. Фейербаха: мыслит не мышление, мыслит человек [27, с. 58-59]. Но, продолжает Л.С.Выготский, какой человек?

В противоположность этому тезису методологи утверждают другое: мыслит мышление, а не человек, играет игра (см. работы другого Г.П. Щедровицкого, отца [114 – 117]).

В чем заключается смысл позиции Л.С. Выготского? Он взял эти слова у Л.Фейербаха, который спорил с Г.В.Ф. Гегелем, пытаясь преодолеть его односторонний объективизм, его анонимность и безадресность. «Человека забыли!» – вот пафос Л.С.Выготского. И человек им берется, что называется, по принципу, а не конкретно-эмпирически. Ему важно было ввести в психологию субъекта, т.е. положить в психологии антропный принцип, принцип активного субъекта развития. В этом смысле вклад Л.С.Выготского нужно оценивать не по его терминологии (с его «реакциями» и «функциями»), а по тенденции, по стратегии поиска.

Тем самым проблема была поставлена и было показано ее решение. И здесь уже полшага до проблемы культурного возраста. Поскольку культурное развитие – это особый тип развития, процесс «врастания» человека в культуру, означающий процесс овладения собственным поведением, то в этом процессе он проходит некие этапы. Стадией культурного развития и является культурный возраст [26, т. 3, с. 303-305].

И этот процесс предполагает необходимой предпосылкой образование личности [26, т. 3, с. 316]. Параллельно овладению поведением происходит процесс складывания, образования особой структуры, личности, как некоего целого.

Но в таком случае мы попадаем в ловушку. Если культурное развитие мы будем понимать как некую линию с этапами, а культурный возраст как

стадию, то тем самым мы сильно натурализируем данную проблему, опускаем опять на некие вещные, натуральные формы.

Но соль в том, что культурный возраст – это особый возраст, который нельзя отложить на линии как отрезок, как веху. Это возраст свободы. Это такое состояние, которое позволяет субъекту выдерживать экзистенциальные ситуации максимальной возможности быть. И личность, позволяющая человеку это выдержать, не может быть эмпирически описана и ухвачена.

Таким образом, устоявшегося языка Л.С. Выготскому уже не хватало. Он всякий раз быстро вырастал из коротких штанишек предыдущей психологии.

Но далее он отходит и от своих базовых идей. Придя к идее личности, он все больше обсуждает проблему новообразований, не обсуждая уже понятия культурной формы. И теперь его интересует ключевая идея – развивается прежде всего целая личность.

В рамках формирования личности в каждом возрасте мы находим центральные новообразования. С ними мы связываем и центральные линии развития в данном возрасте.

В качестве «интегрального выражения» высших, наиболее существенных особенностей структуры личности Л.С. Выготский берет понятие сознания, трактовку которого он использует из «Немецкой идеологии» К.Маркса и Ф.Энгельса: «отношение к моей среде есть мое сознание» [57, с. 27].

Л.С. Выготский развивался. В последние годы жизни он уже больше уделял внимание проблеме сознания, смысла, личности. Он говорит уже не о высших психических функциях и культурных средствах-стимулах, а о новообразованиях в области сознания. Его теперь интересует структура сознания.

И здесь главное – это то, что при переходе от возраста к возрасту происходит перестройка структуры сознания, при которой меняются местами центральные и побочные линии развития.

Тем самым Л.С. Выготский поменял акцент. Его интересует уже не культурный возраст отдельной высшей функции поведения, а возраст личности в целом. Он пытается понять интегральный механизм, увязывающий личность в культурное целое.

Но фактически понятие новообразования занимает место культурной формы. Только речь идет о постоянной смене их местами: в разных

возрастах разные культурные формы занимают разные места − то центральное, то побочное.

В понимании личности для Л.С. Выготского главным было понятие социальной ситуации развития. Последняя есть отношение личности и среды (опять следствие компромисса с бихевиоризмом). Смена возрастов индивида объясняется сменой социальных ситуаций развития. Отсюда главный вопрос диагностики − анализ таких ситуаций, всего образа жизни индивида, его социального бытия.

В заключение хотелось бы добавить следующее.

Сам Л.С. Выготский быстро и сильно развивался. Брать из его концепции одно место – значит ничего не понять. Когда он говорит о знаке как о средстве, как о психологическом орудии, то это один его период – 1925-1931г.г. Этим он заканчивает работу «История развития высших психических функций». В «Инструментальном методе в психологии» он эту идею блестяще изложил.

Но соль в том, что проблема не в самом по себе знаке (см. об этом и в работах Б.Д.Эльконина [124 – 125]).

Л.С. Выготский позже переходит к проблематике значения и смысла, сознания, игры, личности (см. также в наших работах [77; 78]). Значение – это внутреннее строение знаковой операции. Через знак-средство субъект отделяется от «видимого поля» значением, т. е. содержанием деятельности, и с помощью этого содержания он переструктурирует, организует ситуацию, преобразует ее.

И сама видимая ситуация является частью более сложного смыслового поля, отмечает сам Л.С. Выготский [26, т. 1, с. 264-265]. Тем самым субъект освобождается от непосредственного восприятия, строит смысловое поле.

Здесь и обозначается Л.С. Выготским прорыв в план субъектности из узких рамок индивида. Это смысловое поле строит уже не эмпирический индивид, а субъект развития, управляющий ситуацией. В этом плане уместно говорить, что сознание действительно имеет смысловое строение как свою внутреннюю форму.

Понятно, что не само по себе психологическое орудие опосредует и действует, оно действует через свое значение, свое деятельностное содержание. И оно – в руках конкретного субъекта развития.

А это требует отвлечения от конкретной эмпирической ситуации, в которой пребывает индивид. Тем самым последний переходит (не сам по себе, он перестраивает) в иное, смысловое поле, становясь субъектом

развития, в котором формируются уже особые качества культурного существа.

И далее. Если раньше у Л.С. Выготского акцент ставился на том, что с помощью знака-орудия индивид управляет своим поведением и преобразует его, то позже он говорит о личности, которая выходит в смысловое поле и его преобразует, его делает прежде всего предметом управления. То есть предметом его субъектности становится действительность культуры, культурная форма.

И это закономерный ход. Это индивид управляет собой. А субъект в смысловом поле – уже не индивид, и его задача – не он сам как индивид, а овладение культурной формой и ее воссоздание. Для Л.С. Выготского важно не овладение собой, а «овладение миром», то есть миром культуры.

И эти пространства (по сути, натуральное и культурное) – разные. Одно дело говорить, что индивид берет орудие и управляет собою. При этом как бы сохраняется идея, что это эмпирический индивид, находящийся в ситуации видимого поля (ребенок в песочнице с игрушками). Другое дело, когда мы говорим о том, что через знак-орудие индивид управляет собой и одновременно высвобождается из видимого поля, как бы выходит из него, создавая рядом, над ним, новое пространство смыслового поля, собственно пространство культурного развития, в котором он уже – культурный субъект. И только через это пространство культуры, пространство действия с культурной формой, и можно говорить о действительном управлении (собою и миром).

Тем самым Л.С. Выготский приходит к идее игры как культурной форме развития. В игре важно создание «мнимой ситуации», т. е. смыслового поля, которое видоизменяет поведение играющего, заставляя его определяться в своих действиях и поступках только мнимой, только мыслимой, не видимой ситуацией [26, т. 1, с. 287] (см. также наши работы по проблематике игры [76; 82]). Содержание этих мнимых ситуаций всегда указывает на то, что они возникают из мира взрослых [26, т. 1, с. 287].

Тем самым необходимо зафиксировать ряд принципиальных выводов:

- значение вещи придается, оно не лежит натурально;
- значение придается взрослым;
- в этом приданном значении ребенок определяется как свободное существо, освобожденное от видимого поля – в смысловом, игровом поле;
- тем самым пространство между миром детским и миром взрослым по существу своему – игровое;

• таким образом, по принципу пространство перехода к новой культурной форме есть зона перехода, есть зона игры.

То же самое Л.С. Выготский осмысливал и описывал при работе с умственно отсталыми детьми (явление деменции при болезни Пика и др.), а также в последних главах «Мышления и речи» [26, т.2].

Л.С. Выготский любил приводить известный пример с рисованием. Чтобы задать дополнительный стимул отсталому ребенку, ему необходимо дать вместо простого карандаша цветной.

Нормальному ребенку необходимо изменить смысл ситуации: нарисовал для себя – нарисуй для мамы. Тем самым ребенок меняет роль, его интересует смысл ситуации, а не субстрат действия, не натуральный материал. Средством, медиатором, становится не вещь-карандаш, не вещь-артефакт, а роль-артефакт, которая не видима, но придает иной смысл всей ситуации. И именно ею ребенок учится управлять, и это главное в игре − строить роль, правила и отношения с партнером, а не сами по себе игрушки.

И это на самом деле не тривиально, поскольку акцент исследования переносится с субстрата деятельности на смысловое строение психики, на существо культурной формы, которое заключается не в вещности, натуральности (вещность вещи, знака, орудия, книги, картины в музеях и проч.), а в идеальности, воплощенной в нормах, ритуалах, идеях, ценностях.

Само культурное развитие, его периодизация тогда выстраиваются не по линии усложнения предметного действия отдельного эмпирического индивида в видимом поле (как у Ж. Пиаже) или его аффектов и переживаний в сенсорном поле, а по линии усложнения и набирания полноты культурной формы, которая одновременно воплощается в вещественном, натуральном субстрате.

Но главное в ней − то, что она объективна и идеальна, дана вне индивида и строится вне его, но им же самим осваивается и строится, только как другим существом − субъектом развития.

В этом вопросе весьма сложной становится любая хронологическая периодизация, поскольку в возрастных периодизациях человек натурализируются.

Считается, что развивается вот этот конкретный эмпирический индивид. Оказывается, развивается и строится нечто особое − культурный органон, некое культурное тело личности, никак не равное эмпирическому индивиду.

И мы снова приходим к проблеме свободы. Л.С. Выготский постоянно на этом настаивает: действие человека как существа культуры есть действие свободное, т.е. оно выводит его из непосредственной видимой ситуации в будущее [26, т. 6, с. 85].

Именно обитание в этом смысловом поле, бытие в качестве свободного, существа становится главным в человеке. Развитие есть развертка этой свободы. Культурный возраст человека – возраст свободы.

Подводя итог этого очерка, отметим следующее.

1. Говоря о пространстве культурного развития человека, необходимо иметь в виду проблему двух полей, двух пространств – натурального и культурного, «видимого» и «смыслового».

2. В натуральном поле действует индивид, овладевающий с помощью знака-средства своим поведением.

3. Через эти акты овладения индивид постепенно надстраивает над натуральным полем другое, смысловое. В нем вырабатывается качество субъектности.

4. Результатом такой практики управления является складывание субъектом личности − особого неорганического образования.

5. Субъект управляет ситуацией с помощью овладения культурными формами.

6. Культурная форма − это единство натурального материала и идеальной формы. Культурность понимается как постоянный транзит из поля натурального в поле смысловое, и обратно, от полюса индивида в полюс субъекта. Сколько культуры у субъекта? Столько, сколько степеней управления субъектом своим транзитом.

7. Культурный возраст − понятие, описывающее и в своем строении удерживающее степень полноты той или иной культурной формы.

Тем самым мы перешли от словаря 20-х годов, которым был вынужден пользоваться Л.С. Выготский, к словарю нашего исследования, сохранив базовые смыслы его поисков.

2.7 АНТРОПОЛОГИЯ ДУХА: А.КОЖЕВ И Г.В.Ф.ГЕГЕЛЬ

Без людей бытие оставалось бы немым;
оно было здесь, но оно не было бы правдой.
Александр Кожéв

2.7.1. Перепрочтение классика

Знатоки истории философии давно знали, что был такой французский философ-гегельянец русского происхождения Александр Кожéв. Они также знали, что он вел в течение нескольких лет в 30-х годах прошлого века свой семинар, который был посвящен одному – комментированию «Феноменологии духа» Г.В.Ф.Гегеля [55].

Также все знали, что эти семинары посещали такие французские интеллектуалы, как Ж.Батай, Ж.Лакан, Р.Арон, Р.Кайуа и другие.

И, конечно, многие допускали, что тот интеллектуальный залп, который произошел затем в 50-70-е годы прошлого века, воплотившийся в работах Ж.Батая, М.Фуко, Ж.Лакана и других подхвативших их постмодернистов – это следствие переживания ими всеми того интеллектуального ига, которое они испытывали на семинарах Александра Кожева.

Но почему-то мало кто затем отмечал, что ядром трактовки А.Кожевым гегелевской философии была идея сугубо антропологическая.

А.Кожев в течение ряда лет, используя весь свой гениальный дар, призывал понимать Гегеля не как спекулятивного философа-онтологиста, пишущего о бытии духа вообще, о природе вообще, а как философа, постигающего природу человека.

Независимо от того, говорил А.Кожев, что думал сам Гегель, феноменология духа – это философская антропология. Ее предмет – человек как таковой, реальное сущее в истории. Метод Гегеля является феноменологическим в современном значении этого слова. Антропологию эту, таким образом, нельзя считать ни психологией, ни онтологией. Ее задача – описание целостной «сущности» человека, иначе говоря, всех человеческих возможностей (познавательных, аффективных, связанных с действованием) [55, с. 44].

Феноменология объясняется здесь как философская антропология. Точнее, как систематическое и полное, феноменологическое в узком (гуссерлевском) смысле понятие, описание экзистенциальных позиций

Человека, выполненное в целях онтологического анализа Сущего как такового, что является темой «Логики» [там же, с.66].

Итак, все всё знали. Но продолжали отсчитывать антропологический поворот, совершившийся в XX веке, с того же Макса Шелера. Гегеля продолжали записывать по ведомству великой метафизики и онтологии. А антропологическую проблематику относили к И.Канту.

Наверное, потому, что признание феноменологии Гегеля философской антропологией влечет за собой необходимый отказ от всех и всяческих спекуляций о мире, природе, бытии и времени.

Если уж «Феноменология Духа» – антропология, то что тогда не антропология? В итоге А.Кожева записали как большого оригинала и продолжали строить спекуляции. Но потом этот нарыв выскочил в лице М.Фуко и иже с ним. Фактически кожевская интерпретация сути и смысла устройства философского дискурса как сугубо антропологического, все равно проявилась. Но уже 50 лет спустя.[64]

И мы опять вернулись к тому, с чего начинает всякий философ: к смыслу и назначению человека.

Повторим сугубо логически рассуждения А.Кожева, идущего в свою очередь, за Гегелем.

Человек – животное вожделеющее и желающее. В таком случае именно желание, осознание желания и далее желание обладать другим желанием и создает условия для появления человеческого. В желании другого желания человек при этом рискует, идет на смертельный риск, борясь за признание своего желания. И только в борьбе за признание, идя на смертельный риск, бытие становится человеческим бытием. Стало быть, бытие человека проявляется и обнаруживает себя как отсроченное самоубийство. Человек – это сущее, само себя убивающее или способное убить себя. Существование человека – это смерть, осознанная как обязательное условие бытия.

---

[64] Впрочем, А.М.Пятигорский давно заметил и подтвердил трактовку А.Кожева. Он также считает Гегеля антропологическим философом. Он пишет, что Гегель, в отличие от Канта, Спинозы и Декарта до него, и подобно Марксу, Ницше и Хайдеггеру после него, был чисто антропологическим философом. То есть у него была такая философия, центр и фокус которой, Абсолютный Дух, был не только Истиной (объектом), но и Субъектом, и не только Сознанием (Разумом), но и Человеком, сознающим, с одной стороны, собственную смерть, и с другой стороны, конец своей истории» [71, с.41]. А.М.Пятигорский делает на этом акцент и ссылается на лекции А.Кожева.

Такие рассуждения в разных вариациях рассыпаны у А.Кожева по всем его лекциям. Он трактует Гегеля не просто антропологически. Поразительно то, что он трактует рафинированного рационального гегелевского человека как человека желания. Абсолютный Дух Гегеля – это бытие человека желания, приводящего самого себя к концу истории и самоубийству.

А.Кожев отмечает – смерть истории означает смерть и человека: «Человек есть тот, кто есть, он есть тот, кем он может быть, отрицая себя. В отрицающем историю действии человек утверждает себя как человек, то есть неудовлетворенное, вожделеющее признания бытие: история останавливается, когда человек не действует, когда он больше не отрицает, когда «конец истории – это смерть собственно человека» [55, с. 333].

Но, в сущности, Гегель ошибся лет на 50, отмечал А.Кожев. Конец истории – это не Наполеон, это Сталин, и я должен был возвестить об этом – с той только разницей, что я никак не мог бы увидеть Сталина на коне под моими окнами [55, с. 331].

По А.Кожеву, Гегель довел до предела пафос спекулятивного разума, трансцендентального субъекта, то есть самого себя довел до экзистенциального экстаза и тем самым похоронил все дальнейшие упражнения в спекуляциях о человеке и истории. После Гегеля умозрительствовать уже не о чем и некому.

Заметим в скобках, что и СМД-методология Г.П.Щедровицкого, одно из последних интеллектуальных достижений в русской мысли, в своей основе решала, по признанию первого методолога, также антропологическую проблему – каково место человека в мире и какова природа человека [114, с. 10]. Впрочем, так сказать – вовсе не значит выстраивать собственно антропологический дискурс.

Но все же, в самых рафинированных и привычно рациональных великих конструкциях сидит одно – сам конструктор со своими болями и страхами, страстями и мыслями. Не в силах разрешить и справиться с собой, с этими комплексами, человек уходит в интуитивизм, рационализм, идеологию, мистику и проч., обвиняя в очередной раз антропологию в том, что у нее нет-де своего предмета, то есть его самого, человека, тем самым лишний раз доказывая, что он, человек, автор этих поисков и потерь, себя как раз и забыл, потерял.

В общем, как всегда, Человека забыли.

Интересно то, что при чтении А.Кожева тебя не оставляет мысль: я где-то уже это читал. Но из вторых рук. Ну, конечно, Ж.Батай, М.Фуко, Ж.Делез и прочие французские интеллектуалы. И про человека желания, и

про смерть человека, и про самоубийственность его существования. Семинаристы подхватили изощренные идеи своего учителя, пройдя его тоталитарную интеллектуальную обработку, стали распространять эту философию уже как свою. А от них уже эти идеи подхватили другие.

Удивительно при этом то, что свою антропологическую транскрипцию Гегеля А.Кожев построил на Введении к Гегелю, который вовсе не был в XX веке записан по ведомству антропологии. Об этом я уже сказал выше. Это к вопросу о наших стереотипах и идеологемах. Мы читаем разные книжки и учимся у разных учителей. И выдаем свои привычные нам схемы за всеобщие.

А теперь получается, что до А.Кожева так радикально антропологически Гегеля никто не читал. В том числе и его непримиримый противник С.Киркегор, на языке которого фактически интерпретирует Гегеля А.Кожев – в категориях человека страха, страсти, болезни к смерти, экзистенциальных состояний.

С.Киркегор восстал против спекулятивной системности Гегеля, его умозрительных конструкций, противопоставляя против него сугубо религиозный смысл жития в Боге (синдром Адама), то есть жития отдельного индивида, страдающего и ужасающегося, который спасется только верой. И тем самым обретет свободу.

Свобода для С.Киркегора не может быть обоснована рациональным способом. Она не может быть следствием рациональных конструктов типа системы Гегеля. Она вообще не может быть обоснована. Она является максимальной возможностью быть. Поэтому единственная реальность – это реальность отдельной личности. Вслед за С.Киркегором эту линию подхватит М.М.Бахтин[65], с его идеями архитектоники ответственности и участного поступающего бытия человека.

Что получается? Получается, что перечитав Гегеля через 100 лет после С.Киркегора, сам Гегель у нас становится иным концептуальным персонажем. Более того. Гегель А.Кожева – это именно Гегель А.Кожева. И его философская антропология – веяние XX века. А Гегель был исходно гуманистом созерцающего толка, упоенным революционностью изменений, совершенных познающим и дерзающим Духом. Ему не доставало еще страха и самоиронии, не хватало особых органов, «чувствилищ», которые были потом у С.Киркегора и Ф.Ницше.

---

[65] Кстати, по его собственному признанию он одним из первых в России прочитал датского мыслителя [14].

Поэтому в то время только С.Киркегор и мог написать (и то только в дневнике, на фоне всеобщего увлечения гегельянством): «Если бы Гегель, написав всю свою Логику, в предисловии сказал, что это всего лишь мыслительный эксперимент, в ходе которого он еще к тому же во многих местах кое от чего увильнул, тогда бы он действительно был бы величайшим из когда-либо живших мыслителей. А так он не более, чем комичен» [49, с. 252].

Против спекуляции восстал сначала С.Киркегор, потом Ф.Ницше. Датчанин поставил на отдельного, самостоятельного, страдающего христианствующего индивида, который волен выбирать и быть свободным в своей вере. Немец поставил на сверхчеловека, преодолевающего в себе человеческое, слишком человеческое.

XX век показал, что проиграли оба. Разум без веры и страдающая вера без разума проигрывают перед жаждой желания и вожделения. На языке М.Шелера человек умелый и человек деконструкции побеждают человека религиозного и человека разумного.

Разум Гегеля, этот апофеоз и последнее слово человека классического, не берет на себя никакой ответственности. Можно ли спрашивать с космоса, почему он так себя «ведет»? Поведенческая метафора к космосу применима лишь как метафора. Можно ли спрашивать с погоды, почему пошел снег? Виноват ли вулкан в том, что он иногда извергается? Виновата ли цунами, которая сокрушила берега острова Суматра в конце 2004 года, от которой погибли сотни тысяч людей? Категории вины и ответственности к субстанции, к процессу природы не приложимы.

Так и у Гегеля. Положив мышление как субстанцию, и беря Дух как самотекущий процесс, он не спрашивает с него никакой ответственности.

Поэтому А.Кожев, проведя в течение нескольких лет семинары по «Феноменологии духа» Гегеля, так и не написал итоговый текст своих лекций, оставив множество заметок, набросков, черновиков, стенограмм лекций и после этого вовсе замолчал. После гула времени остается священное безмолвие. Поэтому ему кажется, что творчество его оппонента Ж.Батая – воплощенное безмолвие, умолкание об истине, его произведения «оказываются по ту сторону гегелевского дискурса» [55, с. 315].

Получается забавная ситуация. Конец истории фактически зафиксировал Гегель в начале XIX века – своим полным воплощением Абсолюта. Затем А.Кожев это отрефлексировал в 30-х годах XX века, а французские интеллектуалы дружно подхватили увлечение Гегелем, одурев

от интеллектуальных упражнений на семинарах А.Кожева. Кончилось это тем, что М.Фуко провозгласил смерть человека уже в конце 60-х.

И после этого уже в 1989 году Ф.Фукуяма, вторичный и неглубокий философ американского замеса, вдруг сообщает о конце истории и «постчеловеческом будущем» [91; 92]. И все вдруг удивились и стали обсуждать, прав ли этот умный американец японского происхождения?

При этом Ф.Фукуяма сильно редуцирует философию Гегеля и А.Кожева. Для него конец истории означает то, что идеалы западной демократии воплотились в США и Европе и уже некуда стремиться. Свобода воплотилась в странах либеральной демократии – этого достаточно для Ф.Фукуямы. Но он продолжает: если довести до предела идеи либеральной демократии и свободы, то тем самым воплощается вся полнота проекта человека желания. Современное западное общество есть общество равных прав и возможностей, в котором признание себя, своих желаний, доведено до предела. Человек в итоге получил все права, и все люди, независимо от цвета кожи, языка, вероисповедания, происхождения и социального статуса, получают принципиальную возможность иметь все. Если есть отличия, то они носят сугубо индивидуально-психологический оттенок. Более того. Принцип равенства возможностей тогда должен распространяться на все живые существа, на природу, на животных. Все живые существа ничем не отличаются от человека с точки зрения желаний и их удовлетворения. В итоге мы попадаем в принципиальный тупик. Дальнейшее движение теряет всякий смысл. Это состояние Ф.Фукуяма фиксирует как состояние «последнего человека», о котором говорил еще Ф.Ницше[66].

[66] А.М.Пятигорский видит глубже смыслы Гегеля и Кожева. Он рассматривает философию Гегеля как определенный Миф, то есть осознающий себя Человеческий Дух, в том же смысле, в каком существует Миф творения, Миф воскрешения. Для А.М.Пятигорского Миф не только нечто, что прошло, но и феномен в феноменологическом смысле, то есть мы не только нечто осознаем как миф, но и осознаем миф как нечто, как другое сознание, именно как «сознательный объект», обладающий своими свойствами, которые делают его объектом наших мифологических размышлений. Таким образом, философия Гегеля оформилась как миф, который потом в XX веке осмыслил и прокомментировал Кожев. В этом мифе зафиксирован конец истории, потому Гегель есть точка этого конца истории, а Кожев – единственный свидетель этого события, в глазах постисторической эпохи [71, с. 46].

Смысл исчезает еще и потому, что независимо от происхождения и заслуг каждый человек полагает, что имеет право на желание и имение и нет смысла рисковать, бороться ради какой-то великой цели.

А до Ф.Фукуямы все постмодернисты проорали о смерти человека, о смерти всех и всяческих кумиров, зная, что Ф.Ницше уже давно возопил об этом, назвав это грядущим всеобщим нигилизмом, свержением всех и всяческих ценностей и идеалов. Впрочем, Ж.Делез называл себя и всех своих собратьев по постмодерну ницшеанцами.

В общем, все умерли.

Смертельная агония тянулась более ста лет, если вести отсчет с крика Ф.Ницше (примерно в 1882 году в «Веселой науке»). Если считать с 1806 года, то теперь это все двести. Это уже похоже на правду, ибо онтологические проекты (к которым относится и рациональный проект человека Просвещения) не могут так быстро исчезнуть. Они, пока умирают, еще долго лягаются – чему доказательство весь XX век с его войнами и концлагерями.

Стало быть, мы должны вновь и вновь возвращаться к иному началу. Строить онтологию человека на схемах нужды и нехватки (чего не избежал даже Л.С.Выготский) – это тупик. И если человек выбирает эту схему как свой экзистенциальный скрипт для своего способа бытия, то тем самым он становится самоубийцей. Самоубийцей не в смысле активного героя, идущего на смерть (как Сократ или Христос), а в смысле воплощения своего существования, которое подчинено онтологическому захвату и овладению, ведущему к гибели всех и вся.

А.Кожев именно это бесконечное число раз повторяет и фиксирует в своих лекциях. Когда-то человек, достойный полного согласия с миром, полного признания себя, переживающий постоянные изменения и преобразования мира, вынужден приводить его в согласие с самим собой. Эта игра продолжается до тех пор, пока человек не увидит, что между ним и миром установилось полное согласие. В этот миг история полностью прекращается, человек достигает полной мудрости и отныне невозможно меняться и превосходить собственные пределы.

То есть сам онтологический переход, о котором я пытаюсь что-то вразумительное сказать, по этой логике (логике желания!) невозможен! Уточню, однако. Этот переход невозможно осуществить этому мудрецу, сделавшему вывод о конце истории, о невозможности далее онтологически меняться. В пределах схем желания и освоения, развития и овладения никакой онтологический переход невозможен! Да.

Скажу еще резче. Переход, о котором теперь не говорит только ленивый, о котором кричали все интеллектуалы, начиная с Ф.Ницше и кончая М.Фуко, его просто некому осуществить!

Ведь все предыдущие проекты человека, в том числе и проект человека желания, умирают до перехода, доведя до конца, до завершения, свой собственный сценарий.

Все. Пьеса сыграна. Герои погибли.

В этом смысле нет у нас того, кто должен осуществить этот переход. Мы все – из старого замеса. Нет человека перехода. И быть не может, пока мы будем воспроизводить все старые антропологические схемы, которые так или иначе рождаются из идеи желания и из схем нехватки и нужды. А коль скоро эти схемы онтологически укоренены, человек не может не желать, то мы всемирно конечны, мы изначально являемся тупиком истории.

А.Кожев поэтому пишет: «…исчезновение человека в конце Истории не будет поэтому космической катастрофой: природный Мир останется таким, каким был от века. И это тем более не биологическая катастрофа: Человек продолжает жить, но как животное, в *согласии* с Природой или наличным Бытием. Кто исчезает, так это собственно человек, то есть отрицающее Наличное Действование и Ошибка, или вообще Субъект, *противостоящий* Объекту» [55, с. 538, примечание]

Идея о конце истории и смерти человека впервые была произнесена и подробно и ясно артикулирована не в XX веке, а в XIX веке – в лице Г.В.Ф.Гегеля, С.Киркегора и Ф.Ницше. Только по разным основаниям и принципам.

А Кожев и его семинаристы повторили эти выводы, как бы засвидетельствовали эту смерть.

Но если Г.В.Ф.Гегель поставил точку, будучи упоен красотой человеческого духа и его воплощением, то Ф.Ницше и ницшеанцы были в ужасе от этой смерти и от того, что натворил и еще натворит этот Дух в XIX-XX веках.

Но главное, пожалуй, не в этом. Именно XX век вскрыл главную реальность – автопоэзис ответственной личности, которая только и может быть одновременно и убоявшейся, и свободной, трусливой и мужественной, не имеющей алиби в бытии.

Именно эту единственность личности искал С.Киркегор. Именно она может быть и смертной, и бессмертной.

А Идея или Дух умереть не может. Она всякий раз возрождается как возрождаются человек мифа, человек религиозный, человек желания. Миф человека всякий раз воспроизводится, поэтому идея Гегеля о смерти человека является опять же мысленным экспериментом его и А.Кожева, иго мыслительного террора которого вспоминал потом Ж.Батай: «сколько раз мы с Кено выходили из этого зала, задыхаясь – мы были пригвождены. В те годы, благодаря несметному количеству прочитанных книг я был в курсе современных идей. Но лекции Кожева разбивали, раздробляли, убивали десятки раз...» [55, с. 331].

2.7.2 Превращенная свобода

Итак, разговор о природе человека – это разговор об очередном мифе. Поиски природы и сущности человека не приводят ни к чему. Единственное, что имеет смысл искать и где – это обретение онтологической свободы. И никаких более проектов человека нет, а есть их конструкты (проекты Г.В.Ф.Гегеля, И.Канта и М.Шелера в том числе). Единственное условие быть человеком, то есть самими собой, это обрести эту онтологическую свободу.

Свобода при этом имеет определенные онтологические пределы. Не условия, а пределы. Эти пределы показал А.Кожев на примере человека желания. Главный предел – это желание другого желания. Тем самым само понятие предела, ограничения, становится онтологическим, бытийно важным.

Наиболее явно и ярко эти границы и пределы обнаруживаются в институтах, которые придуманы человеком – в институтах надзора и наказания (тюрьма, клиника, школа, казарма).

Лишение свободы является главной формой наказания. В самом языке у нас остаются живучими тюремные метаформы (ставить в угол).

Лишение свободы тем самым – это онтологическое действие. Лишая человека свободы, его лишают возможности быть собой, вообще быть. Заточение, ограничение, лишение, наказание – это не просто некие юридические действия. Это действия по переводу человека в иное состояние, перевод его за скобки жизни, его бытия. Он переживает перевод, трансгрессию, но сугубо в негативном, деструктивном плане.

Поэтому мы не просто не любим таких переходов. Мы боимся их. Самые яркие примеры переходов – тюрьма, концлагерь, клиника. Эти переходы смертельны. Мы в них не обретаем как Иванушка второй жизни, проходящего в одной ухо Сивки Бурки, и выходящего из другого писаным

красавцем. Ритуалы перехода в традиционных обществах предполагали возрождение и вторую жизнь. Ритуалы перехода в нашей жизни означает смерть, уход, забвение.

Поскольку это уход в иной мир, в не-мир, переход из нормы в патологию. Из разума – в безумие. Человек становится ненормальным, безумным. Он сводится с ума. Игра слов на русском языке символична. С-ума-сшедший. Как сошедший с колес поезд. Ехал-ехал. И вдруг – катастрофа. Сумасшествие – это катастрофа. Человек в клинике – это заточенный и сошедший с ума. Тем самым лишить свободы – значит свести с ума.

Поэтому человек ищет свободу часто в ее превращенных формах. Сумасшедший, дурак, идиот, безумец – иные превращенные формы именно свободы. Культурные формы идиотизма и сумасшествия. Как Иван-дурак. Или как клоун, шут при короле. А философия становится формой идиотизма. И Гамлет, постигавший вывихнутый мир, казался всем сумасшедшим.

Вместе с тем мы привыкли описывать историю человеческой культуры как историю разума. Прецеденты мировой мысли – это прецеденты разума. Мы привыкли считать до сих пор (оставаясь тем самым стихийными гегельянцами), что человеческий – значит разумный. Быть вообще – значит быть в уме.

Мы боимся потерять ум, боимся свихнуться. Сойти с ума – значит перестать быть человеком.

Поэтому вся история европейской культуры излагалась привычным образом – как история разума, история познающего (желающего и овладевающего миром) разума. Венцом этого разума были Р.Декарт и И.Кант, не допускающие в свои миры безумие. Разумный – значит в принципе познаваемый, доступный разуму, доступный овладению. Разумности всегда было достаточно, чтобы выстраивать целостную антропологию.

Но в XX веке мы стали совершать обратный ход: исследовать безумие как полигон для понимания человеческой природы. Л.С.Выготский рассматривал дефектологию как площадку для выработки базовой концепции культурного развития. Начинал он с безумия Гамлета, продолжил аномальными детьми. Но все же норму рассматривал в привычном социо-культурном плане: нормальный – овладевающий своим поведением.

Гораздо труднее рассматривать культурную норму с точки зрения онтологической полноты, то есть свободы. Свобода в таком случае выступает не как степень обретения и овладения, не как продолжение делания, а как онтологическая норма, то есть как полнота бытия.

Именно с этой точки зрения свободу и безумие рассматривала великая литература. Здесь и безумие Гамлета, и сумасшествие Дон Кихота, и подпольный человек Ф.М.Достоевского, и безумие Ф.Ницше, и сумасшествие П.Я.Чаадаева, и идиотизм Сократа и С.Киркегора, и отчуждение К.Маркса.

История культуры предстает перед нами как истории идиотов и сумасшедших.

В этом плане Мишель Фуко не был первым, поставившим цель – исследование безумия как зеркала человека, как изнанки антропологии. Но он проделал грандиозные гуманитарные раскопки с целью поисков иной природы человека, человека перехода.

Когда начинаются (в который раз) разговоры о смерти (переходе, границе)? Когда мы допускаем (именно допускаем, полагаем, кладем как онтологическое допущение) единство и единственность истории и человека, бытия и времени.

Апофеозом этого допущения стала философия Г.В.Ф.Гегеля. Эта версия, утверждает упомянутый нами А.М.Пятигорский, не исчерпала себя до сих пор.

Ведь, в сущности, говорит А.М.Пятигорский, что делает тот же постмодерн? Это тоже большой миф, кормящий и продолжающий себя. Вот, что он пишет.

«Достаточно взглянуть на такие современные клише, как «последняя война», «конец истории», «конец человеческой цивилизации», или такие самообозначения, как «постмодернизм», «постструктурализм», «постмарксизм», «деконструктивизм», «постэдипность» и другие, чтобы увидеть в них не более чем термины, с помощью которых человек XX века помещает себя субъективно на границе того или иного контекста «своей ситуации», не осознавая объективно мифологического характера этого «само-помещения» [71, с.52, прим. 23].

И постмодерн стал большим мифом, в который себя помещает человек, как и ранее был миф о Боге, о спасении и воскрешении.

У Г.В.Ф.Гегеля, говорит А.М.Пятигорский, концепция времени основана на постулате абсолютной «единости»: один Дух, один человек (или человечество), одна история, один (последний!) Философ (то есть сам

Гегель), один (первый!) Ученый и Мудрец (тот же Гегель), одно время, один постисторический период и т.д.

А мы, последователи этого мифа, думающие об этом, ставим себя на грань этого единого и единственного времени, и естественно фиксируем его конец, а, стало быть, и смерть. Таким образом, человек умирает всякий раз, как только он же полагает в основании истории некий тянущийся единый и единственный ход бытия и времени, венцом которого является он сам, думающий об этом. В общем, о себе, любимых, мы думаем всегда и страшимся всякий раз своего конца.

Бог мой! Если так, то по прошествии более чем ста лет со времени крика Ф.Ницше ничего не изменилось. Мы его так и не поняли, оставаясь стихийными гегельянцами. Тут еще К.Маркс добавил свою гегельянщину в виде всемирно-исторического процесса и коммунизма как бесконечной формы становления.

И Бог, и человек умирают, потому что эта смерть является логическим и историческим следствием конца его, сугубо человеческого, мифа.

И коль скоро мы боимся этой смерти, то до сих пор хотим остаться в плену гегелевского тотального единства.

Надо уметь умирать. Надо хотеть умирать. Надо хотеть и уметь проводить процесс захоронения своих мифов.

Об этом красиво и радикально говорил А.Кожев: «Человеком можно быть только тогда, когда есть возможность умереть. Но чтобы быть человеком, умирать надо по-человечески. Смерть надо принимать свободно, она должна быть насильственной смертью в бою, а не финалом физиологического процесса умирания… Человеку никогда не пережить жизни: его истина уходит вместе с ним, когда прекращается его животное существование. Но, только отрицая это существование, он живет по-человечески» [55, с.60-61].

Что получается? Получается то, что говорить о природе человека можно лишь в смысле неизбывного стремления к смерти как к обретению свободы, то есть желание человека как отрицание своего мифа и тем самым стремление к смерти и обретение максимальной свободы. Но смерть и есть та самая обретенная свобода? Получается взаимная аннигиляция.

А.Кожев развивает мысль дальше.

«Таким образом, по Гегелю, я могу узнать себя в сознании другого в качестве единичной тотальности (как личность) лишь в той мере, в какой внедряю себя в его сознание как нечто исключающее и исключающее тотально, то есть желающий его смерти» [55, с. 707]. «Человеческая

реальность, таким образом, оказывается в конечном счете «действительностью смерти»: человек не просто смертен, он есть воплощенная смерть, он есть своя собственная смерть. И в отличие от «естественной» чисто биологической смерти, смерть, каковой является человек, есть смерть «насильственная», вместе с тем сознающая себя самое и произвольная, человеческая смерть, смерть человека, а значит, и все его по-настоящему человеческое существование есть, если угодно, самоубийство» [там же, с.708-709].

Вот мы и пришли к концу, логическому и историческому завершению. Если полагать, что есть действительно некий единый и единственный миф бытия, миф Бога и миф человека. А если не полагать? Давайте тогда адекватно относиться к тому, что происходит нынче с современным человеком. Давайте спокойно относиться к его метаморфозам, биотехнологиям, превращениям, киборгам и гуманоидам. Почему мы ужасаемся этому? Потому что в кармане все равно держим про запас, лелеем привычную мысль, что есть все же нечто человеческое, неизменное, есть эта самая привычная человеческая природа, которая нам дана от Бога.

Значит, мы не готовы, онтологически не готовы к реальному переходу, переходу к иному бытию и времени. Мы не готовы даже в мысли об этом. Не говоря уже о способе действия, способе жизни.

Ведь мысль о переходе – это не просто мысль о смерти, но полагание смерти как неизбывного онтологического качества. Надо реально умереть. Чтобы убить в себе привычный, чреватый концом способ жизни. Чтобы реально родиться совсем иным. В таком случае у ныне живущих такого опыта просто быть не может. Надо умирать, чтобы этот опыт получить. Но попробуем смягчить радикальность А.Кожева.

Если мы фиксируем ситуацию перехода, то что можно использовать как опыт? Как альпинист собирает свою оснастку, прежде чем идти на перевал, так и человек перехода должен собрать свое снаряжение и быть готовым осуществить свой переход. Но что он имеет в наличии? Что имеет в наличии наша мировая философия? Чем она вооружает человека перехода? Как помогает? Какое экзистенциальное чувство мы испытываем при головокружительном переходе? Что нам предложено в философском меню?

Холодный спекулятивный разум Г.В.Ф.Гегеля? Ирония М.М.Бахтина? Головокружительная языковая вязь, микс Э.Гуссерля и С.Киркегора в лице М.Хайдеггера? Ригористический призыв стать совершеннолетним И.Канта? Или методологические конструкты Г.П.Щедровицкого и М.Фуко? Или

отчаяние и ужас С.Киркегора? Или нигилистическая клоунада-буфф Ф.Ницше?

Кажется ближе всех последние два. Но не потому что умнее, а потому что ответственнее и честнее. Радикальнее. Ф.Ницше, пожалуй, единственный умирал по-настоящему, чтобы показать конец, готовность к переходу.

Разбирая эти архивы культуры, перебирая образцы человеческого духа, приходишь в отчаяние. Но это не ужас киркегоровского Адама. Это ужас от онтологической пустоты, которая разверстывается перед нами при осознании того, что ни один опыт нас так ничему и не научил. Он не пригодится для осуществления акта онтологического перехода.

Ничему не научили и греки, к которым обращались все классики и весь XX век, начиная с М.Хайдеггера и кончая М.Фуко. Обращение к лону европейской культуры не только не спасает, а лишний раз провоцирует на повторное действие, порождает иллюзии, что мы-то уж все поняли и знаем, как действовать и что делать. И теперь-то уж мы точно будем мыслить и действовать по-другому, точнее, действовать с умом. Но наступает новый день. И новый день опять застает нас неготовыми.

Другого начала, нового Архэ не наступает. Почему? Потому что, пытаясь осуществить, строить будущее, именно будущее, иную действительность, не бывшую ранее, мы повторяем прошлое, цитируем его, продлеваем. Припадая к материнскому лону, мы снимаем с себя ответственность за строительство будущего, спрашиваем, как нам жить и быть у родителей вместо того, чтобы спросить у себя.

Мы продолжаем мыслить будущее так же, реконструируя прошлое. Демонстрируем образцы гуманитарных раскопок, показываем чудеса виртуозной мыслительной техники, но продолжаем плодить иллюзии и стереотипы человеческой самонадеянности и беспомощности одновременно.

Действительно, что остается, когда все старые тряпки сдаются в утиль и всем пора дружно идти на кладбище?

Либо действительно помирать, либо начать на пустом месте, именно онтологически пустом месте, строить леса и конструкты для осуществления события перехода.

Для этого необходимо сначала договориться о том, что есть это построение будущего? Что есть практики работы с будущим?

Об этом чуть ниже, но далее надо понять следующее.

Мы получили фактически нулевой результат. То есть мы должны ощутить эту нулевую ситуацию, в которой надо научиться быть. Ведь

осуществление онтологического перехода вовсе не предполагает некое созидание, некое проектирование и построение какого-то позитивного конструкта, объекта, некоей предметной действительности, как это было ранее, и как это делала классическая наука. Все эти конструкты – плод, воплощение прошлых опытов и пределов, прошлых практик.

Можно, конечно, попробовать понять онтологию и антропологию перехода как тот же процесс развития и цепь переходов в пределах этого процесса. И сослаться на тех же классиков. И что можно сказать после Г.В.Ф.Гегеля и Г.П.Щедровицкого о развитии? Они уже все сказали.

Но в том-то и дело, что конструкт развития в их версии не годится для понимания события перехода. У Г.П.Щедровицкого вполне определенное понимание развития: это формирование под идею. Тут все по-гегелевски.

Я же говорю об онтологическом переходе как об отказе от всяких существующих конструктов. Не о развертывании старой идеи и ее воплощении в мире и человеке, а об отказе от всякой идеи.

Разум, на конструкте которого и строились все идеи развития, перешел в свое иное, в безумие. Далее придется менять всю человеческую оснастку и работать действительно с будущим, а не тиражировать прошлое. И Г.П.Щедровицкий работал с прошлым. Он брал гегелевский конструкт и прикладывал к той или иной действительности (психологии, культуре, педагогике, дизайну, управлению и проч.).

Ныне прикладывать нечего и не к чему. Это все примочки и припарки. Гниющие члены не лечатся. Они отрубаются.

И коль скоро в основе этой своей классической философии развития кладется позитивная онтология – как развертывание некоей идеи разума и ее культурных форм – то и кризисы понимаются здесь как некие разрывы, сбивы в процессе становления и саморазвертывания.

И все философы и психологи, спецы по развитию, дружно бегут искать это место разрыва, чтобы быстро его заштопать, преодолеть, пробежать, пролететь и начать снова. Они похожи на связистов на фронте. Бегут искать, где прервана связь. Бегут и быстро соединяют ее. А вокруг стрельба, взрывы...

Кризисы в классическом концепте развития понимаются как срывы, как некие аномалии, патологии (кризис детства, кризисные дети, переходный возраст и проч.). То есть в целом всякий переход толкуется как кризис, болезнь, которую надо переболеть, преодолеть и перейти в другой возраст, повзрослеть, а потом все будет в норме, все пойдет на лад и ты, переболевший, вновь станешь как все, нормальный и здоровый.

Но сейчас становится очевидным, что переход – не болезнь, не временное состояние, которое надо превозмочь и пережить. Переход – это некая иная, в бытии иная практика человека. Для нее не годятся ни медитации Р.Декарта, ни спекуляции Г.В.Ф.Гегеля, ни всхлипы и взмахи В.В.Розанова, ни вопли и крики С.Киркегора, ни экзистенция М.Хайдеггера, ни археология М.Фуко, ни концепты Ж.Делеза.

Именно потому, что ты не знаешь, что тебя ждет в будущем, ты не имеешь права брать с собой эти наработанные практики, пусть даже они и будут следами опыта великих. Но это следы. Это остывшие камни. И, несмотря на то, что при чтении некоторых текстов (того же Ф.Ницше или М.М.Бахтина) остается ощущение, что они живые, именно при чтении они возрождаются и живут, становясь твоими собеседниками, но эти практики все равно уже вчерашние. Я беседую с ними, но сажусь за их стол и пью вино того времени, курю трубку и говорю языком того времени.

Будущее по определению – то, чего ты не можешь знать, ибо его нет. Если ты что-то знаешь, что-то предполагаешь, то это уже не будущее. Знание – категория прошлого опыта. И сам опыт – категория прошлого времени. Будущее – то, чего нет и не было. У нас нет и быть не может знания о будущем, ибо нет и действия в будущем, нет живого реального действия в будущем. Есть действие всегда в настоящем или память о действии, совершенном в прошлом.

Стало быть, антропология перехода не может в принципе строиться, созидаться, конструироваться как всякая привычная логия, еще один концепт. Она не строится, не может строиться так же, как строилась антропология, скажем, М.Шелера. Не строится, как строились концепты у Ж.Делеза.

Были ли прецеденты работы с будущим в истории культуры? М.Шелер, предложивший философскую антропологию, оглядывался назад, на всю европейскую историю культуры. М.Фуко, исследовавший практики себя, осуществлял раскопки и разыскания у древних греков. С.Киркегор, в отчаянии заломивший руки и со скуки сбежавший с лекций Ф.Шеллинга, всю жизнь дравшийся со спекуляциями Г.В.Ф.Гегеля, предложил опять же ничего не придумывать, а повторить опыт – пройти Путь Христа. Впрочем, это вполне хорошее предложение. Все бы повторяли путь Иисуса Христа, мир был бы лучше.

Но здесь парадокс и начинается. Повторить Путь Христа – значит отказаться от прошлого. Сам Иисус Христос отказался от всей иудейской традиции, за что и был распят.

Ф.Ницше, опровергавший все ценности, просто сошел с ума. Психика не выдержала.

И что? Мы в тупике?

Либо вновь нечто созидать, строить концепты, рискуя впасть в новые интеллектуальные спекуляции.

Либо уйти в новую старую религию.

Либо впасть в отчаяние и писать дневники а lá Розанов. На лоскутках бумаги и спичечных коробках, рискуя прослыть брошенным гением и умереть от голода. И где? В самой Лавре, духовном центре России.

Либо просто сойти с ума, с тем, чтобы само безумие превратить в предмет рефлексивного анализа, говорить, что безумие – это тоже наша природа и что физиономия сумасшедшего – это зеркальное отражение человеческого лица, только больное и уставшее от груза бытия.

Собственно это и делал М.Фуко в «Истории безумия» и шире все французские интеллектуалы, включая Ж.Делеза и других, учившихся заочно у Ф.Ницше, а очно у А.Арто, взяв его опыт театра жестокости и душевного атлетизма в качестве площадки для интеллектуальных упражнений [1].

Что остается? Остается достаточно абсурдное с точки зрения привычных рациональных объяснений занятие. Остается поэзис человека. Точнее автопоэзис. В этом только и можно согласиться с Ж.Делезом и М.Фуко, фактически говорившем о техниках себя как об автопоэзисе, то есть о самостроительстве.

Что делал в ситуации абсурда и всеобщей облавы О. Мандельштам в 30-е годы прошлого века? Писал стихи. То есть буквально выводил строчки, выделывал слова, искал звуки, пробовал их гортанью, выстраивая антропологию стиха. И тем самым спасался от пустоты и немоты небытия.

«Флейты греческой тэта и йота –
Словно ей не хватало молвы, –
Неизваянная, без отчета,
Зрела, маялась, шла через рвы…».

Видимо, это и есть главное занятие по поиску будущего. Точнее это и есть практика работы с будущим – автопоэзис человека[67]. Но не в узком смысле, не в смысле сочинения стихов. А в смысле выделывания своей пойэмы, своей культурной антропологии, того изделия, которое никакая

[67] См. в главе 4

мамка мне не дает и которое только и останется в памяти. Все остальное уйдет в забвение.

Литература

1. Арто А. Театр и его Двойник. – СПб.: Симпозиум, 2000.
2. Ахутин София и черт. // Ахутин А.В. Тяжба о бытии. – М.: Русское феноменологическое общество, 196.
3. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. В 2-х томах. – Paris: La Presse Libre, 1983.
4. Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 томах. – М.: Русские словари. 1996 – 2003.
5. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Советская Россия. 1979.
6. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство. 1979.
7. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975.
8. Бахтин под маской. Маска первая. Волошинов В.Н. Фрейдизм. Комм. В.Л.Махлина. – М.: Лабиринт, 1993.
9. Бахтин под маской. Маска вторая. Медведев П.Н. Формальный метод в литературоведении. Комм. В.Л.Махлина. – М.: Лабиринт, 1993.
10. Бахтин под маской. Маска третья. Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Комм. В.Л.Махлина. – М.: Лабиринт, 1993.
11. Бахтин Н.М. Философия как живой опыт. – М.: Лабиринт, 2008. – 240с.
12. Бачелис Т.И. Шекспир и Крэг. – М.: Искусство, 1983.
13. Бейтсон Г., Джексон Д.Д., Хейли Дж., Уикленд Дж. К теории шизофрении. // Московский психотерапевтический журнал. – 1993. – № 1, 2.
14. Беседы В.Д. Дувакина с М.М.Бахтиным. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996.
15. Бибихин В.В. Новый Ренессанс. – М.: МАИК; Наука; Прогресс-Традиция, 1998.
16. Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003.
17. Бибихин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge». // «Вопросы философии». – 2005. – № 4.
18. Бибихин В.В. Сила мысли. // Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. – М.: Мол. Гвардия, 2002.

19. Бимель Вальтер. Мартин Хайдеггер, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. – Челябинск: Урал LTD, 1998.
20. Бубер М. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993.
21. Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. Приложение. Речи М.Хайдеггера 1933 – 1934 годов. – М.: Праксис, 2003. – 272 с.
22. Верен Д.Ф. Кант, Гегель и Кассирер. Происхождение философии символических форм. // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 447 с.
23. Верч Дж. Голоса разума. – М.: Тривола, 1996.
24. Выгодская Г.Л., Лифанова Т.М. Лев Семенович Выготский. Жизнь. Деятельность. Штрихи к портрету. – М.: Смысл, 1996.
25. Выготский Л.С. Игра и ее роль в психическом развитии ребенка. // «Вопросы психологии». – 1966. – № 6.
26. Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6-ти т. – М.: Педагогика, 1982-1984.
27. Выготский Л.С.Конкретная психология человека. // Вестник МГУ. Серия 14. 1986. – № 1.
28. Выготский Л.С. Из записных книжек Л.С.Выготского. // Вестник МГУ. Серия «Психология». – 1977. – № 2.
29. Выготский Л.С. Психология искусства. – М.: Искусство, 1986.
30. Выготский Л.С. Психология искусства. – М.: Педагогика, 1987.
31. Выготский Л.С. Проблемы дефектологии. – М.: Просвещение, 1995.
32. Выготский Л.С. Лекции по педологии. – Ижевск: Удмуртский университет, 1996.
33. Выготский Л.С. Педагогическая психология. – М.: Педагогика-Пресс, 1996.
34. Выготский Л.С., Лурия А.Р. Этюды по истории поведения. – М.: Педагогика-Пресс, 1993.
35. Габель Михаэль. Человек – движение к божественному? // Историко-философский ежегодник. 2005. – М.: Ин-т философии РАН; Наука, 2005. – С. 204 – 219.
36. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Философия духа. Т. 3. – М.: Мысль, 1977.
37. Гулыга А.В. Кант. – 2-е изд. – М.: Мол. гвардия, 1981. – 303 с.
38. Декарт Р. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1989–1994. Т. 1. – 1989. – 654с. Т. 2. – 1994. – 633с.

39. Деррида Ж. Cogito и история безумия. // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2000.
40. Диалог Карла Роджерса и Мартина Бубера. // Московский Психотерапевтический журнал. – 1994. – № 4.
41. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – М. – Иерусалим: Университетская книга, 2000. – 464 с.
42. Кант И. Сочинения: В 6 т.т. – М.: Мысль, 1963-1965.
43. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 709с.
44. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 784с.
45. Кассирер Э. Философия символических форм: В 3-х томах. – М., СПб.: Университетская книга, 2002.
46. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 447 с.
47. Кассирер Э. Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997.
48. Киркегор С. Наслаждение и долг. – Киев: AirLand, 1994. – 504 с.
49. Кьеркегор С. Жизнь. Философия. Христианство. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – 243 с.
50. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
51. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к Послесловие к «Философским крохам». / Сурун Киркегор: Пер. с датск. Т.В.Шитцовой – Мн.: И.Логвинов, 2005. – 752.
52. Коул М. Культурно-историческая психология. Наука будущего. – М.: Когито-Центр, 1996.
53. Кларк К., Холквист М. Михаил Бахтин: фрейдизм. // М.М.Бахтин: эстетическое наследие и современность. Сборник научных трудов. Ч. 2 – Саранск: Изд-во Мордовского университета, 1992.
54. Кларк К., Холквист М. Архитектоника ответственности. // Философские науки. Посвящается 100-летию со дня рождения М.М.Бахтина. – 1995. – №1.
55. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1936 г.г. в Высшей практической школе. – СПб.: Наука, 2003.
56. Леонтьев А.А. Л.С. Выготский. – М.: Просвещение, 1990.

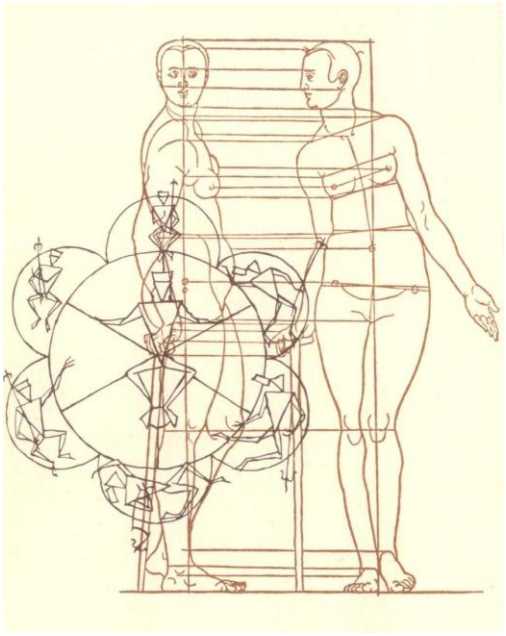
57. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988. – 574с.
58. Махлин В.Л. Философская программа М.М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. – М., 1997
59. Махлин В.Л. Третий Ренессанс // Бахтинология: исследования, переводы, публикации. – СПб.: Алетейя, 1995.
60. Махлин В.Л. Бахтин и Запад (опыт образной интерпретации) // «Вопросы философии». – 1993. – № 1, 3.
61. Махлин В.Л. Из революции выходящий. Программа. // Бахтинский сборник. Кн. III. – М., 1997
62. Морсон Г.С., Эмерсон К. Творчество прозаики. Глава из книги. // Бахтинология. Исследования. Переводы. Публикации. – СПб: Алетейа, 1995.
63. Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.Н Наука, 1991. – С. 3 – 52.
64. Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова. // Вопросы философии. – 1989. – № 1.
65. Пёггелер О. Хайдеггер и политика. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.Н Наука, 1991. – С. 172 – 187.
66. Преподобный Нил Сорский и его Устав о скитской жизни. Аскетика или путь к спасению. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001.
67. Подорога В.А. «Фундаментальная антропология» М.Хайдеггера. // Буржуазная философская антропология XX века. – М.: Наука, 1986.
68. Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. – М.: Ad Marginem, 1995.
69. Пузырей А.А. Манипулирование или майевтика: две парадигмы психотехники // «Вопросы методологии». – 1997. – № 3-4. – С. 148–164.
70. Пузырей А.А. Культурно-историческая теория Л.С.Выготского и современная психология. – М., 1986.
71. Пятигорский А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. – М.: Языки русской культуры, 1996.
72. Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. – М.: Мол. Гвардия, 2002. – 614 с.

73. Свасьян К.А. Проблема человека в философии Э.Кассирера. // Буржуазная философская антропология XX века. – М.: Наука, 1986. – 296 с.
74. Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии.
75. Семинар: Э.Кассирер – М.Хайдеггер. // Ступени. – 1992. – № 3. – С. 151 – 166.
76. Смирнов С.А. Мастерская педагога-гуманитария. Очерки по философии образования. – Новосибирск: Офсет, 1995. – 158 с.
77. Смирнов С.А. На пути к построению педагогической культурной антропологии (по следам Л.С.Выготского). // Наш Понедельник. – Новосибирск, 1998.
78. Смирнов С.А. Психологическое образование. // Преподавание социально-гуманитарных дисциплин в высшей школе. Аналитический доклад. – М.: Гнозис, 2001.
79. Смирнов С.А. Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. – Новосибирск: Офсет, 2001. – 256 с.
80. Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор. // «Человек». – 2003. – № 4, 5; 2004. – № 1, 2, 3.
81. Смирнов С.А. Новая антропология. Проблема человека в современных философских исследованиях. // Смирнов С.А. Человек перехода. Сборник научных работ. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005.
82. Смирнов С.А. Человек перехода. Сборник научных работ. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005.
83. Станиславский К.С. Моя жизнь в искусстве. – М.: Искусство, 1988.
84. Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994.
85. Уэйт Д. Политическая онтология. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.Н Наука, 1991. – С. 188 – 214.
86. Философские науки. Посвящается 100-летию со дня рождения М.М. Бахтина. – 1995. – № 1
87. Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – 253 с.
88. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990.
89. Фуко М. Что такое Просвещение // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Часть 1. – М.: Праксис, 2002.
90. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: A-cad, 1994.

91. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М.: Изд-во АСТ; ОАО «ЛЮКС», 2004. – 349с.
92. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: Изд-во АСТ; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 588с.
93. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Институт философии РАН, 1992.
94. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447с.
95. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В.В.Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
96. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Логос, 1997. – 176 с.
97. Хайдеггер М. О существе понятия ΦΥΣΙΣ . Аристотель. «Физика». В-1. – М.: Медиум, 1995. – 110 с.
98. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. // «Вопросы философии». – 1989. – № 9.
99. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. А.В.Михайлова. – М.: «Гнозис», 1993. – 464 с.
100. Холквист М., Кларк К. Архитектоника ответственности. // Философские науки. – 1995. – № 1.
101. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
102. Хоружий С.С. Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели. Доклад и дискуссия в рамках конференции «Антропологические матрицы XX века. Л.С.Выготский – П.А.Флоренский: Несостоявшийся диалог». Москва. Ноябрь. 2002 г. // Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Формы, 2005. – С. 264 – 297.
103. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Формы, 2005. – 408 с.
104. Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур. 1. Контуры До-Кантова Человека. // «Вопросы философии». – 2005. – № 1.
105. Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур. . 2. Кантовы антропотопики. // «Вопросы философии». – 2005. – №2.

106. Хорьков М.Л. Ранний Хайдеггер и поздний Шелер: прерванный диалог. // Историко-философский ежегодник. 2005. – М.: Ин-т философии РАН; Наука, 2005. – С. 176-184.
107. Чушкин Н.Н. Гамлет-Качалов. – М., 1966.
108. Шелер М. Избранные произведения. Пер с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филиппова А.Ф. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
109. Шелер М. Положение человека в космосе. Пер. А.Филиппова. // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988.
110. Шелер М. Человек и история. // Человек: образ и сущность. Перцепция страха. Ежегодник. Вып. 2. – М.: ИНИОН РАН, 1991.
111. Шелер М. Философские фрагменты из записных книжек последнего года жизни. // Историко-философский ежегодник. 2005. – М.: Ин-т философии РАН; Наука, 2005.
112. Шестов Лев Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль). // Вопросы философии. – 1989. – №1.
113. Шраг К.О. Хайдеггер и Кассирер о Канте. // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997.
114. Щедровицкий Г.П. Философия. Наука. Методология. – М.: Школа Культурной Политики, 1997.
115. Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность. Кн. 1, 2. – М.: Вост. лит., 2005.
116. Щедровицкий Г.П. Методологическая организация сферы психологии // «Вопросы методологии». – 1997. – № 1-2. – С. 108–127.
117. Щедровицкий Г.П. Я всегда был идеалистом. – М.: Путь, 2001.
118. Щедровицкий П.Г. «Трагедия о Гамлете, принце Датском» Л.С.Выготского. // «Вопросы методологии». – 1991. – № 4.
119. Щедровицкий П.Г. Выготский и педагогическая антропология. // Тьюторство: идея и идеология. Материалы 1-й межрегиональной конференции. – Томск, 1996.
120. Щедровицкий П.Г. Культурно-историческая концепция как философская антропология. // Наш Понедельник. – Новосибирск, 1998.
121. Щедровицкий П.Г. Трагедия о Л.Выготском, принце психологии. // «Вопросы методологии». 1991. — N 4, с. 84-92.
122. Эльконин Д.Б. Психология игры. – М.: Педагогика, 1978.
123. Эльконин Д.Б. Избранные психологические труды. – М.: Педагогика, 1989.

124. Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития. – М.: Тривола, 1994.
125. Эльконин Б.Д. Л.С.Выготский – Д.Б.Эльконин: знаковое опосредование и совокупное действие // Вопросы психологии. – 1996. – № 5. – С. 57–62.
126. Эмерсон Кэрол. «Новый Бахтин» у вас в России и у нас в Америке. // Философские науки. – 1995. – № 1.
127. Эмерсон К. Против закономерности: Соловьев, Шестов, поздний Толстой, ранний Бахтин. // Бахтинология. Исследования. Переводы. Публикации. Сост., ред. К.Г.Исупов. – СПб.: Алетейя, 1995.
128. Эткинд А.М. Еще о Л.С.Выготском: забытые тексты и ненайденные контексты. // Вопросы психологии. – 1993. – № 4
129. Ярошевский М.Г. Л. Выготский: в поисках новой психологии. – СПб.: Международный фонд истории науки, 1993.
130. Ясперс К. Хайдеггер. Глава из «Философской автобиографии» К.Ясперса. // Ступени. – 1992. – № 3. – С. 135 – 151.



ГЛАВА 3
В ПОИСКАХ СОБЕСЕДНИКОВ



3.1. Ищу иных…

На первый взгляд философия человека до сих пор кажется подростком, осваивающим азы мировых достижений. Но это кажущееся впечатление начинает меняться, если вплотную познакомиться с ситуацией 90-х годов.

В этой связи принципиальным будет рассмотрение вопроса о том, какое место занимает антропологическая проблематика в философии после постмодерна и кого в качестве соавторов можно было бы привлечь для ведения диалога?

На первый взгляд кажется, что поле для бесед весьма не богато. Так ли это?

Еще в 1977 г. Н.С.Автономова показала, что это только кажется, что во французском структурализме проблема человека отсутствует [5]. На первый взгляд структурализм проблему человека отвергает по причине смерти человека. На самом деле проблема человека здесь замаскирована. Речь шла о смерти человека эмпирического, человека желания. Разные авторы пытались понять то, что движет этим человеком желания. Поэтому П.Бурдье исследовал структуры «габитуса», К.Леви-Стросс – структуры мифа, М.Фуко вскрывал институты надзора и наказания, Ж.Лакан – структуры языка, Р.Барт исследовал структуры письма, Ж.Делез и Ф.Гваттари писали о машинах бессознательного.

Отказ от антропологизма означал отказ от анализа индивидуальной жизни человека, поскольку исследовались надындивидуальные структуры и механизмы власти над индивидом. Традиционно же антропологизм сводился к индивидуализму, к страдающему и желающему индивиду. С этим и был связан лозунг «смерти человека». Этот лозунг означал смерть старого проекта человека, конец самого подхода к человеку как к отдельному и не укорененному индивиду. Это смерть старого рационального концепта человека, построенного в Новое время. Именно этот человек желания и довел мир до ситуации Освенцима. С этим и связан уже лозунг Ж.-Ф.Лиотара – после Освенцима никакие метанарративы прогресса и морали не работают. Тем самым фиксируется культурная ситуация «после» [36; 37; 39].

Вся философия постмодерна – это фактически девиз смерти старого проекта человека, построенного в XVIII веке. Этот проект просуществовал до середины XX века и теперь он агонизирует и уходит.

В этом плане нельзя отождествлять критику французскими авторами этого проекта человека желания и сам проект человека желания. Образ

человека-шизодида вовсе не является мечтой и главной идеей авторов постмодерна. Это то в человеке, что они и предлагают преодолевать, предлагая «техники себя» (М.Фуко), переприсвоение субъективности (Ф.Гваттари), предлагая осуществлять «опыт-предел» (М.Бланшо), ставя себя на онтологические границы.

Смысл и пафос французского структурализма и постструктурализма заключался в исследовании и описании механизма переделывания человеческой природы и подключения его к культуре через языковые и социальные практики. Это новый гуманитарный проект, предполагающий расширение онтологического горизонта, внешне провоцирующее на отказ от антропологической, человекообразной фразеологии.

В этой связи необходимо отметить, что прорыв в антропологии проделали не авторы, традиционно приписывающие себя к ведомству антропологии, а авторы, отказывающие себе в этой принадлежности.

Постмодерн как бы открыл шлюзы, вскрыл вены больной культуре и пустил дурную кровь. Человек попал в ситуацию цивилизационного сдвига и стал шизоидом. Субъектом постмодерна стал колдун, безумец, ребенок, шизофреник, слуга беспорядка и стихий. Его цель – свести с ума рациональную культуру, сдвинуть культуру с места. Такая цель объяснялась тем, что все привычные классические, рациональные схемы и оппозиции не работают, они были большой придумкой рационального сознания. Такая фиксация вовсе не означает того, что Ж.-Ф.Лиотар или Ж.Делез любят своего шизофреника.

Чем же отличается современная ситуация вопрошания о человеке уже после постмодерна? Каковы возможны новые ответы на кантовский вопрос – «Что такое человек»? Или он, этот вопрос, в ситуации «после» сам стал бессмысленным? Или все же отвечать придется, но по-другому? Точнее, и вопрос должен стоять по-другому – не что такое человека, а как ему жить и что делать в ситуации онтологического перехода? И в этой связи – какова судьба самой философской антропологии и в целом философии человека?

В поисках ответов на эти вопросы в ситуации перехода желательно идти не в одиночку. Однако печалит то, что жившие недавно и живущие ныне и активно работающие и пишущие по антропологии современные авторы как бы не слышат друг друга. Они не ссылаются друг на друга, друг друга не читают. Если признают, то как-то глухо. Предпочитают общение с классиком. С соседом по институту общаются весьма редко. Читаешь, например, В.В.Бибихина: умен, глубок, наедине с М.Хайдеггером. Но

одинок. В.А.Подорога действует также. Ссылается на своих французов, общается с Нанси. А своих соседей и не видит в упор.

Этакая взаимная неотзывчивость. Предание забвению завета А.С.Пушкина: всемирная открытость и отзывчивость делает человека гением времени и всегда живым собеседником.

Какая-то царит вокруг всеобщая замкнутость и самодостаточность у наших современников! Каждый понимает М.Хайдеггера лучше, чем другой, чем сосед или коллега, сидящий в соседнем через стенку кабинетике. На письма не отвечаем. Подаренные книжки даже не открываем.

Смотрим в лицо поверх лица, над головами, и сразу – к М.Хайдеггеру или Э.Гуссерлю, а еще лучше – сразу к древним грекам. Они далеко, они не спросят. Их голоса – уже давно всякий раз воспроизводимый миф, становящийся мифом того, кто воспроизводит. Платон А.Ф.Лосева и Платон М.Хайдеггера – культурные концептуальные персонажи собственных авторов.

Попробуем же отозваться. Попробуем поискать соавторов, то есть людей, которые, понимая переходность антропологической и онтологической ситуации, пытались сказать, озвучить некие принципиальные идеи относительно этого переходного состояния. И не просто высказать идеи о переходе, но и начать его осуществлять.

На фоне того антропологического поворота, который уже произошел в 20-х годах прошлого века, и о котором мы уже писали выше, многое будет более понятным. Но многое будет и не понятным. И главное – почему после того самого поворота после второй мировой войны случился тот самый постмодерн, который как бы все вновь переоткрывает так, как будто не было Бахтина и Шелера, Хайдеггера и Флоренского? И как-то все также, но и трубы пониже, и дым пожиже…

3.2. МИШЕЛЬ ФУКО: ВОЗВРАЩЕНИЕ К ЗАБОТЕ О СЕБЕ

Я буду определять философский этос,
свойственный критической онтологии нас самих,
как историко-практические испытания пределов,
которые мы можем пересечь и, следовательно,
как работу нас самих над нами самими
в качестве свободных существ.
Мишель Фуко

Несмотря на общеизвестные отсылки и цитаты, нелишним было бы напомнить, что в отличие от теперь уже классиков XX века (см. в главе 2), которые заострили проблему человека и фактически ее поставили, М.Фуко совершил действие, на первый взгляд, прямо противоположное. Он и стал известен тем, что в 1966 году провозгласил, что «человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием» [74, с. 404]. Человек, продолжал Фуко, в европейской культуре – изобретении недавнее. Этому изобретению – полтора века. И конец его также может быть недалек. Как будет разрушено классическое мышление, так и будет разрушен проект человека.

Это Фуко сказал в начале своего интеллектуального пути. Закончил он уже иначе. Но само начало было провокационным и многообещающим. За ним стоит самое важное, что мы уже поняли – образ человека рукотворен, историчен и проектен. И для того, чтобы адекватно выстраивать новый проект человека, Фуко стал копать глубже.

3.2.1. В поисках нового начала

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 преодолевать самих себя. Он показывал современному человеку то, как становится его собственная субъективность, становится его антропология, его человеческая предметность.

И через этот показ, через установку зеркала человеку, что он далее предполагал? Держать установку во всех эти исторических раскопках? Чтобы что? Предполагая, что человек сможет меняться, зная реконструкцию греков? Что с нами происходит, если происходит, когда мы узнаем, как древние люди занимались практиками себя? Мы не меняемся, даже если знаем, что Христа распяли. Мы не делаем выводов для самих себя. Все попытки понять, как конституировано знание человека даже о себе самом (главное сократовское знание), не говоря уже о знании о мире и проч., даже собственное знание о самих себе никак не связано с тем, что человек начнет осуществлять критическую работу над собственной онтологией, то есть своими пределами.

Итак, вопрос: что содержательно нового и главное – что практически главное мы выясняем из знания о техниках себя? Практически – то есть с

точки зрения онтологического реального изменения, такого изменения, которое не влечет за собой восклицания о смерти Бога и человека. Ведь про такую именно практику заботились все мировые философы.

Но что происходит с нами после медитаций Р.Декарта, после исповедей А.Августина и Ж.-Ж.Руссо (весьма откровенных), после молитвенных техник исихастов и иезуитов? Что происходит со мной после молитвы? И кому нужны мои молитвы кроме меня самого? Какое лукавство – публиковать собственные медитации и молитвы, свои дневники, если ты хочешь проделать работу сугубо над собой, не радея за все человечество. За человечество радели люди, переполненные гордыней и манией величия.

Более того. Речь ведь идет не о самих по себе техниках и медитациях. Речь идет о новой ситуации, ситуации смерти Бога и человека, после которой уж точно никакой опыт медитаций не спасает.

Честность М.Фуко очевидна. Его нельзя заподозрить в мании величия. И он никогда не предъявлял читателям нечто медитативное. Он предъявлял методологические работы – о том, как устроена практика изменения себя и как устроены институты, отвечающие за надзор и наказание. Но он повторяет тот же тезис: мы в переходе. Мы должны мыслить себя на границе, преодолевая пределы. Но как? Опять учиться у греков?

Пока я вижу единственный выход: чтобы избегать крайностей медитативных техник самобичевания, в которые вырождаются современные попытки техник себя, с одной стороны, и построения новых спекулятивных псевдометафизических конструктов, с другой стороны, и новых криков о смерти всех и вся, с третьей стороны, придется все же рискнуть при всей ее проблематичности на работу с тем, что называется будущим.

М.Фуко не работал с будущим. Никто из философов медитативного толка не работал с будущим. Даже методолог Г.П.Щедровицкий не работал с будущим, оставаясь естественником. У него нет ни одной работы по выкладыванию методологемы будущего.

Содержательно это выглядит так: необходимо выстраивать содержательную антропологию перехода, в виде конструкта – **антропоидного картоида**, то есть набрасывать карту-схему движения по переходу[68]. В противном случае мы либо будем продолжать плодить мифы о новом человеке, либо продолжать заниматься антропологическими изысканиями в духе М. Фуко, писать об исторических типах

[68] См. изложение идеи антропоидного картоида ниже в главе 4

рациональности, формах безумия, власти, сексуальности и проч. А сама онтология перехода так и не будет выстроена.

Нужно мужество отказа от строительства новых проектов человека. Нужно наглое желание делать шаги по переходу, а значит по отказу от какого бы то ни было вчерашнего опыта. Бедный Ф.Ницше в этом плане тоже не помогает. Он уже был. Повторять вопль Ф.Ницше – значит скатиться на фальшивый фальцет. Песни не будет. Она уже спета. Получится жалкая копия, писк и воляпюк.

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.

А.А.Пузырей именно так и фиксирует: нет психологии вообще [53]. Есть определенные конструкты и концепты, сквозь которые врач рассматривает своего пациента (продолжим – педагог рассматривает ученика, родитель – ребенка). В этом плане, когда к врачу, терапевту, приходит пациент, у врача уже есть некий конструкт. Он накладывает его на пациента, проделывает ряд действий, выявляет симптоматику и делает выводы о той или иной патологии. Это практика манипулирования, которая распространена во всей мировой терапии, психологии и педагогике. Здесь человек понятен в принципе. Есть некие загадки, но они могут быт разгаданы, как детектив разгадывает преступника. В начале он знает, что совершено преступление, но не знает, кто это сделал. Он совершает ряд действий – и загадка отгадана. Так и врач. Он совершает ряд действий и разгадывает причины болезни, опираясь на симптоматику и выписывая лекарство для лечения.

Есть и другая схема, считает А.А.Пузырей – схема майевтики, в которой человек всегда является тайной, которая не может быть разгадана, потому нет готового конструкта о человеке, нет готового шаблона, по которому можно его разгадать. Более того, человек – не тот, которого надо разгадывать, расколдовывать, раскрывать. Он сам в себе цель и сам в себе тайна [53].

Так вот. Возвращаемся к Фуко. Он 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.

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 [80, с. 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 снес все привычные конструкты членораздельной речи, гармоничные постройки сознания, барочные формы изощренной рациональности.

М.Фуко не просто конструирует, он осуществляет генеалогию мысли, проделывает философскую рефлексию, ставит пределы этому конструкту, ставит границы самой этой мысли, то есть представлению о безумии, которые были распространены в науке. Действует кантовским методом.

Ж.Ипполит (учитель М.Фуко, гегельянец) в 1955 году писал: «я придерживаюсь идеи, что изучение безумия – отчуждения в глубоком смысле этого слова – находится в центре антропологии, в центре изучения человека. Сумасшедший дом есть приют для тех, кто не может больше жить в нашей бессмысленной среде» [80, с.9].

Безумие – наиболее яркая форма проявления отчуждения, через которое проявляется существо человека желания. Через безумие М.Фуко исследовал генеалогию человека.

В этом плане определение человека как человека разумного – верно лишь отчасти. Впрочем, М.Шелер уже выделил как минимум пять проектов, среди которых есть и человек желания, и человек умелый, и человек декаданса.

Человек безумный, homo insanus, есть такое же одно из родовых определений человека, как homo sapiens, как homo faber, как homo ludens. Кто еще?

Без-умие, с-ума-сшествие, получается, не болезнь, это составная часть человека вообще, это целый мир, мир его желаний и страстей, здесь кроется тема подпольного человека. Здесь 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 же 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.

Что, в сущности, сделал М.Фуко? 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.[69]

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 еще остается 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 еще 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» [80, с. 508].

Здесь надо дважды оговориться.

Во-первых, М.Фуко здесь периодически цитирует Г.В.Ф.Гегеля, его пассажи о безумии [17, с. 176-177]. Фигура великого немца маячит за текстом М.Фуко как огромный культурный континент, само воплощение идеи разума, на фоне которого рисуются лики безумия. М.Фуко его обильно цитирует несколько раз в своей работе.

Вот показательный кусок гегельянства у М.Фуко:

«Центральный момент объективации человека есть именно момент его перехода к безумию. Безумие – это самая чистая, самая главная и первичная форма процесса, благодаря которому истина человека переходит на уровень объекта и становится доступной научному восприятию. Человек становится природой для самого себя лишь в той мере, в какой он способен к безумию. Безумие как стихийный переход к объективности – конститутивный момент становления человека как объекта» [80, с.512]. Здесь буквально сквозит стилистика Гегеля, проглядывает явно его лик, лик цензора и критика, нормоконтролера, Super Ego, цензурирующего М.Фуко.[70]

---

[69] Выше в главе 2 мы останавливались на этом принципе зеркала, как он описывается у М.М.Бахтина.

[70] В том же месте, в «Энциклопедии философских наук», которое цитируется у М.Фуко, Г.В.Ф.Гегель пишет, что «преступление и помешательство суть крайности, которые человеческому духу вообще предстоит преодолеть в ходе своего развития, но которые, однако, не в каждом человеке проявляются как крайности, но имеют

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 ее 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» [80, с.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 отпадший от умного, потерявший ум, сошедший с ума. Сначала выстраивается некая базовая конструкция ума, потом безумным считается тот, у которого наблюдается некая патология, отклонение от нормы, от этого конструкта ума. Такая логика у З.Фрейда, у В.Франкла, у Л.С.Выготского. Такая же логика и у современных исследователей безумия и шизофрении – Г.Бейтсона и др. [8]. Это конструкция всей европейской рациональности, границы которой и показал М.Фуко.

В этом плане история исследования безумия повторяет изнанку исследования разума, его черной стороны.

место лишь в форме ограниченностей, ошибок, глупостей и не носящих характер преступления и вины» [17, с. 177]. Как все просто. Вывихнулся сустав и его надо вправить. Вот и вся проблемка. Справедливости ради надо сказать, что рассуждения о помешательстве и безумии Гегель поместил в раздел, посвященный «чувству самого себя», самочувствию. То есть собственно рефлексивному осознанию человеком самого себя. И это помешательство человеческое сознание преодолевает как свою противоположность и снимает как некую обособленность, частность, что является собственно болезнью, ибо болезнь – это уход, замыкание в отдельной форме существования, закрывание от свободного духа. Эта обособленность, которую человеческий дух не в состоянии преодолеть и переработать, и есть болезнь [там же, с. 175]. Далее вся мировая психиатрия воспринимала болезнь как ущербность, потерю целостности, а выздоровление как обретение и восстановление целостности, координацию частей в единое целое. Этому посвящены многочисленные медитативные и психотерапевтические практики, включая исихазм Григория Паламы, экзистенциальный анализ, логотерапию В.Франкла и др.

Безумие по этой логике (именно логике, логосу) понимается как отпадение от разума, главным качеством которого являлась для человека сопричастность Единому, Благу, Богу.

Безумец – отпавший от Бога, от Логоса, от Разума. Это нечестивый, еретик, неверующий, антихрист и проч.

Безумец – тот же бесноватый, одержимый бесами, потерявший Бога. Поэтому он-то и гибнет, поскольку потерял опору в Едином, в Боге. Он стал частью, то есть осколком от целого, а потому и отбросом.

Отпавший от Бога безумец – значит частный, неполный, распавшийся на части, павший.

Так понимается природа безумия в классической философии 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. Сейчас быть рациональным старомодно, а быть безумцем – круто. Cool!

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 задницу. 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 поймем 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 нем можно только безмолвствовать. Безумие может быть понято только бессловесным способом, безмолвным, священным безмолвием.

Воплощение такого ухода-перехода в безмолвие было скитничество Нила Сорского. Тогда скит – единственный вариант спасения и диалога с безумием. При этом у Нила и его сподвижников есть и способы умного делания, которые есть «размышление, богомыслие, созерцание и сердечная молитва или внутренняя беседа с Господом [52, с. 23].

Здесь ум – не рассудок, не познание ради захвата, а постижение Бога. Это умная молитва. Умное – значит внутреннее, сердечное, душевное [там же, с. 24]. Ведь ум – око души или зрительная сила ее.

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

Безумие, понимаемое даже как способ отчуждения, как некий человеческий способ, но включенный 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 нем 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 пришел к врачу, но он пришел 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.

Это известное противопоставление: больной отличается от здорового тем, что он не осознает, что он больной, а здоровый осознает свою болезнь и делает сознательные усилия по преодолению болезни. В этом плане этот здоровый больной не нуждается в особой помощи. В помощи нуждается тот, кто сам не справляется с собой, с внутренним процессом, который в нем сидит и мешает ему нормально функционировать.

По этому поводу есть поучительный пример. В 1957 году известный философ М.Бубер приехал в США по приглашению известного

психотерапевта К.Роджерса [35]. Между ними произошел публичный диспут. Он очень показательный.

К.Роджерс, известный своей концепцией клиентоцентрированной терапии, провозглашал не просто любовь в пациенту в смысле уважения и терпимости к нему, он призывал относиться к нему как к равному партнеру, с которым врач вступает в равноправный диалог. К.Роджерс позволял себе и такие фразы: «Для меня нет различия во взаимоотношениях, которые я формирую с нормальным человеком, шизофреником, параноиком…» [35, с. 81].

М.Бубер, известный еще более своей концепцией диалога Я-Ты (который, в общем-то, для него возможен только с Богом), публично опроверг идеи К.Роджерса. М.Бубер заявил, что пациент по определению – тот, кто нуждается в помощи. Потому он и называется пациентом, клиентом, больным. Он приходит за помощью, он обращается к врачу, чтобы тот помог ему. Между пациентом и врачом (как бы тот себя не выставлял) все равно не возможен диалог равных партнеров, именно потому, что один – врач, а другой – пациент. В клинике, в больнице невозможен диалог. Для диалога как минимум нужна иная среда, люди эти должны выйти из больницы и перестать быть врачом и пациентом. В психотерапии диалог невозможен по определению. Несмотря на то, что К.Роджерс способен видеть своего пациента, то есть того, кто пришел к нему за помощью, как *он есть*, целостной личностью, несмотря на это сам пациент не может видеть так же врача как личность. Пациент пришел к нему за помощью. И личность врача его вообще-то не интересует.

То есть сама ситуация объективно не дает им вступать в диалог. Это, как сказал сам М.Бубер, проблема предела.

В общем, диалога между этими диалогистами так и не получилось. М-да…

Вернемся к безумию. Надо сказать, что задолго до М.Фуко эту проблематику безумия на материале дефектологии вскрывал Л.С.Выготский. Он так и понимал всякий человеческий вывих, дефект, как физического, так и психического плана, как перелом, который можно преодолеть, обойти за счет культурного развития человека и его восстановления (см. в главе 2).

Но все равно 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.[71] М.Фуко написал в то время отдельную работу «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 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» [75, с. 420-421].

Но С.Табачникова, комментатор и переводчик М.Фуко, ссылаясь на самого М.Фуко, говорит, что этот разрыв у него был разрывом с

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

европейской мыслью и главное с собственной мыслью, с самим собой [там же].

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.Бонхеффер призывал к религии без бога.

Как бы то ни было, проблематика безумие вошло составной частью в неклассическую антропологию.

Образец классики, Р.Декарт, сомневался во всем. 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 [34, с. 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, попав 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» [80, 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» [34, с. 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, заставила безумие умолкнуть» [80, с. 63]. И далее: «и лишь «Феноменология духа» отчасти выпустит его на свободу» [там же, 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 свихивается 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.

3.2.2 Предельная установка Мишеля Фуко

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» [76, с. 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» [там же].

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-вопрошание: как возможна метафизика, как возможно построить метафизику из антропологии.

М.Фуко замечал: я занимаюсь не историей нравов и поведения, не социальной историей сексуальной практики, не историей тех способов, посредством которых удовольствия, желания и сексуальное поведение были в античности проблематизированы, отрефлектированы и продуманы в их отношении к определенному искусству жить» [81, с. 49].

Если в «Истории безумия», писал М.Фуко, я исследовал то, как управлять сумасшедшими, то в «Заботе о себе» – о том, как управляют самими собой. Вопрос стоял о том, чтобы знать, как направлять свою собственную жизнь, чтобы придать ей как можно более прекрасную форму. Вот то, что я пытался реконструировать: образование и развитие некоторого практикования себя, целью которого является конструирование самого себя в качестве творца собственной жизни» [там же, с.50].

Практики себя приобретают форму искусства себя, относительно независимого от моральных замыслов [там же, с. 51].

Чем еще может быть этика интеллектуала, если не этим: постоянно быть в состоянии отделять себя от самого себя. Интеллектуал должен так преподать 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.

Надо пытаться проанализировать нас самих в качестве существ, исторически определенных Просвещением. Это означает проведение ряда конкретных исторических исследований. И эти исследования не должны быть простыми ретроспекциями. Они должны быть направлены на современные пределы нас самих, на критику нас самих и конституирование нас как автономных субъектов [78, с. 349-350].

Эти исследования, это понимание Просвещения необходимо должно быть понято с точки зрения *предельной установки*, которая суть: 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 [78, с. 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* [там же, с. 353].

При этом такая историческая онтология нас самих должна отвернуться от всех проектов, притязающих на то, чтобы быть радикальным и глобальным [там же, с. 354].

«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» [Там же].

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. Ее 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 [78, с. 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 [там же, с. 360].

Через изучение безумия и психиатрии, преступления и наказания и я, пишет М.Фуко, пытался показать, каким образом косвенно конституировались мы сами посредством исключения других – преступников, сумасшедших и т.д. Однако с этих пор моя настоящая работа посвящена другому вопросу – каким образом мы непосредственно конституируем нашу идентичность, используя определенные этические техники самости, которые развивались с античности и до наших дней? [там же, с. 360-361].

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

Эти техники себя есть проявление практики заботы о себе, эпимелейи, благодаря которой человек изменяет, очищает, преобразует и преображает себя. Это техники медитации, техники запоминания прошлого, техники изменения сознания, техники контроля за представлениями по мере их появления (разнообразные фиксации смыслов заботы рассыпаны в его «Герменевтике субъекта», в кратком резюме его лекций – [77]).

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.

3.2.3. О смысле онтологической заботы/работы

Познавший себя – собственный палач
Ф.Ницше

Теперь рассмотрим более внимательно тот способ работы, который М.Фуко предложил в своей «Герменевтике субъекта». Ключевыми текстами здесь являются его Курс лекций в Коллеж де Франс 1982 года, интервью последних лет, а также «Забота о себе», выступающая как третий том «Истории сексуальности».

То слово, которое пытался донести до своих слушателей М.Фуко в своих лекциях, я как бы озвучиваю, становясь его слушателем, а он становится моим незримым собеседником. Я его слушаю и, пытаясь понять его, начинаю задавать ему вопросы.

Поэтому построим дальнейшее рассуждение в жанре вопросов – вопросов слушателя, которые я бы попытался задать ему, если бы сидел на его лекциях в том 1981/82 учебном году.

Повод для разговора у нас один – современная ситуация человека, осмысление которой влечет за собой задавание онтологических вопросов. Не само по себе культурное наследие является предметом мысли М.Фуко, а онтологическая ситуация человека. Поэтому все рассуждения будут иметь под собой подложку – что дает мне сейчас этот античный материал, который выступает как внешний активный фон в рассуждениях М.Фуко? Что мне с этим всем делать и что с ним делает М.Фуко? Получаем ли мы ответы на онтологические вопросы, касающиеся житийствования человека, или они порождают новые вопросы, или просто остаются узко научным историческим интересом?

Поэтому мне не важно, насколько корректен М.Фуко в своих исторических разысканиях, насколько точен в цитировании античных авторов. Это отдадим на суд специалистов-историков.

Мне важно другое – насколько я сам честен и последователен в своем онтологическом вопрошании и насколько созвучен онтологическому вопрошанию М.Фуко?

Третье. Онтологическое вопрошание, читай – онтологическая забота – насколько она сопрягается с заботой в других гуманитарных практиках – врача, педагога, психолога, управленца? В чем М.Фуко на примере стоиков и эпикурейцев видит разницу между собственно философией как онтологической заботой и иными гуманитарными духовными практиками?

И последнее. Данный текст рассчитан на читателя, который знаком с лекциями М.Фуко и его последними письменными работами. Поэтому я не делаю предварительных введений и не объясняю читателю, про что и чему посвящены работы позднего М.Фуко[72]. Я на лекции и рядом со мной другие читатели-слушатели. И мне не надо им объяснять – где мы и что делаем на лекции. Мы слушаем и задаем вопросы.

Вопрос первый.

По какой схеме действия должна быть устроена онтологическая забота о себе?

Этот вопрос рождается потому, что в принципе всякие, в том числе и метафизические, проблемы так или иначе, рано или поздно оседают в действии. Если этого не происходит, то они провисают в воздухе, как бы парят в небе в виде декларативных предпосылок, типа: человек – существо разумное. Или – человек должен заботиться о себе, будучи существом разумным. Или – человек должен строить свою жизнь по законам нравственности и проч.

Но, так или иначе, призыв к заботе требует ответа на прагматический вопрос: как устроена забота в своем действии? Что человек делать-то должен?

Например, хочет человек пить. Он протягивает руку к стоящему рядом стакану воды, берет его и пьет. Или мне надо доехать до какого-то места. Я

[72] Тем более эту работу уже сделали грамотные профессионалы (см. работы Ф.Гро, А.Г.Погоняйло [33; 45]). Также необходимо сослаться на работу С.С.Хоружего, в которой проделан подробный и глубокий анализ практик себя на фоне богатой духовной традиции духовных практик, обозначено место концептуальной антропологической революции, проделанной М.Фуко в истории гуманитарной мысли [92]

могу представить себе свой путь. Или, чтобы не было сквозняка, мне надо закрыть окно, из которого дует.

Забота о себе – она устроена так же, как и эти все действия? И ее результат также должен быть представим? Его можно увидеть умо-зрением?

Ведь как у М.Фуко? Он отмечает, что однажды в истории философии наступает «картезианский момент», когда философия из заботы превратилась в познание [77, с.27, с.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.

Заметим, что открытие истины и обсуждается М.Фуко в категориях доступа, доступности. Ты сделай то-то и то-то – и получишь (как вещь!) доступ. Она (истина!) как вещь будет твоей, если сделаешь то-то и то-то. И это в принципе возможно, доступно для любого рационального субъекта.

До этого, отмечает М.Фуко, задолго до Р.Декарта, во времена Эпиктета, были иные правила: чтобы получить доступ к истине, надо измениться самому, причем кардинально. Истина не дается как вещь.

М.Фуко фиксирует: это и есть практики духовности, предполагающие обеспечение доступа к истине, практики преображения (или трансформации, что вообще-то одно и то же).

Итак, если говорить о схемах действия, отвечая на первый вопрос, то 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) (рис. 9), и схема заботы и преображения, при которой результат не виден так же очевидно как получение стакана воды (рис. 10).

Схема 1

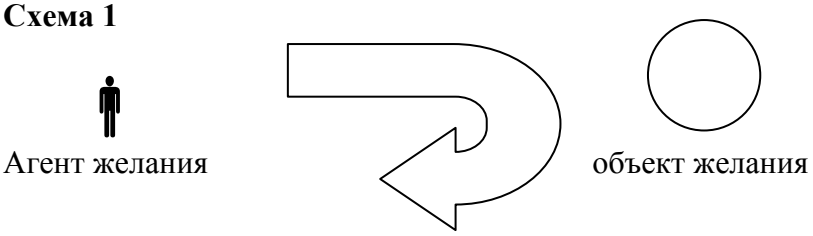


Рис. 9. Схема доступа-нужды

Схема 2



Рис. 10. Схема заботы

Заметим, что 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.

Но при этом возникает вопрос – а что, 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?). Терминология будто взята из волшебной сказки – Ивану надо прыгнуть в кипящий котел и оттуда он выпрыгнет писаным красавцем. И тогда он получит в жены царевну. Но у него есть еще волшебный помощник, Сивка-Бурка, который бросит волшебный корень в котел. А до этого ему еще надо отгадать загадку (как и Эдипу, отгадавшему загадку Сфинги про человека). И т.д., и т.д. При ряде метаморфоз с героем можно быть уверенным, что он получит доступ к богатству, царству и красавице-царевне.

Хорошо, допустим, что так. Пусть и в категориях волшебного метаморфоза, но герой получает доступ к истине при определенных условиях. То есть она в принципе не бывает сразу доступной. И ее нельзя взять как вещь, которая лежит на расстоянии протянутой руки. И уже в первых лекциях М.Фуко формулирует нечто вроде постулатов духовности (тоже некая модернизация греков, но вполне допустимая как рефлексивный ход) [77, с.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 нее. 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 придает завершенность самому субъекту.

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

Но, фиксирует М.Фуко, философия, точнее забота о себе, эпимелейа, однажды все же уступила место гносеологии. 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 [77, с. 31][73]. Ему надо соблюсти ряд правил для

[73] Кстати о «картезианском моменте». М.Фуко это выражение берет в кавычки и оговаривается, что не имеет в виду конкретно Р.Декарта, не утверждает, что великий француз был изобретателем этого подхода [77, с.30]. Но все же это символично. «Правила для руководства ума» как воплощение первого подхода, за которым стоят сугубо рационалистические приемы, внешние по отношению к бытию, не затрагивающие онтологического философского корня – недвусмысленно воплощают этот картезианский момент. Правда, В.А.Подорога показывает в одной из своих работ, что Р.Декарт осуществлял определенную практику преображения как практику постижения божественного света и выстраивал некую Декартовскую линию этого постижения: удивление – сомнение – остановка – восхищение как этапы страстного познания света [46]. Но эти отрефлексированные Подорогой этапы относятся не к метаморфозу субъекта, а к его этапам прохождения и соблюдения правил ума, этапы движения по пути рационального субъекта, который и в начале, и в конце пути остался неизменным. Это показывает в своем исследовании С.С.Хоружий, делающий вывод, что декартова философия антиантропологична, она строится на примате когнитивной функции и

руководства ума, но они «не затрагивают субъекта в его бытии: они касаются только конкретного существования индивида, но не субъекта как такового» [77, с.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 [77, с.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.

Я так полагаю, истории движения к этому картезианскому моменту, истории подготовки этого развода – заботы о себе, преображения, с одной стороны, и познания истины, с другой, – этой истории и посвящены лекции М.Фуко.

Заметим, что в обоих случаях М.Фуко обратился к истории, совершая свои археологические раскопки. Тогда рождается второй вопрос.

Вопрос второй.

Чтобы понять онтологический смысл заботы – надо обязательно осуществить археологические раскопки? Должен ли философ совершить возвращение к историческим корням, чтобы понять ситуацию человека в настоящее время? Может ли он найти ответ сегодня, не обращаясь во вчера? Или у него в принципе нет и быть не может аргументов без обращения к культурному наследию? Даны ли в опыте, ставшем нашим наследием, последнее ответы и человек только изрядно подзабыл эти ответы?

индивидуации. Человек Картезия – рациональный индивид [89, с.55]. Добавим здесь, что весьма захватывающие «Медитации» Р.Декарта, венец его философской рефлексии, все же также строятся на правилах первого подхода: субъект уже готовый в самом начале своего размышления. После совершения ряда ходов, после шестой медитации, он получает доступ к Богу, открывает его себе, сам при этом не меняясь отнтологически, а лишь отвергнув свои индивидуальные привычки, стереотипы и представления. Этот индивид не подвергнул сомнению главное: самого себя как вещь мыслящую! Заметим при этом, что медитации, не являясь духовными практиками преображения, тем не менее могут считаться духовными упражнениями по самопознанию.

М.Фуко сознательно выстраивал свое исследование как археологию ума, как такую критику европейского разума, которая «является генеалогической по своему предназначению и археологической по своему методу» [78, с. 353].

М.Фуко осуществлял раскопки, начиная с «Апологии Сократа» и «Алкивиада I» Платона. Делал отсылки к Проклу, который полагал, что всю философию Платона надо начинать изучать с Алкивиада [77, с.194].

П.Адо, подвигнувший М.Фуко на эти раскопки, подтверждает, что исходно античная философия начиналась как духовные упражнения [3; 4].

М.Хайдеггер каждый день осуществлял свои упражнения, перечитывая древних греков.

Ф.Ницше начинал с античных корней, был исходно филологом-классиком, философом-переводчиком.

В.В.Бибихин постоянно строил свои изыскания, отталкиваясь от античных корней и ища «другое начало».

С.С.Хоружий, выстраивающий синергийную антропологию границы, не представим без античного опыта и опыта святых православных отцов, стоящих на античном фундаменте.

А.В.Ахутин понимает философию как мысль о началах, о начальствующем в вещах и мире. И прецедент мысли о началах был совершен задолго до Сократа [6].

То есть необходимо постоянное 'επιστροφη, этакое возвращение к культурным этимонам, но не возврат в этнографическом смысле, не ряженье в одежды, а онтологический огляд, то есть восстановление мысли в бытии, которая уже как прецедент когда-то была совершена.

В этом плане восстановление имен есть необходимое условие мысли вообще. В таком случае культурная память является вообще условием культурной работы и правильности мысли. Без темы памяти не выполнима в принципе никакая культурная работа. Здесь же также возникает тема библиотеки (хранилища, наследия), энциклопедии (культурного круга, образования по кругу)[74].

В беспамятстве ничего нельзя понять и помыслить. Культурная память, то есть удержание культурных этимонов, и повторение пайдейного движения есть необходимое условие постава на границу и продолжения

[74] Энциклопедия означает прохождение по кругу образования, от εν–κυκλω и παιδεια. Древнегреческое εν–κυκλω означает также и небесный свод, и круг людей, и собрание, и круговорот.

онтологического хода. В последних лекциях курса М.Фуко затем остановится на особой форме рефлексивности – памяти по принципу эпистрофе, то есть обращения и воспоминания исходного начала-истока.

В таком случае онтологическая забота должна быть восстановлена в своих корнях. Не просто воспоминание (память ума и сердца[75]) о былом, а восстановление прецедента мысли здесь-и-теперь, в живом действии. Прецедента, который когда-то уже состоялся во Время Оно.

Вопрос третий.

Если так, если забота о себе должна быть восстановлена в своих корнях, то уместно спросить – а что было в самом Начале? Что было во Время Ὀно? Что это был за прецедент? Как он описан у исследователей?

На этот вопрос есть несколько ответов. Будем отвечать на него эпизодами-примерами.

Эписодий 1. Дельфийский оракул.

Один из первых примеров и смыслов заботы о себе был заложен в известном древнем изречении мудрецов на храме Аполлона в Дельфах: познай самого себя, γνωϑι σεαυτον. К этому призывает и Сократ в «Алкивиаде I» [44, с.248, 124b]. Это изречение становится едва ли не одним из первых призывов к тому, чем должна заниматься философия. Заметьте, изречение начертано на храме в Дельфах, который стоял в центре греческой ойкумены, назывался омфалосом, пупом Земли (ομφαλος).

И с этого изречения начинает свою философию Сократ, опустивший философию с небес на землю, переведший физику в этику.

М.Фуко лишь вскользь затрагивает эту тему оракула и идет дальше – к своим любимым римским стоикам.

Вместе с тем, стоит заметить, что данное изречение касалось древнего правила – познания, но не открытия себя, не преображения, а узнавания. «Познай себя» означал «узнай себя», то есть узнай то, что тебя уже ждет. Путник, заходивший в храм, узнавал, но не открывал и тем более не изменял себя. Он узнавал некий рецепт, некое правило по жизни: знай, Эдип, что тебя ждет. Ты совершишь два великих преступления – убьешь своего отца и женишься на собственной матери, но узнаешь об этом последним.

---

[75] Как сказано у поэта: «О, память сердца, ты сильней
Рассудка памяти печальной…».

Это изречение касалось не практики преображения, а некоего ритуального изречения, которое дается, как правило, как руководство по жизни, как линия жизни, как то, что предначертано по судьбе твоей.

И Пифия, надышавшись паров, веющих расщелины горы, изрекала туманные фразы путникам и пришельцам, желавшим узнать (именно узнать, получить как готовую вещь готовое знание) – и те слепо верили изречению жрицы Аполлона.

То есть собственно такое изречение означает не заботу о себе как работу по преображению, а заботу как память о том, что тебя ждет – и предостережение, чтобы ты ничего иного не делал, не шел поперек того, что уже предуготовано.

История уже написана, сценарий придуман, и ты на сцене этого космоса должен сыграть свою роль. И человеку не дано меняться[76].

Собственно идеи агента изменения еще и быть не могло. И Сократ пока еще не держал идеи личности как того концепта, который предполагает автономное изменение.

Эписодий 2. Са́мое само.

М.Фуко начинает разбор смысла эпимелейи с известных мест в «Алкивиаде I», где Сократ неоднократно напоминает своему молодому собеседнику, что пора позаботиться о себе самом, необходимо познать самого себя, прежде чем управлять другими: «Легко ли познать самого себя (ведь не первый же встречный начертал это на Пифийском храме!)? Или, наоборот, это трудно и доступно не всякому?... познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем… каким образом могли бы мы отыскать са́мое "само"» [44, с.256, 129a,b].

И М.Фуко законно задает вопрос – что есть это «самого себя», «са́мое само»? Что есть такое «себя»? Кстати, означающее сугубо рефлексивное обращение.

В древнегреческом это αυτο το αυτο, «са́мое само». Забота о себе – это забота о человеческом в человеке, о том, что делает его человеком.

[76] Кстати, темы судьбы М.Фуко вообще не касается в своих лекциях, считая ее боковой и лишней в проблематике курса. В то же время античный опыт дает богатый материал для разворачивания темы преображения как преодоления предначертанного скрипта. Собственно философия, как и театр, рождались на преодолении мифа как начертанного сценария.

А.Ф.Лосев переводит это место в «Алкивиаде» как «самое само», понимая под ним некую исходную «идею» или «эйдос» человека, общее понятие человека. Познав эту идею человека в целом, как родовое, общее понятие человека, можно познать и каждого конкретного индивида [44, с.733, примечание 52]. В специальной работе, которая так и называется «Самое само», последнее понимается Лосевым как «самость вещи», как «то, без чего не существует вещи» [38, с.188].

У Г.В.Ф.Гегеля познание самого себя стоит на особой ступеньке его самопознания духа. Оно означает познание того в человеке, что подлинно, познание самой сущности как духа. Это познание всеобщего в человеке как таковом [17, с.6]

Поразительно, но и А.Ф.Лосев, и Г.В.Ф.Гегель настолько модернизировали Сократа, подвели его под свои конструкты, осовременили его, что и сами того не заметили. От него как от особого греческого героя-мыслителя, который категориями нововременного идеализма не оперировал, ничего и не осталось. И философия у данных мыслителей из заботы как какой-то особой душевной работы, превратилась в высшую форму объективного познания.

М.Фуко же особо фиксирует свое внимание на том, что собственно известные места в сократовских диалогах про заботу как про душевную заботу-работу больше означают некую *рефлексивную возвратность*, точнее некую заботу по выделке в себе рефлексивности, как некоей точки возвратности к себе[77]. Главный предмет заботы здесь – это прежде всего выделывание в себе некоей рефлексивности, особой оснастки в себе, оспособленности, благодаря которой человек как-то может вынести, перенести душевные муки. И рефлексивность эта находится не по краям обитания и сознания, а в самом центре человека, его личностного устройства.

К слову сказать, советы, которые дает Сократ своим молодым собеседникам касательно того, чтобы они позаботились о себе – это советы особого рода не только по содержанию, но и с точки зрения того, кто дает

[77] С.С.Хоружий отмечает, что этот «субъект-себя» скорее отвечает притяжательному, нежели личному местоимению и может мыслиться как «центр притяжения», в котором стягиваются все активности человека. Если первое лицо, собственной субъект, Я, в античности еще не было сформировано, то как раз этот рефлексивный центр притяжения уже был оформлен. Поэтому эта притяжательная самость хоть и не была субъектом в собственном смысле слова, но субъективация как практика себя и была выработана [92].

эти советы. В «Апологии» Сократ недвусмысленно акцентирует внимание своих обвинителей на том, что их призывает подумать о боге, которого они все забыли, не кто иной как частное лицо, частный человек, то есть идиот (ιδιωτης) [44, с.85-86, 31b,d, 32a]. Сократ дает советы частным образом. И сам Сократ это объясняет тем, что именно ему приходит голос, даймоний, тот, собственно, которого и надо слушать. И это сугубо частное интимное дело[78].

Тем самым забота о том, чтобы услышать свой голос, то есть собственно философия, и есть занятие идиота, частного лица. Это занятие личное, не публичное. Каждому предстоит эту практику прислушивания проделывать самостоятельно.

Но при этом Сократ постоянно напоминает, что в своей заботе он не просто частное лицо, он служит своему даймонию[79]. Он представлен не как сам по себе, не как отдельный индивид. Он потому так и поступает, что он служит, слушает своего бога. А его противники бога-то и забыли. А он, присланный ему служить, постоянно напоминает гражданам Афин, чтобы они его не забывали.

Эти аспекты общеизвестны. Но они в рассуждениях М.Фуко как-то не выделяются. Он идет дальше к своим римским стоикам.

Эпизодий 3. Επιμελεια как терапия.

В том же «Алкивиаде I» Сократ дает ответ, что познание себя, этого «самое само», означает не что иное как познание души: «… кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу». И далее делает

---

[78] Справедливости ради отметим, что тема частного лица и частного занятия возникает по вполне понятным социальным причинам. Философией могли заниматься свободные граждане. Они имели такую роскошь, как свободный досуг (σχολη), во время которого могли вести философские беседы. Это социальное условие порождало тему частных занятий. Философы имели свою частную, свободную жизнь, могли ею свободной распоряжаться, и во время которой они и имели возможность философствовать. Неграждане не имели частной жизни и себе не принадлежали.

[79] Надо сказать, что древнегреческий δαιμονιον вовсе не означает ни привычного демона, ни бога. Здесь больше доминирует контекст чудесного, внутреннего, появлению которого нет ясных, четких объяснений. Поэтому говорить о службе Сократа некоему богу – значит опять модернизировать наши представления. Речь здесь идет о некоем чудесном, сверхъестественном начале. Ему Сократ не находил рациональных объяснений и потому называл даймонием. Впрочем, нам остается полагаться лишь на текст, написанный Платоном.

нетривиальный вывод: «Значит, тот, кому известно что-либо о частях своего тела, знает то, что ему принадлежит, но не самого себя… Следовательно, ни один врач не знает себя как врача, и ни один учитель гимнастики не знает себя как такового» [44, с. 259, 131a].

Итак, познание самого себя как «са́мого самого» означает заботу о душе. И философия становится терапией. Кончается это тем, что любимый у М.Фуко Эпиктет станет называть философию лечебницей души. Бросай все и займись собой. И философ уходит в себя, применяет разные практики душевного исцеления, ведет дневники, следит за тем, как он прожил день, дает нравственные советы своим детям, своим молодым собеседникам, ведет нравственные душеспасительные беседы, и вся философия становится такой обширной, длиною в жизнь нравственной беседой.

Никакого объективного познания сущности человека. Такое допущение будет сильной натяжкой на античность. Как раз наоборот – иная крайность. Познание самого конкретного индивида с его слабостями, грехами и страстями и попытка очищения от страстей становится главной заботой заботы – философии. Формируется стоический идеал Сенеки и Эпиктета. И занятие собой означает буквально занятие именно собой, индивидом, с его грехами, пороками и страстями. И философия сводится к этике, нравственным принципам. Задача философии как эпимелейи – врачевать больную душу, которая по определению обязательно заболевает пороками, не в силах справиться с соблазнами и искушениями. Здесь начинает формироваться будущая европейская этическая традиция.

М.Фуко делает рефлексивный вывод, что познание себя, забота о душе, философствование и терапия становятся синонимами. Принцип такой заботы стал общим условием любого разумного поведения[80].

---

[80] Примечательно назидательное замечание Эпикура: «Пуста речь философа, если она не врачует какой-нибудь человеческий недуг. Как бесполезно лекарство, не изгоняющее болезни из тела, так бесполезна и философия, не изгоняющая страсти из души» [цит. по: 77, с. 35, прим. 29]. Кстати, в древнегреческом слове επιμελεια есть один из этимонов, μελος, то есть песнь, лирическое стихотворение. Есть в этом важный момент. Заботиться, совершать заботу, по действию – это изначально петь песню герою, сопровождать трагическое действие героя. Эпимелейа – это трагическая песня о судьбе героя, который гибнет и в этой гибели с ним происходит метаморфоз, то есть преображение. Эпимелетесом считалось, кстати, специальное лицо-распорядитель во время празднования Дионисий. Он выступал попечителем и наблюдателем за проведением церемонии праздника. Если продолжать разбор античных языковых корней, то фактически забота о себе и означает автопоэзис. Слово αυτο–ποιητικος означает «делающий или

Вопрос четвертый.

Если философия становится душевной терапией, то чем она отличается от врачевания или от педагогики? Есть ли специфическое что-то в этой заботе, которая отличает ее от других видов заботы?

Возьмем известные примеры. Например, основатель логотерапии В.Франкл писал, что душепопечительство – одна из профессиональных обязанностей любого практикующего медика, а не только психотерапевта. Пациенты вынуждают врача брать на себя роль духовника [73, с.76]. При этом он ссылается на своих коллег по терапевтическому цеху, которые считают так же.

Акцент на душепопечительстве понятен у В.Франкла, который смысл своей экзистенциальной терапии видел в восстановлении смысла жизни у больного, даже если он неизлечимо болен. Физически больной человек может быть душевно более здоровым, нежели физически здоровый человек, но потерявший душевные и духовные опоры в жизни. Смысл исцеления видится В.Франклом как раз в восстановлении прежде всего душевного покоя, в установке сознания на иное представление того, что есть норма – когда человек здоров и когда он болен. В принципе В.Франкл делает то же самое, что и древние стоики: переносит угол зрения с физической нормы на душевную, совершает смену установки с гармонии тела на гармонию души.

Установки схожи, но эпохи разнятся, и актуальность логотерапии оформилась как раз в послевоенное время, время утраты смысложизненных ценностей и опор, время, как пишет В.Франкл, экзистенциальной фрустрации.

Означает ли сказанное, что философ осуществляет ту же работу, что и врач, и психотерапевт, только без скальпеля – врачует душу человека, который по жизни homo patient, человек терпящий, страдающий, превозмогающий душевную боль?

Вопрос пятый.

представляющий самый предмет, а не его подобие». Забота фактически есть постижение того, что скрыто, что и является правдой. Эту правду о человеке вскрывал Сократ. Но отрефлексированный принцип автопоэзиса вошел в культуру позже, хотя его корни зарождались уже в античной трагедии и сократовском методе. См. о принципе и модели автопоэзиса в искусстве наши работы [63-66].

Этот вопрос так же, как и четвертый, исходит из третьего. Означает ли, что если философия есть забота о том, чтобы прожить жизнь в нравственной чистоте, то философия становится фактически этикой, неким практическим руководством, но не только для ума, но и для сердца, для души? Неким путеводителем с набором нравственных правил, типа поступай так-то и так-то?

Основные аргументы М.Фуко черпал именно из учения римских стоиков, которые фактически отошли от онтологии как мысли о бытии и свели философию к этике как нравственному практическому учению. Поэтому ответ вроде бы на пятый вопрос – да.

Но все же немного отвлечемся от М.Фуко и посмотрим, что говорит В.В.Бибихин в своих лекциях «Узнай себя», прочитанных им в 1990 году в МГУ [11].

Он там говорит, что знаменитый призыв познай себя (γνωθι σεαυτον) коварен. Люди, призывающие к познанию себя, не всегда понимают это коварство призыва.

Во-первых, познаем ли мы себя или некие свои фантазии выдаем за реальное познание? В-вторых, готовы ли мы к реальному честному познанию, постижению себя?

В.В.Бибихин говорит, что мы вообще-то к такому честному познанию и не готовы. Люди боятся познавать себя. Они убегают от себя. Мы думаем, что познаем себя, но на самом деле подставляем под свои знания о себе некие придумки про себя, более удобные и приятные для нас. В этом смысле мы не познаем себя, а наоборот уходим от себя, загораживаемся от самих себя своими придумками.

В.В.Бибихин говорит, что надо наоборот не познавать себя, что мы вообще-то и не умеем и боимся это делать, поскольку превращаем самопознание в самокопание, а надо уходить от себя в люди, в практические полезные благие дела. Надо заняться благим делом, божьим промыслом, и тогда есть шанс, что мы и придем к себе [11, с.8-9].

Русский язык и здесь как всегда таит в себе много метафор и смыслов-капканов. Уйти в себя, замкнуться в себе, закрыться, спрятаться – эти выражения создают представление (иллюзию?), что мое я – это и есть мои переживания, мои индивидуальные страдания и страхи, надо пойти к ним навстречу, не бояться разобраться в них и проч. То самое я, «самое само», к познанию которого призывал Сократ, сводится в таком случае к индивидуальным психологизмам. А друзья призывают меня – ты разберись с

собой, ты-то чего хочешь? Ты-то что сам думаешь? Вот это самое я – оно где? Оно оказывается закопанным в ворохе психологистических борений и только запутывает меня. Бесконечное разбирательство с этим эмпирическим индивидуальным «я» ни к чему не приводит. Тонны исписанной бумаги, многостраничные дневники, множество выпитой водки, растерзанные души, разводы, случайные встречи и в итоге – опустошение или иллюзия покоя.

А с другой стороны, мы говорим, что вот, он нашел себя, он наконец-то нашел свое дело. Когда это происходит? Что значит – я нашел себя? Все эти психологизмы создают иллюзию, что именно они и есть мое «я», только оно бывает неправильным и это создает дискомфорт, с которым надо разобраться и все встанет на свои места, минус поменяется на плюс. Совершается некая даже не профилактика души, а этакая коррекция психологического состояния и у тебя все будет о'кей. Этим в принципе и занимаются тысячи тренеров на всевозможных тренингах. Этим и отличается психология секрета от психологии тайны, как говорил А.А.Пузырей [53].

В первом случае доминирует явное манипулирование индивидуальным сознанием, создается иллюзия душевного благополучия, во втором случае идет работа с возможным человеком, о котором нет заранее готового знания, человек ставится как открытая проблема, под которую не кладется готовая подложка готового концепта (та самая суб-станция, против которой выступал М.Хайдеггер, отказываясь от понятия sub-stantia, то есть под-ложки, под-ставки).

В итоге подложка превращается в подставу, человек подставляется под ложные представления и отдается, отдает себя, думая, что постигает глубинные смыслы, а на самом деле ввергается в великую иллюзию самопознания.

В.В.Бибихин здесь и говорит, что мы скорее поймем самих себя, если буквально бросим себя, перестанем заниматься самокопанием, перестанем себя исследовать, а займемся каким-нибудь важным практическим делом, например, воспитанием детей, уходом за больными, что собственно и является буквально заботой, только реальной, практической и действительно значимой и богоугодной работой [11, с.8-9]. К тому же такая забота о Другом реально освобождает нас от иллюзий самокопания и от псевдоисследования и психологизма. Ведь мы так устроены, говорит В.В.Бибихин, что находим себя тогда, когда бросаем себя на что-то, на какое-то дело. Мы должны решиться, то есть начать решать себя самих как задачу. Человек сам себе – задание (тот самый человек в психологии тайны

– С.С.). Он должен отдать себя этому онтологическому заданию. Сам себе он неприкаянный, лишний – потому он должен себя посвятить практическому делу. Без этого Дела он лишний в этой жизни. А потому надо бы перестать болтать и начать делать, но делать дело правое, благое, заниматься теми другими, которые в этом нуждается – старыми, малыми, больными, одинокими, и только тогда мы и поймем самих себя, что мы есть такие и что нам надо делать.

Бросив себя на благое дело, на заботу о Другом, мы и должны понять – так дело не пойдет, надо перемениться (здесь и возможность для преображения!), то есть не думать о себе любимых, а бросить себя на дело. Это выталкивание себя из себя и есть реальное изменение себя и реальное постижение себя. Мысль о благом деле нас выталкивает нас из себя, говорит В.В.Бибихин. Человек спасается тем самым, поскольку способен шагнуть навстречу этому вызову, и эта решимость и есть результат настоящей мысли [11, с.12].

А как отвечает на этот пятый вопрос М.Фуко? В его лекциях проблема Другого ставится в ином регистре. Другой – это как раз тот наставник, философ, который помогает молодому человеку встать на путь самопознания, заботы о себе. Фуко на примере Сократа и Сенеки показывает образцы наставничества как фигуры Другого, который заботится о заблудших молодых душах и наставляет на путь истины.

Фигура Другого появляется тогда, когда забота о себе нуждается в посреднике, забота должна быть опосредована другим, учителем, поскольку самостоятельно заботу о себе не вырастишь. При этом специфика заботы уже учителя от заботы моей обо мне заключается в заботе о заботе. Хороший педагог – тот, кто заботится о заботе ученика. Он не учит самой по себе математике или истории. Он заботится о заботе ученика. Учитель заботится о том, чтобы сам ученик стал сам заботиться о себе: «Учитель – это тот, кто заботится о том, как заботится о себе его ученик, и для кого любовь к своему ученику – это способ позаботиться о его заботе о самом себе» [77, с.75]. Например, Сократа заботит то, как Алкивиад будет заботиться о самом себе[81]. И так по этой же логике идет бесконечное продолжение – у наставника был свой наставник, а у того – свой и т.д.

[81] Думаю, контекст нашего разговора не обязывает нас подробно входить в проблематику института наставничества. Хотя небезынтересно знать о римской и эллинской форме учительства, которые М.Фуко разбирает в своих лекциях. Эллинский тип – тип школы с учениками, классами, публичными уроками (тип,

М.Фуко косвенно отвечает и на проблему, поставленную В.В.Бибихиным. Во времена распространения философии как практики заботы в ситуации, когда забота не возможна в массовом порядке, когда эту заботу о себе нельзя превратить в массовое занятие, формируется институт наставничества, институт посредников-философов, которые берут на себя функцию культурных посредников, помогающих людям строить заботу о себе. Философ есть в таком случае некий специалист по переустройству индивида, по формированию из него субъекта. Он опосредует становление индивида в качестве субъекта [77, с. 150]. Изначально человек как индивид не способен в себе выстроить свою субъективность. Он не волен над собой, не способен к волению самого себя. И вот это движение к самому себе тебе помогает строить философ-посредник.

Но отвечая на пятый вопрос, мы и получаем ответ: это посредничество означает не что иное, как помощь в виде назидательных бесед, помощь, строящаяся по схеме двойной заботы. Философ становится учителем, наставником, который либо дает публичные уроки, либо приходит к тебе в дом и как бы ставит перед тобой зеркало. И ты перед ним исповедуешься. Он становится твоим духовником.

Впрочем, это нам уже понятно и известно. Любой педагог ныне скажет, что если у ученика не выработана способность к самообучению и самопознанию, то это самое главное, чему его не научили в школе[82].

Но в принципе у М.Фуко все равно не ставится проблема Другого как Иного, как иного себе. Другой – не наставник, а тот, который я, но другой, возможный. И кто мне объяснит этого Другого, который станет или уже является мною? Я не нашел в лекциях Фуко захода на проблему Другого как Иного мне.

М.Фуко просто констатирует, что долгое время забота о себе (как терапия) и забота о других (политический аспект, занятие политика) существовали неразрывно. Но к I-II в.в. н.э. произошел разрыв. Долгое время подразумевалось, что забота о других предполагает заботу о себе.

идущий от сократических школ). Римский тип – институт частных советчиков, которые ходят по домам и дают частные уроки [77, с.157-163].

[82] Трагизм заключается в том, что наша массовая школа как раз этому в принципе не учит. В том числе потому, что в школе нет института наставников, которые заботятся о заботе. В нашей школе давно нет педагогики как практики, а есть преподавание разных учебных дисциплин – математики, физики, химии и проч. То есть в школе нет антропогогики как практики заботы о человеке. Проблему антропологии образования я обсуждаю в отдельной своей работе, см. в [67].

Затем забота о себе стала самоцельным занятием и стала для философов-моралистов нормой [77, с.199-201]. Постепенно, говорит М.Фуко, философия как мышление об истине заменяется духовностью как заботой о преобразовании себя и тем самым усиливается катарктический момент, момент очищения и обращения. И в итоге в этих практиках заботы происходит замыкание на себя. Человек спасается ради себя, для себя, чтобы возвратиться к себе, а не к другому. А что значит – себя? Это есть субъект и объект, цель и средство в одном, делает вывод М.Фуко [77, с.209].

Итак, мы сидели тут и рассуждали о самопознании и заботе о себе, но оказывается, что забота о ближнем и дальнем, о том, кто нуждается в реальной практической заботе и есть реальная забота о нас самих. Надо бросить себя и заняться реальным практическим делом – заботой о Другом.

И вот это самое сложное и принципиальное. Здесь рождается новый вопрос.

Вопрос шестой.

Означает ли это, исходя из выводов В.В.Бибихина, что реальная забота о себе начинается с заботы о других и что тогда философия гроша ломанного не стоит, если не связана с богоугодным делом заботы о других? Но ведь нельзя же весь мир превращать в больницу, в приют, в пансион, в школу, в церковь?

Здесь опять капкан языка. Философия, понимаемая как забота, означает не просто некое следование нравственным принципам или, не дай бог, моральную проповедь.

Слово «забота» толкает, провоцирует на моральную редукцию. А речь идет вообще-то об онтологической заботе, то есть о тех духовных упражнениях, которые учат правильно мыслить бытие (а мысль о бытии и есть собственно мысль, все остальное – не мысль).

Этим отличается философская забота от заботы педагога или врача.

Надо сказать, что сам М.Фуко провоцирует на задавание этих вопросов. 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 [4, с.148]. При этом специфика этих духовных упражнений заключается в том, что они строятся как онтологически нацеленные и укорененные 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 самое себя [4, с.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"» [3, с.368][83].

Поэтому ответ на этот вопрос звучит примерно так: философ не обязан становиться священником, учителем или врачом. Но он осуществляет онтологически нацеленные духовные упражнения, дающие человеку шанс совершить некое преображение самого себя, своей индивидности, то есть отдельности и частичности. В принципе такая работа не совершается ни в больнице, ни в школе, ни в церкви.

Но драма заключается в том, что у М.Фуко речь сводилась периодически к индивидности в человеке. А как в индивиде вдруг появляется субъектность? На каком основании индивидность будет преодолеваться и будет выстраиваться личность как особая структура, обладающая неким своим органоном и архитектоникой – об этом у М.Фуко уже не говорится[84].

---

[83] Если же говорить об оценке того, что делал М.Фуко с античным наследием, особенно со стоиками и эпикурейцами, со стороны П.Адо, то последний упрекал М.Фуко в излишней эстетизации античных представлений и античного образа жизни, когда М.Фуко выводил из духовных упражнений «искусство жить». П.Адо называл это дендизмом. Великие люди античности, говорил Адо, у Фуко представляются как денди, стремящиеся жить красиво [3, с.367; 4, с.210]. Должен сказать, что такое впечатление Адо получил от чтения других работ Фуко – «Использование удовольствий» и «Забота о себе». В них более пристальному вниманию уделяются как раз тексты и техники авторов с точки зрения этики удовольствия и «эстетики жизни». В Лекциях же больше внимания уделено уже этике испытаний и размышлений. Такое впечатление, что Адо Лекции Фуко не слушал и не читал. И тем более не читал рукописи, которые сохранились в его папках (см. комментарии Ф.Гро [33]). Впрочем, тему дендизма и шире – «эстетики существования», которую развивал Фуко и которая тесно связана с его гомосексуальной ориентаций, мы рассматривать не будем в силу того, что она выводит нас за рамки проблематики онтологической заботы.

[84] Формат статьи не позволяет подробно разворачивать дискурс личностного строительства и преодоления индивидности в культурных практиках. Сошлемся на

Впрочем, есть различение на примере античных авторов у Фуко – различие двух форм преображения: эпистрофэ (επιστροφη) и метанойи (μετανοια). 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 [77, с.235]. И это обращение не предполагало ломки самого субъекта. В отличие от эпистрофэ метанойа – это коренная ломка человека, его смерть и воскрешение, разрыв со своим прошлым опытом и реальное преображение, возрождение заново [77, с.237][85]. Но метанойа 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 чем* в них написано, не столько своими системами и идеями, то есть теорией о космосе, благе, сколько тем, *как* они написаны. Они провокативны. Они написаны специально как будто для того, чтобы учить читателя, слушателя. Они учат мыслить. Главное у Платона, говорит Адо, не столько то, о чем 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.

нашу работу, которая сама опирается на традицию школы Л.С.Выготского [56]. Также этому посвящено целое направление современной антропологии – синергийная антропология, разрабатываемая в работах С.С.Хоружего [86-88]. Отметим при этом, что под органоном мы имеем в виду выстраиваемую над и вопреки индивидности субъектом структуру личности, имеющую свою архитектонику. Мы исходим не из Аристотелева смысла органона как совокупности орудий в практиках мышления (οργανον как орудие, инструмент, машина), а из смысла органона как системы, целостности органов, имеющих духовную и культурную природу. Орудийный Аристотелев смысл является поздней интерпретацией более древнего этимона: органический, то есть изобилующий, плодоносный, природный, наливающийся соками (отсюда – οργια, жертвоприношение, священнодействие).

[85] Замечу, что это различение проделал еще П.Адо в своей старой работе 1953 года, на которую и ссылается Фуко [77, с.243, с.254, прим. 40]. См. также работу Ю.Шичалина о принципе эпистрофэ в европейской культуре, который взят, впрочем, достаточно внешне, описательно [94].

Итак, если философия суть духовное упражнение в мысли, то рождается последний и, пожалуй, главный вопрос.

Вопрос седьмой.

Что такое забота о себе как мысль? Чем она отличается от иных практик мышления? Что есть такое философия как практика мышления?

Пожалуй, 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 укоренной 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) [77, с.518-519]. Этот и другие примеры медитаций, в том числе и размышление о смерти (упражнение в смерти), показательны как раз для стоиков. Но видно, что они суть продолжение этического морализма и ригоризма, который все более нарастал по мере убывания онтологического начала в мысли философов.

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

В качестве комментария на полях собственных лекций Фуко подводит итог, выделяя три великих формы упражнений в мышлении или рефлексии мысли над собой, три великие формы рефлексивности. Это рефлексивность в форме памяти, это рефлексия в форме мышления как медитации, и рефлексивность в форме метода [77, с.499-500].

Первая форма собственно была выработана еще Платоном, мысль как воспоминание и узнавание забытого истока (эпистрофэ), в акте которого и происходит некое изменение субъекта. Вспоминания, он совершает обновление и изменение.

Вторая форма, медитация, была выработана стоиками, в частности Сенекой и Эпиктетом, в упражнениях в смерти, в упражнениях по досмотру души. Эта форма мышления – проверка души на то, как человек живет, и отстраивание сугубо рефлексивного орудия мысли, с помощью которого и

происходит настройка души, постоянная проверка и преобразование субъекта, подстройка его под правильную духовную вертикаль.

И третья форма – мысль как метод, с помощью которого вырабатываются критерии достоверности и соответствия истине. Ключевой фигурой здесь выступает Р.Декарт с его «Медитациями». Впрочем, выше мы уже обсудили «картезианский момент» и его роль в «познании себя». Он как бы выходит уже за рамки принципа заботы о себе. Собственно философия Декарта и стала одним из оснований уже современной философии, в которой принцип заботы был предан забвению[86].

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 [75, с.501-502]. И в этой длинной истории, указывает М.Фуко, и необходимо показывать сложное переплетение двух установок-принципов – «познай себя» и «забота о себе»[87]. Долгое время весь западный рационализм был увлечен первым принципом, и забыл второй принцип. В итоге первый принцип радикализируется 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.

---

[86] В одной из лекций М.Фуко еще раз останавливается на различии духовных упражнений и картезианского метода [77, с.320]. Духовные упражнения, которые развивались в своих практиках не только в античности, но и далее вплоть до нынешнего времени, являются свободными и спонтанными. Необходимо отдаться свободному течению представлений и чувств и уметь их фиксировать. Рефлексивность здесь заключается в способности фиксировать образы, чувства и переживания, которые испытывает субъект. Метод же Декарта относится к «интеллектуальной мето́де», которая систематизирует представления и отсекает все лишнее. Декарт как раз всячески открещивается от традиции духовных упражнений, которая ему предшествовала, и выстраивает жесткую систему критериев по отсечению всех случайных и спонтанных представлений.

[87] Добавим к этому, что в истории собственно практик себя Фуко выделяет три модели практик себя – платоновскую, эллинистическую (для себя базовую, причем, он ее ставит как ключевую и доводит до общезначимого и для современности образа жизни и типа философствования, и христианскую, которая уже выступает как шаг назад). С.С.Хоружий делает подробный анализ этим моделям с опорой на работы Фуко [29].

В этом и состоит вызов античности современному западному миру, говорит М.Фуко.

На этом он и заканчивает.

Отметим только, что к трем формам мышления, выделенным М.Фуко, необходимо добавить еще одну, причем главную, исходную – мысль о первоначалах. Собственно мысль о первоначалах, архэ, что показывает А.В.Ахутин, и рождает феномен философствования [6]. Если мысль о первоначалах исчезает, то и человек теряет онтологический корень, и он начинает думать о себе смертном, начинает себя жалеть, начинает страдать. Индивид не может мыслить бытие по определению. У него для этого нет культурного органа, точнее, не выстроен органон – личность. В лучшем случае индивид скатывается в этику, мораль, думает о том, как поступать правильно, хотя от этого толку мало, о чем и говорил В.В.Бибихин. Индивид сам по себе не выдерживает онтологической мȕки, он не держит онтологического горизонта.

Мыслит о бытии, точнее мыслит бытие не индивид, а личность, рождаемая, формируемая вопреки индивидности через субъектное активное начало, чистое экзистенциальное воление, житийствующее окаянство.

У стоиков же онтологическая сила заботы исчезла, превратившись в набор правил поведения, а философия стоиков превратилась в учительские моральные разговоры и поучения. И эти поучения не задают главного – возможности преображения, к которому вообще-то и призывает М.Фуко, ради чего он и задумал весь курс лекций. Если преображения нет, то ничего нет. Нет даже субъекта М.Фуко, хотя он не совсем субъект. Наверное, правильнее говорить о герменевтике индивидуальной психотехнической работы. Как сказал бы С.С.Хоружий, в этой герменевтике субъекта нет главного – нет «онтодвижителя», что и отличает духовную практику от иных практик. Практика преображения возможна как раз как «сознательное, активное действие, ставящее онтологически значимую цель (т.е. затрагивающую фундаментальные предикаты человеческого существования, природу и способ бытия человека») [86, с.382][88].

[88] Хотя П.Адо считал совсем обратное: «…с исторической точки зрения с трудом можно допустить, что философская практика стоиков и платоников была лишь отношением к себе, культурой себя, удовольствием, принимаемом в самом себе. Психическое содержание этих упражнений кажется мне совершенно другим. Чувство принадлежности Целому кажется мне принципиально важным их элементом: принадлежность Целому человеческого сообщества, принадлежность к космическому Целому. Сенека резюмирует это в четырех словах (письмо LXVI, 6):

Справедливости ради М.Фуко как раз и констатировал, что в эллинском мире вообще-то и нет практик реального обращения как преображения. Последнее рождается в христианской аскезе. В эллинской культуре есть наоборот бегство от себя, отказ от мира, анахорезис, ибо многие философы были бывшими рабами, отпущенниками. М.Фуко приводит хороший пример такого внешнего оборачивания (не внутреннего обращения) вокруг себя: господин, объявляя раба свободным, оборачивает его вокруг себя и отпускает [77, с.239]. Такое оборачивание и есть метафора философии. Она оборачивается вокруг человека и отпускает его она волю, делает его свободным, но в пределах известного знакомого эллинского мира[89].

Итак, несмотря на то, что период I-II в.в. н.э. М.Фуко называет золотым веком заботы о себе (как понятия, как практики и как института) [77, с.98], но все же в эллинской и римской культуре нет опыта преображения себя. Наоборот, надо вспомнить еще себя и заняться собой. Как атлет занимается атлетикой, накачивает мышцы, так и философ «накачивает» свои мысли, но это внешняя душевная мускулатура. Он укрепляет себя, но не отказывается от себя, он не меняется, он как бы надевает на себя еще одну одежду, сохраняя свое нутро, то есть способ существования. Реальное же преображение меняет и способ бытия. В эллинском мире есть опыт оборачивания и всматривания в себя, но не изменения себя.

Погружаясь в целокупность мира» [3, с.302]. Хотя, полагаю, эти высказывания были продолжением спора П.Адо с М.Фуко (см. выше). Но в главном мы сходимся. П.Адо совершенно справедливо полагал, что и духовные упражнения, которые проделывали Марк Аврелий и Сенека, проделывались не для того, чтобы углубиться в себя и остановиться в себе, а для того, чтобы наоборот открыться Всеобщему и тем самым обрести онтологические основания, удержать бытие в своем тутошнем существовании. Для того духовные упражнения и проделываются, а отнюдь не для нравственного усовершенствования.

[89] Впрочем, здесь мы расходимся с Фуко. Он полагал, что как раз эллинистическая модель есть пример практик себя, практик преображения. А христианская модель есть отход от такой практики, поскольку в ней сердцевиной становится принцип отказа от себя. С.С.Хоружий отмечает, что этот вывод есть результат волюнтаристской селекции, которую проделывает Фуко с историческим материалом. Для Фуко опыт монашества и аскезы становится уходом, отходом от практик себя. Здесь начинает довлеть уже личная позиция Фуко и ему изменяет дар ученого-исследователя [92]. Хоружий справедливо полагает, что как раз «онтологическое измерение парадигмы обращения, как и всей практики себя, в эллинистической модели отсутствует» [92].

Вот М.Фуко и отмечает, что в эллинской и римской культуре так до конца и не решили, представляет ли собой «себя», «я сам» что-то такое, к чему возвращаются, ибо он уже есть, или это некая иная цель, к которой надо стремиться [77, с.240]. М.Фуко отмечает, что в античном обращении главной была самосубъективация, то есть вопрос, как достичь самого себя, адекватного и полного отношения к самому себе.

Отметим, что из выше сказанного это вполне объяснимо. Категория личности в принципе не применима к античности. Она формируется в эпоху христианства.

В этом смысле опыт стоиков ни к чему не привел, поскольку полного отказа от себя, то есть от своей слишком человечности не могло быть. Нужно было расчеловечивание, открывание в бытие, что вообще-то и предполагал Сократ. Но его пример никто не повторил.

В целом получается так, что в античном горизонте это «я», «сам» и не было реальным предметом заботы, то есть преображения. Забота носила внешний характер, не предполагающий отказа от себя. Было все равно допущение, что человек разумен по природе своей, человек уже есть, он готов, задан. Просто его надо подправить, подновить, восстановить утраченную разумность, вспомнить исходную разумную природу, восстановить человеческую память (тот самый анамнезис). Идея, что человек уже по природе ущербен, в принципе не могла появиться.

Подведем итоги. Зададим уже себе вопрос – чем закончилась эта гуманитарная археологическая экспедиция М.Фуко? Каковы ее результаты? Есть ли что-то, что отрыл Фуко-археолог или мы и до него все это знали? К чему привели его раскопки?

Вначале о первых впечатлениях, о том, что спорно и вызывает вопросы.

1. Мне кажется, что М.Фуко не сформулировал собственного антропологического концепта, через призму которого он мог бы рассмотреть античный опыт заботы о себе. Его мыслительные ходы были оригинальны, подчас радикальны, а поэтому не вполне логичны и спорны. Опыт Сократа в его курсе был эпизодом, опыт киников вообще не рассматривался, а скептицизм просто отсутствует[90].

[90] Впрочем, ждать от Фуко систематического изложения истории античной философии не приходится. Он никогда не излагал доктрин и не собирался этого делать (об этом же пишет и Ф.Гро, см. [33, с.566-567)]. Он не историк философии. М.Фуко важно было другое – рассмотрение истории техник, приведших к той или иной форме субъективности. Он пытался строить теорию и историю

2. М.Фуко был вынужден делать раскопки и производить некую инвентаризацию своих находок и как бы восстанавливать имена, изрядно подзабытые европейским рационализмом. Но этот инвентарный список не мог дать ответа на антропологический и тем более онтологический кризис, в котором мы все находимся. Просто призыв «вспомни и посмотри!» – слабо помогает. Хотя он крайне необходим.

3. Основные собеседники у М.Фуко – эллинские и римские стоики I-II веков. И в итоге М.Фуко быстро перешел от философии к этике, получив в лучшем случае некие рецепты как жить и готовиться к смерти. Но стоило ли тратить столько времени, чтобы напомнить человечеству – помни о смерти! Глас вопиющего…

Теперь о том, что бесспорно и вызывает всяческое уважение.

1. Интервью и некоторые статьи М.Фуко, а также его собственные комментарии к курсу показывают вообще-то, что М.Фуко и не стремился быть откровенным и оригинальным, делать какие-то открытия в античности, не будучи специалистом по истории античной философии. Он хотел самого себя поставить на предел. Сам курс был неким духовным упражнением, причем публичным. И он его совершил. Честно, без обмана[91].

2. Эти лекции-упражнения интересны не некими новыми техниками или новыми идеями. Они хороши прецедентом. В ситуации двойного «после», после постмодерна, вспоминать античные корни и ставить себя тем самым на начало, то есть за реальные пределы, на границу, когда античный горизонт давно ушел, в этой ситуации – это реальный пример онтологически нацеленного упражнения-действия. Тем самым, хотя сам материал (Сенека и Эпиктет) не вполне адекватен ввиду утери мысли о

субъективности. Что, впрочем, тем более спорно. Но дерзновенно. Даже если признать тезис С.С.Хоружего о том, что Фуко осуществлял «волюнтаристскую селекцию» античного и особенно христианского материала, все же это вполне объяснимо и оправданно, поскольку позиция Фуко – не позиция Адо, историка античности.

[91] Ф.Гро. разбиравший рукописи «Курса» и впервые издавший его по магнитофонной записи, приходит к такому же выводу. Он считает, что этот «Курс» не читался привычным способом как лекции. Фуко вслух и почти вслепую шаг за шагом проделывает публичное исследование. Он, что называется, пробовал на зуб новый материал и его тут же переосмыслял, как бы встраивая его в новую рамку осмысления. То есть он исследует проблему, пишет Ф.Гро, а не читает готовый материал, не докладывает готовые результаты [33, с.563].

бытии, сам метод и культурная ситуация, в которой творил М.Фуко и весь культурный контекст вкупе задавали онтологический смысл его деянию.

3. В своих работах он сознательно выстраивал ту самую предельную установку или новый философский этос, который он сам определил как «историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь, и, следовательно, как работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ» [78, с.354]. Своими последними работами он и проделывал именно такую работу по испытанию пределов.

Рефлексивный комментарий

Теперь после того, как мы ушли с Курса лекций, задали несколько своих вопросов, спросим себя и самого учителя-наставника – что собственно он делал по-крупному счету с точки зрения ситуации человека и мира? Он-то сам как понимал свое место? И как мы понимаем – что необходимо делать нам, грешным, попавшим в эту ситуацию?

Про испытание пределов мы уже сказали. Но этого не достаточно. Какую позицию Фуко занял в истории культуры как философ? Как понимал он свою культурную роль в галерее философов и мыслителей?

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 структурализмом;

- 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» [77, с. 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.

Более того. Несмотря на то, что в своих многочисленных интервью он весьма эпатировал слушателей, и его оценки и самооценки нужно воспринимать, что называется, cum grano salis, все же напомним себе, что себя он вообще не причислял к профессиональному цеху философов: «Я не считаю себя философом. То, что я делаю, не является ни способом заниматься философией, ни тем, что надо внушить другим, чтобы из философии этого не делали. Наиболее значительные авторы, которые, не скажу – сформировали меня, но позволили мне отойти от университетского образования – то есть мыслители вроде Батая, Ницше, Бланшо и Клоссовского – не были философами в институциональном смысле этого слова…» [79, с.214].

Не устраивает его так называемая кафедральная и научная университетская философия по главной причине: нам надо понимать самих себя, собственные пределы и ту ситуацию, в которой мы оказались, ситуацию предельности нас самих. И чтобы понять эту ситуацию и главное, как из нее выбираться, нам никак не подходит ни объективное познание, некий логос или новое учение о познании, ни субъективистские психопрактики, ни стуктуралистские построения, ни психоаналитические штудии, ни потуги построить некую новую универсальную науку, ни новые философские доктрины, ни школьное доктринерство. Ни одно из направлений гуманитарной мысли и опыта нам не подходят. Не подходит и традиционная философская антропология, превратившая учение о человеке в еще один логос.

Нам важно, полагает М.Фуко, понять исторически развивающийся процесс трансформации практик себя, которые трансформируют и самого субъекта, который эти практики проделывает. И как эти практики привели в итоге к той ситуации, в которой мы оказались.

Более того. Несмотря на то, что Курс называется «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 учеными ни были мои книги, я всегда рассматривал их как элементы непосредственного опыта, направленного на то, чтобы уйти от самого себя, помешать мне оставаться одинаковым» [79, с.215].

Собственно к этой предельной установке и вели все его генеалогические исследования[92].

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. Чего стоит, например, его признание: «Мне кажется, что вся античность была “глубоким заблуждением”» (цит. по [33, с. 561]), которое он сделал в своем последнем интервью 1984 года. Ф.Гро пытаясь понять это признание, делает вывод, что он связано с той безвыходной ситуацией, в которую себя загнала сам античная культура себя. Безвыходность заключалась в тупике между свободным выбором индивида, который волен был осуществлять воление, практики себя, техники заботы, и универсальностью морального долга, направленного также на необходимость заботы о себе, что, в свою очередь, превращалось в догму. Стоицизм, превращающийся из автономного правила для себя, которой выбирал сам субъект, тот же Марк Аврелий или Сенека, превращающийся в учение, загоняет самого себя в тупик.

В этом плане античный опыт для Фуко выступал 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,

[92] Эту предельную установку можно также назвать Просвещением в духе И.Канта, которую он специально обсуждает в известной работе «Что такое Просвещение?» по следам кантовской статьи [78, с. 335-359]. Этот смысл также обсуждает в своей интересной работе переводчик и комментатор М.Фуко А.Г.Погоняйло, давший подробный и профессиональный разбор происхождению метода Фуко [45].

чтобы возможно точнее определить то место, которое мы занимаем в мире, и целое тех необходимых связей, которыми мы повязаны» [33, с.586-587][93].

И последнее. Last, but not least. Вернемся к началу нашего рефлексивного комментария. Свою генеалогию М.Фуко проделывал не ради собственно самих по себе исторических реконструкций (в отличие, к примеру, от историка П.Адо). Практики преображения ему необходимы ради выстраивания практик преображения нас самих, чтобы выйти из них преображенными: «Моя задача – в том, чтобы, оперируя сведениями из определенного исторического периода, создать самого себя и привлечь других к переживанию вместе со мною того, чем мы являемся; того, что есть не только наше прошлое, но также и наше настоящее, такого опыта современности, из которого мы вышли бы преображенными» [79, с.216].

А теперь спросим себя, зададим уже совсем последний вопрос:

предложил ли М.Фуко некий новый образ человека в этой ситуации почти полной десубъективации и уничтожения классического рационального субъекта? Какие мы теперь после такого опыта разложения субъекта?[94]

В принципе, работу по разложению всей западной культуры проделала дружная компания в лице Ж.Делеза, Ф.Гваттари, Ж.Деррида, М.Фуко, Ж.Бодрийяра и других. Что дальше? Появилась ли какая-то новая конструктивная антропология выхода или хотя бы перехода из этого состояния разложения в иное, в состояние сделанности, какой-то созданности чего-то? Обозначен ли путь этого перехода в Иное, в иной способ бытия, не самоубийственный, а созидающий, онтологически укоренный, воссоздающий смысл и ценность существованию?

Пожалуй, здесь придется поставить многоточие. М.Фуко – один из немногих современных мыслителей, нащупавший один из путей поиска новой субъективности (точнее человечности) и новых институтов, эту человечность поддерживающих и утверждающих. Он шел на пути к новой конституции и институции человека через учреждение новых практик себя, имеющих длинную историю. Он наметил путь, при этом не стремясь строить новую доктрину и не боясь исследовать маргинальные формы

[93] Это ответ на упреки в его адрес со стороны П.Адо (см. выше).

[94] У Фуко есть и такие определения: «поставить субъект под сомнение означало испробовать нечто такое, что ведет к реальному разрушению субъекта, к его распаду, подрыву, к его обращению в нечто совершенно отличное» [79, с.222].

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, второе, выработка рефлексивности по поводу пограничного опыта, гораздо важнее. Рефлексивность важна как некая оснастка, снаряженность человека, дающая ему дополнительный опыт осмысления и понимания того, что с ним происходит, когда он переживает пограничный опыт[95]. И главное – этот опыт рефлексивности дает возможность человеку личностно отстроиться, оспосабливает его в деле выстраивания им некоего культурного органона на себе, позволяющего ему не впадать в деструкцию и разложение. Эта рефлексивность носит особый личностный (то есть душевно-духовный) характер его архитектоники, а не характер сугубо интеллектуальной мето́ды[96]. Оснащенным может быть и киллер. Оснащенными могут быть супермен, хакер, биржевой спекулянт. Но у них нет главного – архитектона 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[97].

---

[95] Кстати, тема оснастки, снаряженности специально обсуждается М.Фуко в его герменевтиках [33, с.575].

[96] Впрочем, в опыте рефлексивности самого Фуко этот опыт носит весьма личный, интимный характер, учитывая его гомосексуализм. Учитывая то, что Фуко был захвачен именно образожизненным пафосом стоического философствования, то и глубоко личные ориентации, включая сексуальные, должны у Фуко оставаться не только защищенными, но и провозглашенными, поскольку в течение всей жизни философ был сторонником борьбы меньшинства (безумных, ненормальных, гомосексуалов, геев) против власти большинства. «Фуко жаждет всецело жить своей сексуальностью», подтверждает биограф Д.Эрибон [95, с. 48]. Впрочем, это биограф отмечает в связи с эпизодами в жизни Фуко – когда тот жил и работал в США, где геи чувствуют себя гораздо более свободно, чем во Франции. Фуко даже подумывал уехать из Франции в Америку и там остаться жить. Он не скрывал ни от кого, что он мечтает поселиться в калифорнийском раю.

[97] Этот тезис тоже оспаривается собеседником и оппонентом Фуко, П.Адо, который отмечал, что «Медитации» Декарта являются не чем иным, как духовными упражнениями: «Декарт как раз написал Медитации. Слово это очень важно. И по поводу сих Медитаций он советует своим читателям провести несколько месяцев

В этой выделке душевного органона 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 действительно аскетична и предельно критична относительно любого опыта и способа существования. Эта онтологическая забота выстраивается именно как постоянная работа по изменению себя, которое (изменение), по словам самого Фуко, не должно напоминать «ни внезапного озарения, которое "раскрывает глаза", ни чего-то вроде проницаемости для всех движений конъюнктуры; я бы хотел, чтобы это было выработкой себя собою, усердной трансформацией, медленным и требующим усилий изменением посредством постоянной заботы об истине» [75, с.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.**

Свои лекции Фуко заканчивает вопросом, который задавал Эпиктет: «А ты, за каким делом хотел бы ты, чтобы тебя застигла смерть?» [77, с.519, 548]. Смерть застала его за написанием очередной книги, в которой он

или, по меньшей мере, несколько недель в «медитировании» на тему первой и второй, в которых он говорит об универсальном сомнении, потом о природе ума. Это хороший показатель того, что и для Декарта очевидность может восприниматься лишь благодаря духовному упражнению. Я думаю, что Декарт, как и Спиноза, продолжает располагать себя в проблемах античной традиции философии, воспринимаемой как упражнение в мудрости» [3, с.288-289]

продолжал испытывать человеческие пределы. Последнее слово не было и не могло быть сказано.

Остальное – молчание…

3.3. Другое начало Владимира Бибихина

В.В. Бибихин ищет формы философской самоидентификации у древних греков, у М.Хайдеггера, у исихастов. К Богу нет прямого приступа, поэтому философия уступает здесь место религии. Поэтому приставка «религиозная философия» бессмысленна. Философия уже предполагает мысль о начале начал. Философия безрелигиозной не бывает.

На этом фоне В.В.Бибихин и обсуждает проблематику человека, считая при этом, что выделение философской антропологии – это нонсенс (как невозможно выделение философской антропологии в учениях древних греков). В этом смысле он парафразом обыгрывает повторяет провокативное утверждение М.К.Мамардашвили, что как таковой проблемы человека в философии не существует.

Мамардашвили стремился быть европейским мыслителем и продолжателем традиции Декарта, Канта, Гегеля, Маркса, Гуссерля. И свои основные лекции и работы говорил и писал по их стопам. Его статью «Анализ сознания в работах Маркса» я считаю гениальной. При этом он сознательно предъявлял свою позицию как феноменологическую. Без феноменологического акта вообще невозможно философствование. И в таком самоопределении разумеется собственно проблема человека как философская проблема растворяется в проблематике сознания. Предмет «человек» растворяется в потоках сознания. И несмотря на явно выраженный сократовский залог его способа публичного философствования, несмотря на то, что он сильно воздействовал на своих лекциях на своих слушателей, он своего концепта все же не оставил. И тем более не собирался оставлять нечто предметно сконструированное о человеке. Это парадокс, поскольку весь пафос его речей был пронизан антропологическим контекстом и фиксацией проблематичности ситуации человека, чреватой катастрофой. Именно он один из первых отечественных мыслителей произнес слова о том, что «среди множества катастроф, которыми славен и угрожает нам XX век, одной, главной и часто скрываемой от глаз является антропологическая катастрофа» [40, с. 317].

Так вот, В.В.Бибихин считает, что необходимо развязать узы, запутавшие человека, пожелавшего автономии от Бога. Есть религиозный

опыт и есть философское прояснение этого опыта. Это единство разорвано. Это не прояснено у многих. Этой ясности нет и у В.С.Соловьева в его учении о всеединстве и его софиологии.

В.В.Бибихин ищет новое начало, новый Ренессанс, который он понимает не как отдельную эпоху, а как другое начало, возрождение человека, новое начинание им своего бытия, своего предела [14].

Но В.В.Бибихин убежден, что другое начало невозможно без соприкосновения с истоком, первым началом, бывшим у греков. Как М.Хайдеггер каждый день перечитывал греков и писал о новом другом начале (der andere Anfang), так и В.В.Бибихин говорит о другом начале, идя вслед за М.Хайдеггером.

В.В.Бибихин в своей работе «Другое начало» приводит свой перевод отрывка из М.Хайдеггера: «Эти Beitrage (вклады, взносы, введения – С.С.) являются спрашиванием на пути, который впервые только еще прокладывается через *переход* к другому началу, zum anderen Anfang, в которое вдвигается теперь (в философском *сдвиге*) западная мысль» [14, с. 333].

И добавляет другой отрывок:

«Другое начало мысли названо так не потому что оно просто другого вида, чем любые иные прежние философии, но потому что ему *должно* быть уникально другим из-за его отнесенности к уникально единственному и первому началу [Там же, с. 333-334].

Бибихин полагает, что эти строчки Хайдеггера можно поставить ключом ко всему им написанному. Дело у него, у Хайдеггера, всегда идет так или иначе о другом начале, об уникальном начале истории и о Другом всего настоящего начала [там же, с.335].

Бибихин подхватывает мысль о начале в духе нового шага человека, которого Бог давно оставил, чтобы это новое начало совершить. Если понимать смерть Бога не деструктивно, а позитивно, как вызов для возрождающего действия, то дело не совсем безнадежно.

При этом «в языке, который все больше создает нашу среду обитания, сейчас нет способа говорить о другом начале». Не хватает чистоты и строгости грани между сном, которому по своей сути принадлежит язык, и явью сознания; между молчанием, основой слова, и речью, которой ткут по этой основе» [Там же, с. 338].

В ситуации богооставленности нам ничего не остается, как новое другое начало. Мы оставлены в бытии. И в этой ситуации даже не немоты, а полного размазывания языка и неязыка, мы даже молчать как следует не

умеем, точнее разучились, в этой ситуации мы и оставлены. Мы оставлены, чтобы снова начать. Мы оставлены Богом, чтобы быть. Человеку возвращено его одиночество, в котором собственно и рождается онтологическая свобода. «И другое начало возникает из новости моей нерушимой свободы».

«Я оставлен на свободе между небом и землей быть, говорить, смотреть, видеть, слышать, то есть стало быть и не видеть, и не слышать, и не быть, и ничего не говорить [Там же, с. 339].

В.В.Бибихин фактически описывает ситуацию адамическую, ситуацию максимальной возможности быть – я оставлен в этой своей возможности и быть, и не быть, мне впервые даровано такое отношение к Богу и бытию, которое полностью зависит от меня, от моего онтологического самоопределения.

У человека остается только это: другое начало, которое и есть возрождение как возвращение к сущему. И человеку нечего делать на земле, кроме возвращения сущего в бытие [там же, с. 340].

В этой своей онтологической свободе, полагает Бибихин, впервые и возникает у человека шанс, поскольку «ощупывая себя я в себе никакого бытия и Бога не нахожу, … и это ничто моей оставленности – немыслимый подарок, без усилий с моей стороны дарящий сейчас впервые свободу такого отношения к Богу и к бытию, которое полностью зависит от меня. Я ничто и в ничто, но от меня зависит выбрать в моей оставленности – и тут вся разница – свободное отношение к бытию или никакое ничтожество [Там же, с. 339].

Мы должны снова начать. И это начало будет другим. Но первое начало уже было. Греки уже были. И первый исток уже был.

И это начало не в том, чтобы перенаправить развитие техногенной цивилизации. Другой цивилизации уже не будет. Возвратиться к античному началу невозможно. Античность не знает тиражей.

А бытие уже есть. Оно впечатано и неизбывно. Это судьба человека. Мы оставлены, чтобы вновь начать. Не вернуть античный горизонт, а вновь по-другому начать.

Новое другое начало – новая попытка стать в бытии, вернуть себе бытие, которое уже есть.

Русский Хайдеггер звучит в этих словах. Но звучит глубоко, хотя и глухо. Из глубин.

Тот, первый, допереводный Хайдеггер, явленный теперь в русском языке, тоже призывал к началу.

Это опять же призыв – вернуть себе бытие. Вернуться к истоку. Вернуться по тем тропам, которые ведут к источникам. Хайдеггер говорил, что греческий горизонт безвозвратно ушел, но он остается первоначальным источником. Он каждый день читал древних греков, но понимал, что возрождение античности невозможно. Это абсурд. Но греческая мысль может быть исходным пунктом для нашей мысли.

Итак. Мысль о бытии – есть то начало, которое всегда человек, чтобы стать собой, должен проделывать. Если он забывает это свое главное дело, то он погибает.

А что делает возможным эту мысль? Благодаря чему человек мыслит? Бибихин считает ответ Хайдеггера на этот вопрос главной и единственной его мыслью. Раньше самой мысли есть только «про-свет». То есть свет мира, или белый свет, открытый мир, простор.

Он уже есть, этот белый свет, этот мир. Это то непотаенное, что уже есть, и оно только и может раскрыться. А человеку нужно быть готовым к этому. Единственная разница состоит только в том, что в 1926 году Хайдеггер говорил о готовности к бытию, а в 1966 – о готовности к явлению Бога.[98]

Получается, что другое начало, anderen Anfang, у классиков, начиная с Платона, который взывал к возвращению к вопросу о смысле бытия, забытому его предшественниками, и кончая Хайдеггером, – это мысль о бытии, точнее, состояние и стояние в том про-свете, в котором мир человеку открывается. Ему открываются Бог и мир.

И в этом белом свете снимается вопрос о прошлом и будущем. В белом свете все равны. И нет прошлого и будущего. Нет предков и потомков. Есть открытость белому свету.

Надо только выйти на дорогу, свернуть на тропинку и идти, – все ниже и ближе к первоисточнику, к чистому истоку.[99]

---

[98] В «Бытии и времени» он призвал вернуться к смыслу понятия бытия. Но перевел его языком Киркегора и Гуссерля, отказавшись, правда, строить феноменологию как строгую науку. За это, в сущности, от него отказался Гуссерль, которому Хайдеггер посвятил свою главную книгу. А в 1966 году в интервью журналу «Шпигель» он говорит: «Только Бог еще может нас спасти. Нам остается единственная возможность: в мышлении и поэзии подготовить готовность к явлению Бога или же к отсутствию Бога и гибели; к тому, чтобы перед лицом отсутствующего Бога мы погибли». И добавляет: «мы не можем призвать его мыслью: мы можем, самое большее, пробудить готовность ожидания» [9, с. 243].

[99] Метафорой этой тропы к истоку может стать отрывок из воспоминаний К.Ф. фон Вайцзеккера: «Однажды он (Хайдеггер – С.С.) повел меня по лесной дороге,

Тогда получается, что вся классика, призывавшая к переходу, призывала к началу, к истоку. Для традиционных духовных практик движение есть движение к истоку, который был открыт ранее, но не в прошлом, а в начале, в котором времени нет.

Не к будущему, которого нет. И не к прошлому, которого уже нет. А к истоку, белому свету, который всегда есть. Есть в настоящем.

И бытие есть только в есть. Надо быть в есть. В прошлом его нет. В будущем тоже. Оно есть в «естине», в есть.[100]

Итак, В.В.Бибихин (а за ним стоит М.Хайдеггер) тоже говорит о переходе как о возрождении мысли о бытии и возрождении мысли о первоначале. Нужно новое начало.

Другое начало у В.В.Бибихина – это новое начало мысли, ответ на онтологические вопросы. Вопросы онтологической ответственности человека, это новая актуализация тем, от которых человек бежит, стремится снять с себя ответственность, когда он от упоения в бою освобождается от онтологического бремени, от заботы о мире, о мысли о Боге.

Человек должен снова сделать своим настоящим проблему бытия, добра и зла. Чтобы тема эта снова стала настоящим бытием нас самих.

Мы списали эти темы, считает В.В.Бибихин, объявив их фикциями, и тем самым оказались богооставленными.

Другое начало начинается с допущения проблемы добра и зла как настоящей проблемы [14, с. 344].

Гипотеза М.Хайдеггера, что он будет лучше понят в России, похоже, подтверждается. В.В.Бибихин – это русская редакция М.Хайдеггера. Русское издание М.Хайдеггера состоялось.

Песня повторяется: другое начало – это попытка помыслить забытое бытие, вернуть его в мысль. Главное в мысли – это мысль о бытии, а думать – значит действительно действовать, если действием зовется со-действие существу бытия, то есть готовить место для бытия, мыслью помогать созданию места, в котором бы пребывало бытие. А это фактически

которая сходила на нет и оборвалась посреди леса в месте, где из-под густого мха проступала вода. Я сказал: “Дорога кончается”. Он хитро взглянул на меня: “Это лесная тропа (Holzweg). Она ведет к источникам”» [84, с. 6]

[100] О. П.А.Флоренский, опираясь на В.Даля, на коренник русского языка, писал: «Все, что есть, то истина; не одно ль и то же есть и естина, истина?» [72, с.16]. Истинно в этом плане не то, что постижимо логическому рациональному познанию, а нечто живое, дышащее, естественное, пребывающее в естестве.

строительная работа – мостить дороги, строить подъездные пути к местам пребывания сущего…

3.4. Манифест археоавангарда Федора Гиренка

Ф.И. Гиренок полагает, что сама философская антропология в лице серьезных немцев была попыткой залатать дыру в онтологии европейского сознания. Человек был утерян. Им расплатились за науку и технику. За знание законов природы. А знание законов природы достигалось ценой незнания человека. Европейская философия имела дело с химерами – экзистенцией, трансцендентальным субъектом и рабочей силой. Но не с человеком. Но это оказалось зряшным делом, поскольку определить человека нельзя, то есть дать знание о нем, ибо его место всегда пусто [30].

Философская антропология пыталась себя построить, построить свой предмет. Тем самым она гонялась не за человеком, а за очередной фикцией. Она должна отказаться от человека, отказаться от него как от позитивного знания, поскольку человек всякий раз исчезает. Поэтому философская антропология похожа на социальную алхимию, она выращивает человека как гомункулуса в пробирке.

Надо обсуждать, утверждает Ф.И.Гиренок, не сущность человека, а его место, то есть ставить вопрос о геометрии человека, а значит говорить на языке картографического метода и археографии смысла.

Замечательное предложение. Но это предложение Федора Ивановича по поводу картографии, вообще-то, ни во что не воплощается. Это у него очередная метафора. Никакого картоида человека или картографического метода (именно метода) Ф.И.Гиренок пока не предложил (см. о картоиде в главе 4 данной работы).

За словом этим надо бы идти дальше. То есть строить карту. А у Ф.И.Гиренка некое бормотание, поскольку бытие-то ускользает, ускользает и язык, ускользает и человек. Суть антропологии ведь не в присутствии, а в пустоте. У человека вообще нет места. Он в принципе у-топичен, то есть неуместен.

Согласно его концепции археоавангарда никто вообще-то еще не сталкивался с человеком. Мы видим лишь следы его [31]. С одной стороны, Ф.И.Гиренок тоже согласен с тем, что человек есть тот, кто есть, то есть, он не нуждается в определениях. В этом смысле лишь тавтология (человек есть человек, фактически) и может зафиксировать человека. Иначе всякое иное определение человека фиксирует то, что уже завтра исчезает.

Требуются поэтому всякий раз мистериальные практики рождения заново. Человек бытийствует как произведение, в акте исполнения. Тавтология позволяет уйти от универсалий. Человек пребывает в паузе, в интервале, пропуске, в пустоте. Именно эти заполненные паузы человека в человеке составляют содержание новой антропологии, полагающей сон языка. «Во время паузы, в перерыве возможно появление того, что называют бытием. Это бытие является простым. Потому что оно не сопровождается языком. Просто бытие человека косноязычно. В паузе языка археоавангард засекает человека. Пока молчит язык, говорит что-то человеческое, косноязычное в своей наивности. А бытие ускользает в быт. В будни повседневности. В подлинность дома» [31].

Бытие человека косноязычно. Пауза – это то, что делает человека человеком. Философия – это встреча с дословным, поэтому антропологию надо мыслить в терминах археоавангарда, то есть антропологию «нулевого дискурса».

Поэтому для Ф.И.Гиренка нет проблемы перехода. Точнее, человек всегда был в пустоте, в паузе, на границе. Любой проект человека – этого новая универсалия, претензия зафиксировать содержательно то, что есть человек, дать ему определение.

Человек же пребывает в пустоте, нулевом месте. Он всегда – в возможности. Человек – это пустое желание человека быть полным, которое никогда не достигается.

Поэтому человек никогда не может быть завершен. Он никогда не есть то, что он есть. Он идет к себе, ищет свой дом. Бездомность заставляет его быть в движении, кочевать, идти, падать и снова идти. Человек оседлый не идет к себе.

Поэтому мы его никогда и не встретим, а можем зафиксировать лишь следы его. Что бы содержательное мы ни сказали о человеке, это будет метафорой.

У Ф.И.Гиренка конструкта человека нет и быть не может. Человек никогда не есть то, что он есть. Он в паузе. И мыслить его можно в терминах зауми. Слово раскололо бытие. И ум теперь на пути к безумию. Спасти ум от безумия может «заумь неозначенного, нулевой коммуникации».

И речь самого Ф.И.Гиренка – заумь, бормотанье, кружева и хитросплетения фраз и метафор, ускользание от определений и понятий, отказ о конструирования, ускользание от какой-либо социальной реальности, вообще отказ от поисков. Это разговор почти шепотом,

намеками, с похихикиванием, подмигиванием. В общем, нечто среднее между Ф.Ницше и В.В.Розановым.

Такой бормочущий, глюкающий ручеек скороговорок и прибауток, философского археоязыка. Ручеек течет, а с ним утекает и смысл – в иное, в пустоту, в паузу, немоту. И хочется замолчать. После чтения текста/нетекста Федора Ивановича хочется перейти на шепот, а затем и вовсе замолчать на век.

Мне очень многое близко и понятно из концепции Ф.И.Гиренка. В мире миров, разумеется, нет определения человека. И пора перестать гоняться за так называемой природой человека, его сущностью. Ее нет. Точнее, есть одни придумки. И в лучшем случае конструкты. В худшем – фантазии. Но человек таков, каким он себя помыслит и построит. И мир таков, каким его помыслит человек. Каким помыслит, в таком мире и жить будет. И неча на зеркало (то есть на бытие) пенять.

И коль скоро он всякий раз себя пересоздает (а равно с этим и мир), он всякий раз как бы надкусан, как то недоеденное яблоко. Он не полон, не целостен. Но и мир его не доделан тоже. И этот недоделанный, надкусанный мир соприкасается с другим недоделанным миром. Мир миров – мир недоделок, вечный долгострой.

Человек есть недоделка в недоделанном мире. Потому его ситуация есть ситуация онтологической свободы, принципиальной возможности быть всегда неполным, полупустым, быть недоделанным.

Но выводы мы с Ф.И.Гиренком делаем разные. После зауми его языка, точнее, косноязычия, ничего не остается. Полная деструкция и ускользание всего и вся. Никаких конструктов, лесов, подпорок. Все расползается, уходит. Ускользает и само бытие. И мы остаемся в пустоте, немоте, наготе, возвращаемся в адамово детство. И язык Ф.И.Гиренка, почти адамический, искушает нас

И снова все сначала? И снова нас ждет первородный грех?

3.5. Поиски генезиса Игоря Смирнова

И.П.Смирнов считает, что в целом история культуры – это грандиозный антропоэксперимент [54, с. 39]. И.П.Смирнов рассматривает человека в своей работе «Человек человеку – философ» в экстремальных состояниях – в ситуации войны, безумия, радикализма, младенчества. И старается показать, что именно экстремальные состояния – это эксперимент, которому подвергает себя человек, более того, любит повергать, что

доказывает его самоубийственность. Человек сам себя пытает и потом пытает природу, его вскормившую.

Строго говоря, считает И.П.Смирнов, философская антропология интересуется только самоубийствами. Смысл самоубийства – в доведении Другого до предела. Эпохи тоталитаризма – наиболее яркое тому подтверждение, подтверждение суицидальной природы человека. Человек в этом смысле в принципе виновен, независимо от того, переживает ли он современные вызовы или нет. В тоталитарные эпохи, стало быть, формируется только тоталитарная, негативная антропология. В ней человек – шпион, самозванец, нежелательный элемент. В негативной антропологии быть человеком – значит претендовать на то, что запрещено, то есть быть человеком. В тоталитарной антропологии человек уничтожается.

Задача тоталитарной культуры состоит в том, чтобы создать сверхчеловека по ту сторону человеческого, в том, чтобы вообще его уничтожить, чтобы культура была без человека [54, с. 69]. Тоталитарная культура не создает сверхчеловека, а наоборот уничтожает его, доводит его до предчеловеческого состояния.

Мы уже это показали на примере Г.В.Ф.Гегеля и А.Кожева. Г.В.Ф.Гегель – это тоталитаризм в мысли. Предел человека желания – это желание желания Другого вплоть до его уничтожения. Кожевский Гегель своей мыслью о человеке желания довел себя до Освенцима. Нормой стало исключение человека, запрет всего, вынесение человека за скобки жизни. Предлагается некая нулевая антропология.

Но иной антропологии пока у Игоря Павловича нет. То есть антропологии после перехода, или самой антропологии перехода. Он понимает, богато и глубоко описывает тоталитарную антропологию и уничтожения в ней человека. Но что делать человеку после ухода тоталитаризма? Или человеку уже не возродиться?

Зафиксировав этот самоубийственный тренд, Смирнов, разумеется, обратился к концепту генезиса, начала, как к тому, к которому необходимо нам всем всячески обращаться. Этому концепту «зачинательности» был посвящен цикл работ, опубликованный в отдельной работе. В ней Смирнов исследует генезис разных социальных и культурных форм, разных духовных практик человека, включая, например, такие феномены, как генезис труда, генезис жертвы и интимности, генезис города, генеалогия ошибки.

Замечу, что академический философ или культуролог начнет спотыкаться с первых страниц этой работы, ища привычные сочетания, сочленения мысли, формы, привычный ход дискурса. Он рискует заболеть

от несварения интеллектуальных форм, которыми изобилует работа И.П.Смирнова. Именно потому, что автор пытается создать весьма плотный интеллектуальный дискурс и фактически формирует какой-то новый жанр интеллектуальной литературы, который изобилует культурными миксами, кентаврами, что воплощается и в языке, в котором словесные трансформеры переплавляются всякий раз причудливым образом, английские, французские, немецкие, латинские и греческие и русские словосочетания и понятия переплавляются и образуют новый и непривычный для русского уха словарь, на котором говорить не привычно, но мыслить, видимо, очень полезно, поскольку раздвигает горизонты и обогащает смыслы.

Книга И.П.Смирнова посвящена не самому по себе онтологическому началу, которое привычно для философии в ее метафизической традиции. Автор не строит новую онтологию. Он специально не уходит в онтологию (хотя и держит этот план в контексте), а анализирует конкретные культурные формы и феномены и выясняет на широком культурном материале их генезис. Чего стоит, например, метафизика ошибки, чему посвящен специальный тонкий и нетривиальный очерк, в котором рассматривается прежде всего базовый смысл ошибки как феномена – ошибка как видение себя как Другого. Ошибка становится не оценочно загруженным эмпирическим опытом (за которым не признается право на существование), а составной частью опыта вообще, в котором право на ошибку становится онтологически необходимым требованием.

3.6. Гуманология Михаила Эпштейна и постчеловеческое Григория Тульчинского

М.Н. Эпштейн считает, что в силу смены самой природы человека, в силу того, что природ человека много, что человек все более выходит за пределы своей биосоматики, необходимо говорить о некоей новой «гуманологии», которая, в отличие от антропологии, объемлет разные виды и способы человеческого бытия [96; 97].

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.

Тем самым 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. Тем самым, говорит М.Н.Эпштейн, пора думать о неких плантациях и заповедниках человека, о неких музеях человеческого.

Если антропология изучает человека как часть биосферы, как высшую и последнюю форму ее эволюции, то гуманология 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 врастает 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 развертыванием 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 биокиборг, кентавр. Сначала происходит кенозис Бога, затем – кенозис человека, все более и более истончается природа онтологического в Боге и человеке.

Но это вывод со знаком минус. Вывод со знаком плюс означает то, что поскольку предыдущие проекты человека заканчиваются, наступает новый цикл, наступает новая нулевая ситуация. Нам нужен новый миф, новая идея развития человека. Техносфера есть последняя инстанция, последняя действительность культурного цикла в развитии человека. После нее

наступает новый миф нового человека. Если мы его поставим, то будем жить. Если нет – будем пребывать в мире киборгов-гуманоидов.

Гуманология у Эпштейна имеет дело с человеческим в плане его интеграции с машиной. Гуманология изучает то, что остается в человеке после присвоения его функций мыслящей машиной – и то, что происходит с машиной по мере ее 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 [97, с.149].

Таким образом, привычный «человек уходит в прошлое как биовид – и переходит в будущее как техновид, мыслеформа, киберорганизм (киборг), искусственный организм, генетическая фантазия» [97, с.149].

Г.Л.Тульчинский, постоянный соавтор М.Н.Эпштейна, тоже фиксирует кризис антропологической идентичности, сдвиг, ситуацию перехода к «постчеловеческой персонологии», разработчиком которой он является. Он при этом поясняет, что речь идет не столько о дегуманизации и расчеловечивании, сколько о перспективах нового гуманизма [69, с. 629].

Г.Л. Тульчинский считает, что классический век человека закончился и ожидается постчеловеческий проект, в котором больший упор делается на тематике личности, персоны, технологиях личностного роста и самоопределения. Он пишет, что необходимо говорить о «постчеловеческой персонологии», коль скоро все человеческое, антропологическое ушло, перестало быть существом человека.

Г.Л.Тульчинский – один из немногих современных авторов, кто не впадает в ересь утопизма, не ищет старые новые образцы в старине, не уходит вглубь античности, а ищет здесь, точнее строит реальную человеческую практику, практику гуманитарной общественной экспертизы, новую постчеловеческую идентичность.

Главное, считает Г.Л.Тульчинский, заключается не в борьбе за свободу, а в переживании свободы, что и показал XX век. Поэтому «выход современной философии из кризиса – в постчеловеческой персонологии, воссоздании целостности бытия, имеющей объективные, а не произвольно субъективные, как в постмодерне, основания, выходящие за пределы сознания и существования отдельного индивида к невыразимой целостности бытия, создающей и поддерживающей сущее и придающей смысл человеческому существованию» [69, с.630].

Современная культура, если она хочет быть, возможна как путь возвышения человека, как культура духовного опыта, освобождающего от

самозванства» [там же, с. 631]. Это и выход к новому пониманию человеческого – ибо человеческое распространяется на все живое, неживое, а весь космос. Космическая ответственность суть постчеловеческой персонологии, то есть антропология личности (персоны).

В отличие от классического гуманизма, который соседствует с национализмом и экономизмом, формами ограничения, гуманитарность включает в себя все многообразие гуманитарных практик по освоению человеком себя, сферы персонологии свободного духа [там же, с. 638].

Г.Л.Тульчинский пишет об изначальной антропологичности философии: исходной и конечной точкой любой философии является природа человека. Очень хороши у него замечания о том, что к XX веку человек постоянно нагружали разного рода определениями и качествами, что пора его очистить от обилия сущностей. От описания и определения человека пора переходить к выявлению механизмов динамики свободы, от трансцендентального – к социальному. Механизмом такого перехода, его средством и посредником является личность.

Поэтому философия на пороге нового столетия и тысячелетия раскрывается как персонология, вбирающая в себя и философскую антропологию, и культурологию, и традиционную метафизику [там же, с. 641].

А в качестве орудия и метода такого перехода к свободе Г.Л.Тульчинский обсуждает гуманитарную экспертизу.

Дискурс Г.Л.Тульчинского не так узорист, как у Ф.И.Гиренка, не так методологичен как у Г.П.Щедровицкого или М.Фуко, не так метафоричен как у М.Н.Эпштейн. Но он ясен и понятен. Он не ввергается в крайности. Не стремится быть оригинальным. Не склонен к эпатажу. Он содержательно глубок и последователен.

3.7. Синергийная антропология границы Сергея Хоружего

Работы Сергея Сергеевича Хоружего нуждаются в специальном и подробном разговоре. В этой книге нет возможности осуществить подобный анализ. Но проблематика книги требует остановки на ряде принципиальных идей Хоружего, работы которого выделяют его как крупнейшего пионера–разработчика собственно антропологического дискурса, который, перефразируя старика Канта, может нас разбудить от догматического сна и вернуть нас к самим себе.

Современный глобальный дискурс бесчеловечен, пишет Хоружий. Это понятно и объяснимо. Бесчеловечность – в духе европейской рационалистической традиции. Она расщепила человека, разложила на элементы. Человек исчез из поля научного зрения. Человек как целое не вмещается вообще в метафизику, в эссенциальный строй классического европейского дискурса [87, с. 369].

В итоге мы констатируем смерть человека. Крик Фуко, поначалу казавшийся удивительным, вполне понятен и оправдан. Это его позитивный вклад в антропологический тренд через негацию, уточняет Хоружий [93, с.310]. Фиксируя смерть, он при этом возвращается к истокам заботы о себе.

И в этой ситуации обесчеловечивания и утери человека необходима онтологическая альтернатива. Нужна онтологически выстроенная антропологическая модель, то есть собственно антропологический дискурс. Его и предлагает Хоружий, пожалуй, единственный автор, который системно и последовательно этот дискурс и выстраивает в цикле работ по синергийной антропологии границы [85-93].

Замечательно то, что собственно антропологический дискурс выстраивается им в противовес рационалистической традиции, которая пыталась найти и ухватить сущность человека. Современная ситуация явно показывает, что никакой сущности человека нет. И не потому, что об этом говорили и Нанси, и Фуко, и Делез и другие. То, что нет такой неизменной сущности человека и нет у него неизменного места в бытии и мире, которое бы занимал человек – это утверждение онтологическое.

Классическая европейская философия была построена по законам эссенциалистской метафизики, которая рассматривала человека как сущность в ряду других сущностей и стремилась выделить в человеке некие базовые элементы, найти некое первоначальное ядро, центрирующее его. Тем самым философия о человеке строилась как учение о его ядре-сущности, поиске его субстанции и выстраивании учения о нем как о существе, обладающем некоей неизменной сущностью, природой [87, с.15].

В настоящее время человек и сам – не центр мира, и он не имеет неизменного места в мире. И представления о нем как о существе, имеющем некую сущность – уходят в прошлое. Этот центр исчезает. Необходимо выстраивать иной дискурс – не ядра и центра, а границы-перехода. И этот онтологический дрейф настоятельно диктуется современным опытом и положением человека в мире – положением существа, стремящегося к границам, к своим собственным онтологическим пределам.

Поэтому мы получаем некое новое радикально новое культурное задание-вызов – поиск и выстраивание антропологии границы, а не антропологии центра [87, с. 16].

При этом Хоружий акцентирует, что понимает феномен границы не предметно, тем более не вещно и не эссенциально, а как горизонт существования. Это некие пределы, за которыми исчезает собственно энергийный образ человека или он радикально меняется, меняются его проявления: «Граница человека (антропологическая граница) есть полная совокупность его предельных проявлений» [87, с. 17] (рис. 11).

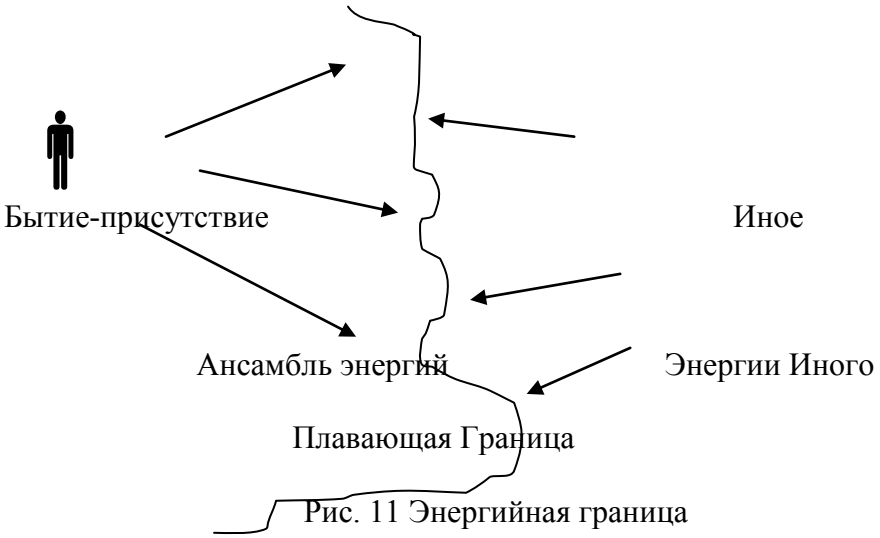


Рис. 11 Энергийная граница

Граница между проявлениями-энергиями и Иным плавающая, она не задана и не предзадана, не установлена заранее. Это некая трепещущая пунктирная линия, за пределами которой исчерпывается сама энергия, исчезает само проявление. Если позволит мне Хоружий такой пример, то это как дыхание. Человек дышит, он задерживает дыхание. Может не дышать неопределенно долго, минуту, две, три, но когда-то это прерывание кончается смертью, человек просто перестает дышать.

Так вот, в современной ситуации как раз и обостряется необходимость выстраивания антропологической стратегии, направленной на трансформацию человеком своего энергийного образа, данного ему в бытии. Эта трансформация идет по ступеням (лествица) и восходит к высшему состоянию или телосу практики. Этот телос в восточно-христианской

традиции понимается как обожение или совершенное соединение всех энергий человека с Божественной энергией, Благодатью.

Обретение телоса означает изменение самого способа бытия, реальную онтологическую трансформацию. Соответственно духовные практики становятся мета-антропологической стратегией. Поэтому духовная практика не может быть выстроена человеком сугубо индивидуально, из своего эмпирического опыта. Движущей силой преображения является внеположенный исток, онтологический движитель, который пребывает за пределами энергийной границы. Индивид не может держать «азимут онтологической альтернативы». Компас, показывающий движение преображения, находится не в руках индивида, а в руках Личности, то есть лица не от мира сего.

Итак, человек не занимает постоянного онтологического места. Более того, он постоянно переступает границы, осуществляет практики трансгрессии и перехода. И это постоянное переступание и становится его онтологической и антропологической сутью.

Это утверждение Хоружего внешне весьма схоже со знаменитыми суждениями Бахтина о пограничности человека (см. выше в главе 2). Но эти суждения Бахтина были связаны с его пафосом о диалогизме и общении. Бытие человека событийно и диалогично – вот пафос Бахтина. За ним стоит пафос классического гуманизма. Идеи же Хоружего о граничности человека означают иное: человек радикально пограничен, за пределами границы – его Иное, его инобытие и человек стремится к нему, к пределу. Граница человека у Хоружего не просто по-другому устроена, она – другой природы.

Человек действительно смертен как род. Он радикально меняется. Да, соглашается Хоружий, у человека наблюдается фундаментальное неблагополучие. Но констатация смертей (Бога, человека, цивилизации) не проясняет смысл ситуации и не указывает выхода. Да и современная философия страдает мелкотемьем. Нужна иная бытийная альтернатива, которая, обращаясь к онтологическому истоку, показывает человеку некий вариант, не гарантированный, не стопроцентный, но вариант выхода, вариант уже онтологического самоутверждения, в котором бы преодолевались квазиварианты существования и квазиварианты радикального преображения. Эту онтологическую альтернативу нельзя доказать абсолютно. Но ее как возможность, как ответ на вызов, как шанс, необходимо предлагать, хотя она является «предприятием с открытым исходом».

И в этой ситуации предела, границы, смерти человека и наших преставлений о нем и нужна иная антропологическая модель, построенная на иных принципах, опирающаяся на богатую традицию, не придуманная и не спекулятивная.

Хоружий, описавший и реконструировавший восточно-православный органон, и предлагает некую подоснову, духовную традицию, отталкиваясь от которой и вбирая от нее все богатство содержания, можно выстраивать новую эпистему, синергийную антропологию границы как онтологически отстроенную и практически укорененную альтернативу западному строю мышления.

В рациональной традиции, пишет Хоружий, человек строил мысль о себе в категориях центра, в логике движения к самости, к центру, некоему self, эго, символом которого в итоге стало cogito Декарта.

Я как вещь мыслящая у Декарта предполагает отождествление Я, как действующего, и самой мысли, самого феномена cogito, которое становится сутью меня. И, замещая Я своим актом, cogito редуцирует человека, урезая его до рационального индивидного действия. Своим когитальным актом вещь мыслящая себя же и умерщвляет, сводя себя к немому центру, ища этот центр в себе самом.

Хоружий предлагает иной ход. Ход, направленный на размыкание человека в сторону онтологических пределов, в сторону постава себя на границу. Это онтологическое размыкание себя осуществляется энергийно и носит троякий характер у человека. Размыкание описывается в категориях трех топик, поскольку пространство границы определенным образом устроено. Эти три топики границы суть – онтологическая, онтическая и виртуальная [87]. Они соответствуют трем типам практик – типу духовных практик (собственно они отстраивают онтологическую границу, которая и может быть реальной альтернативой смерти человека), типу практик бессознательного и типу виртуальных практик.

Итак, Хоружий отказывается, как и многие другие авторы, от поиска сущности человека, которая традиционно понимается как нечто, находящееся в центре. Идея центра перестает быть плодотворной для поиска ответов в современной ситуации. Необходимо выходить на границу бытия человека и искать ответы там, поскольку именно в поиске ответов на то, что находится на границе, точнее, как проявляет себя человек на границе, как пограничное существо, мы и можем найти новый плодотворный смысл.

Привычный центр, через который понимается человек, его существо, отодвигается на периферию бытия и на первом месте ставится его граница,

которая как раз становится центром самоопределения человека. Через соприкосновение с Иным, пространством Иного, человек определяет себя, но уже не как некая сущность, а как собрание энергий, проявлений. Выстраивается онтологическая альтернатива, которая понимается как отталкивание от собственного катастрофического бытия и обетование себя на границе.

Природа человека на этой антропологической границе предельна и энергийна. И Мюнхгаузен здесь невозможен. Он не может себя вытащить за волосы из онтической трясины сущего. Только через энергию преображения возможно обретение онтологической основы сущего.

Хоружий принципиально настаивает на том, что без горизонта онтологического Иного никакое преображение невозможно. Поэтому опыт трансгрессии у Фуко и Батая – это полезный опыт, но он не вполне онтологичен. Он радикален (как радикальна, например, практика суицида), но он не ведет к преображению. Он ведет к самоубийству, к самоуничтожению [87, с. 71]. Антропологическая граница в принципе невозможна без идеи Бытия и его онтологических аналогов (Бога, Абсолюта или в целом символического горизонта).

Надо сказать, что Батай, Фуко, Делез предлагали разные практики внутреннего опыта (практики себя, техники себя, опыт-предел и проч.), но то были не духовные практики, полагает Хоружий, поскольку они не выводят человека к истоку. Они не выводят человека к Инобытию и через него – к источнику преображения. Они не осуществляются на онтологической границе. И если и ставилась в их дискурсе некая граница, то не онтологическая, а онтическая, граница эмпирического существования. Тем самым человек реально при таких практиках не меняется, он не меняется онтологически, не выстраивает, я бы сказал, новую архитектонику личности, ее органон.

Хоружий же утверждает в логике антропологии границы, что человек современный катится по лестнице вниз, по нисходящей. Его проявления бытия на границе редуцируются до других крайних вариантов – онтологическая граница заменяется либо границей бессознательного (большой проект XX века, введший многих в заблуждение), либо границей виртуального (что еще более загоняет человека в мир заменителей реальной жизни, мир имитаций и симулякров).

Главным противопоставлением этому нисхождению человека может стать, полагает Хоружий, парадигма духовной практики, в которой человек переживает автотрансформацию, изменение себя самого. Последнее

возможно лишь при рассмотрении человека не субстанциально, не как того, который обладает некоей сущностью, а как того, который представляет ансамбль, конфигурацию энергий, обладает «энергийным образом». Это изменение способа бытия есть подвиг, предполагающий вполне определенные практики и техники.

Духовным источником в позиции Хоружего является тем самым определенная духовная традиция в лице восточно-православной практики аскезы. В ситуации интеллектуального и цивилизационного тупика в поиске нового живительного воздуха для выстраивания антропологического дискурса эта традиция (не сама по себе, а при переплавке и осмыслении) дает шанс, поскольку она укоренена в живом личном опыте преображения. Этот опыт как раз предполагает отношение к человеку как к некоей совокупности энергий, проявлений (духовных, психических, физических), которые осуществляются и с которыми можно работать как с неким опытным живым материалом и на основе которого можно отстраивать определенный органон, некую методологию и технику духовной работы.

Современная ситуация обостряет желание человека состояться. Состояться полностью, целостно, не частично. Это толкает его на суицидальные практики трансгрессии. Сказать, что существование человека самоубийственно – сказать только полуправду. Важно понять, что человек потому и стремится к суициду, что видит в нем некую, пусть иллюзорную, но замену, некий квазивариант полноты существования. Падая в наркотический мираж, или играя в виртуальные игрища, занимаясь трейсингом или паркуром, ходя по краю пропасти и прыгая с моста вниз на резине, экстремалы демонстрируют все более явно выраженную онтологическую страсть человека состояться, стать, осуществиться в своей полноте и цельности. Разумеется, таковой не получается.

Потому и важно предложить человеку реальную альтернативу полноты бытия. Поэтому необходим уже не крик о смерти человека, а предложение ему онтологической альтернативы, которая могла бы дать ему пространство для самореализации как личности в ее цельной неурезанной идентичности [87, с. 393].

Альтернатива самореализации человека должна строиться в сфере личностного и предельного (но не деструктивно-катастрофического) опыта. Подобным свойством и обладает опыт духовных практик и духовной традиции [87, с.394].

Подобным свойством обладают и другие антропологические практики и стратегии, примыкающие и ассоциированные с духовной традицией, например, художественные практики.

Тем самым необходимо специально остановиться на вопросе – что есть такое духовные практики как некая парадигма, лежащая в основе синергийной антропологии границы?

Суммируем то, что сказано в разных работах Хоружего по этому поводу (напр., [86, с. 382-383]).

1. Духовные практики осуществляются конкретным индивидом, они носят характер сугубо «личного дела».

2. Опыт духовных практик предполагает преобразование энергий, в которых проявляется конкретный человек.

3. Духовные практики производят такие преобразования человека, которые делают его более цельным и целым по отношению к его прошлому, они движут его в сторону становления себя как ансамбля энергий. Это преображение носит характер восхождения, несущего в себе смысл, телос всего процесса.

4. Этот опыт духовных практик позволяет осуществлять прецеденты преображения, потому что человек ставит себя на предел собственного опыта, максимально проблематизирует себя и рефлексивно оборачивает, человек видит себя в них как в зеркале, из пространство Иного, глазами «внеположенного истока».

5. Тем самым этот внеположенный исток задает «онтологический движитель» практике изменения человека. Этим и отличаются духовные практики как парадигмы в синергийной антропологии от духовных упражнений в концепте у Фуко. Духовные практики носят сугубо онтологический характер и тем самым задают синергийной антропологии характер онтологии человека.

6. Хотя опыт духовных практик осуществляется конкретным индивидом, но они носят не индивидуализированный, а соборный характер. Духовные практики осуществляются в сообществе, которое в течение многих веков выделывает коллективный органон преображения человека, особый аппарат, обеспечивающий осуществление подвига преображения и выводящий духовные практики за пределы собственно индивидуальной техники. В этом смысле духовные практики носят транс-индивидуальный характер.

7. Ядром своим духовные практик предполагают наличие системы некоей медитации, «онтологического аутотренинга», предполагающего концентрацию внимания и фокусировку энергий.

Хоружий при этом замечает, что современные практики человека все более проходят по нисходящей, по принципу кенозиса: от онтологических – к онтическим и далее к виртуальным. Человек утончается и мельчает. Мельчает, упрощается и уплощается его опыт. И действия человека становятся все более радикальными и самоубийственными (см. также об этом в главе 5).

Но у человека всегда есть шанс стать, состояться, прибегнув к реальным и радикальным прецедентам преображения. Гарантий на преображение никто не даст. Но есть шанс преодолеть этот процесс кенозиса. Синергийная антропология границы вносит свой вклад в то, чтобы этот шанс стал если не гарантией, то реальным предложением. Выбор за Человеком.

3.8. Гуманитарные практики личностного роста Олега Генисаретского

Наш отечественный философ и культуролог О.И.Генисаретский пытается строить некий синтез, работает на границе философской антропологии, православной антропологической духовной традиции и методологии. Но мы полагаем, что он самоидентифицирует себя не как богослов, а как философ и методолог (см. его работы [18 - 27]).

О.И.Генисаретский вводит понятие антропосинтеза, означающего собирание образа человека в различные культурные эпохи. Этим отличается понимание синтеза от того, который предлагается группой авторов из Санкт-Петербурга [7]. У них антропосинтез понимается как рассмотрение человека с точки зрения разных наук, но сами они остаются в объектном залоге. О.И.Генисаретский же показывает антропосинтез как культурный процесс складывания определенных образов человека (как об этом писал М.Шелер, выделявший пять проектов человека в истории культуры – см. выше в гл. 2).

О.И.Генисаретский отмечает, что за последние 25 лет XX века сложилась новая парадигма. Чем она характеризуется? [19].

Она характеризуется поворотом от позитивистского, натуралистического проекта – к гуманитарному проекту наук об обществе и человеке. С этим связано интенсивное развитие всевозможных

гуманитарных практик (коммуникативных, обучающих, развивающих, терапевтических). Последнее означает появление «гуманитарного ренессанса», пишет О.И.Генисаретский, отличного от ренессансов прошлых веков. Этот ренессанс проявляется в широком и интенсивном распространении гуманитарных практик и технологий на другие сферы публичных коммуникаций (реклама, политика, бизнес). Гуманитарные разработки при этом осуществляются в русле широкого проектного движения, в рамках культурного и социального проектирования.

На этом фоне формируется пестрое поле разных идей и образов человека, пространство практик личностного роста, разнообразие трактовок человеческой, культурной субъективности. Вся эта пестрота осложняет работу по вычленению собственно гуманитарной составляющей, которая растворяется между науками, искусствами.

Гуманитарная составляющая означает понимание личности как особой экзистенции, указывает О.И.Генисаретский, самодостаточной реальности, которая нуждается в институтах поддержки, не выводится напрямую из них и способна выживать и развиваться самостоятельно в любых условиях. Именно феномен личности как особой культурной формы ее архитектоники и культурных практик ее образования и является новым предметом нового «гуманитарного ренессанса», отмечает О.И.Генисаретский.

С этим связана некая экзистенциальная самостоятельность личности, воплощающаяся в признании психопрактик личностного роста, которые разворачиваются не только и не столько в образовательных институтах, сколько в клубных пространствах, и имеют свои формы институционализации и свои инфраструктуры (клубы, ассоциации, сообщества, группы).

С этим связана специфика современного гуманитарного антропологического движения – накопление личностного потенциала культуры. Последний оседает в создании своеобразных культурных, гуманитарных элит, групп, которые играют форвардную роль в антропологическом движении, в развитии передовой гуманитарной мысли.

Анализируя механизм складывания психологии культуры, потенциала личностного роста, О.И.Генисаретский предлагает схему-конструкцию, по которой личность осваивается и ориентируется в социальной ткани: поиск – выбор – устроение – обитание – новый поиск.

Современный процесс антропосинтеза ведет к складыванию определенных личностных типов самореализации и самообразов. В настоящее время складывается антропная цивилизация. Это такое состояние

общества, в котором движущими силами развития и мотивации являются культурно-психологические рефлектирующие личностные смыслы, ценностные самообразы, личностные образцы и другие психотехнические и телесные реальности. То есть речь идет не о неких безличных и бесчеловечных объективных факторах и социальных законах, а сугубо о человеческом факторе. Существующие институты, традиции и практики оседают в личностном потенциале культуры, который воплощается в антропосинтезе, оформляющемся в самообразах.

Сам же личностный потенциал культуры распадается у О.И.Генисаретского на три составляющих: культурно-аксиологическая составляющая (культурные тексты, архив культуры), культурно-психологическая составляющая (психологическая культура общества, совокупность психопрактик), психопрактическая составляющая (индивидуальный опыты личностного роста).

В целом личностный потенциал культуры не есть объект исследования. Это особая реальность, сидящая на самих субъектах культуры и которая фиксируется в практиках рефлексивного построения личностного роста.

В этом плане, считает О.И.Генисаретский, главным способом становления антропной цивилизации становятся психопрактики личностного роста. Носителем этого потенциала культуры является самообраз человека. Ядро самообраза – реальности сознания и воли и воплощения их в практиках самостановления и самоидентификации.

Каждый самообраз – это образ человека в его личностной целостности. Это условие сохранения человеком своей личностной идентичности. Напрямую он не создается. Но ему необходимо создавать условия, формировать направления, способствовать неким тенденциям. С этим связана необходимость проведения культурно-ценностной политики в разных горизонтах (экотехническом, профессиональном, институциональном).

При проведении такой политики осуществляется процесс инкультурации, вхождения в наличное тело культуры новых значимых содержаний (образов, персонажей, символических и энергийных комплексов).

Как результат инкультурации происходит построение личностного тела, внутренним содержанием которого является проделывание опыта самостного строительства. Тем самым происходит сопряжение тела культуры и тела личности, роста культурного тела и личностного роста. Эту

сопряженность можно понять и ухватить через акты «процепции», то есть предвосхищения встречи и создания нового личного мира. Собственно процепция выступает неким специфическим аналогом режима проектирования, выбрасывания себя вперед, которое осуществляется как прожектно-иконическое схватывание, прояснение и воплощение жизненных ценностей и их устроение.

Тем самым через процепцию человек может предвосхищать новые ценности культуры, выступать на горизонт культуры, становясь действительно ее созидателем и зиждителем.

Последние годы Генисаретский вырабатывает некий новый жанр публичного философствования и письма. Он осуществляет некие публичные дискурсы-упражнения, выстроенные в причудливом эссеистически-импрессионистическом стиле [24-26]. Проблематике этих интеллектуальных эссе посвящена фактически как раз выработке человеком неких инструментов по духовной выделке себя. Если Фуко анализировал как методолог инструменты выделки, опираясь на греков-стоиков, то Генисаретский, опираясь на богатую традицию православных отцов-исихастов, выстраивая сложный оппонирующе-дополняющий диалог с С.С.Хоружим, вырабатывает какой-то свой, пока смутно-понятный дискурс, на грани философско-методологического строя и художественного речеговорения-речитатива.

Но в отличие от журчащего речевого ручья и ускользающего бытия у Гиренка речитатив Генисаретского направлен на некую выделку и отстраивание того самого духовного органона, посредством которого устраивается личность. Методологический строй мысли Генисаретского позволяет ему удерживать витиеватость его собственных мыслительных узоров и глубину антропологического дискурса.

3.9. Феноменология тела Валерия Подороги

Примером поиска границы у нас в России был также проект группы В.А.Подороги, проект «философии по краям», который реализовывался в 90-х годах и собирался в сборнике Ad Marginem [1]. В основании издания сборника была позиция осознанной конфронтации по отношению к традиционной философии, как западной, так и русской. При этом, несмотря на то, что вроде место у них было и было имя, но прибиться к какому-то лагерю они не прибились. Именно в силу осознания ими того, что из одной, отечественной мысли они выбились, оказались выброшены, а ко второй,

западной, недостаточно причастны. Осознание этого привело к изданию проекта философии по краям.

Эта вненаходимость задала плодотворность поисков этой группы. Но мне важно здесь отметить не в целом все работы группы, а базовую идею. Подорога верно заметил, что ныне «угасает центрический синдром». Философия теряет волю к систематизации, к построению целостных моделей. Воля к системе – та же воля к власти. Философия опускается к своим краям. В ней осуществляются другие философские практики. Именно на краях все самое ценное и возникает. И работы Флоренского, и тексты Розанова и Платонова. На границе возникает феномен Другого. Эта практика формируется на краях доминирующего культурного опыта. В проекте группы Подороги и была поставлена задача отразить становления Других практик, краевых мыслительных опытов отечественной и западной культуры 19-20 веков. Эта «краевая мысль остается избыточной по отношению к любой конкретной культурной ситуации и в этом ее очищающая сила», отмечал Подорога. [47, с. 12].

Мне кажется, что эти опыты есть манифестация запоздалого постмодерна на российской почве. Весь инструментарий В.Подороги, М.Ямпольского, М.Рыклина, Е.Петровской, философские имена, к которым обращался тот же Подорога (Ницше, Киркегор, Хайдеггер с построением ландшафта их мысли), говорят о краевой практике и о выработке своего философского конструкта.

Но спросим себя, задает ли такое обращение к краям мысли вектор на длительный тренд в философии? Задает ли само обращение к краевым для классической философии именам ресурс для выстраивания именно онтологии человека, собственно антропологического дискурса? Задает. Но иной, заимствованный. Не родной для отечественного философствования. Подороге проще общаться с Нанси, нежели с отечественной традицией.

Не уводит ли такая изысканная мыслительная практика к построению искусственных дискурсов, в языковые игры, из которых потом человек никак не выберется? И не является ли это одной из версий виртуального мира? Не является ли такая работа всего лишь отработкой разных философских техник, техник антропологического анализа на материале художественных и философских текстов – не важно, будет это Пруст или Достоевский? Для меня пока это вопрос открыт.

Скажу только, что, по-моему, сам Подорога в настоящее время отказался от проекта философии по краям. Его «Мимезис» говорит о том, что он ушел в иной поиск, и материал его работы для выработки понятия

произведения берется уже исконно русский (Гоголь, Достоевский) [50]. Мне трудно при этом поверить, что антропологический анализ текстов Достоевского можно проделывать с холодным сердцем и для чисто технических целей. Доказательство этому – работа Подороги «Человек без кожи» [51].

Заключение

Осуществление долгого и трудного перехода невозможно без целого движения, целого тренда, антропологического сдвига в мысли, причем сдвига какого-то диагонального, не по привычной траектории. Этот тренд «сидит» на людях, осуществляется целыми сообществами. По этой части у нас как всегда дефицит. Некоего философско-антропологического сообщества как института у нас вообще-то нет. Не сложился. Есть группы, центры, отдельные места, философы-одиночки. Но тем не менее, некое движение наметилось. И началось оно не вчера. И не одними философами.

Думаю, в качестве соавторов в проделывании этого сдвига необходимо также назвать и Варлама Шаламова с его «новой прозой», и Иосифа Бродского с его философской поэтикой. В качестве перекличек и предтеч необходимо записать и Осипа Мандельштама, и Марину Цветаеву (см. наш цикл работ по антропологии стиха [63-66]). Необходимо назвать десятки имен российских и зарубежных авторов, участвующих так или иначе в антропологическом тренде, в поиске новой парадигмы обитания человека, его жительствования и умного делания. Многих я называл в специальном аналитическом обзоре [57-61].

Но пока же остановимся в перечислении. Задача данной работы – наметить абрис мысли, контур новой антропологии перехода и пространство перекличек. Остальное – в продолжении, длинною в жизнь. Перейдем к наброску нашей версии антропологии перехода.

Литература

1. Ad Marginem. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. – М.: Ad Marginem, 1994.
2. Адо П. Плотин или Простота взгляда. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина. – 1991.
3. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. При участии В.А.Воробъева. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448с.

4. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И.Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А.Воробъева, - М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288с.
5. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М.: Наука. 1977.
6. Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – 784с.
7. Антропологический синтез: религия, философия, образование. – СПб., 2001
8. Бейтсон Г., Джексон Д.Д., Хейли Дж., Уикленд Дж. К теории шизофрении. // Московский психотерапевтический журнал. – 1993. – № 1, 2.
9. Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р.Аугштайна и Г.Вольфа с М.Хайдеггером 23 сентября 1966 года. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991.
10. Бибихин В.В. Новый ренессанс. – М.: Наука. Прогресс-Традиция, 1998.
11. Бибихин В.В. Узнай себя. Курс лекций. – СПб.: Наука, 1998. – 577 с.
12. Бибихин В.В. Язык философии. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 416 с.
13. Бибихин В.В. Ницше в поле европейской мысли. // Сетевой ресурс: http:// www.nietzsche.ru//look//bibixin_1_t.php
14. Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003.
15. Бибихин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge». // Вопросы философии. – 2005. – №4.
16. Бибихин В.В. Дело Хайдеггера. // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. В.В.Бибихина. – М.: Республика, 1993.
17. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. Отв. Ред. Е.И.Ситковский. – М.: Мысль, 1977. – 471с.
18. Генисаретский О.И. Поводы и намеки. – М., 1993.
19. Генисаретский О.И. Культурно-антропологическая перспектива // ИНОЕ. Хрестоматия российского самосознания. – М., 1995.
20. Генисаретский О.И. Окрест вершин: антропологическое воображение и перфективный праксис // Совершенный человек. Теология и философия образа. – М.: Валент, 1997
21. Генисаретский О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь. 2002.
22. Генисаретский О.И. Образ жизни и личностный рост: гуманитарно-экологическая перспектива. // Сетевой ресурс: www.pro-meta.ru

23. Генисаретский О.И. Личностный строй культуры, среды и образа жизни. // Сетевой ресурс: http://prometa.ru/olegen/publications/158
24. Генисаретский О.И. О жизни, проживаемой внутри нас самих. Эпизод I: Аффективно-катектический пласт переживаний. // Сетевой ресурс: http://prometa.ru/olegen/6/13/
25. Генисаретский О.И. О жизни, проживаемой внутри нас самих. Эпизод II: Ритм и интонация. // Сетевой ресурс: http://prometa.ru/olegen/6/12/
26. 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
27. Генисаретский О.И., Зильберман Д. О возможности философии. – М.: Путь, 2001.
28. Гиренок Ф.И. Пато-логия русского ума. Картография дословности. – М.: Аграф, 1998
29. Гиренок Ф.И. Антропологическая катастрофа. // Сетевой ресурс: http://religion.russ.ru/society/20020125-girenok.html
30. Гиренок Ф.И. Антропологические конфигурации философии. // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ. № 1 (13). 2001.
31. Гиренок Ф.И. Философский манифест археоавангарда. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ, 2005.
32. Гиренок Ф.И. Философия как исследование пределов возможности мыслить иначе. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2007. – № 3
33. 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.
34. Деррида Ж. Cogito и история безумия. // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2000.
35. Диалог Карла Роджерса и Мартина Бубера. // Московский Психотерапевтический журнал. – 1994. – № 4.
36. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Изд-во Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейа, 1998.
37. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос «Что такое постмодерн?». // Ad Marginem. Ежегодник. Сборник. 1994
38. Лосев А.Ф. Вещь и имя. Са́мое само. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 576с.

39. Макинтайр А. После добродетели. М.: Академический проект. Деловая книга. 2000.Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии. // О человеческом в человеке. – М.: Политиздат, 1991.
40. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. // Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989.
41. Модификация человека. Круглый стол Института философии РАН и журнала «Человек». // Человек. – № 5. – 2006.
42. Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: Ad Marginem, 1999
43. Огурцов А.П. Постмодернистский образ человека и педагогика. // Человек. 2001, № 3, 4.
44. Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т. I / Общ. Ред. А.Ф.Лосева и др. – М.: Мысль, 1990. – 860с.
45. Погоняйло А.Г. Мишель Фуко. История субъективности. // 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. 597-662.
46. Подорога В.А. Страсть к свету. Антропология совершенного (материалы к исследованию философии Р.Декарта). // Совершенный человек. Теология и философия образа. Сост. И отв. Ред. Ш.М.Шукуров. – М.: Ин-т Востоковедения РАН; Валент, 1997. – 448с.
47. Подорога В.А. Философия по краям. // Ad Marginem. Ежегодник. – М., 1994
48. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М.: Ad Marginem, 1995
49. Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии.– М.: Ad Marginem, 1995
50. Подорога В.А. Мимезис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Т. 1. Н.Гоголь. Ф.Достоевский. – М.: Культурная революция, Логос, Logos-altera. 2006. – 688 с.
51. Подорога В.А. Человек без кожи (материалы к исследованию Достоевского). // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. – М.: ИФ РАН. 1995. – С. 126 – 160.
52. Преподобный Нил Сорский и его Устав о скитской жизни. Аскетика или путь к спасению. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001.
53. Пузырей А.А. Манипулирование или майевтика: две парадигмы психотехники // «Вопросы методологии». – 1997. – № 3-4. – С. 148–164.
54. Смирнов И.П. Человек человеку – философ. – СПб.: Алетейа, 1999.

55. Смирнов И.П. Генезис. Философские очерки по социо-культурной начинательности. – СПб.: Алетейа, 2006. – 288 с.
56. Смирнов С.А. Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. – Новосибирск: Офсет, 2001.
57. Смирнов С.А. Современная антропология. Философия человека. Ситуация человека «после постмодерна». // Человек. – 2003. – № 4. – С. 86 – 94.
58. Смирнов С.А. Современная антропология. Поиски прорыва. // Человек. – 2003. – № 5. – С. 84– 96.
59. Смирнов С.А. Современная антропология. Региональные антропологии. Социальная и культурная антропологии. // Человек. – 2004. – № 1. – С. 61 – 67.
60. Смирнов С.А. Современная антропология. Религиозная антропология. Историческая антропология. Психологическая антропология. // Человек. – 2004. – № 2. – С. 67 – 78.
61. Смирнов С.А. Новая антропология: Проблема человека в современных философских исследованиях. // Смирнов С.А. Человек перехода. Сборник научных работ. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005.
62. Смирнов С.А. Антропология перехода. Введение. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005. – № 1.
63. Смирнов С.А. Автопоэзис человека: Осип Мандельштам. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2006. – № 2.
64. Смирнов С.А. Автопоэзис человека: Иосиф Бродский. // Сетевой ресурс: http://www.antropolog.ru/doc/persons/smirnov/smirnov171
65. Смирнов С.А. Автопоэзис человека: Варлам Шаламов. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2008. – № 4.
66. Смирнов С.А. Автопоэзис человека: Марина Цветаева. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2009. – № 5.
67. Смирнов С.А. Образовательные результаты в категориях антропологического дискурса. // XV Всероссийская конференция «Педагогика развития: образовательные результаты, их измерение и оценка». 21 – 23 апреля 2008 года, г. Красноярск.
68. Сукачев В.Ю. «Волки» по ту сторону человека. Между Богом и бестией. // Сетевой ресурс: www.anthropologia.spbu.ru
69. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб.: Алетейя. 2002.
70. Тульчинский Г.Л. Цивилизационный выбор: рациональность и религия. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ. 2005. № 1.

71. Тульчинский Г.Л. Рациональность: насилие или жизненная компетентность? // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ. 2006. № 2.
72. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: В 2 т. – М.: Правда, 1990. – 839 с.
73. Франкл В. Страдания от бессмысленности жизни. Актуальная психотерапия. – Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2009. – 105с.
74. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: A-cad, 1994.
75. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с фр. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
76. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. с франц. В.Каплуна. – СПб.: Академический проект, 2004. – 432с.
77. 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.
78. Фуко М. 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. – 384с.
79. Фуко М. 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. – 320с.
80. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997.
81. Фуко М. Забота об истине. Разговор с Ф.Эвальдом. // Вопросы методологии. – 1994. – № 3-4
82. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: Издательство АСТ, Ермак, 2004.
83. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. – М.: Издательство АСТ, ЛЮКС, 2004.
84. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
85. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994.
86. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
87. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.

88. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
89. Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур. 1. Контуры До-Кантова Человека. // Вопросы философии. 2005. – № 1.
90. Хоружий С.С. Человек Картезия. // Точки/Puncta. – 2004. – № 1-2. – С. 61-121.
91. Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур. 2. Кантовы антропотопики. // Вопросы философии. – 2005. – №2.
92. Хоружий С.С. Практики себя – духовные упражнения – духовные практики. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – 2009. – № 5.
93. Хоружий С.С. От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергийной антропологии. // Точки-Puncta. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы. – 2008. – № 1-4. – С.283-310
94. Шичалин Ю.А. Ἐπιστροφη или феномен «возвращения» в первой европейской культуре. – М.: ЛИА «ДОК», 1994.
95. Эрибон Д. Мишель Фуко. / Дидье Эрибон; пер. с фр. Е.Э.Бабаевой; науч. ред. С.Л.Фокина. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 378с.
96. Эпштейн М.Н. Знак пробела. Будущее гуманитарных наук. – М.: НЛО, 2004.
97. 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.



ГЛАВА 4
АНТРОПОЛОГИЯ ПЕРЕХОДА



4.1 ПОИСКИ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ И САМОИДЕНТИФИКАЦИИ: ЧЕЛОВЕК ПЕРЕХОДА

Чем нынешнее вопрошание о человеке отличается от вопрошания почти столетней давности?

XX век встретил, пережил и пытается осмыслить два принципиально новых феномена, не пережитых еще пророками начала века. Эти феномены – мировая сеть и атомарная, автономная личность. Именно эти идеи воплотились, стали реальными во второй половине XX века.

В мысли о человеке необходим поиск соразмерных ему культурных форм, в которых современный человек живет в повседневности, становится, умирает и вновь возрождается.

Эти культурные формы не могут быть обращенными сугубо в прошлое. Они не могут строиться на цитатах из древних книг. В них ныне живущий человек должен одновременно и становиться самим собой, и изживать свои страхи и страсти, пытаясь спасти себя от неминуемой гибели.

Это такие культурные формы, которые, естественно, одной своей стороной порабощают и убивают, а другой – спасают. Как лекарство, которое в больших дозах может убить, а в малых и оптимальных – исцелить, так и культурная форма становления и самоопределения человека – либо убивает, либо исцеляет. Есть такая фармацевтика культуры. Культурная форма – и яд, но она же и средство исцеления.

Итак, современными культурными формами самоопределения человека являются такие формы, как мировая сеть и автономная личность. Именно в них можно помыслить без мистического, суеверного налета пространство человеческого самовоссоздания. Ибо современный человек, живущий без Бога и вообще без онтологических символических горизонтов, но думающий о своем бессмертии, может помыслить и принять на себя лишь те формы, которые ему культурно соразмерны. Идеи Блага, единого бытия и Бога – это идеи прошлых проектов.

Все эти метанарративы если не ушли, то во всяком случае перестали работать в качестве универсальных онтологических объяснительных принципов. Но что себя проявило в полной мере и что является новым, так это атомарная личность. И где она пребывает? В мировой сети. Современная ситуация вопрошания о человеке и поиска новых антропологических проектов и онтологических корней отличается как раз от классического вопрошания тем, что с одной стороны есть новая среда обитания современного человека – мировые сети. И с другой стороны, возможна не

риторически, а реально такая действительность, как траектория атомарных личностей в этих мировых сетях.

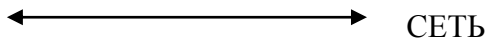
Эти сети принципиально открыты и доступны для любого индивида. В этом смысле они одновременно увеличивают и возможности, и риски.

В ситуации открытых сетей увеличивается риск их использования как ресурса для террора (что мы сейчас и наблюдаем), и риск неудачи, провала, риск запутаться в лабиринтах сети, не имея навигации, не имея лоции, не имея проводника.

Но наряду с рисками у человека есть реальная возможность использовать ресурсы сети для создания условий по выстраиванию траектории развития.

Итак, мы имеем некие предельные культурные формы-пространства. С одной стороны, это принципиально открытая и бесконечная мировая сеть, которая может стать и паутиной, местом гибели, и пространством для самостановления. С другой стороны, это атомарная личность, которая может стать и террористом, и узурпатором власти, но и показать подвиг подвижничества. То есть это всегда форма возможного человека.

На разрыве этих крайностей, этих полярных полюсов растягивается тетива всего онтологического напряжения человека. С одной стороны – атомарная личность, всегда возможная, лишь собой детерминированная, с другой стороны – сеть, выступающая фактически аналогом принципиально открытого мира.



В таком пространстве принципиальной и максимальной возможности пасть или стать, «возможности быть», что и есть собственно действительная свобода (чем в свое время был озабочен одинокий С.Киркегор), в таком пространстве складываются некоторые новые «фигуры идентичности» (О.И.Генисаретский) человека. Точнее, фигуры идентичности человека перехода.

Это *человек-челенджер* (challenge). Существо, принимающее современные вызовы, претендующее на принципиальные ответы в новой ситуации. Прецеденты «вызывания» и принятия вызовов демонстрируют в настоящее время американцы.

Это *человек-чойсер* (choice). Существо выбирающее, делающее выбор в нулевой ситуации, поскольку в сети-лабиринте это есть главное занятие.

Это *человек-сетевик* или networker. Это собирательный образ современного бытования, пребывания в открытом пространстве. Его примеры – эксперты, аналитики, специалисты по мировым проектам, живущие в самолетах с ноутбуком и мобильником. Этакие космополиты, для которых не существует феномена национально-государственных границ. Это программисты, разработчики, обитающие в виртуальных пространствах, живущие в одной стране, а зарабатывающие в другой. Это фрилансеры, живущие не в бытовых пространствах, а в пространствах культурных проектов и сетевых взаимодействий.

Это *человек-понтифик*. Человек, «наводящий мосты» (от лат. pons и facio – «мост» и «делать» пошло слово pontifex, верховный жрец в Риме). Это самый сложный и пока проектный образ идентичности, поскольку предыдущие пока демонстрируют опыт проживания в готовой сети, которая всякий раз хотя и меняется, но саму сеть никто не творит. Она как клеточная биомасса сама себя творит. А человек-понтифик, находящийся на берегу, в ситуации «перехода через», должен обустроить сам переход. Этот образ охватывает многие иные образы человека, поскольку все названные фигуры идентичности – все существа переходные. Поэтому им всем нужен человек-понтифик.

Это *человек-навигатор*. Проводник по лабиринту, лоцман. Эта фигура необходима для обеспечения, акта, события перехода. В традиционных культурах эту функцию выполняли жрецы и шаманы. Или шерпы в Гималаях. В широком смысле с легкой руки Тарковского такая фигура постепенно стала закрепляться в имени Сталкера, навигатора оп неизвестной, не имеющей четких маршрутов Зоне, где-то в центре которой находится комната желаний. Куда всякий стремится попасть, чтобы его глубинное делание было исполнено.

Если все фигуры идентичности суммировать, то в целом все они есть формы-модификации одного проекта – *человека перехода*, или *человека-автопойетеса*, возделывающего и преображающего самого себя.

Эти фигуры идентичности означают одну главную идею – идею бытия человека в переходе. А переход мыслится как главный и единственный способ бытия, обитания человека.

Такой залог позволяет сохранить основной вывод предшествующих авторов – что человек (в смысле объекта, индивида желаний) умер. И что ситуация сейчас – пограничная. Мы находимся в культурной паузе. В интервале «между». «После» ***уже*** наступило. То есть осознание конца. Но начало ***еще*** не наступило.

Но поиск собственной идентичности в этой паузе остался. И самоопределение возможно в ситуации «после» лишь как обозначение себя как человека перехода. На бóльшее человек после постмодерна не может рассчитывать. Это его единственная форма самоопределения. Надо научиться жить в переходе. Именно жить. Не умирать, вопия о конце света и уходе всех великих метанарративов, а жить. То есть думать о своем будущем.

В ситуации перехода, нового Возрождения никуда не ушла, а обострилась проблема идентичности. Нам надо искать новые смыслы, строить новые языки и практики. В этом плане обостряется проблема поиска себя и идентификации. Надо искать образы и образцы, на которые можно равняться.

Александр Матросов не годится. Павел Корчагин тоже. Новые поколения не играют в Мальчиша Кибальчиша. Эти образы, эти мифы не переживают повторения. Миф живет тогда, когда ему подражают, когда его повторяют новые поколения. Маршал Тухачевский и адмирал Колчак теперь равнозначно трагические и героические фигуры. Михаил Фрунзе и барон Врангель – тоже. Но повторять их ситуацию новые поколения не хотят. Герои перестали быть героями для подражания.

Ведь кто такой герой? На древне-греческом «герой» означает того, кто осуществляет таинство священства, жертвоприношения. То, что он делает – свято. Иерофант – это верховный жрец, позднее – понтифик.

Кому соответствовать новым поколениям? Нужны новые герои. Нужен новый миф.

Это как в старой квартире. Люди никуда не уезжают. Они не могут уехать. Точнее, им некуда уезжать. Человеку некуда уезжать из дома бытия. Но людям хочется хотя бы переставить мебель. Переставив мебель, они чувствуют себя в старой квартире по-новому.

Человек никуда не исчезает из мира. И мир никуда не исчезнет. И никто никуда не исчезнет. И снова будут рождаться новые поколения. И им в этом мире жить. Вопрос стоит не в том, каков мир, а как мне жить в нем? Не что есть Царство Небесное, а попаду ли я в него?

Надо переставить мебель. Или купить новую. Но этот дом бытия остается. Какая нынче мебель? Как организована нынче наша повседневность? Какие голоса слышны в мире? Какими голосами говорит мир, мир людей?

И здесь принципиально необходимо удержать новый ориентир: удержать слух на это многоголосие, на голоса улицы. В мир вошла улица. И заговорила, заукала, замыкала, запела, закричала, зашумела.

Ранее культура и мир в целом были маркированы, поделены на сцену и зал.

Теперь, осознавая принципиальную открытость и незавершенность онтологической ситуации, понимая нерешаемость в принципе проблемы бытия человека, мы вынуждены понимать один простой смысл: никакой нравственный ригоризм не спасает человека от Освенцима. Не спасает потому, что проблема бытия человека онтологически открыта. И всегда будет открыта. И никакие последние слова, заповеди, системы, законы не оградят человека и мир от сволочизма и беспредела. Будут появляться новые поколения и проблема бытия человека вновь будет стоять как нерешенная и всегда принципиально открытая.

Забавный мысленный эксперимент провел ныне популярный и новомодный автор, последователь и восстановитель Ж. Лакана, Славой Жижек. Он вслед за Ж. Лаканом поставил вопрос о том, что этика И. Канта равно повинна в концлагерях XX века, как и философия маркиза де Сада [13].

С. Жижек пишет, что существует незримая, но глубокая связь между кантианской этикой и хладнокровной манией убийства в Аушвице. Какая это связь?

Эта связь заключается в тоталитарном характере ригоризма И. Канта, в абсолютности его моральных утверждений. Кант нами привычно обозначается как абсолютный плюс. И также как абсолютный минус обозначается садизм маркиза де Сада.

Но кто кого лучше? Кантовский ригоризм – это такой же Super Ego, это садизм Закона, который садистки насаждается сверху. Получается, что Кант – скрытый садист, а маркиз де Сад – скрытый кантианец, делает инверсию С.Жижек. У Канта нет автора Закона. Закон у него – безликий приказ. Бессмысленно спрашивать о том, кто является субъектом морального высказывания. В итоге конкретный индивид уничтожается под игом тоталитарного Закона так же, как он уничтожался в печах концлагеря.

Фактически С.Жижек поставил зеркало между Кантом и де Садом. И они увидели своего Другого-Чужого в страшном отражении. Но если по С.Жижеку де Сад для Канта – это фрейдистский образ Super Ego, он находится в состоянии войны с кантовским Я, то, добавим от себя, для М.М.Бахтина, использующего также принцип зеркала, Я ищет встречи с

Другим и быть без него не может. Человек у зеркала сначала боится своего Другого, потом при обретении действительного бытия переживает событие встречи с Другим.

Итак, в ситуации перехода проблема идентичности обостряется. Что значит – найти своего героя? Что значит – примерить на себя одежды героя, который становится для новых поколений культурным образцом? Или своим Чужим?

В ситуации онтологического перехода меняется само представление об антропологическом типе, идеале героя. Это осмысливается в разных формах.

Например, О.И. Генисаретский пишет, что в методологии меняется тип идентичности, меняется сам антропологический тип методолога [8]. Методологические практики становятся сетевыми, невидимыми. И в этом плане такое изменение становится испытанием для методологов, которые в большинстве своем не умеют работать в сетях.

В то же время все более востребованными становятся фигуры методологов в ситуации открытой коммуникации, преодоления методологической Касталии. Формируются такие фигуры идентичности методологов, пишет О.И.Генисаретский, как сталкеры (разведчики), ментаты (осуществляют вольный интеллектуальный поиск), прогрессоры (совершенствуют мир), фреймеры (рамочники), легумы (номотеты, законотворцы), хакеры (деконструкторы содержания).

Все эти фигуры идентичности воплощают собой трансфессиональность методологии в рамках сетевого методологического коммунитаса, выстраивания навигационной сети, пишет О.И.Генисаретский.

Но независимо от содержания профессии или трансфессии (будь то методолог или художник-фрилансер, или менеджер-сетевик), мы можем выделить фигуры идентичности человека перехода как особые культурные типы.

Выше мы выделили некие типы, относящиеся в целом к человеку перехода или человека-автопойэтеса. Они все обеспечивают событие перехода. Как перевести эти образы идентичности на узнаваемый социальный язык?

Современный исследователь П.Ю. Черносвитов, например, попытался выделить и описать профиль национального русского архетипа на основе опроса, проводимого в 1996 – 1997 г.г. [28]. Автор пытался выявить предпочтения опрашиваемых относительно того или иного скрипта поведения. Людям были предложены вопросы: ваш любимый сказочный персонаж, литературный и киногерой, исторический персонаж, уважаемый

политический деятель? Далее ответы респондентов были классифицированы по простой таблице – набору архетипических образов.

Исследователь выделил девять таких архетипов: злодей, царь, культуртрегер, трикстер, маг, мудрец, дурак, герой, страдалец.

Можно спорить с таким списком. Но очевидно, что таковые архетипические персонажи присутствуют в сознании до сих пор и определяют поведение людей, хотя они и были выработаны в традиционных культурах. Это известно было и К.Г.Юнгу. При этом здесь необходима очень тонкая и точная работа по интерпретации ответов и соотнесению их с архетипическими образами.

Каковыми оказались предпочтения у российских респондентов 90-х годов? Понятно, что предпочтения являются одновременно автопортретами опрошенных.

Наш российский человек, делает вывод П.Ю. Черносвитов, довлеет к добру, страдательности. Он драчлив, готов сражаться за любую обиженную душу, не слишком тяготеет к знаниям, хотя уважает умных мужей. Он до смерти любит валять дурака, потешаться, шутить, разыгрывать, не слишком задумываясь при этом о последствиях. В глубине души он плевать хотел на моральные оценки типа «хорошо» и «плохо», «добро» и «зло». Он очень консервативен и не любит учиться, но готов надеяться на чудо, особенно когда ему не хочется работать и думать самому.

В итоге мы получаем того самого Ивана-дурака, трикстера, любимого героя русских сказок, который ничего не делает, но которому все время чертовски везет. Он выживает в немыслимых ситуациях. Но спасается он не знанием, не умением, а чудом.

Он выходит сухим из воды как раз в тех ситуациях, которые мы и называем ситуациями перехода.

Но почему же дуракам везет? Ответом может быть предположение, что дурак выживает именно благодаря своему недействию, то есть бездействию. Принцип «авось!», «так сойдет!» является негативной изнанкой недеяния, отказа от того самого волчьего принципа познания мира как захвата. Иван-дурак действует не на основе стратегии порабощения и захвата мира, а на основе отказа от всякой стратегии. Он лучше на печке полежит, потому что действия его братье все равно построены ради наживы и приобретения. А ему лень этим заниматься. Лень – изнанка отказа от дурного действия. Иван-дурак – будущий Обломов, который не хотел жить так, как живет друг Штольц, активный и предприимчивый.

Получается, что давно известный и заложенный в архетипических глубинах культурной памяти культурный герой, Иван-дурак, становящийся чудом Иваном-царевичем, нам предложил и стратегию того, как жить в переходе: валять дурака!

4.2 В ПОИСКАХ МЕТОДА. АВТОПОЭЗИС

Так случилось, что исходное онтологическое желание стать, быть, у человека трансформировалось в метод, а последний – в метод познания, в его гносеологическую версию (или ее варианты – метод освоения, овладения, развития, подавления, порабощения, уничтожения).

«Адам **познал** Еву, жену свою, и она зачала, и родила Каина и сказала: приобрела я человека от Господа» (Бытие, 4,1).

Древнегреческий вариант познания, то есть онтологического вопрошания, открытия жизни, Αδαμ δε εγνω Ευαν, трансформировался, редуцировался до логического и гносеологического. В то же время известно, что понятие метод является собственно философской категорией и его рамки шире и смыслы богаче.

Есть две версии объяснения культурного этимона понятия «метод».

Согласно первой версии, это составное слово, которое состоит из двух других – μετα и οδος. Первое означает: 1) между, среди, с; 2) сообща, вместе с кем-либо; 3) после, за; 4) промежуток в пространстве; 5) переход из одного места в другое, перемещение. Второе слово означает: дорога, путь, улица, в широком смысле – способ, средство.

Согласно второй версии, «метод» происходит от греческого μεφ–οδος, то есть собственно путь вслед за кем-либо, некий путь, имеющий цель – следовать, идти за чем-то, отправиться в путь за поисками истины, в поисках открытия великой тайны. В этом случае приставка «мета» отсутствует, но смысловая рамка остается.

Не будем углубляться в этимологические контексты и нюансы. Важно одно: обе версии имеют дело с представлением о Пути. Только первая версия более явно выделяет некий запредельный и промежуточный смысл в ситуации того, кто проделывает этот Путь, того, кто ставит себе метод. Приставка «мета» уж означает некий сдвиг, попадание в промежуток, в пограничье, за видимые пределы. Мета – это явный вектор, указывающий путнику Путь, наставляющий его на Путь. А сам «одос», путь, как-то при этом организован, устроен, как-то осуществляется, проделывается.

Итак, человек-путник совершает свой путь, проделывает некое движение, он в процессе, в течении. Это первый смысл метода.

Второе. Сам этот путь имеет какую-то форму, он как-то структурирован, он как-то устроен.

И третье. Путник этот свой Путь как-то организует, то есть организует свое передвижение по Пути, рефлексирует свое прохождение. Движение есть всегда передвижение, всегда «мета», всегда сдвиг, преодоление сопротивления материала (воздуха, среды, опыта, всего того, серди чего путник перемещается). И главный материал сопротивления путнику, кстати, – он сам.

Итак, мета-одос есть рефлексивное устройство, организующее путь тому, кто его совершает. Тем самым предметом отношения путника, субъекта пути, является его собственный путь, организация этого пути, а не среда сама по себе, не окружающие объекты, находящиеся по сторонам от дороги.

Рано или поздно возникает культурная необходимость осмысливать метод – тогда возникает некая «логия метода», собственно методология, учение об организации простраивания переходов от одного этапа к другому и от действия путника, его шага – к его осмыслению (см. также [1]).

Методолог Н.Г.Алексеев добавляет, что Путь этот, то есть совокупность переходов, по определению коллективен, он сидит на людях, распределен между ними. Люди – коллективные носители субъекта Пути. Тем самым соорганизация коллективно организующегося мышления (а не организация отдельных людей) является той методологической установкой, которой мы обязаны XX веку, утверждает Н.Г.Алексеев [1, с. 24].

Мы несколько забежали вперед, сразу в XX век и сразу в современную методологическую проблематику в версии СМД-методологии Г.П.Щедровицкого и его последователей. В ней проблематика метода была наиболее полно разработана. Одновременно понятие метода в данной версии получило наиболее экспансионистское толкование – как освоение и захват внешнего объекта, включение его в территорию действующего субъекта. Это представление о методе как захвате, как о петле и выбросе самого субъекта во вне, и втягивании в его территорию захваченной добычи, наиболее полно воплотилось в представление о проекте, или о методе проектирования. Собственно, латинское слово projicere и означает «бросать», «выбрасывать вперед». Проект является близким родственником и наследником метода познания, продолжая ту же идеологию освоения и овладения субъектом действия – окружающего мира. Этот мир должен быть

познан, то есть исследован, спроектирован, захвачен как объект и использован в качестве материала для топлива и выделения энергии, чтобы строителю, субъекту познания, жилось в нем, в этом освоенном мире, тепло и уютно.

Библейская история продолжается, но в своей противоположности: и познал человек мир, и мир оказался бесплодным.

Эта идеология переделывания мира, его обуздания, победы над ним, была явно выражена в СМД-методологии и в итоге одержала верх.

В качестве одного из примеров можно привести слова некоторых методологов, согласно которым предельной рамкой методологической работы должно быть переделывание мира, изменение исторической траектории (цит. по: [16]).

Но вдвойне примечательно, что именно в среде методологов родилось иное понимание, осмысление ограниченности проектного метода и ограниченности самой идеологии переделывания мира.

К примеру, сами методологи пишут, что не хотят переделывать мир, что задача методологии состоит в другом: возделывать мир мышлением. Методолог отвечает не за то, чтобы мир переделывать, а за то, чтобы в мире было мышление. То есть это не столько то, что методолог делает, сколько то, в чем смысл того, что он делает. И через это возделывание мира мышлением методолог делает его многомирным [16, с. 94]. Но главное состоит тогда в том, чтобы строить каналы, через которые мир возделывается как многомирный. Миров много, но возделывается он через мышление.

Итак, не переделка мира, а возделывание его мышлением через простраивание каналов в пространстве мышления и деятельности – это иное рамочное представление о задаче методологии, то есть логии метода, или способ простраивания Пути.

Забегая вперед, скажу, что может статься – мышление есть такая же страсть человека, как любовь, ненависть и страх? Является ли мышление в этом смысле формой спасения падшего, то есть заплутавшего путника – это большой вопрос. Не является ли мышление той всепожирающей страстью, от которой человеку суждено также искать спасение и исцеление? Но тогда с помощью чего ему спасаться? Иначе говоря – с помощью какого способа, а точнее – какого метода? Куда же нам плыть? Каков путь и как его нужно обустраивать, если не через мышление? Мы возвращаемся к проблеме метода, точнее, к проблеме рамочного представления о методе как о Пути и способе передвижения по Пути.

Попробуем оглянуться назад к истокам, к тем началам, из которых произрастает современная методология, причем к наиболее рафинированным и хрестоматийным примерам, к именам, вошедшим в учебники, к прецедентам чистого мышления, то есть к собственно образцам европейского рационализма.

Метод по Р.Декарту

Привычным стало говорить, что метод по Р.Декарту – это фактически его известные четыре правила в «Рассуждении о методе», которые сводятся к отказу от признания за истину того, что не очевидно, того, в чем хоть раз субъект испытывает малейшее сомнение.

В принципе очевидность и полнота картины описания объекта, последовательность рассуждений и логическая выверенность выводов, тщательность аргументов и доводов в доказательстве – все это и воплощается в одной максиме Декарта: подвергай все сомнению.

И в этом же «Рассуждении» Декарт кратко демонстрирует действие этой максимы-принципа, кратко показав ход суждений, развернутых им позднее в его «Медитациях».

Я так полагаю, что собственно метод Декарта состоит не столько в этой максиме сомнения. Методом Декарта, то есть способом развертывания Пути, пути мысли субъекта этой мысли, становится его рефлексивно-медитативное путешествие, которое он продемонстрировал в своих шести «Медитациях». По мере развертывания этого Пути шаг за шагом выстраивается тем самым и история самого автора Медитаций, путника, героя путешествия, то есть самого Р.Декарта.

Декарт, сидя у камина, закутавшись в теплый халат, проделывает шаг за шагом свой Путь, начиная с анализа простых ощущений и сновидений и их фиксации, и кончая чистым умозрением идеи Бога, фиксируя и проблематизируя предмет своей рефлексии. В конце концов, он доходит до необходимости принятия чистой идеи Бога, как онтологической идеи, которая единственная в своем роде является очевидной и совершенной. История субъекта выстраивается как история субъекта мысли, или рефлексивное путешествие, от которого остаются знаки-следы в виде текста «Медитаций», как заметы и стигматы Пути, как знаки-знамения.

По большому счету Р.Декарта интересует он сам как «вещь мыслящая», постигающая силой своей мысли онтологическую идею Бога. В этом смысле он прежде всего совершает путешествие к самому себе, осуществляет заботу о себе, оттачивая свой арсенал медитативных средств.

Он сам писал в «Рассуждениях о методе»: «После того, как я употребил несколько лет на изучение книги мира и попытался приобрести некоторый запас опыта, я принял в один день решение изучить самого себя и употребить все силы ума, чтобы выбрать путь, которым я должен следовать [12, т.1, с.256].

В другом месте он говорит еще боле жестко: «мое намерение никогда не простиралось дальше того, чтобы преобразовать мои собственные мысли и строить на участке, целиком мне принадлежащем» [там же, 258].

Надо помнить, что Р. Декарт сам много путешествовал по Европе, постоянно менял места своего проживания, будто скрывался, живя по своему любимому изречению: «хорошо прожил тот, кто хорошо утаился». Это путешествие и укрывание, утаивание себя от посторонних глаз становится сценарием его жизни и собственно сутью его метода. Его Путь так и устроен – как рефлексивно-медитативное путешествие, как такое постоянное убегание мысли и тела, передвижение себя с одного места на другое – все дальше и дальше, вплоть до метафизических пределов, точнее дальше и дальше к себе, в смысле постоянного самостроительства. Декарта интересует не мир, не его завоевание и переделывание, а он сам и отношение его с Богом[101].

В.А.Подорога, кстати, писал, что это избегание связано с тем, что Р. Декарт был посвящен. Согласно этому посвящению Р. Декарт должен был следовать морально-поведенческим максимам, которые заключались в следующем:

« - не иметь ничего, что бы привязывало тебя к одному месту проживания, быту, семье, вещам и даже книгам;

- избегать светской жизни и любых случайных знакомств, если они не вынуждены жизненной необходимостью;

- стараться скрывать свое имя и скрываться самому, как если бы великое философское открытие не могло зависеть от имени того, кто его сделал; скрываться, так как призвание не есть то, что принадлежит тому, кто призван (избран, посвящен), а Тому, кто избрал, а значит призвал к Истине» [20, с. 143].

В.А. Подорога делает вывод: «все эти морально-поведенческие максимы Декарта устанавливаются на основании не какой-то жизненной стратегии, а скорее из оснований его МЕТОДА». И далее поясняет:

[101] То, что Декарт закончил свой Путь в холодной Швеции – только подчеркивает его правила Пути.

«МЕТОД – нечто большее, чем только один из способов мыслить, он учит существованию-в-мысли» [там же, с.143]. Это такое существование-в-мысли, которое требует признать мир чувственный, обыденный – обманкой. Это существование «вещи мыслящей», существование в медитации. И «Медитации» есть путеводитель по лабиринту-возвращению в этот мир мышления.

Метод по И. Канту

Собственно критический метод И. Канта в его рамочном смысле, в его пафосе, мало чем отличается от метода, то есть от представления о пути у Р. Декарта. И. Кант также исходил из некоей нравственной максимы, которая становится принципом всеобщего законодательства личности и воплощается в тезисе: «имей мужество пользоваться собственным умом» (см. подр. в главе 2). В стремлении к автономному мышлению человек достигает своего совершеннолетия и тем самым осуществляет собственное Просвещение.

Но если подходить к вопросу понятийно, то И. Кант, в отличие от Р. Декарта, не распространял рефлексию до метафизических пределов, а ставил ей границы. Собственно, так и можно назвать метод И. Канта – он ставил границы, ставил рамки (в отличие от рефлексивного путешествия Р. Декарта).

Метод И. Канта заключался в том, чтобы ставить рамки человеческому разуму, обозначать его пределы, пределы тех человеческих способностей, которые обсуждались как главные вопросы в той или иной «Критике».

В первой, «Критике чистого разума», И. Кант ставит рамки познавательной способности, отвечая на вопрос «Что я могу знать?». Во второй, «Критике практического разума», И. Кант ставит рамки «способности желания», которая отвечает на вопрос «Что я должен делать?». В третьей, «Критике способности суждения», И. Кант ставит рамки способности суждения, и пытается ею соединить первые две «Критики» и соответственно два мира, мир природы и мир свободы.

В целом И. Кант ставит рамки метафизике, обозначая их в пределах основного вопроса своей антропологии – «Что такое человек?», и сводя первые три вопроса к этому последнему.

Главным вопрос философии И. Канта является вопрос: «Что такое человек?» как метафизическое существо, способное осуществлять постоянный транзит из мира природы в мир свободы через мир особой практики суждения (об органической и эстетической целесообразности). Человек, субъект мышления, ставит рамки и передвигает их. Но не выходит

за их пределы, а умеет их соотносить, не путать между собой рамки мира природы и мира свободы.

При этом рамки ставятся самим субъектом мышления через практику этого мышления.

В этой установке рамок и состоит метод И. Канта, который (если рассматривать вопрос в образовательном смысле) есть метод самостроительства человека, обустройства его Пути. А все остановки и переходы на этом пути суть знаки-символы этого Пути.

Таким образом, понятие «метод» явно шире своих логической и гносеологической версий.

Теперь мы снова вернемся к современной ситуации в методологии. Что здесь? Как говорил Г.П. Щедровицкий, в 50-х годах, когда зарождалась вся послевоенная отечественная философия, стоял фактически один вопрос – где же существует человек и что он есть такое [29]? И Георгий Петрович по-своему отвечал на этот антропологический вопрос: люди живут не в мире природы, не в мире объектов, даже не в мире социальных отношений. Каждый человек строит пространство мышления и деятельности и в нем живет. Нужно строить свой идеальный мир и в нем жить [29, с. 10]. В этом смысле СМД-методология строилась исходя из глубинных мировоззренческих и социальных посылок. В этом плане метод понимался как рамочное представление о мире, устроенном по законам мышления и деятельности.

Сам Г.П.Щедровицкий говорил, что понимание метода ему нравится больше гегелевское: метод есть форма самодвижения содержания мысли [29, с. 590]. Но это, говорит он, метафизика. А вот самой логии метода нет ни у нас, ни в зарубежной литературе.

Тем не менее, представление о методе у Г.П.Щедровицкого лежало сугубо в русле классической традиции Р. Декарта и И. Канта: метод как собственно Путь и его обустройство, которое осуществляется прежде всего через практику собственной выделки и конструирования своего мышления и своей личности. Я себя всего сам сконструировал, утверждал он в устных разговорах. Георгий Петрович при этом высказывал простую мысль: назначение методологической работы заключается в том, чтобы развивать деятельность, трансформировать деятельность [14, с.14]. Но трансформация начинается с самого автора мышления.

Вот чего не понимают те, кто называет себя последователями деятельностного подхода. В основе самой методологии лежит поиск человеком себя, его самостроительство, то, что называется автопоэзисом. Не

зря Г.П.Щедровицкий говорил в конце жизни, что он есть гипостаза мышления, его сосуд.

Отмечу, что мировоззренческая установка Г.П.Щедровицкого проявлялась прежде всего в самом стержне методологии – в деятельностном подходе, суть которого он сам и сформулировал: «наши представления об объекте, да и сам объект как особая организованность, задаются и определяются не только и даже не столько материалом природы и мира, сколько средствами и методами нашего мышления и нашей деятельности. И именно в этом переводе нашего внимания и наших интересов с объекта как такового на средства и методы нашей собственной мыследеятельности, творящей объекты и представления о них, и состоит суть деятельностного подхода» [30, с.154].

Сам Г.П.Щедровицкий, таким образом, понимал методологию не узко проектно, не узко технологически. Смысл деятельностного подхода (то есть собственно метода), в отличие от натуралистического, он видел в постоянном превращении самого себя в ресурс, в выделывании из самого себя некоего нового, становящегося субъекта. Это больше экзистенциальная проблема, нежели узко логическая или гносеологическая (как привыкли считать в редуцированном виде адепты методологии науки). Это более похоже на личностное самоопределение, нежели просто на установку пределов, границ методологии. Последняя для Г.П.Щедровицкого – суть мышление, обустраивающее многообразие мира через обустраивание себя, субъекта пути.

Но на практике получилось иначе. Суть и смысл метода была сведена к искусственно-техническим процедурам и воплотилась в наиболее полном виде в методе проектирования.

Всю проблематичность и ограниченность, чреватость, метода проектирования в современных условиях понимают и некоторые последователи Г.П.Щедровицкого.

К примеру, С.В.Попов говорит следующее. Мы находимся в исторической ситуации, в которой нет единственных, единичных носителей идей и проектов [21; 22]. В ситуации, когда существует много проектов и программ – в этой ситуации мышление проблематизирует сам метод, саму технику проектирования. Либо тогда надо строить мегапроект, который задавит мелкие проекты, либо этого просто нельзя сделать (а сейчас нельзя, невозможно, ибо ресурсы исчерпаны, да и нет такого демиурга, творца с Мегапроектом – таковым является Бог). Но тогда нужны новые техники и средства. В такой исторической ситуации, в которой соседствуют многие

субъекты, проекты и программы становятся частью другой стратегии, частным инструментом. Эту другую стратегию можно назвать *социальной или политической инженерией*, считает С.В.Попов. В этой стратегии ведущим становится не понятие проекта и его реализации, а категория становления общественных систем и понятие участия в становлении.

С.В.Попов к тому же добавляет, что программно-проектная идеология предполагает определенный аисторизм и некоего демиурга, в роли которого выступает проектировщик, который должен тем или иным образом представить будущее и главное – реализовать его, навязывая другим, и приводить общество в состояние, соразмерное проекту. Сейчас это проектирование не работает, оно выступает больше как средство, инструмент, а не как рамка для осуществления социального действия. Чем больше проектировщик будет возвышаться в своих мегапроектах, тем более он будет усугублять свое положение, в конце концов, возомнит себя Богом, Демиургом истории. А это невозможно, поскольку ресурсы ограничены, и последнее – самоубийственно.

Но главное, что утверждает Попов, этого, что при привычной проектной идеологии мы допускаем, что объект проектирования не меняется, а при новой идеологии сам автор проектов должен меняться.

Итак, С.В.Попов говорит по-другому, чем мы, но о том же. Ресурсный кризис и трещины в структурах повседневности просто не позволяют в настоящее время продолжать строить приоритеты на методе проектирования как на базовом методе в деятельности человека.

О.И.Генисаретский с присущей ему иронией говорил: «Строго говоря, я вообще ни разу не видел ни одной, написанной с участием методологов, программы, удовлетворяющей программным критериям самого методологического сообщества; все – имитация терминологическая. Я не видел ни одного проекта, разработанного с участием методологов, который бы удовлетворял элементарным инженерным требованиям» [9, с. 25].

В другом месте он добавляет: «Методология, потеряв по дороге в светлое будущее метод и другие методологические ценности (то есть потеряли сам Путь и способ Пути! – С.С.), находится сейчас в каком-то подвешенном состоянии, рискуя утратить присущую ей … типику рациональности. А методология без рефлексивно выраженной рациональности и критериев ее – это уж и вовсе не методология, а форменное бесчинство» [6, с.34].

Что означает сказанное? Слабость методологии, ее современных последователей? Их слабую оснащенность средствами? Или ограниченность самого метода, сведенного к проектированию? Возможно и то, и другое.

Причем, и то, и другое усугубляется той ситуацией, о которой я сказал выше – онтологическим и ресурсным кризисом, при котором дали трещину сами структуры повседневности. В этой трещине проблематичны все привычные искусственные средства и приемы. В этой ситуации тем более ограничена возможность проектного метода (всеобщее увлечение которым О.И.Генисаретский назвал «проектным тоталитаризмом»). Он ограничен изнутри, поскольку в основании всякого проекта кладется образец, состоявшийся в культуре и ограниченный горизонтом той культуры, в котором он описан и положен как образец. Тем более это относится к базовым онтологическим идеям, которые всегда закладывались в основании стратегического проектирования – к таким, как идея Человека и идея Природы. Но последние в настоящее время поставлены под вопрос. Проект человека перестал работать, поскольку этот человек исчерпал самого себя и свой собственный способ бытия. Он не может быть положен в основание Проекта бытия, поскольку это чревато самоубийством.

Где выход? Или иначе – каков метод? Выход, в контексте всего сказанного, не может выглядеть как поиск нового инструмента в виде готового средства, лежащего на верстаке у методолога. Речь идет не о новом инструменте, а новом Методе, то есть новом способе движения по Пути.

Выход – в поиске метода, понимаемого как Путь самого субъекта поиска, как его, субъекта, нескончаемый опыт самостроительства или *автопоэзис*.

Итак, сформулируем тезис, являющийся по сути ключевым для всего нашего разговора. Весь пафос мой строится вокруг проблематичности «человека желания», проект которого был положен в основании понимания рамки-идеи человека вообще, вокруг рамки человека как онтологической идеи или пятой сущности, quinta essentia, как говорили алхимики в средние века. Человеческое в человеке, то есть его пятая сущность, рождается в феноменах практик второго рождения, в результате осуществления процесса кристаллизации жизненного материала из структур повседневности – когда собираются культурные формы в виде сгустков, сплавов, из которых формуется, лепится, плавится некий образ, базовый проект человека, его парадигмальный образ, который воспроизводится затем в опыте многих поколений.

Вот это плавление образа человека О.И.Генисаретский назвал процессом «антропологического синтеза». Он пишет, что антропологический синтез – это исторический процесс кристаллизации в культуре общества новых антропологических типов («праобразов человечности», синтезирующих в человеческом материале социо-культурные и культурно-экологические условия человеческого существования [5, 103]). Культура, считает О.И.Генисаретский, собирается, слагается вокруг праобраза человека, его антропологического прототипа, составляющего скрытое и никогда не выраженное содержание событий и состояний сознания/поведения [7, с.35].

Так вот, в нынешней ситуации, масштабы которой растянуты на столетия («какое, милые у нас тысячелетье на дворе?», – писал поэт), в ситуации «после Освенцима» и «после ГУЛАГа» происходит слом привычного процесса складывания образа человека. Это происходит в силу иссякания главной практики, которая осуществляет контроль за процессом антропологического синтеза. В качестве такой практики контроля и выступает практика автопоэзиса. В эпохи сдвигов ее все меньше. Но именно она и является главной формой преображения человека[102].

Но в связи с иссяканием базового проекта усиливается роль именно этой базовой практики, которая собственно управляет всем процессом синтеза человека.

О.И.Генисаретский пишет: «рефлексивной формой антропологического синтеза и производства субъективности является автопоэзис, то есть самопроизводство человеком самого себя» [5, с.107].

На проблему автопоэзиса обращали внимание Ж.Делез и Ф.Гваттари, на них и ссылается О.И.Генисаретский.

Ф.Гваттари так писал о специфике современной ситуации: «мы вступили в то время, в котором более отчетливо проявляются главные угрозы, выдвинутые нашими производственническими обществами по отношению к роду людскому, выживанию которого на нашей планете угрожает не только вырождение ткани окружающей среды, но и вырождение ткани социальной солидарности и способов психической жизни, которые следует буквально переизобрести. Переобосновывание политики должно пройти через эти три эстетические измерения, которые

[102] Генисаретский добавляет в примечании к одной из своих статей, что «автопоэзис понятийно и процедурно артикулируемый в разного рода антропопрактиках, составляет основу, цель и смысл большинства традиционных психотехник и психотерапий» [5, с. 100, прим. 8].

определяются тремя экологиями: окружения, общества и души. Невозможно представить себе отклик на отравление атмосферы и на перегрев планеты, вызванный парниковым эффектом, без изменения сознания, без нового искусства жизни… Единственная приемлемая цель человеческой деятельности – производство субъективности, непрерывно самообогащающей свои отношения с миром. Мероприятия по производству субъективности могут точно так же осуществляться в масштабах мегаполисов, как и в масштабах языковой игры поэта. В постижении истинных пружин этого производства – этих смысловых разрывов, самообосновывающих существование – поэзия может научить нас сегодня большему, чем экономические и гуманитарные науки вместе взятые» [4, с.159-160].

Фактически Ф.Гваттари говорит о том, что человеческий род должен сам себя переобосновать, переначать и переиначить. Всего себя переначать – это говорил применительно к России в свое время и П.Я. Чаадаев, ставя перед ней историческую задачу.

В другом месте Ф.Гваттари пишет: «В своем психопрактическом опыте человек имеет дело не с субъективностью, данной как целое в себе, а с процессами приобретения автономии и автопоэзии, и тем самым делается возможным переприсвоение средств производства субъективности» [4, с.156].

Автопоэзис суть практика самополагания, самообоснования, поскольку «все по-настоящему сотворенное, от живого существа до произведения искусства, способно в силу этого к самополаганию, обладает автопойетическим характером, по которому его и узнают» [11, с.21].

Я полагаю, что именно ресурс автопоэзиса, всегда помогавший человеку во все времена, в настоящее время перестал работать, поскольку перестал работать именно базовый проект человека желания. Проблема не в том только, что вслед за смертью Бога настала смерть человека, но проблема в том, что проект человека перестал подпитываться базовой практикой автопоэзиса – как главной формой контроля этого процесса – процесса лепки и воспроизводства образа человека.

Эта форма контроля предполагает постоянную проблематизацию ставшего состояния. Отказ от готовой идеи человека, отрывание его живого изделия-пойэмы от ставших, клишированных форм, прилепившихся к нему – это то, что О.И.Генисаретский назвал «снятием печатей» – освобождением человеческого в человеке от готовых форм-печатей, от кодов, символов, имен [5, с.108].

Это снятие печатей возможно в некоем экзистенциальном предельном опыте, который Ж.Батай и М.Бланшо, а вслед за ними и М.Фуко, называли опытом-пределом (experience-limite). М.Фуко писал, что в феноменологии и экзистенциализме Э.Гуссерля и Ж.-П.Сартра, ставшей формой классики, речь шла об опыте человека, который уже положен как готовый, заданный, как некий образ основоположника этого опыта [26, с.411]. Тогда как у меня, как и у Ф.Ницше, Ж.Батая и М.Бланшо, пишет М.Фуко, опыт – это опыт, функция которого в некотором роде – вырывать себя у себя самого, делать так, чтобы субъект был совершенно иным, нежели он есть, или чтобы он был приведен к своему уничтожению или своему взрыванию. Это предприятие, которое десубъективирует [там же, с.411]. Это опыт, функция которого – вырвать меня у меня самого и не позволять мне быть тем же самым, что я есть [там же, с.431].

Этот опыт-предел осуществляется за счет выполнения «техник себя», как писал М.Фуко, или техник спасения, заботы о себе, которые осуществляются на самом себе, на своем теле, на душе, мыслях и поведении и через них осуществляется трансформация субъективности, ее переиначивание [26, с.432]. Забота о себе, «эпимелейа», означает определенный образ действий, осуществляемый субъектом по отношению к самому себе, а именно действий, которыми он проявляет заботу о себе, изменяет, очищает, преобразует, преображает себя (см. подр. в главе 3 [25]).

Итак, автопоэзис выступает в качестве **культурного метода**, который позволяет субъекту развития не просто выживать в ситуации «после Освенцима», когда рушится этос, но и выделывать всего себя заново и выстраивать свою образовательную траекторию в дебрях структур повседневности, выживать в лабиринте этих структур, не теряя нить Ариадны.

Лабиринт – это культурная форма, символ, который сочетает в себе паутину структур повседневности как некую сетку жизненного мира и идею автопоэзиса, в режиме которого человек проходит свой Путь. Лабиринт ограничивает страсть человека желания, смиряет его гордыню, под воздействием которой тот хочет стать Демиургом, подчиняя и переделывая мир под себя. Лабиринт одновременно выстраивается и как пространство для культурного путешествия человека-Одиссея, и как ловушка для горделивых натур, потерявших нить Ариадны, переставших осуществлять опыт-предел над самим собой.

В подтверждение к этому добавим из Ж.Делеза: «лабиринт не является больше дорогой, где теряются, но путем, которым возвращаются. Лабиринт

больше не лабиринт познания и морали, но есть лабиринт жизни и Бытия как живого существа» [10, с.53].

4.3 ФИГУРЫ ОРГАНОНА ИЛИ ФИЛОСОФСКИЙ АТЛЕТИЗМ

Выше сказанное про метод автопоэзиса тесно связано с неклассической онтологией, в которой пребывает Тот, Который строит свой метод Пути. То есть собственно философ, поэт. То есть тот, кто претендует на выполнении определенных культурных практик. Ведь как ни крути, но на кухне и между делом и в пылу хозяйских нужд и забот никакой автопоэзис не возможен. Нужны особые прецеденты.

А коли так, что у нас с прецедентами по части философии и поэзии? Что вообще делает философ, когда он осуществляет акт философствования?[103]

Мне ближе то, что делали и описывали философы, понимающие философствование как событийный прецедент. Это философские практики С. Киркегора, Ф. Ницше, М.Бахтина.

Философия как практика мышления свершается в виде события, переживаемого конкретным автором. Смысл философского события заключается в осуществлении индивидом на самом себе опыта «трансцендирования» (как выражался И. Кант), который является одной из форм акта второго рождения (наряду с религиозным откровением и художественным творением).

Этот акт возможен как форма-жанр со-общения, как жанр переклички и встречи как минимум двух персон. Встреча происходит в диалоге, который выступает в качестве культурной формы бытия личности.

Готового субъекта и натурально положенного объекта в такой онтологии нет. Мир создается и пребывает в актах-сообщениях, через коммуникативные события. Субъективность и объективность – это конвенции и фиксации задним числом, спекулятивные фикции, существующие в голове автора.

С этим связано представление, согласно которому миров больше, чем один. Мир действителен не как натурально положенная перед нами объективная реальность, а как мир миров – мир актов-сообщений, актов

[103] Разумеется, речь не идет о так называемом преподавании философии в наших вузах. Это, что называется, за пределами критики, ниже плинтуса.

коммуникативных встреч, которые становятся для акторов, участников встреч, значимыми событиями в их траекториях жизни.

Миров столько, сколько актов-событий, сообщений. Нет единого и гомогенного мира. Действительность мира в этом смысле гетерогенна и гетерохронна.

Феномен со-общения определяет собой жанр и предметность того, что называется личностью. Личность – не моральная категория, не идеологема, не индивид. Личность есть культурная форма, культурный органон, строящийся и оформляющийся в опыте со-общения, в речи и поступке. Действительность философского события состоит не в метафизических, умозрительных конструкциях, а в актах, выполняющих строительную функцию, созидающих эту личность, в которой пребывают со-общающиеся авторы.

В сознании многих поколений философов утвердилось мнение, согласно которому философия (та, которую мы привыкли называть философией, то есть, собственно, классическая философия) не дает практических средств для описания и понимания этого феномена современного философствования. Согласно этому мнению, классическая философия существует как бы сама по себе. От нее нельзя требовать каких-то решений, практических результатов. Она не имеет отношения к повседневной жизни людей. А если имеет, то косвенное и по глубинным основаниям. С этим связано и представление о философии как о занятии избранных, высоколобых интеллектуалов.

Но, как мне кажется, примеры cogito Р. Декарта, трансцендирования И. Канта, анализа превращенных форм К. Маркса – это все примеры именно названных выше актов-со-общений. И в этом смысле Р. Декарт мне со-временен, то есть мы, находясь в действительности мышления, находимся действительности коммуникативного события-встречи, в одном «большом времени» (М.М. Бахтин).

Если говорить о буквальном, физическом наличии, то, понятное дело, эти акты совершалось, что называется, в одинокой публичности (наедине со всеми), не в актах живого, непосредственного, «разговора» (философия как практика и есть просто разговор, по Р. Рорти). Собеседники и со-общники отсутствовали рядом с И. Кантом и Р. Декартом. Р. Декарт беседовал с воображаемым собеседником. Живого акта-сообщения не происходило. С этим связан спекулятивный характер классической философии.

Тем самым этот стереотип верен отчасти. Прецедент философствования всегда современен. Но он происходил как случай, как происшествие в жизни одиночек.

Феномен же собственно современного философствования заключается в соединении акта живой речи и акта когитального и рефлексивного, и через это – в попытке снять завесу натурального, хронологического времени. Современный – не значит теперешний, а значит действительный, совершающийся в здесь-бытии. Акт со-общения делает меня и Другого современниками, со-положенными друг другу в пространстве мышления о пределах, а значит всегда – в масштабе большого времени. То, что Р. Декарт выступает для меня моим современником и собеседником, – это не метафора. И он – не классик, ушедший в прошлое. А я – не постмодернист. Мы оба действительны друг для друга только в акте со-общения.

Таким образом, современное философствование – это осуществление трансцендентального сдвига, который ставит меня и Р. Декарта в состояние общающихся со-беседников, со-общников.

Но тем самым, именно этот сдвиг, делая человека действительным в акте со-общения, вводит его в философию практически, вводит его как действительную философскую Проблему, а не как еще одну идею в спекулятивном смысле. Метафизика традиционно усматривала идею человека как онтологическую, наряду с другими идеями (Природы, Бога). Теперь же человек становится действительно практической, живой проблемой и главным вопросом философии, поскольку именно я сам осуществляю акт со-общения, я делаю себя самого действительным через эти конкретные акты. Таким образом, философия существует не где-нибудь, а в *опыте* самого философа через акты-сообщения. Тем самым она принадлежит сугубо ему. Она – его завоевание и заслуга.

Результатом опыта философствования, таким образом, становится строительство тела личности.

Каким органом мы философствуем? Не головой. Не телом. Не сердцем. Это все метафоры, когда мы говорим, что мыслим всем существом, что древние греки мыслили телом. Готового органа для практики мышления у человека нет. Мы философствуем культурными органами-орудиями, которые нами выращиваются в актах-сообщениях и надстраиваются над смертным, индивидуальным телом в виде символических и понятийных структур, оседая в органоне личности (см. в главе 5).

Сообщение осуществляет в этом смысле не психо-соматический индивид, а субъект-автор, результатом чего является органон личности. И

сама субъектность существует лишь в акте сообщения, а не как готовое, натурально положенное качество. После акта сообщения субъектность гаснет, и мы имеем перед собой опять смертного индивида, который ест, спит, ходит, что-то говорит.

Именно преодоление в себе конечности индивидуального, своей предельности, влечет за собой и снятие в себе самом своих структур повседневности, в которых мы непосредственно каждый день пребываем. Это преодоление, осуществляемое через акт-сообщение, и задает практику философствования, то есть практику осуществления себя как субъекта культурного развития и выделывания на себе культурных форм-органов, органов личности, которых нет у человека от первого рождения.

Тем самым снимается необходимость говорить о спекулятивных предметах в философии (например, о главном вопросе философии, о первичности бытия или сознания). В таком случае мы переводим разговор из области чисто спекулятивного мышления в план сугубо практический: в план проблематики выделывания человеческого в человеке с помощью особых практик («техник себя», как говорил М. Фуко, или со-общения у С. Киркегора, или духовных практик у С.С.Хоружего).

Таким образом, мы переходим из области споров о «метанарративах» (идеи разума, гуманизма, прогресса и проч.), которые на самом деле носят сугубо идеологический и надсубъектный характер, в область сугубо нравственную и чисто практическую, в которой главными вопросами являются вопросы о человеческом поступке, о личности, смысле бытия, любви, жизни и смерти. В таком случае занятие философией, то есть мышлением о своих пределах и выделыванием своего органона личности – занятие самое что ни на есть практическое, господа!

Итак, современная философия вовсе не означает потерю философией своей практики мышления о пределах бытия. Философу нет необходимости становиться предпринимателем, учителем, психологом, чтобы доказывать свою собственную практичность. Нет ничего практичнее хорошей теории, как любил повторять незабвенный К. Маркс. Нет в мире практичнее акта мышления. Без акта мышления о собственных пределах человек не становится самим собой. Он исчезает как тень, как случай, как ошибка создателя.

Итак, учитывая выше сказанное, обозначим еще раз наш предмет.

До сих пор в массовом философском сознании не изжит синдром гносеологизма. Он сидит в нас и заставляет в культуре, и в ее практиках (в том числе и в философии) видеть некие объективные формы, знаки и

символы, в которых фиксируется нечто, некая объективная реальность. Жажда «остановить мгновение», зафиксировать некий внешний мир в знаке и стремление на этот знак молиться как на символ чего-то священного порождает разного рода фетишизм, наблюдаемый как у древних шаманов, так и у современных ученых и философов. Эта жажда к превращенным формам-фетишам заставляет допускать, что философия что-то познает, осваивает, постигает некий внешний мир.

Согласно нашей онтологии единственным предметом в философии, используя слова А. Арто, у которого учились многие постструктуралисты, является некая форма душевного атлетизма, то есть строительство органона личности, которое совершается в актах мышления [2].

То, что говорит философ, никакого отношения к натуральной реальности, расположенной вокруг него, не имеет. Более того, философ «Декарт» – это не тот реальный Рене Декарт, который путешествовал по Голландии и спорил с Б. Паскалем о свойствах вакуума. Это всякий раз Другой «концептуальный персонаж» (используем термин Ж. Делеза и Ф. Гваттари [11]). Равно как и поэт «Пушкин» в своих текстах – не тот, кто волочился за «женскими ножками» или спорил с друзьями-декабристами о будущем России. Поэт или Философ – это особо рода автопортреты, которые пишутся специфическими средствами. Но автопортрет никогда не равен оригиналу. Как не равны автопортреты А. Дюрера самому автору – А. Дюреру.

Ж. Делез и Ф. Гваттари не зря сравнивали историю философии с историей автопортрета. Философ силой своего мышления строит с помощью специфических форм, концептов, свой органон, свою личность, не равную ему самому как натуральному физическому существу.

Теперь мы подошли к предметному определению того, что делает философ. Выше мы обозначили исходный, рамочный контекст философии как мышления человека о пределах своего бытия.

На вопрос же – что он делает конкретно, практически – можно ответить словами Ж. Делеза и Ф. Гваттари – он строит концепты (см. подр. [11]).

Версии ответов на этот вопрос могут быть разные. Но их разница располагается всегда в пределах одного метафизического контекста. В этом смысле техники себя М. Фуко, медитации М.К. Мамардашвили, со-общение С. Киркегора, поступок личности и архитектоника ответственности М.М. Бахтина или построение концептов – все они располагаются в рамках неклассической философской онтологии [17].

Но что означает построение концепта практически?

Концепт – это «чистое событие», чистый мыслительный акт. У него нет референта. Он автореферентен, он ничего не обозначает. Он сам полагает самого себя и сам является собственным объектом. В этом смысле объектом самопознания является сам акт мышления, само событие мысли. Субъект мысли находится в состоянии чистого парящего полета.

Задача философа, в таком случае, состоит в том, чтобы осуществлять и выделять в мире эти события мысли или акты создания концептов.

Из концептов и состоит, собственно, субъект, автор концептов, представляя собой этакий «концептуальный персонаж». Он лепится, формуется. Как лепит свое тело атлет, занимаясь физическими упражнениями, так философ лепит из концептов свое тело личности, строит свой «концептуальный персонаж» с помощью концептов, занимаясь своего рода «философским атлетизмом».

А теперь соединим первую часть нашего рассуждения с последней.

Что такое – попасть в ситуацию кризиса и пытаться философствовать в этой ситуации? Это значит встать на онтологический предел, на край бытия. Это вставание есть осознанный и личный акт. В этом акте философ-автор своего акта осуществляет срывание с себя своей кожи – своего опыта, который сидит на нем. Он сдирает свой опыт, проблематизируя самого себя и обнажая свое Ничто. И затем проделывает новую работу по выделке своего нового культурного тела, органона личности. Это такой своеобразный «чувственный атлетизм», по А. Арто, или род *философского атлетизма*, *акробатика личности*. Он лепит своего героя, своего концептуального персонажа. Последний означает фактически способ и форму культурной самоидентификации философа.

Собственно, только тогда человек и испытывает суд, то есть полный кризис собственного опыта, свою предельность, а не спекулирует на домыслах. Тогда тезис о суде над человеком становится сугубо личным ответственным событием, а кризис культуры переживается и изживается на самом теле философа, а не в абстрактных разговорах про потусторонние миры.

В этом смысле поиски спасения в чужих книжках, в библиотеке – лишь задача для учеников, проходящих период школьного философствования, в лучшем случае. В худшем – это блуждание в идеологическом самообмане, в превращенных формах и обманках.

Если хочешь спасти мир, пережить кризис-суд над уставшим бытием – спаси себя сам, то есть поставь себя на пределы бытия, встань перед судом

бытия, тем самым полностью подвергнув себя проблематизации и определиванию. Тем самым постарайся проделать на себе опыт философского атлетизма, строя форму личности, крича от боли и покрывая матом окрестности космоса.

4.4 КЛАССИЧЕСКИЙ И НЕКЛАССИЧЕСКИЙ ТИПЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

После выше сказанного о прецеденте философствования как со-бытия и со-общения разведем два способа философии как культурной практики и соответственно два мира и две онтологии. Что означает классическое представление о понимании места и работы философа? В классической ситуации допускается, что есть некая субстанция мира. Она одна. И она кладется вне отдельно стоящего индивида (см. рис. 12). За его натуральными пределами кладется субстанция, к которой он по идее должен двигаться. Он идет к ней долго. Это и есть Путь познания – индивид фиксирует свою позицию и от нее идет к субстанции. При этом само мышление «сидит» на нем, как на натуральном носителе. Предполагается, что именно этот эмпирический индивид и есть носитель акта мысли.

Отсюда понятно, что есть единственный путь движения к истине, некий магистральный путь, и есть ложные пути (заблудшие, еретики, сектанты – на периферии познания). Например, есть магистральный путь Гегеля, а Ф.Ницше выпал влево, С.Кьеркегор также идет «не туда». На этих путях развивается некая периферийная, провинциальная философия. Таким образом фиксируется ситуация магистрального пути и отклонений от него (рис.12).

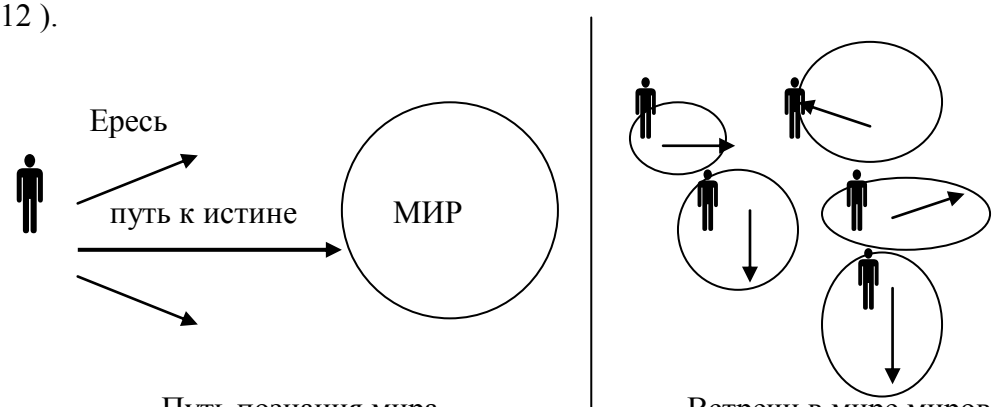


Рис. 12 Два мира – две онтологии

Понятно поэтому, что при допущении существования одного мира как субстанции формируется и представление об истинном и ложном знании. Более того, допускается, что философия действительно познает мир, это ее главная задача. Она познает основы мира, его субстанцию, которая уже существует как готовая, лежит как мировой океан, великий и недоступный.

Главной задачей философа в этом мире считается постижение его основ и построение в рамках этих представлений онтологии данного мира. И философ строит эту онтологию, пытаясь удержать истинность мира в ней.

Возможно ли другое представление и как оно устроено? Оно звучит так: *одного мира нет, а есть мир миров.* Нет одной субстанции. Их много, они пересекаются, взаимодействуют, они разные по масштабу, по устройству. В такой логике все представления о мире – есть представления о нем как о мире миров. А те, кто пытаются по поводу этого мира миров мыслить, они и есть эти миры. То есть мир есть не отдельно положенная вне человека субстанция, он есть пространство моего мышления, моей деятельности и жизни.

Я устраиваю свой мир, сталкиваясь с другим миром, отталкиваясь от него или вступая с ним во взаимодействие. Я либо начинаю с ним воевать, либо строю с ним коммуникацию. Какой-то мир объемлет другой мир, включает его в свой.

Получается так, что одного носителя акта мысли просто нет. И единственного магистрального пути к истине тоже нет. А есть такие треки, полеты миров как элементарных частиц. Мир дискретен, разрывен. Жизненный цикл этих треков тоже разный. Они как пульсары вспыхивают и гаснут. Масштаб вспышек тоже разный. И когда эти миры-пульсары пересекаются, то происходит встреча. И этот момент встречи есть событие для обоих миров (см. рис. 12). *Мир миров событиен.*

Итак, одного носителя нет – их много. Тогда мир – есть пространство возможного, пространство возможных встреч-событий. Нет истинного и ложного, нет единственного. Это пространство шансов для этих миров.

И этот мир миров я именно полагаю. Таково мое полагание устройства мира. И я полагаю, что мир попал в такую ситуацию, что первая классическая картина мира перестает работать. Желательно класть иную, неклассическую, а именно – представление о мире миров как о пространстве шансов и возможностей, встреч и событий в мире миров. Как мне представляется, мы находимся именно в такой ситуации, когда эта картина мира миров более адекватна современным вызовам.

Именно на пересечении миров возможна встреча, возможно событие. Как оно возможно? Кажется, что у них, у этих разных миров, нет общего предмета. Они его вынуждены выстраивать, открывая свои границы друг другу. Готового общего предмета нет. Что есть этот предмет? Новый мир, непохожий на первые два. Готового мира нет, а ресурс того и другого не годится. Если они будут брать ресурсы из своих миров, то они не поймут друг друга. То есть можно так сказать, что предмет нового философствования – это какой-то третий новый мир. Точнее, выстраивание третьего мира в моментах встречи. В мире миров начинает работать иная модальность – модальность возможности и шанса. Модальность долженствования исходит из допущения, что есть один нормативный мир и один набор норм и ценностей. А в мир е миров – иначе. Как миры договорятся, так они и будут жить. Если не договорятся, то начнут убивать друг друга и останется пепелище. Это привычная стратегия, притянутая из старой онтологии, в которой допускается, что мир – одни. И тогда один из мирков начинает мнить себя единственным и главным. Тогда все футурологи, вещающие о конце мира, конце истории, правы. Но им-то просто рассуждать – на их век хватит. Нужно, наверное, выстраивать иную стратегию. Стратегия войны доминирует тогда, когда миры еще не стали мирами и побеждает не стратегия развития, понимания и диалога, а стратегия выживания: они начинают убивать друг друга.

Ничего отдельного нет. Мир определяется авторами действия и мысли. Другого в этом мире миров нет. Так полагается этот мир. Такова его онтология. М.М.Бахтин говорил: я не знаю ничего более определенного, кроме поступающей личности. Все остальное – прожекты и идеальные конструкции. Это в его терминологии. Можно перевести на другой язык. Единственная реальная вещь – это поступающий субъект с его действием и актом мысли. И это его решение: либо он воюет с Другим, либо вступает в диалог.

В этом смысле присказки «на самом деле», «должно быть так» и прочие – это приписывание. Это классический субъект из первой парадигмы себе приписывает право судить об истине. А если субъект в мире миров начинает тиражировать идеологию «на самом деле», то он судит о Другом с точки зрения нормы, он начинает оценивать его. И тогда другой выглядит как Другой, а значит плохой, которого нужно бояться и с которым необходимо воевать. Тем самым протаскивается классическое представление об одном мире в мир миров. А оно катастрофично. Оно не

плохое и не хорошее. Оно катастрофично в мире миров. Мир миров по-иному устроен.

Сказанное приводит нас к следующим выводам. Философские категории мышления, бытия, сознания, материи – есть всего-навсего конструкты, которых, обратите внимание, в натуральном мире нет. Нельзя говорить о том, что в мире есть «на самом деле» объективные вещи типа материи, бытия. Их нет. Они лишь конструкты философов.

Лауреат Нобелевской премии экономист Ф.А. фон Хайек говорил, что все понятия типа «государство», «собственность», «классы», «экономика» – это конструкты, которых нет в натуральной реальности – мы сами их строим. Мы договариваемся друг с другом и устраиваем конвенциональные игры по поводу нашего взаимодействия.

В классической парадигме есть представление, что мышление, якобы, сидит на натуральном эмпирическом носителе. А в неклассической парадигме иная, достаточно парадоксальная ситуация: мышление не сидит на эмпирических индивидах. Оно как бы «гуляет». В связи с этим Г.П. Щедровицкий и говорил о мышлении как о субстанции, которая сидит и паразитирует на носителях. Нет отдельного индивида как носителя мысли.

Тем самым мы постепенно приближаемся к вопросу о специфике философской работы и территории философа. Духовный отец французских постструктуралистов Антонен Арто, гений театра и философии, на которого мы уже ссылались выше, говорил о том, что главное занятие художника есть «душевный атлетизм». Актер, работающий над ролью, преодолевает ограниченность и неоснащенность своего тела как главного своего инструмента, надстраивает над собой некую душевную организацию. Это сродни тому, как атлет начинает культивировать свое физическое тело. Пользуясь этим сравнением как метафорой, можно сказать: философ своим специфическими средствами занимается философским атлетизмом, этакой гимнастикой особого характера.

Таким образом, речь уже идет не просто о треках как актах мысли. В этих актах мысли он выделывает специальные, культурные формы и средства, и они выше и больше его самого как натурального существа.

Итак, философ занимается *философским атлетизмом, некоей мыслительной акробатикой души,* и лепит тем самым своеобразный концептуальный персонаж, который оседает в культурных формах. Получается так, что над натуральным миром, над его территорией надстраиваются культурные миры актов мысли. Выстраивается иная территория, иная география, в данном случае геофилософия (об этом писал

В.Подорога в своих ландшафтах мысли относительно С.Кьеркегора, Ф.Ницше, М.Хайдеггера) [19]. Фактически, он об этом и говорил. Таким образом, философ рисует свои карты маршрутов мысли, карты культурных практик. Эмпирический индивид живет на территории, а философ живет в актах культурных практик и наносит треки-маршруты на карты культурных практик.

Территории натуральных пространств и карты маршрутов не совпадают. Не совпадают и карты разных философов, разумеется. Таких маршрутов столько, сколько событий актов философствования. У каждого крупного философа свой культурный ландшафт.

Итак, мы пришли к тому, что культура, собственно, и состоит из таких карт маршрутов, которые совершаются культурными концептуальными персонажами, философами. Архив культуры есть описание этих маршрутов (рис. 13).

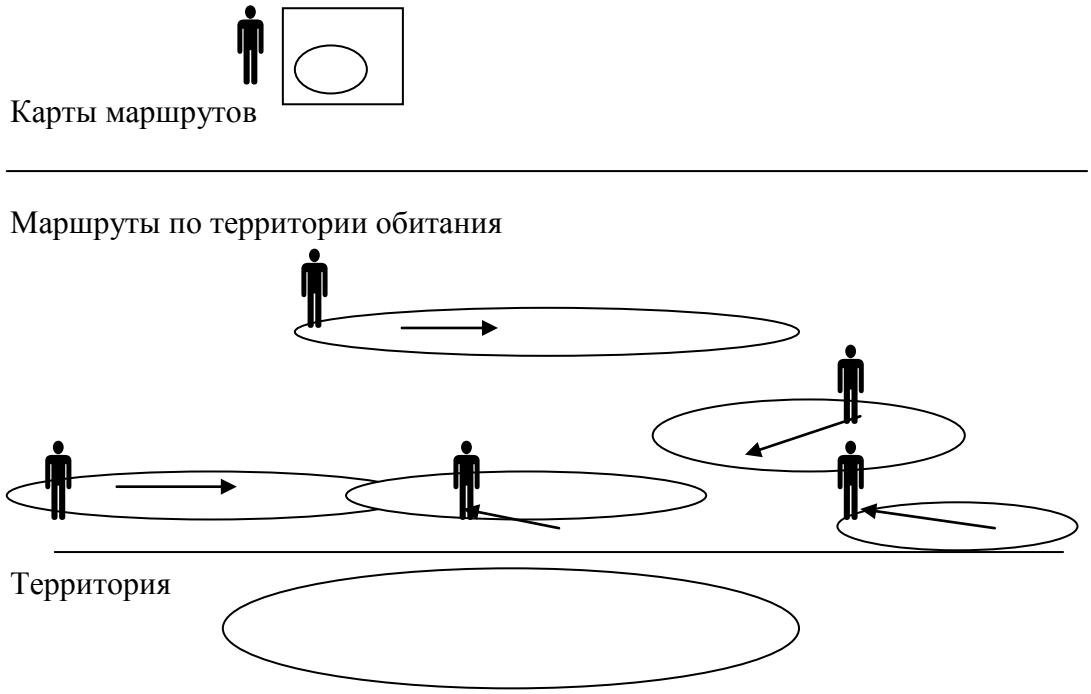


Рис. 13 Карты и маршруты

Понятие сконструированного концептуального персонажа мы находим у Ж.Делеза и Ф.Гваттари [11]. При таком прочтении даже

А.С.Пушкина последний себя тоже строил своими поэтическими формами. И эти формы, то есть он как концептуальный персонаж, шире и объемнее индивида как физического существа.

Здесь я сошлюсь на эпизод, связанный с И.В.Гете. Он говорил: «Вы мне говорите про этого “Фауста”, что это замечательная поэма?! Выбросите этого Фауста на помойку, вот И.В.Гете – это произведение. А “Фауст” – это черновик». Парадоксальное признание, непривычное для фаустоведов, которые думают, что И.В.Гете и «Фауст» – это одно и то же. А вывод этот вообще-то уже известный. Об этом всю жизнь и М.К.Мамардашвили думал и говорил в своих лекциях. Однако этот вывод не стал частью социальной практики философов. Этот вывод заключается в том, что концептуальный персонаж философа больше и не равен его физическому существованию. В этом смысле Р. Декарт как физическое лицо – это одно, а Р. Декарт как философ – это другое. Отсюда же родилась расхожая фраза, что «у каждого свой А.С.Пушкин».

Итак, философ, выстраивая свой персонаж чисто мыслительными средствами, тем самым надстраивает над собой то, что можно назвать органоном, который больше, чем организм. Органон – это совокупность культурных форм, надстроенных над их физическим носителем.

В этой связи я утверждаю, что основное занятие философа – выстраивание культурного органона в актах мышления, которые совершаются всякий раз как дискретные, прерывистые треки.

И обратите внимание, это возможно лишь в особой среде, в среде мира миров. Как только мы прикладываем такое представление только лишь к одному миру, то сразу же возникает фиксация правильного и неправильного, истинного и ложного, и иные миры становятся периферийными, объявляются ложными. Затем они исчезают, а потом вдруг снова появляются, и оказывается, что, например, С.Кьеркегор – наш современник. Хотя физически давно умер. Он вдруг актуализируется в мире миров спустя какое-то время. А здесь, в этом однофокусном, с одной субстанцией, мире, он мертв и находится на периферии. В Германии Гегеля он оказался как бы вне мира.

Сегодня вдруг весь Запад начинает превозносить Кьеркегора или Бахтина. Физические носители давно ушли, а концептуальные персонажи начинают оживать, надстраиваться и переживать Ренессанс вот здесь, в мире миров, но уже в наше время. И они становятся нашими собеседниками, хотя в свое время их никто не слышал. Не было той душевной настройки, чтобы

их услышать. У их собеседников не было той культурной органики, чтобы их услышать.

Действительно, у каждого человека есть свое культурное задание, выполняя которое, он как бы рождается во второй раз. Этот момент второго культурного рождения человек переживает в разных культурных практиках: в искусстве, религии, философии. Мне кажется, что специфика философской практики вот такого надстраивания заключается в том, что философа можно сравнить с вышивальщицей. У меня моя жена, Нина, вышивает. Она в этом деле – профессор. Так вот, если использовать метафору вышивания, то у миров есть свои края, бахрома. Специфика философской работы заключается в том, что философ не просто проделывает свой маршрут мысли, свой трек, а он пытается вышить по краям предел этого мира.

У него такое задание. Если остальные могут находиться внутри, в пределах этого мира, то задача философа заключается в том, чтобы работать на пределах, всякий раз окаймляя (и тем самым оформляя) пределы этого мира. Я вынужден прибегать к метафорам, поскольку устойчивых понятий у нас нет. Они нам и не нужны. Устойчивые понятия как термины зафиксированы в энциклопедиях и словарях и лежат в библиотеке культуры, в ее архиве... Так вот, философская мысль – это оторочка, это вышивка по краю, по фронтиру, если брать слово из французского, frontier, т.е. граница, предел. Философ мыслит по фронтиру.

В этом же смысле выражается Делез, говоря о «складках мысли» Ницше. Есть такие стыки и сшивки в мысли. Философ мыслит на пределах, на складках, на сгибах, на гранях, которые всякий раз рискуют порваться. Границы ведь есть самое опасное, прерывное место в мире, и эти границы философу приходится удерживать на себе. Философ становится такой ниткой на краях миров. И бывает, что она рвется. То есть рвется сам философ, он разрывается, становясь жертвой мира. Поэт про это уже давно написал.

«Век мой, зверь мой, кто сумеет,
Заглянуть в твои зрачки?
Кто своею кровью склеит
Двух столетий позвонки?...»

Поэт мыслит так же, как и философ. Только еще более радикально.

Если границы будут рваться, то мир миров развалится. Задача философа состоит в том, чтобы выстраивать пределы мысли, обшивая их,

оторачивая, двигаясь по фронтиру. И тем самым мы можем говорить о границах действительностей этих культурных миров, удерживая их цельность.

Если границы эти не заданы, не сшиты, то миры разваливаются, они сами по себе не даны и не заданы. И никто гарантий не может дать. В первом мире, первой классической онтологии граница задана, поскольку задан один мир, он изначально целен, ему цельность приписана, она как бы существует, но существует в библиотеке, в архиве, то есть в умах философов. А в мире миров граница существует через акты-треки философа, который должен успеть «сшить» собой, чтобы мир удержался. Если не успеет, то мир развалится, что, кстати, мы и имеем.

На примере русского мира это видно наиболее выпукло и рельефно. Что такое «русскость», русское самоопределение? Как мне кажется, границы русского мира содержательно, в практиках философов не дорисованы. Они разрывны, не окаймлены. В этом смысле фронтир русского мира – плавающий. Отсюда постоянная проблема с русским самоопределением и с русской философией. Коль скоро русская философия эту работу всякий раз недоделывала (я при этом это никак не оцениваю, просто говорю по факту), отсюда проблема с поиском форм идентичности.

Идем далее. Есть ли какая-нибудь предельная планка достраивания себя? В чем ее пределы, чем она определяется? Если мы говорим о рамке русскости, то чем она определяется? Почему мы говорим о рыхлости границ русского мира? Потому что натурально границ нет. Есть границы мысли. И только этим можно определять границу.

А образцы для мысли где взять?

Нет образца. Образцы лежат в библиотеке. Можно взять образец. Но надо при этом понимать, что это определенный этап ученичества, этап неофита, как это происходит в детстве каждого человека: всякому ребенку нужен образец, и он его должен осваивать. По моей терминологии это этап мифа. По принципу подражания образцу: желательно войти в этот мир, чтобы тебя не поубивали сразу. Нужна ситуация социализации.

Кто должен определять планку? Можно эту планку и взять как образец, некий готовый результат предыдущей мысли, осевший в тексте. А теперь дальше. Дальше ничего, кроме границ его акта мысли, нет. Кроме акта мысли, в этом мире ничего нет.

Есть предел мысли не в смысле конечности и окончательности ее осуществления, а в смысле предельности ее природы. Вот единственная граница. Я в этом мире не вижу предела, поскольку предел акта мысли и

есть предел мира философа. Это тот его ресурс, с помощью которого он может ставить границу. А масштаб мысли и определяет масштаб мира.

По принципу, желательно фиксировать свои границы, фиксировать границы другого как Другого и потом выстраивать взаимодействие, исходя из совместного целевого действия. Тогда пределы сделанности – это пределы совершенности и достижимости их целей. А цель – это Я как целое, выброшенное вперед. Цель – это не внешне положенный объект, к которому я иду. Цель – это мое состояние в качестве более целого существа, чем сегодня. Это единственный предел, который я знаю.

В мире миров мы имеем прерывистость миров и размытость границ. Если применить этот подход к проблеме русского и западного миров, то они тоже устроены по-разному. Западный мир более отстроенный и цельный. Он более доконченный, дорисованный. Поэтому возникает такое ощущение, что он более единый. А русский мир – не достроенный, состоит из прецедентов, попыток, разных скачков и взлетов конкретных его представителей.

Если рассуждать на этом языке, то это похоже на правду, но лишь в категории метафоры. Вся европейская классика в первом едином мире. Декарт и И.Кант – там. А русская философия никогда не собиралась достраивать миры. По прецедентам конечно, можно судить иначе: например, Г.Г.Шпет хотел быть феноменологом и учеником Э.Гуссерля. М.М.Бахтин, как неокантианец и ученик И.Канта вначале, совершенно сознательный, но в юности прочитавший и сильно поразившийся Ф.Ницше и С.Кьеркегором, пошел в иной мир. Была сознательная установка не достраивать мир.

Я беру при этом предел этих миров, западного и русского. Но внутри этих пределов возможны исключения. Например, С.Киркегор и Ф.Ницше на западе и В.Соловьев в русском мире.

Итак, если условно развести натуральную реальность и культурную действительность, то последняя, т.е. действительность мира миров как бы висит над этой реальностью в виде карты треков, как маршруты актов мысли. Эти треки пересекаются, образуя сеть (рис. 13). Тогда получается, как говорят французы, *ризома*, или сетка, в которой и живут эти самые *акторы*, философы. Из треков формируется *среда*, в которой живут авторы, в которой они могут осуществлять работу по выстраиванию своих органонов. Получается, что идея сети рождается именно там, в культурной среде. В натуральной реальности она родиться не может. Натуральная реальность разрывна, и в ней, в натуральной реальности, в нашей эмпирической повседневности, мы никогда не поймем друг друга. Нам придется достраивать через акты мысли специальные органы понимания,

которые культурного происхождения, которые могут помочь нам это сделать.

Но тогда философия имеет дело не с объектами натуральными, которые положены в некоей объективной реальности, философия имеет дело вот с этими картами, с маршрутами, по которым гуляют авторы этих треков, но гуляют они при этом по краям карты.

Таким образом, нужна *сетевая среда для того, чтобы философ помыслил*. Традиционно опять же считается, что философия – занятие психов-одиночек, М.Хайдеггер любил это повторять. Ему это даже нравилось повторять – он тем самым подтверждал такое уже теперь достаточно стереотипное представление. Мне кажется, это все же лукавство, поскольку публичный акт философствования в натуральной реальности выглядит идиотизмом. Поэтому Гамлет со своими монологами выглядит безумным во дворе короля Клавдия. Поэтому идиота Сократа отправили на суд, а Д.Бруно – на костер. И Сократ подтверждает: да, я идиот. Публично – идиот. Его в обыденной, натуральной реальности никто не понимал. Да, так. Но не договаривается другое: в культурной действительности он не идиот. Кстати, у этого слова есть второй смысл: *идиот как частное лицо*, исходный древнегреческий этимон.

Но факт тот, что философы – частные лица, которые в натуральном мире непонятно, что делают, и от них при этом требуют чего-то практического. Ты, философ, что умеешь? Ты практическое что-нибудь можешь делать?

Ответ: смотря какую реальность и какую действительность мы берем. Натурально, эмпирически – философия не нужна никому и никакая; но нужна философам как сообществу, которое выстраивает свою сетевую среду. В ней они могут совершать свои акты мысли, в ней они могут понять друг друга и понять других профессионалов, которые своими средствами строят свои культурные акты. И через них сшивают, скрепляют края миров.

4.5 КАРТОГРАФИЯ ПЕРЕХОДА ИЛИ АНТРОПОИДНЫЙ КАРТОИД

Теперь от фиксации, что мы оказались в ситуации онтологического перехода, перейдем к вопросу – как жить в переходе? Не воевать, а жить? Для этого надо понять само пространство перехода. А это самое сложное. Сложное по причине самой переходности перехода. По причине непереносимости феномена перехода для человека.

Мы же привыкли жить на широких просторах, на устойчивых землях. А переход мы привыкли быстро пробегать. Мы хотим перепрыгнуть переход, зажмурив глаза, стиснув зубы.

Хронотоп перехода устроен по принципу прыжка: быстрый, сжатый как пружина.

Поэтому говорить о пространстве перехода так же, как и пространстве жизни, нельзя. Никто про это не думает. Мы думаем прежде всего о том, как устроен устойчивый мир, в котором живем, который обживаем и обустраиваем.

Переход же никто не обустраивает. Над переходом возводят мосты, чтобы его преодолеть. Строят лодки, чтобы переплыть. Но в переходе (в пропасти, в бурной реке) не живут! Про переход как про способ жизни думают, разве что, экстремалы. Например, альпинист, который, не успев вернуться с похода в горы, думает о новой вершине.

Лучше гор могут быть только горы,
на которых еще не бывал…

Более того. Сам акт перехода (перескока, прыжка) надо оснастить. Самого себя надо оснастить, экипировать, чтобы осуществить переход, превозмочь его, преодолеть. Альпинист без оснастки не сможет перейти перевал.

В этом плане сам переход принципиально отличается от мира-обиталища. Мы мир обустраиваем, чтобы жить в нем. А переход мы превозмогаем. Мы не обустраиваем переход, мы оснащаем себя, чтобы превозмочь переход.

Нельзя обустроить бурную реку. Ее нужно переплыть. А переплыть можно, оснастив себя. Не речку надо обуздывать, а себя оснащать.

То есть нужно строить сам акт перехода.

Теперь представим себе жизнь в переходе. Это означает только одно. Не мир перехода надо обустраивать, а себя оснащать, чтобы превозмочь переход, осуществить акт перехода.

В принципе так деятели Ренессанса и жили. Они не мир обустраивали, а себя оснащали, бросаясь в пучину дел и деяний. И тогда только рождается как актуальная культурная форма – идея личности. Но не как моральный принцип и категория, а как единственная реальность, помогающая пережить прыжок-переход, в акте которого и происходит трансформация человека.

Ведь при обустройстве мира, в устойчивых пространствах трансформация человека произойти не может. Здесь человек живет в захватах и освоениях, овладениях миров. Себя он забывает, будучи захвачен собственной идеей. Его вооруженность предполагает внешний захват внешнего мира.

А для прыжка-перехода необходим не внешний захват, не внешнее снаряжение, а тренировка собственной архитектоники. Совершить прыжок – это всякий раз осуществить героическое усилие.

Какие нужны подпорки, костыли, ориентиры человеку перехода? Что может быть в качестве такового ориентира?

Казалось бы, здесь может быть использована сильная продуктивная метафора карты культурного ландшафта. Она была предложена рядом авторов. Об этом писал В.А.Подорога – о ландшафтных мирах в философии как о пространстве мысли. «Мысль топологична, поскольку имеет место и без него немыслима», – отмечает В.А. Подорога [19, с. 24]. Поэтому ландшафтный мир философии – это ландшафт философской мысли. Ее низменности, косогоры и бурьяны. Ландшафт – это метафора, но она показывает, что у мысли есть своя топология. Речь идет о ментальном измерении ландшафта. Коль скоро мы читаем философский текст и эти акты чтения становятся событием (событием перехода – С.С.) и только при чтении текста Ф. Ницше и М. Хайдеггера происходит понимание текста, ухватывание смысла, мысли, а не до и не после, то как будто происходит тот переход, в том числе и как физическое действие, переход пространства. Чтение текста имеет свои пространственные измерения, свою топографию.

Понятие ландшафта в его модификациях давно используется в теоретической географии. В. Каганский пишет о культурных ландшафтах обитания [15]. Б. Родоман же вводит понятие картоида [23].

В. Каганский пишет: «Обыденный мир земной поверхности – не склад, не свалка или смесь отдельных объектов на фоне безразличной среды, а сплошная многослойная ткань, ковер культурных ландшафтов» [15, с. 58]. В теоретической географии концептуальные формы визуализированы. Это картоиды – схематичные карты идеальных ландшафтов.

Б. Родоман отмечает: «Идеальные объекты наглядно изображаются похожими на географическую карту чертежами – картоидами. Картоид может изображать класс объектов, абстрактный объект, наглядно выражать географическую идею, служить ее пространственной структурной формулой» [23, с. 28].

Кстати, идея ландшафта, ландшафта души – весьма известна. Ее знал и М.М. Бахтин. Он ссылался на немецкого исследователя творчества Ф.М. Достоевского Ландбауэра, который писал, что русский писатель «только проецировал ландшафт своей души». Эту фразу М.М. Бахтин цитирует в своих дополнительных материалах по переработке книги о Ф.М. Достоевском [3, с. 311].

М.М. Бахтин при этом спорит с немцем: что значит – проецировал? И что значит – своей? «Свое» не означает принадлежность, которую можно иметь, а потом сменить (как адрес местожительства). Свое рождается, выделывается на границе Я и Другого как событие [там же, с. 314].

Поэтому ландшафт души невозможно нарисовать как готовую территорию, спроецировать как некую карту переживаний, замечает М.М. Бахтин.

Но теперь попробуем применить идею ландшафта к пространству перехода. И что мы увидим? Эта метафора в данном случае сильно хромает. При составлении карты пространства нужна статичная, стабильная территория (территория земли, своего тела, своей души, своей обжитой культуры). Эта стабильность была у М. Хайдеггера, ландшафт мысли которого составлял В.А.Подорога. Леса Шварцвальда были той фактурой, тем фоном, на котором разворачивалась мысль М. Хайдеггера.

Что же означает – составить карту перехода?

Помогает ли вообще карта при переходе? Как в случае, например, с канатоходцем – он знает, куда идет по канату, но ему главное – не упасть, не потерять равновесие. Карта ландшафта, карта пути не спасает, если теряешь равновесие и падаешь в обморок от головокружительной свободы. Канатоходец должен дойти до конца. Он думает о том, чтобы удержать равновесие, а не о том, что такое канат, как он устроен и как укреплен.

То есть само пространство перехода быстротечно, неустойчиво и неукоренимо. Как бурная река. Или как пропасть. Мы ведь не привыкли именно жить в переходе. Мы его хотим быстро перескочить, переехать, перепрыгнуть. Человек не живет на мосту, пролегающем через пропасть. Или на мостике, перекинутом через бурную речку. Мы хотим перебраться через нее. Тем более мы не думаем о том, как устроена быстрая речка или пропасть.

Пространство жизни мы воспринимаем как пространство широкое, устойчивое, стабильное. Мы привыкли думать о ландшафтах жизни на просторах, а не в переходах. Мы хотим спать дома, а не в коридоре, не на лестничной клетке. Там же спят лишь бомжи.

И что получается: что человек перехода – онтологический бомж?

Всегда ли так было? Всегда ли человек был в мире бомжем? Ведь были времена устойчивые, стабильные и человек жил в своих квартирах?

Для понимания того, что такое картография перехода и что такое антропоидный картоид, вспомним, что такое карта.

Карта – знаковый символ, замещающий территорию. При этом мы знаем, что находится на территории (болото, лес или вражеские дзоты). Предварительно разведка (геологическая или военная) засекла объекты и нанесла их на карту. Также мы знаем, как обозначать эти объекты. Мы также знаем, как читать эти знаки, мы обладаем кодом, шифром, с помощью которого мы читаем эти карты.

Теперь перейдем на нашу проблематику. Какую территорию замещает антропоидный картоид? Территорию перехода, точнее антропологического перехода, то есть сдвига в способе бытия и мышления человека.

Но мы не знаем, куда мы идем. Чтобы знать территорию (если и не был на ней), нужно послать разведку. Или отправить самолет, чтобы увидеть сверху территорию перехода. Подняться над горизонтом.

Таким образом:

- нужно подняться онтологически выше, выше привычного горизонта жизни, чтобы увидеть, что впереди,

- нужно послать разведчиков, сталкеров, чтобы они проверили эту Зону перехода,

- и главное – нужно хотеть идти в разведку. Есть ли у нас желание раздвигать этот горизонт?

Но здесь проблема. Что касается горизонта, то после смерти Бога, а ранее после ухода античного горизонта, что нам остается в качестве символического контекста, на фоне которого можно говорить о спасении и обетовании? Что можно говорить после распятия Христа, после того, как Адам вкусил запретный плод, а Сократа отравили? У нас ничего не было, кроме Блага и Бога. А на пустом месте не подняться. Как бы мы ни вставали на цыпочки, нашей сугубо и «слишком человеческой» силы не хватит, чтобы поднять тяжелую завесу онтологического горизонта.

Что же касается сталкеров, то нужны не пророки, вещающие о будущем, а практические социальные и гуманитарные инженеры, строящие новые гуманитарные практики на новых полигонах. Это уже было – в виде инновационных образовательных проектов. И что мы получили от них?

Итак, мы еще слишком сыты и довольны этим горизонтом. Нет у нас витальной ситуации, чтобы пыжиться и поднимать горизонт и искать новых

сталкеров. Пока все поиски происходят в этом привычном онтологическом этосе. Еще не все съели, не все вырубили, не все пожгли. Пока онтологическая жажда нас не гложет. Онтологическая пустыня еще не наступила. Нужен новый момент, когда настанет вновь библейское начало:

«Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и дух Божий носился над водою» (Бытие, 1, 2)…

Но инструмент перехода, антропоидный картоид, нужно готовить уже сейчас. Не успеем оглянуться…

Тогда придется прибегать снова к метафорам. На что похож картоид? Каким он по идее должен быть?

Но прежде поместим рассуждение о картоиде в более широкий контекст. Не будем спешить. Мы договорились, что человек должен осуществить некий переход, то есть шаг в действительное, онтологическое будущее, в то бытие, которого еще не было и нет. Но что это такое? Что такое – работать с будущим? Какими могут быть практики работы с будущим? Рассмотрим ответы на эти вопросы, а потом вновь вернемся к понятию картоида.

4.6 ПРАКТИКИ РАБОТЫ С БУДУЩИМ

4.6.1. Рамка разговора

Прежде, чем говорить о проблеме работы с будущим (именно работы, а не фантазирования), необходимо договориться о мировом культурном контексте, на фоне которого будущее может обсуждаться как проблема. И в этой связи необходимо сделать ряд оговорок.

Первое. Проблема будущего должна обсуждаться в контексте онтологического перехода, который переживает человечество.

Второе. Это не просто личная проблема. Это рамочная проблема, которая берется как личная, и либо человек встраивается в работы по преодолению перехода, либо нет, находясь в позиции наблюдателя и оценщика.

Третье. Проблема будущего возникает как проблема лишь в пределах более широкой рамки – идеи развития. В этой связи надо представить различные концепты развития. Какие-то здесь годятся, а какие-то пора сдавать в утиль.

Четвертое. В зависимости от того, как мы понимаем ситуацию перехода и как мы понимаем идею развития, в зависимости от этого и выстраиваются различные образы будущего.

Пятое. В соответствии с этим мы должны понимать, какие бывают и какие могут быть выстроены практики и техники работы с будущим как с неким особым содержанием.

И на фоне этого должен обсуждаться вопрос онтологический – что мы имеем вообще в виду, когда говорим о будущем? Что есть будущее? Применимо ли онтологическое утверждение «будущее есть», по той же логике, что «бытие есть», к будущему? Что значит – будущее есть?

И последнее. Так или иначе, встает вопрос о выборе языка. На каком языке можно говорить о будущем? На каком языке, в какой действительности языка можно оценивать и схватывать практики работы с будущим и само будущее? Есть подозрение, что все привычные языковые практики в ситуации перехода по принципу не годятся. Остаются либо нечленораздельное мычание, либо поза умолчания и удивления.

4.6.2. Концепты развития

Какие мы знаем концепты развития? В каких версиях и конструктах предложено то или иное понимание идеи развития? Точнее, что такое шаг развития? Что такое акт развития? Нам необходимо положить различные конструкты шага развития и затем посмотреть, как понимается в них то, что мы называем будущим.

Попробуем положить некие концепты развития, не уходя подробно в имена и научные традиции. Попробуем помыслить по принципу.

Концепт первый. Развитие как становление развитого целого из исходной, генетической клеточки, зерна

Этот концепт был разработан и внедрен в парадигмы научных исследований с легкой руки Г.В.Ф.Гегеля, который эту идею взял у И.В.Гете (идея проторастения, прафеномена, Urphanomenon). В рамках этого конструкта был разработан метод восхождения от абстрактного к конкретному, на котором учились по следам К.Маркса и группа Э.В.Ильенкова, и группа Г.П.Щедровицкого, и М.К.Мамардашвили. Первым среди них был А.А.Зиновьев. Но все они были учениками Г.В.Ф.Гегеля и К.Маркса.

Здесь идея развития заложена в самой естественнонаучной картине мира. Само понимание идеи развития идет вслед за наблюдениями того, как это происходит в природе, которой приписывается это развитие. Допускается, что развитие есть онтологическое качество этой субстанции, природы. В этом смысле самым исходным и самым абстрактным началом

является свернутое в зерно целое. Собственно, все формы и аналоги развития берутся из самой естественной (первой) природы. Начало, как всякое начало во всяком развитом природном существе, имеется в клеточке, в зерне. В нем в свернутом виде скрыты все качества будущего развитого организма, будущего целого.

Тем самым, будущее уже скрыто в этом зерне. И оно уже есть. Оно уже готово и пребывает в зерне. По отношению к развитому целому оно уже есть в прошлом. Будущее сокрыто в прошлом, только еще не развернулось. Поэтому развитие понимается в этом концепте как развертывание развитого организма (любого объекта) из клеточки, в корой все качества будущего развитого целого уже есть.

Концепт второй. Развитие как формирование

Здесь развитие понимается как оформление и формирование, то есть охватывание некоей готовой формой сырого материала. К примеру, так играет ребенок в песочнице. Он берет формочки, накладывает их на сырой песок и получается зайчик или крокодильчик.

Тогда то, что получается, оживает, принимает живую форму. Сам по себе сырой песок безжизнен, это некая стихия, хаос. А сами по себе формочки также пусты и бессодержательны. В соединении друг с другом они порождают формы жизни. Но формочки уже есть готовые, они хранятся в памяти культуры. Они достаются из архива демиургом, творцом, мастером, который творит мир в своей мастерской.

Эта идея была рождена в античности. Она никак не связана с некоей логикой развертывания развитого целого, как в первом типе. В этом смысле А.Ф.Лосев говорил, что древние греки не знали истории. Они не знали *идеи* истории. Эту идею позже ввел Августин вслед за идеей времени.

В таком случае человек действует как оформитель, по образцу Бога-демиурга, творца. Ему, человеку, приписывается функция оформителя. И сами формочки он берет из божественной мастерской.

В таком концепте развития будущее тоже уже представлено. Оно заложено в божественной воле творца, конкретнее, в готовых формах, которые хранятся в памяти культуры. То есть будущее опять же сокрыто в прошлом. Оно уже записано. Сами изменения, которые происходят в будущем с новыми поколениями, уже расписаны. Будущее уже предзадано, предписано, как судьба. Для греков судьба – посильнее, чем олимпийские боги.

Концепт третий. Развитие как овладение и освоение

В первом и втором концептах сам человек пока не осмыслялся как тот, который наделен самостоятельной волей и выбором. Он еще не представлен как субъект. Он не является носителем идеи развития.

Идея субъектности вводится собственно лишь в этом третьем концепте развития, а не в первом и тем более не во втором. В первом концепте человек плетется за природой и задним числом познает феномен развития, восстанавливая его в своем мышлении (логически повторяет историческое). Во втором концепте человек вообще берет готовые формочки и накладывает их на стихийный сырой материал.

В контексте воспитания и образования он сам является таким же материалом. Воспитатель, родитель, педагог накладывает на ребенка готовые формочки и лепит из него нужного человека с нужными качествами.

Субъектность появляется в третьем концепте, когда допускается самостоятельность человека, способность его нести в себе феномен развития. Последний же воплощается в акте овладения человеком некоей внешней, предзаданной, извне существующей формы жизни и культуры. На этом строится вся психология развития. Извне дана культурная форма, человек берет ее как чужую, овладевает ею и делает своей.

Л.С.Выготский фактически соединил эти первые три концепта. Человек проходит интериоризацию, переживая развитие высшей психической функции дважды – сначала в виде внешней социальной функции, потом в виде внутренней психической.

Его ученики добавили к этому идею носителя этой функции и формы – взрослого. Эльконины, отец и сын, развивают идею психологии развития как идею подражания ребенком совершенному взрослому, носителю культурной формы и одновременно оформителю мира. Ребенок идет вслед за ним. В этом смысле его субъектность тоже формуется. Она связана с окультуриванием поведения со стороны культурного взрослого.

В этом концепте развития будущее связано с усилием и волением этого индивида, который овладевает культурной формой. Будущее сокрыто и предопределено тем, что этот индивид желает сейчас и что он переживает сейчас как недостаток чего-то в будущем. Но это будущее переживается сейчас, причем как то, чего недостает. Потому субъект и стремится в будущее через освоение, овладение, преодоление. Здесь будущее связано с усилием, волением, субъектным действием.

Тем самым будущее здесь большей частью представлено здесь-и-теперь, в настоящем, в том, что испытывается индивидом как недостаток, испытываемый сейчас. С этим испытанием и переживанием и связан сам акт овладения. Иначе энергетика овладения не возникнет. Необходима неудовлетворенность, испытание желания чего-то того, чего не имеешь сейчас. Причем необходимо переживание «одушевляющего недостатка» (О.Мандельштам), того, который стимулирует и порождает в индивиде субъекта, то есть актанта, актора, совершающего действие по овладению, и в этом самом действии и проявляющегося. Закончилось действие – и закончилась субъектность. Она живет в самом акте, и нигде иначе. Этим принципиально отличается этот концепт от первых двух. В них развитие уготовано, заложено, записано, равно как и будущее.

Здесь же развитие переживается в акте овладения. Само развитие переживается как акт. И само будущее осмысляется в метафорах переживания, освоения и овладения.

Насколько будет ясным и предметным осознание акта овладения, настолько будет ясным и предметным представление о будущем.

Концепт четвертый. Развитие как проектирование

В рамках данного концепта под развитием имеется в виду изменение в сторону более идеального результата, положенного как некий проект, некое будущее состояние самого проектировщика, субъекта развития.

Этот концепт фактически есть модификация и продолжение предыдущего концепта. Базовой единицей здесь выступает проект, который есть не что иное, как представление о себе, субъекте-проектировщике, как о более полном, идеальном.

Само проектирование родилось в недрах представлений о стремлении добиться человеком более полного, цельного состояния. Это связно с представлением о цели и целом. Цель (telos) как представление о целом и есть ядро проекта. Человек проектирует себя, свое состояние, в будущем, более совершенное, чем сейчас, переживая тот самый «одушевляющий недостаток», переживая себя неполного, нецелого, нецелостного.

В этом плане проектирование, прожектерство как идея рождается, разумеется, в лоне второго и третьего концептов, допускающих идею демиургии и творчества со стороны человека. Человеку приписываются качества творца, который может и должен овладевать миром, проектируя его под свои состояния. И он никогда не будет удовлетворен своим настоящим состоянием, своим настоящим положением в мире. Мир целиком

и полностью переподчиняется творцу-человеку. Он проектируется по образу и подобию человеческому.

В этой связи кажется, что будущее в этом концепте пребывает именно как будущее. Но представление о нем, которое закладывается в проект, связано с недостатком, который переживается в прошлом и настоящем. Будущее связано с преодолением разрывов, которые наличны в настоящем и представлены как проблемы, которые надо решить. Сам проект и рождается как желание преодолеть разрывы и стать более полным, совершенным и цельным. Будущее поэтому есть представление о себе как о более цельном, чем сейчас. В пределе будущее здесь представлено как идея совершенства и целостности, целого.

Исторически это и была первая онтологическая идея – идея совершенного целого, то есть идея бытия или идея Блага.

В таком случае будущее уже заложено опять в прошлом как представление о Едином Бытии, Благе, к которому всякий раз стремится человек, испытывающий онтологический недостаток бытийной несостоятельности.

Концепт пятый. Развитие как раздвигание горизонта в ситуации перехода

В этом пятом конструкте развитие связано с принципиально иной онтологической, культурной ситуацией перехода. Когда все субъекты развития, все индивиды, человек по принципу, желающий и проектирующий свое будущее, находятся в ситуации перехода. Когда все люди попадают в ситуацию пограничья и все средства, все привычные техники и практики пересматриваются. И поэтому любой вариант, наработанный в культуре, любая культурная форма, любой сценарий выхода из кризиса в принципе проблематичен.

В этой ситуации развитие мыслится как поиск ответа на вызов. Причем на онтологический вызов («зов бытия» у М.Хайдеггера). И никто не знает, будет ли найден ответ, причем адекватный ответ на вызов.

Пожалуй, только в этом концепте будущее предстает как действительное будущее, не заложенное в прошлом и настоящем, а действительно представленное как принципиально открытый вопрос, не имеющий готового ответа. Будущее в таком случае и есть тот ответ на вызов, который никто не знает.

В этом плане нет по определению нигде носителя образца, нет носителя формы, нет вообще носителя какого-то опыта принятия вызова,

преодоления перехода. Вся ситуация в принципе проблематична и открыта. Это и есть ситуация онтологического перехода, означающего раздвигание онтологического горизонта.

В ней нет ни готовых субъектов перехода, ни арсенала наработанных средств перехода. И нет готовых представлений о том, что там, на том берегу, после перехода.

В таком случае будущее здесь представлено как **ответ на вызов**. В ситуации раздвигания горизонта, в ситуации онтологического перехода, когда меняется культурное задание, будущее не может быть в принципе увидено. Оно может лишь нащупываться коллективными усилиями всех, находящихся в принципиально одинаковой для всех, открытой, пограничной ситуации. Все стоят на границе. И все ищут ответ. Нет носителей ответа. Нет носителей образца. Точнее, они есть, но в этих ответах и образцах скрыт прошлый опыт, опыт допереходный.

Такая ситуация онтологического перехода наступает именно сейчас. И именно в этой ситуации актуализируются идеи поиска Другого, поиска иного ответа, поиска принципиально иного способа бытия человека.

Это происходит в ситуации смены онтологической, культурной, психологической, этнической идентичности. В ситуации утери себя, собственной самости.

4.6.3. Способы схватывания будущего

Теперь попробуем представить будущее через предъявление его как некоего образа будущего и через предъявление неких практик работы с этим образом.

Иначе говоря, какими могут быть способы представленности будущего, способы его схватывания?

То есть речь идет уже не просто о неких концептах развития, а о связи будущего с субъектом, представляющим это будущее. Тем самым необходимо всякий раз фиксировать тот способ, каким он (субъект) полагает перед собой будущее.

Изначально представим себе, что будущее во всех случаях должно быть представлено как мое иное, положенное вне меня.

Первый способ: мечта о будущем

Будущее выкладывается вне меня как некий Я, идеальный, измененный, положенный отдельно от меня. Но я не знаю способа, как до него добраться. В этом случае будущее есть мечта, фантазия (рис. 14).

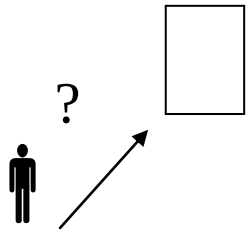


Рис. 14 Будущее – недосягаемая мечта

Тот образ будущего своего состояния, который я себе представляю, отделен от меня. Он размыт, не конкретен, не предметен. У меня нет представления о том, как до него дойти. И нет средств, нет ресурсов. Но есть некий образ, не всегда ясный и отчетливый.

Второй способ: видение образа будущего

Здесь будущее выкладывается как такое идеальное состояние Я, до которого я в принципе знаю, как дойти и у меня есть некий образ будущего. Я его вижу. Но у меня нет средств, чтобы построить способ пути. Меня самого нет там, в этом пути (рис. 15).

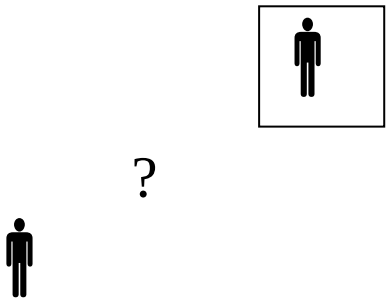


Рис. 15 Видение образа будущего.

Тем самым, несмотря на то, что я могу представить себя в будущем, но способа движения к себе идеальному, вне меня положенному, я не могу себе представить. Я не знаю, как к нему идти. В этом смысле я еще не встал на путь перехода.

Третий способ: видение способа движения к образу будущего

Здесь представлен не только мой образ будущего, не только способ движения к нему, но и я сам, по этому пути идущий, находящий и

вырабатывающий средства и способы движения по этому пути. То есть, я знаю и то, как встать на переход.

И всякий раз я вынужден делать как бы шаг назад, рефлексивный оборот, чтобы встать на переход, начать вырабатывать средства перехода.

То есть, чтобы встать в будущее, надо сделать шаг в прошлое, к себе. Чтобы сделать шаг вперед, надо сделать шаг назад, сугубо рефлексивный.

В этом плане способы схватывания будущего зависят от того, насколько глубоко и предметно я осуществляю рефлексивный откат к себе. Иными словами, чем яснее и честнее я буду представлять себе свое настоящее, тем яснее я смогу представить свое будущее.

И всякий раз, чем сильнее я хочу выйти в будущее, тем сильнее и глубже я должен сделать рефлексивный откат.

Итак, в это будущее включен и сам субъект изменений, проектирующий это будущее. Он видит это будущее, и себя, делающего шаги в это будущее (рис. 16).

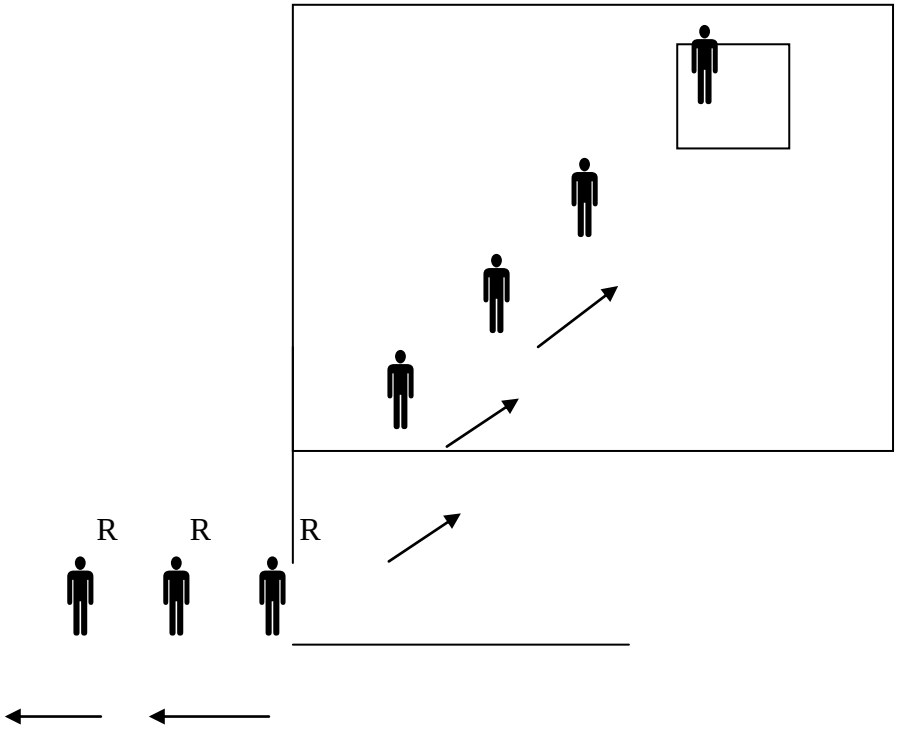


Рис. 16 Видение способа движения к будущему

Я как субъект, движущийся к будущему, к себе иному, вне меня положенному, чтобы ухватывать и понимать шаги движения, должен делать при этом каждый раз рефлексивные шаги назад, чтобы обращаться вперед.

Итак, судя по всему, будущее может быть более предметно представлено лишь в третьем варианте.

Но все начинается с идеального Я, которое кладется передо мной. Но откуда оно? Где оно берется? Если не будет положено идеальное состояние как мое иное, то это пространство в квадратике будущего будут пустым. Можно ли понимать будущее как некое вообще пустое, не представленное предметно пространство, границы которого прерывисты и пунктирны?

Если оно таково, то в таком случае это абсолютное Ничто. А Ничто как будущее есть по нашим привычным представлениям конец, смерть. Может ли быть Ничто содержательным, конструктивным, зиждительным началом новой жизни? Мы не привыкли так думать.

Итак, какие выводы? Есть ли будущее? Можно ли к нему приставлять онтологическую приставку «есть»?

Пока мы привыкли представлять будущее только в связке с настоящим и прошлым. Более того. Будущего нет онтологически. В том смысле, что его нет в бытии. Оно всякий раз условно, трудно представимо и проблематично.

По той простой причине, что никакой субъект не может стать совершенным, абсолютно цельным. С этим связано представление о Боге как о совершенстве. Человек не может быть «трансгредиентным целым» (М.М.Бахтин), удерживающим в себе всю полноту бытия. Он всякий раз будет конечным и предельным. И всякий раз будет доставать средства по работе с будущим из своего предельного, ошибочного, конечного, субъективного опыта прошлого.

Будущего нет. Есть всегда изменения, происходящие здесь-и-теперь в настоящем. Субъект развития, или скажем мягче – агент изменений, в лучшем случае, совершая шаг развития, или акт изменений, является частью меняющейся ситуации целого. И он всякий раз будет опаздывать от ситуации, от акта изменений, поскольку осознание изменения, а значит и сам факт изменения, могут быть уловлены лишь в акте рефлексии. Не будет осознания – не будет изменений. Точнее, не будет изменений с ним, если он не будет их ухватывать, фиксировать и класть как арсенал нового опыта в свою память. Акт изменений, осуществленный в настоящем, осознается уже в прошлом. В момент рефлексивной фиксации изменений я и переживаю будущее, ибо оно – то новое, что наращивает мой опыт, и я становлюсь другим, нежели вчера. В этом плане мое будущее сразу попадает в прошлое.

В этом плане мы есть (именно есть) всегда в прошлом, в лучшем случае в настоящем. Но никогда в будущем.

Итак, тот опыт, который расширяет мой предел и заставляет меняться, и есть мое будущее. И его я фиксирую в акте изменения. И он остается уже в прошлом, в моей памяти.

Таким образом, есть лишь настоящее. Онтологически *есть*. Прошлое пребывает в памяти. Будущее представляется в проектах и образах. Какое будущее есть (именно есть), никто не знает. Будущего еще нет. Прошлого уже нет. Онтологическая приставка *есть* к ним не применима.

В этом смысле управлять будущим, выстраивать некое будущее можно лишь из настоящего, моего пребывания и переживания моего здесь-и-теперь, моего «самочувствования».

4.6.4. Примеры

Какие есть эмпирические примеры работы с будущим? В качестве прецедентов и примеров возьмем наиболее типичные и привычные.

Пример геополитический

Все колониальные империи развивались по принципу навязывания метрополией образов будущего для своих колоний. Колония берет представления о будущем и ресурсы развития у метрополии. Именно берет как готовое. Готовое, но чужое, не выращенное у себя внутри, из своего настоящего. Центр порождения образцов находится в метрополии. Так оформляется геополитический центр развития. Например, когда Европа и США предлагают свои образцы для развития, свои цивилизационные модели развития для стран Азии и Африки.

В таком случае Африка, Афганистан, Ирак всегда будут отставать и быть детьми по отношению к взрослым западным странам. Развитые страны фактически предлагают своим младшим коллегам свой прошлый опыт. Хотя для Афганистана это опыт будущего, но чужого.

Пример педагогический

В отношениях отцов и детей доминирует такой же сценарий. Родители демонстрируют детям свои образцы жизни. Дети должны брать эти образцы и посредством подражания образцам строить свое развитие. Здесь рождаются все конфликты поколений, поскольку формы, взятые у одного поколения, предъявляются другому поколению в качестве образцов для подражания.

В принципе вся массовая школа строится по этой схеме. Школа работает с прошлым. Никакие образцы будущего она не строит и не учит строить. С будущим наша школа вообще не работает. Ни средняя, ни высшая. Никакая училка не будет этого делать, поскольку она сама – комок нервов и стрессов. Она просто боится будущего. Равно как боятся будущего ничего не умеющие доценты на кафедрах.

Но как только учитель начнет пытаться работать с будущим, то его завтра же уволят. Поскольку он вынужден будет вводить режим развития в обучение. Он вынужден будет менять программы обучения, всякий раз находиться в ситуации неопределенности, учиться вместе со своими учениками проектировать. А это бомба для школы. Учителя к этому не готовы. И школа в целом тоже. Такая школа всегда будет отставать. И мы всегда будем готовить выпускников, уже отставших от жизни, всякий раз догоняющих, поскольку в модели конвейера, в модели массовой средней и высшей школы нет места практикам работы с будущим.

Пример цивилизационный

Отношения Запада и России. Развитые страны Запада при всей их лояльности и политкорректности все же навязывают России свой цивилизационный сценарий развития. Россия берет, именно берет будущее как готовый сценарий у стран Запада.

В этом плане П.Я.Чаадаев до сих пор прав. У России до сих пор нет своей истории. Она носит пиджак с чужого плеча. Она берет цивилизационный образец развития у Европы и США. Берет в очередной раз. И в очередной раз примеривает его на себе. А коль скоро он чужой, то он превращается в намордник, и модернизация по западному образцу проходит через большие жертвы.

В данном случае развитие строится именно как модернизация, как подгонка живого сырого материала под готовую чужую форму.

Какие выводы истекают из приведенных примеров? Не надо ничего придумывать и искать. Вывод очевидный. Пока мы не научимся работать с будущим, мы никогда не преодолеем ситуацию перехода. А значит, мы никогда не станем иными, не попадем в свое действительное будущее. В таком случае мы действительно смертны и конечны. Ведь только мысль о будущем как о состоянии более свободном и дает нам силы, делает нас бессмертными.

Стало быть, есть всегда настоящее. И от полноты, онтологической полноты этого настоящего зависит и твое будущее.

4.6.5. Антропоидный картоид

Вернемся к идее картоида. Мы пытались представить, что значит будущее и что означает работа с ним. Получилось, что будущего онтологически нет. И работать с ним невозможно. Можно работать лишь с настоящим, со своими пошаговыми изменениями здесь-и-теперь.

В этом плане картоид – это инструмент по отслеживанию этих изменений. Это карта-планшет, на который наносятся следы изменений, эти рубцы на теле. Сначала надо измениться и потом нанести это на карту. В итоге с этими изменениями будет меняться и мир, и мы вместе с ним.

Какие можно привести метафоры этого пошагового движения?

Дощечки.

Мы все когда-то в детстве участвовали в играх, веселых стартах и эстафетах. Одной из форм эстафеты было перепрыгивание по двум дощечкам. Задача заключалась в том, чтобы пропрыгать расстояние с дощечки на дощечку, не наступив на землю. У прыгающего впереди ничего нет. Только пустая земля. На нее нельзя было наступать. Он стоит на одной дощечке, а вторая – для следующего шага. Он берет ее и бросает вперед. Прыгает на нее. Потом берет ту, на которой стоял и бросает ту вперед. И снова берет, и снова бросает. Разведчик-сталкер должен проделывать подобную работу. Вперед ступать нельзя. Ступить можно только на свои подручные средства. На выработанные сейчас. И он по шагам перебирается, преодолевает расстояние перехода. Примерно так пробирался в Зоне Сталкер у А.А.Тарковского, бросая впереди себя гайки, перевязанные белыми тряпками.

Лебедка.

Машина попадает в болото, в грязь. Водитель прикрепляет трос к бамперу, второй конец бросает на берег, обвязывает его вокруг дерева. Машина своим ходом тянет трос, трос вытягивает машину из трясины. Машина сама себя как барон Мюнхгаузен, вытягивая себя за собственный трос (рис. 17).

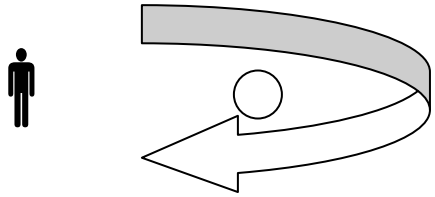


Рис. 17 Лебедка выхода

Правда, здесь есть ограничения, поскольку ресурс тяги сосредоточен в самой машине, в самом водителе. Но точка тяги – вне машины, в дереве. За счет привязки за дерево, которое во вне, за пределом трясины, возможно выехать.

Но у нас нет онтологической тяги, нет внешней точки, за которую можно уцепиться. Для перехода нудна точка, которая находится во вне, вне нашей территории. Этот тот самый Бог, который … А умер ли он?

Что касается дощечки, то здесь у прыгающего уже есть дощечки. Есть то, на что можно прыгнуть. Есть ли у человека перехода то, на что можно прыгать? Ему нужна хоть какая-то оснастка. В качестве таковой для человека перехода выступает антропоидный картоид.

Картоид, в отличие от карты – это вынесенный за человека инструмент, но являющийся его частью, следом его изменений. Это его, человека, собственный конструкт. Как альпинист не может идти без своей оснастки, она к нему как бы приросла, так и человек перехода не может идти без картоида, поскольку в нем и на нем строится его собственная антропология, его возможность и способность осуществлять переход.

Антропоидный картоид – идеальный конструкт, в котором представлен сам человек перехода, причем не сам натурально, как это делали все авторы новых проектов человека XX века (как М.Шелер), а алгоритм, ход, схема хода, механизм перехода, код осуществления шагов в ситуации перехода и конфигурация актов изменения агента перехода.

Таким образом, картоид – это:

- не карта сама по себе, не просто некое знаковое замещение территории (ее нет),
- не новый, еще один проект человека,
- не программа движения к проекту.

Сталкер ведь не знает Зоны перехода. Карту составить он не может. Он не может выйти из Зоны и составить по памяти то, что в ней увидел. Даже если и составит, но потом, придя туда, он увидит, что в Зоне все изменилось. И карта не работает. Она моментально устаревает. Картоид – это не карта Зоны. Это карта собственных поисковых шагов в Зоне.

Привычные разведочные действия (как в геологоразведке) сталкер также совершить не может. Поскольку нанесенные разведчиком-сталкером пометки на карте Зоны будут не действительны.

Самое сложное в трансфессии – это выработка и составление у человека антропоидного картоида как плана-карты и навигатора собственного преображения, как нового функционального органа.

Постав, говоря словами М.Хайдеггера, такого антропоидного картоида есть главный образовательный результат в ситуации развития феноменов постоянной мобильности и образования в течение всей жизни. Эта задача в принципе пока даже не ставится в пределах существующих образовательных учреждений. 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, отделенную от меня, он обозначает меня самого, то есть часть меня, совершающего акты переходов.

Картоид становится с одной стороны органом, с помощью которого я совершаю преображение, и средством фиксации, способом визуализации этого преображения.

Внешне это выглядит как татуировка на теле, которая читается, имеет шифр, код для прочтения. Но внутренне картоид в отличие от татуировки означает структуру моего преображения, а не просто внешние символы, по которым я могу прочитать 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-преображения, рисуя как бы себя завтрашнего, переношу себя в завтра и всякий раз фиксирую момент изменений, делая пометки-зарубки на своем теле.
2. Он замещает собой задним числом акты-ходы переходов, и которые можно наносить 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. Он становится средством-оснасткой, а не целью. Главное – не перейти и достигнуть, а перейти-преодолеть. Акцент делается не на цели перехода, а на оснастке, чтобы преодолеть переход. Потому что результат перехода не предсказуем, он не ясен в своем результате. Именно потому не ясен, потому что акт преображения не может строиться по норме

проектирования. Я преображенный не могу быть мною представлен мне 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 визуализация может быть представлена как *эгональ,* лабиринтообразное движение, в отличие от привычных вертикали и горизонтали. Эгональ – это кривая, ломаная линия моего движения по преображению, лабиринт пути.

7. Тем самым 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 все же не зеркало, не отражение меня наличного и ставшего, который есть. Картоид суть способ рефлексивного схватывания, улавливания треков преображений, зазубрин, следов моего метаморфоза.

Метафорическим примером такого движения по неизвестной местности может быть образ 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 ее, 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.

4.6.6. Два слова о собственном опыте.

Я последние 15 лет преподаю антропологию для старшеклассников и студентов. Пока этот опыт, хотя и понимается мною как важный и нужный, все же он пока весьма проблемный. Антропология образования означает для меня как некий антропологический проект, в котором совершается особый опыт, антропологический практикум, на котором идут пробы и попытки совершать мыслительные действия относительно себя, своего преображения, причем 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 все 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, пытающимся осуществлять медитативный опыт – опыт Декарта, Чаадаева, Ницше, Киркегора, Достоевского.

Методический план я здесь не буду обсуждать. Мне важно зафиксировать проблемы, с которыми мы сталкиваемся, попадая в эти метафизические истории.

Их можно назвать капканами, в которые попадает педагог-антропоном, вознамерившийся работать с этим материалом. Понимая всю наглость своей работы, зафиксирую 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 часа три-четыре. Но 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 формат работы.

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 приближенного 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 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 ее и не скатиться в экзистенциальный тренинг, который сроится уже по своим законам. Последний тоже возможен и делается, но уже является сугубо личным делом.

Четвертый капкан.

Процесс преображения требует захвата, охваченности человека целиком и полностью. Человек занимается проблемой человека полностью, не частично, и не дежурным образом и не между делом. Только при полной захваченности и возможно преображение, 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 преображаемого. Здесь и кроется настоящая собственно искомая антропология. Она не может выстраиваться с нецельным, ущербным, недоделанным человеком, не совершающим опыт преображения.

4.7 ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

Теперь имеет смысл затронуть проблему, которая обострилась наиболее явно в ситуации перехода – проблеме идентичности. Проблеме именно антропологической идентичности, поскольку речь идет не просто о смене цвета кожи и смешивании языков. Речь идет о новом удивительном культурном миксе, который переживает весь мир. Мы не знаем, какими будут даже наши ближайшие потомки через сто лет.

В свое время понятие идентичности (identity) одним из первых обсуждал не кто иной, как З.Фрейд. Еще в 1926 году он в одном из писем писал об идентичности как о способе самосознания человеком своего я. Точнее в его конкретном случае речь шла об идентификации З.Фрейдом себя как еврея, о принадлежности его к еврейству как типу.

После него в психологии наиболее пристально идентичностью занимался Э.Эриксон [31]. Он сознательно пользовался понятием идентичности для построения своей концепции возрастного развития человека. Именно после него в психопрактики и потом в гуманитаристику было введено это понятие.

Когда он лечил ветеранов второй мировой войны, он обнаружил феномен утраты людьми способности осознавать, понимать свою

социальную роль: «…пациентам казалось, что они не знают, кто же они на самом деле. Это была явная потеря идентичности эго. У них исчезли ощущения тождественности, целостности, исчезла вера в свою социальную роль» [31, с. 238].

Идентичность у Э.Эриксона формируется, строится: «Формирование идентичности у ребенка осуществляется через осознание и присвоение им социально значимых моделей, привычек, занятий, идеалов» [там же].

Главное в этой идентичности – формирование целостности Эго. Психологическая идентичность развивается из постепенной интеграции всех идентичностей. И каждая идентичность занимает свое место в восьми возрастах развития человека.

Зафиксируем следующее. Именно идентичность выступала у Э.Эриксона стержневым механизмом, стягивающим личность человека в целостное образование. Через практики идентификации человек становился самим собой и преодолевал всякий раз разрывы и конфликты различных стадий возрастного развития.

Э.Эриксон недвусмысленно писал: «Я сосредоточил свое внимание на проблеме эго-идентичности и на ее закреплении в культурной идентичности, поскольку считаю идентичность именно тем органом эго, который в конце ранней юности интегрирует все стадии детского эго и нейтрализует автократию инфантильного супер-эго. Эго-идентичность есть единственный внутренний механизм, предотвращающий долговременный альянс супер-эго с неперестроившимися остатками латентной, инфантильной ярости» [24, с. 392]

Идентичность тем самым – это не свойство, не некое застывшее качество. Это живая форма, проявляющаяся в отношении, в социальной коммуникации. Она определяется всегда в актуальной социальной и культурной коммуникации. Она всякий раз создается, пересоздается, переопределяется.

И важно то, что она отдельно от субъекта, носителя практики идентификации, не существует. Обыденное сознание привыкло думать, что идентичность есть некая самостоятельная мистическая превращенная форма (как всякое социальное и экономическое отношение, как знаменитая стоимость у К.Маркса). Нам кажется, что «русский», «американец», «предприниматель» – это качества неизменные и всем понятные.

Но и сами эти отношения, и формы идентичности, и сам субъект-идентификатор после постмодерна переживают серьезный кризис идентичности, как те ветераны войны.

Современный человек – это тот самый ветеран войны, забывший, кто он и откуда, и зачем он здесь в этом мире?

Эта ситуация онтологической и антропологической потери крайне нова для человека. Ведь в обществах до постмодерна идентификацию производили за человека и вместо него. Он по рождению уже был дворянином или крестьянином, католиком или православным. Человек от рождения уже был прикреплен к той или иной культурной социальной рамке.

Но после постмодерна культурная рамка перестала работать как рамка удержания в культуре и всеобщий регулятив. Человек постмодерна сам выбирает, кем ему быть.

Таким образом, собственно главный, корневой ход, нащупанный Э.Эриксоном в проблеме идентификации, ход на самотождественность, самоотождествление с культурной и социальной формой, группой, нормой, этот ход и оказался самым проблематичным. Он всякий раз теперь осуществляется в сугубо живой динамичной ситуации актуальной социальной коммуникации. И она не предсказуема.

В этом плане как проблема и предмет повседневной психопрактики идентичность встала лишь в последнее время. По той причине, что пепел печей Освенцима до сих пор не стучит в сердце человека. Он до сих пор думает, что ему все дозволено. И западный мир долго думал, что он всегда будет христианским и белым, а не мусульманским и смуглым. Европейцы и не думали, что половина жителей, живущих в центре Лондона, будут выходцами из Турции и Африки.

Более того. Этот «западный дрейф», отмечаемый всеми аналитиками, заключающийся в перемещении миллионов людей с Востока и Юга на Запад и Север, в развитые страны, объясняется как социальной совестью бывших метрополий, так и сверхкомпенсацией народов, бывших в течение веков колониальными придатками.

И в этой связи основным мотивом мигрантов является не культурная мотивация, а материальная – поближе к очагам цивилизации.

Мигрант приезжает со всей своей многочисленной семьей в Европу и Америку, получает социальное пособие и может даже не работать.

Все перевертывается. Все привычные гуманитарные представления о человеке уходят. Труд, мышление, деятельность, сознание, выступающие ранее в качестве универсальных и субстанциальных качеств человека, в настоящее время просто исчезают. А с ними исчезает и привычный проект человека. То есть исчезает сам предмет исканий и устремлений, сам предмет

анализа и поиска, сам носитель той души, о которой пекутся психологи-гуманисты.

В этой связи Э.Эриксон, также один из первых, а затем и многие другие на примере США, пытались помыслить и построить идентичность иного типа, идентичность не статичной формы.

США долго гордились своим «плавильным тиглем», демонстрируя миру свою гибкость и динамику развития именно в культурном плане. И до сих пор США в отличие от всех других развитых стран, не страдают от падения числа населения и рождаемости. Наоборот. Через 50 лет в США будут жить 350 млн. (сейчас более 300), а в России – 100 млн. (сейчас 143 млн.). Россия сравняется по населению с Вьетнамом.

Во многом за счет открытой миграционной политики и создания условий для проживания всех цветов, рас и языков США решают проблему сокращения рождаемости. Но за счет латинос, например.

В этой связи меняется и традиционная американская идентичность. Э.Эриксон определял ее через устойчивые культурные формы поведения, веры и уклада жизни – протестантизм, индивидуализм, рациональная адаптация к опасностям жизни, индустриальный мир как естественная среда [31, с. 34].

В настоящее время происходит потеря этих привычных форм. Э.Эриксон это понял еще на примерах своих пациентов. Сегодняшний пациент, отмечал Э.Эриксон, страдает более всего от отсутствия ответа на вопрос, во что ему следует верить и кем он должен или, фактически, мог бы быть или стать. Тогда как на заре психоанализа пациент страдал более всего от запрещений, которые мешали ему быть тем и таким, кем и каким ему твердо казалось, он по сути своей являлся [там же, с. 392].

В США осуществляется удивительная попытка сочетать несочетаемое. С одной стороны, привычный протестантизм и индивидуализм, с другой стороны, США оформлялись в динамичной истории, сочетая несочетаемое, объединяя альтернативы, становясь плавильным тиглем, сочетая страстный интернационализм и изоляционизм, конкуренцию и сотрудничество.

Таким образом, это такая экспериментальная комбинация динамичных полярных качеств, например, миграции и оседлости, оригинальности и шаблонности, религиозности и свободомыслия, аристократии и мобократии (власти толпы) [там же, с. 400].

Можно допустить, что именно в этом и лежит проблема идентичности и идентификации – не в присвоении неким субъектом некоей твердой и статичной формы, а в поиске и обретении динамичных форм. И это

Э.Эриксон отметил еще в 1950 году, в период выхода его работы «Детство и общество».

В таком случае идентичность заключается не просто в соотнесении себя с цветом кожи, языком, религией и социальной формой поведения, а в том, чтобы осуществлять контроль и регуляцию становления собственного Я. Идентификация – это форма регуляции, механизм самоуправления, способ построения культурного и социального равновесия, баланса. За счет этого строится способ преодоления и борьбы страхов и неврозов.

Страх утратить идентичность состоит в не том, что я иной, иного цвета, а в том, что я боюсь потерять культурную и социальную уверенность в собственном развитии, утратить рычаги контроля и регуляции. Человек боится не того, что европеец станет смуглым и с раскосыми глазами. Он боится того, что за этим стоит, боится непредсказуемости, неожиданности. Боится неясности и неопределенности.

Чего же боимся мы, русские? Боимся ли мы того, что через сто лет на территории России нас будет меньшинство, а большинство будет иного цвета кожи? Что теряет и что приобретает человек, меняя привычные национальные и языковые формы идентичности?

Мы боимся, что утратим привычные механизмы концентрации и самоорганизации в психологическую и социальную целостность. Мы боимся утратить некое МЫ, которое, как привычно думали, мы имеем. И которое сформировали за последние 1000 лет. Впрочем, Л.Н.Гумилев давно сказал, что период жизни этноса – 1000 лет. Пора меняться.

Почему, в конце концов, тигль у американцев не получается, как пишут С.Хантингтон, Д.Бьюкенен и другие [27]? Не потому ведь, что происходит засилье латинос, которые компактно расселяются с юга и востока, не учат английский, ходят в свои национальные школы, не переплавляются со всеми остальными. Не потому, что эти мигранты не признают законы (хотя криминал во многом идет от мигрантов, включая наркотики, нелегальный бизнес).

Не получается той культурной целостности, той самоорганизации и самоуправления, контроля, благодаря которым группы и сообщества образуют некое МЫ.

Добавили ли американские интеллектуалы что-нибудь новое в понимание идентичности по сравнению с Э.Эриксоном?

Например, С.Хантингтон, сильно озабоченный потерей американской идентичности, сначала фиксирует, что такое американская идентичность. Он в принципе повторяет Э.Эриксона. Ключевые элементы этой культурной

американской идентичности есть: английский язык, десять евангельских заповедей, английские представления о главенстве закона, ответственности правителей и права отдельной личности, протестантские ценности (индивидуализм, рабочая этика, убежденность в том, что люди могут создавать рай на земле [27, с. 16].

При этом важно что? С.Хантингтон подтверждает, что идентичность – конструкт. Люди конструируют собственные идентичности. Их в качестве натуральных данностей нет. Например, нации – это воображаемые сообщества, воображаемые сущности. Это то, что мы сами выдумываем о себе и то, к чему стремимся.

Так вот. США уже давно начали культурный эксперимент смешения и конструирования идентичностей. Они вообще с самого начала были страной мигрантов. В них живут мигранты и потомки мигрантов. Это колониальное общество. Колония – это ведь поселение, основанное людьми, которые покинули родину (Европу и другие континенты) в поисках лучшей доли [там же, с.77].

Пожалуй, проблема как всегда не в американцах, не в русских, не в европейцах, меняющих идентичность. Проблема с нами со всеми, пытающимися понять идентичность. Может, мы опять не про то и не так думаем?

Ведь что, в сущности, получается у того же С.Хантингтона? Для него идентификация – это все равно соотнесение (даже если это и конструирование) меня с образом, формой, ролью. Это все равно соотнесение мое с культурной формой и обретение тем самым моей отличительности и индивидуальности (психологической, социальной, культурной). Это все равно процесс соотнесения меня со значимым для меня окружением. Все равно закладывается дуализм индивида и среды. Но среда – это мы сами. Среда будет такой, какими мы будем сами.

Не загоняем ли мы себя в угол? Не пугаем ли мы сами себя, построив сами же некое пугало, некий псевдокультурный симулякр-воляпюк? Или проблема действительно серьезная?

В таком случае придется вернуться в схеме идентификации и представить ее хотя бы в принципе.

В этой схеме, по меньшей мере, должны быть (рис. 18):

1. Сам субъект, идентифицирующий себя.

2. Наличная объективная данность, по поводу которой он себя идентифицирует (страна, религия, язык).

3. Культурная знаковая форма, с помощью которой он себя идентифицирует (паспорт, слова, понятия, конструкты и т.д.).

4. Сам акт идентификации, акт посредничества от субъекта через культурную форму к значимому объекту.

5. Посредник, который показывает, что, как и через какую форму можно себя идентифицировать.

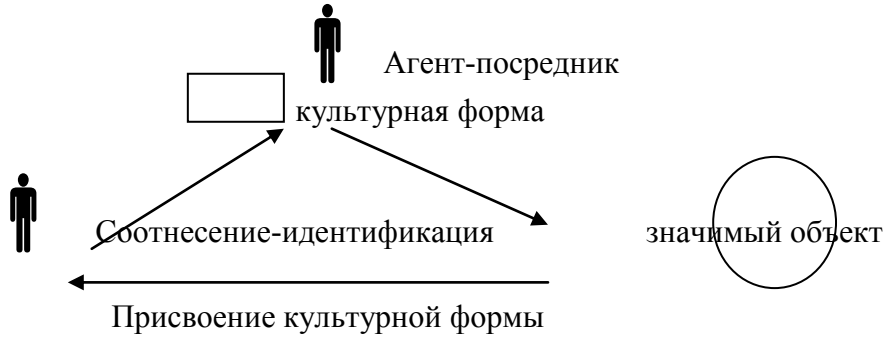


Рис. 18 Карта идентификации

Что здесь важно? Важно то, что значимый объект мы не видим. Мы его видим только с помощью знаковых символических замещений. Никто не видел Россию как целое. В лучшем случае с самолета и частями. Но карту все видели. Никто не видел, что такое гражданство. Но паспорт все имеют. Никто не видел русских как целое. Но русский язык изучают многие. И через это сопрягают себя с целым.

Итак, идентичность – это конструкт, в котором все пять составных частей должны иметь место. В противном случае, если хоть одна деталь выпадет – все рушится.

Какие в этом конструкте слабые звенья, наиболее проблематичные, то есть подвижные? Самые подвижные – это сам субъект, он постоянно меняется в силу смены поколений. Меняется культурная форма, она живая и динамичная. И меняется сам акт идентификации.

Плавуны, культурные формы, постоянно меняются, меняются динамика и процессы соотнесения, замещения и присвоения, то есть они каждый раз должны происходить по-новому у новых поколений. Поэтому процедура идентификации является актуальной.

Но в настоящее время ситуация стала сложной именно в силу того, что поплыл главный элемент в этом конструкте – значимый объект. Что есть

страна, раса, язык, город? Какой он? Он сам поплыл. В ситуации смерти Бога поплыли все значимые объекты, поплыл весь символический горизонт, на него невозможно опереться. В таком случае рушится вся конструкция.

Ранее при стабильности значимого объекта (Бога, страны, расы, нации) более постоянной была и культурная форма, символический заменитель. Можно было рисовать карты идентичности. Тем самым образовался разрыв, даже пропасть – между субъектом идентификации и территорией, с которой себя надо идентифицировать (рис. 19).

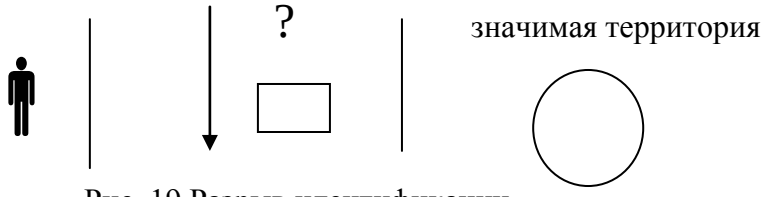


Рис. 19 Разрыв идентификации

Ранее пространство между субъектом и территорий заполнялось готовыми символическими культурными формами. Они спускались сверху носителями образцов и наследовались последующими поколениями. Но теперь ничего не спускается и не наследуется. Образуется некая пустая территория. Культурная пустыня. У человека формируется страх не оформиться.

Теперь схема идентификации меняется. Сам индивид должен осуществлять петлю идентификации и формировать территорию соотношения. Идентичность не спускается, а конструируется. И не просто конструируется, а самосозидается. Ранее культурная форма хоть и конструировалась, но этот процесс происходил в течение жизни поколений. Не надо было каждому индивиду думать об этом. Сейчас и этот процесс идентификации делегируется конкретному индивиду – но не по принципу «бери и выбирай», а по принципу – «строй, самоопределяйся» (рис. 20).

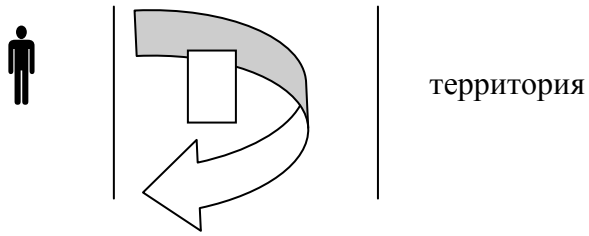


Рис. 20 Петля идентификации

Получается буквально та самая схема лебедки, по которой человек перехода вынужден проделывать акт перехода. В горниле мобильностей и мировых сетей, мировых потоков и инфраструктур индивид сам не просто вынужден, а должен становиться и оформляться с собственной культурной идентичностью, осуществлять петлю оформления культурной формы и самого себя.

Литература

1. Алексеев Н.Г. Конструктивно-инновационный смысл методологии. // Кентавр. – 1996. – № 2
2. Арто А. Театр и его Двойник. – СПб.: Симпозиум, 2000.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.
4. Гваттари Ф. Язык, сознание, общество. О производстве субъективности. // Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн. 1. – Л.: ЛГУ, 1981.
5. Генисаретский О.И. Yamal Stream. Заметки к гуманитарному симпозиуму «Открытие и сообщаемость культур». // Гуманитарный симпозиум «Открытие и сообщаемость культур», Институт гуманитарного партнерства. «Путь». – М., 1998.
6. Генисаретский О.И. Методология после метода. // Метод: вчера и сегодня. Материалы Первого Методологического конгресса. 20-21.03.1994. – М., 1995.
7. Генисаретский О.И. Свидание с историей. // Кентавр. – 1993. – № 2.
8. Генисаретский О.И. Фигуры идентичности методолога. // Вопросы методологии. 1997. – № 3-4.
9. Генисаретский О.И. Заключительно слово. // Вопросы методологии. – 1998. – №1-2.
10. Делез Ж. Тайна Ариадны. // Вопросы философии. – 1993. – №4.
11. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейа, 1998.
12. Декарт Р. Сочинения. Т.1, 2. – М.: Мысль, 1989.
13. Жижек С. Кант и Сад: идеальная пара. // Сетевой ресурс: www.anthropologia.spbu.ru
14. Зинченко А.П. Читая Г.П.Щедровицкого. // Вопросы методологии. – 1998. – № 1-2.

15. Каганский В. Концептуальное путешествие по земному ковру. // Кентавр. – 2002. – № 28.
16. Карнозова Л.М. По направлению к смыслу: ситуативный и культурно-исторический смысл методологической работы. // Вопросы методологии. – 1994. – № 1-2.
17. Махлин В.Л. Философская программа М.М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании. – М., 1997.
18. Махлин В.Л. Третий Ренессанс. // Бахтинология. Исследования. Переводы. Публикации. – СПб.: Алетейа, 1995.
19. Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. – М.: Ad Marginem, 1995.
20. Подорога В. Страсть к свету. Антропология совершенного (материалы к исследованию философии Р.Декарта). // Совершенный человек. Теология и философия образа. – М.: Валент, 1997.
21. Попов С.В. Методология организации общественных изменений. // Этюды по социальной инженерии: от утопии к организации. – М.: УРСС, 2002.
22. Попов С.В. Методологически организованная экспертиза как способ инициации общественных изменений. // Этюды по социальной инженерии: от утопии к организации. – М.: УРСС, 2002.
23. Родоман Б. География: методологический портрет. // Кентавр. – 1996. – №1.
24. Фрейджер Р., Фейдимен Д., Личность: теории, упражнения, эксперименты. Психологическая энциклопедия. – СПб.: Прайм – ЕВРОЗНАК; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002.
25. 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.
26. Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Магистериум; Касталь, 1996.
27. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М.: Издательство АСТ; Транзиткнига, 2004.
28. Черносвитов П.Ю. Герои нашего времени, или об особенностях национальной ментальности. // Человек. – 1999. – № 6.
29. Щедровицкий Г.П. Философия у нас есть. // В кн.: Щедровицкий Г.П. Философия. Наука. Методология. – М.: Школа культурной политики, 1997.

30. Щедровицкий Г.П. Смысл оппозиции натуралистического и системодеятельностного подходов. – В кн.: Щедровицкий Г.П. Избранные труды. – М.: Школа культурной политики, 1995.
31. Эриксон Э. Детство и общество. – СПб.: Ленато; АСТ; Фонд «Университетская книга», 1996.



ГЛАВА 5
ЧЕЛОВЕК ПЕРЕХОДА: НОВЫЙ СЛОВАРЬ



5.1 КОНЦЕПТ СЛОВАРЯ В КУЛЬТУРЕ

В истории европейской культуры был однажды великий прецедент, показывающий глубинный смысл антропологических и онтологических изменений. Однажды, почти в один-два века, в VII-VI веках до н.э., в античной Греции была изобретена письменность (греческий алфавит), появились первые философские школы, появилась чеканка монет, были поставлены первые античные трагедии. В VII веке до н.э. были записаны знаменитые поэмы «Илиада» и «Одиссея», авторство которых приписываются Гомеру, жившему ранее в VIII в. до н.э., но слагавшему гимны устно.

Первые опыты классической поэзии (мелоса) были проделаны также в VII-VI в.в. до н.э. (Сафо, Алкей, Анакреонт и др.). В 534 г. до н.э. афинский трагик Феспид поставил первую трагедию на Великих Дионисиях.

Первая философская школа «натурфилософов» (ионийская философия) сформировалась в VI в. до н.э. в лице Анаксимандра, Фалеса Милетского, Анаксимена и др.

Это был культурный взрыв, который М.К.Петров объясняет как смену социокода [40; 41]. От равнинной культуры, ориентированной на трансляцию традиции, в которой главной фигурой является жрец, хранитель священного знания, осуществляется переход к побережной, пограничной и динамичной культуре. Граница же перехода лежит через пиратский корабль, пентеконтеру.

В силу перехода к палубному мышлению, требующему динамики и принятия решений, пираты Эгейского моря, капитаны морей, привыкшие к иному образу жизни и мыслей, переносят его, свое более оперативное мышление «кибернетесов» со своих пентеконтер на сушу. И в первых греческих городах формируется новое мышление, первый класс новой европейской мысли, как считал М.К.Петров.

Подробнее мы говорить не будем о концепте Петрова, но важно то, что в действительности в эти века совершился некий цивилизационный поворот, знаменующий и первый опыт авторской мысли в форме эпоса, философии, драмы, мелоса.

Этот опыт нуждался в оформлении и рефлексии. Тем самым параллельно и формируется язык, в силу чего греческая культура стала нуждаться в своем письме. Собственно зачеканив себя в монетах и алфавите, греческая культура и явилась как первый опыт европейской культуры. Алфавит и возник в эти века. Первые древнейшие греческие

надписи относятся к VIII в. до н.э. Примерно к IV в. до н.э сложился классический общегреческий алфавит в таком виде, в каком он нам известен сейчас [65].

Греки не были первыми изобретателями алфавита. Это известно. Но именно в Древней Греции возникли великая поэзия, великая философия, великий античный театр, первые историки, первая наука. Финикийцы, даровавшие грекам письменность, будучи успешными торговцами и мореходами, все же не явили великой финикийской культуры в лице философии и поэзии.

Что нам здесь важно? Что появляется впервые?

Важно пометить здесь оформление идеи *словаря* как культурного концепта. В узком смысле – идею *алфавита.* Об алфавите как о концепте уже писалось в нашей литературе [59]. Что имеется в виду?

В течение ряда веков в рамках крито-микенской культуры стал формироваться новый тип мышления. Одной из базовых опор новой модели культуры и мышления стал корабль, объединявший сотни и тысячи островов этой морской державы. Корабль постепенно стал тренажером по отработке нового социокода, нового типа мышления. Но в результате многолетней практики работы тренажера на островах, где нет ни фронта, ни тыла, стал формироваться новый *антропологический тип*, всемирно известный благодаря образу Одиссея, воина, торговца, дипломата, мореплавателя и царя одновременно. Этот тип не был характерен для традиционных патриархальных обществ. Кормчий Одиссей стал провозвестником, носителем нового палубного мышления, мышления от первого лица, необходимого в ситуациях непредвиденных и нестандартных, в которых не работает привычная священная традиция.

Постепенно в течение сотен лет (с XVIII вплоть до VII в. до н.э.), формируя все новые поколения пиратов и торговцев, этот корабль, пентеконтера, стал тренажером для выработки у них нового мышления, сошедшего потом на берег и пустившего корни в морских портовых городах, с тем, чтобы потом в них и появились первые философские школы.

Первые философы-ионийцы стали вырабатывать опыт рефлексивного мышления относительно основ, природы (фюзиса) мира. Их первый опыт нуждался параллельно в письменной фиксации. Новое алфавитное письмо с обозначением гласных как нельзя подходил 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 философа, его логос, становится методом, способом существования нового социокода, 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 самом себе. Самим утверждением о том, что бытие есть (εστι ειναι) утверждается это бытие. Этот мир я фиксирую в этом слове. Этакий онтологический перформатив. Как позже будет сказано другое онтологическое утверждение – Се Человек!

Философ выполняет необходимую культурную функцию по упорядочиванию стихий мира, переводя хаос в космос. И как алфавит состоит их букв-стойхейонов, так и первые ионийцы искали свои первоэлементы мира, свои стойхейоны в качестве первоэлементов мира. Вода – не просто некая природная стихия. Это первоэлемент. Первые философские системы нельзя назвать натурфилософскими и нельзя обвинять первых философов в натурфилософии, в стихийном и наивном натурализме. Их первоэлементы – это те самые стойхейоны, 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 архитектонику мира в своем мышлении.

А корабль-пентеконтера со своей палубой и капитаном – первым тренажером по отладке первой динамической модели европейской мысли. От палубы корабля потом происходит переход к школе, в которой учитель через дощечки передавал знания ученикам, а далее – формируется политейя, в которой капитана корабля заменяет политик, на площади призывающий к собранию граждан и формирующий гражданственность через слово-номос.

В своей ранней работе мы пытались это изобразить в виде некоей тренажерной модели [53, с. 230-242]. Разные эпохи порождали разные модели и тренажеры. В школе образцов таковым была пирамида, в школе агона (античной) таковым были корабль и стадион. В школе сакрального текста – храм, в школе знания – лаборатория и т.д. (рис. 21).

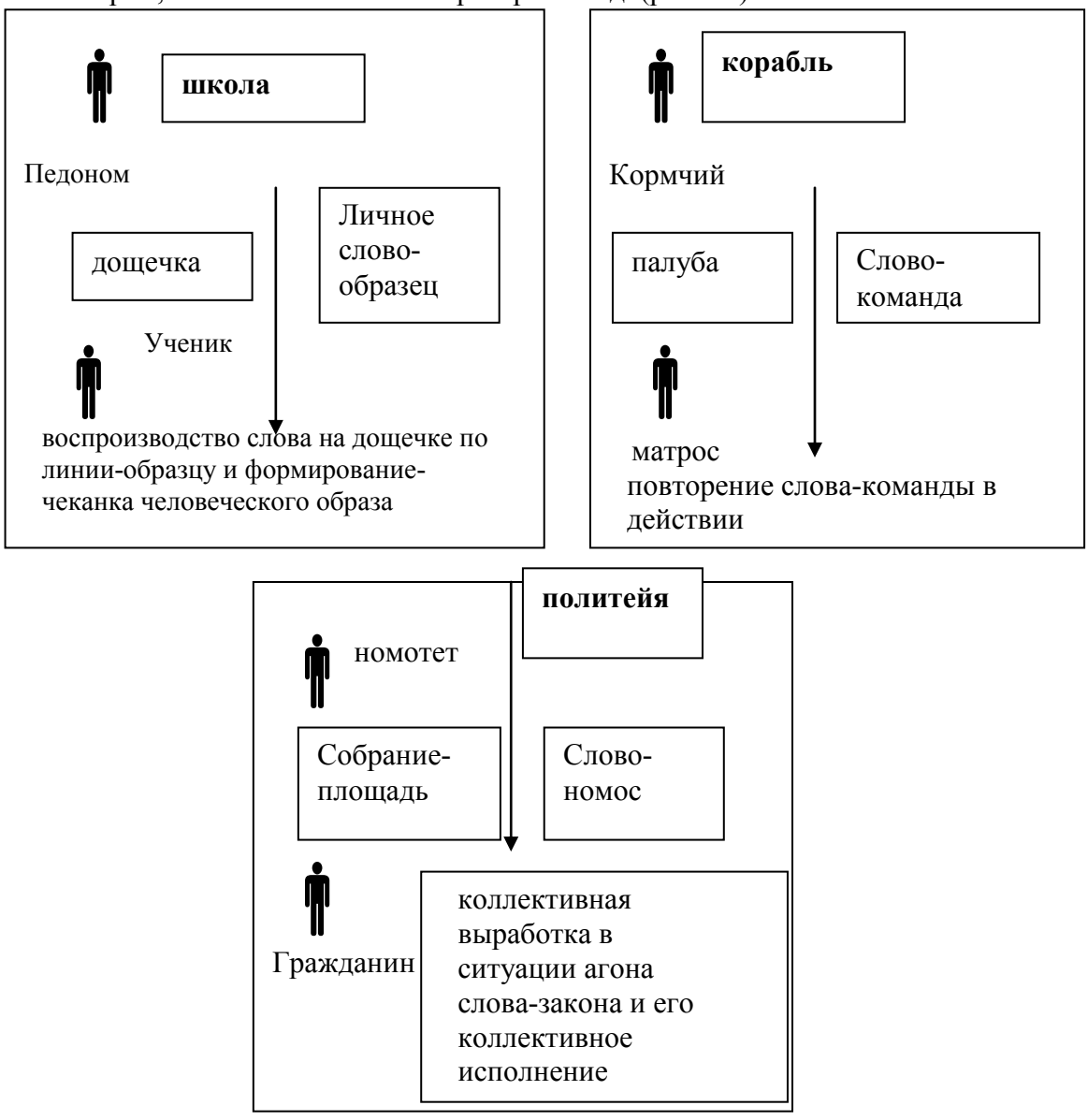


Рис. 21 Модели полиса, корабля и школы

Итак, вернемся к идее алфавита и концепту словаря в культуре.

Первое.

Именно после того, как в алфавит были включены знаки для обозначения гласных фонем, окончательно сложился алфавит как упорядоченная система письменных обозначений фонем. Алфавит стал некоей моделью, через которую человек стал видеть мир и себя.

Второе.

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.

Третье.

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.

Этот принцип алфавита сохранился в детских считалках и сказках, например: «Раз, два, три – горшочек, вари!»; «Раз, два, три, четыре, пять! Я иду искать!». Это сохранилось и в славянской азбуке. Произнесение букв этой азбуки означает короткий рассказ, ранее имевший сакральный смысл. Проследим этот порядок рассказа. Слева будут буквы кириллицы, справа – слова рассказа, автором которого был первоначальный Бог-Язык. Это слова Бога:

Аз	Я
Буки	букву (слово)
Веди	веду (знаю, ведаю, говорю о том, что)
Глаголь	глагол (слово) –
Добро	добро
Есть	есть
И	и
Како	как

Люди	люди
Мыслете	помыслят,
Наш	таков и будет наш
Он	он
Покой	покой.
Рцы	Речь сия
Слово	есть слово
Твердо	твердое

По этому же принципу составлялись и все древние алфавиты (руническое письмо и др.).

«В Начале было Слово…»…

Это новозаветное изречение повторяет более древнее представление о существовании первого Бога, Логоса, творившего словом. Флективного Бога, заменившего языческих богов.

Бог Аз творит мир своим словом-буквой. Он ведет, ведает букву. Аз, буки, веди… Слово реченное сие есть Слово Божие.

По первым буквам сохранилось название алфавита.

Алфавит – альфа[104], бета.

Азбука – аз, буки

Абецедариум – а, в, с….

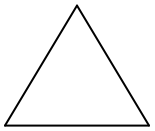
Четвертое.

Последовательность букв означает в древних системах также и последовательность чисел. Последовательность букв и чисел означала последовательность рождения мира и человека, его родословной.

Отец 1 α, a

отец + мать 2 β, b

отец + мать + сын 3 γ, c



Треугольник образовывается от слияния трех сил, трех стихий, трех чисел, трех линий.

[104] Кстати, первая буква альфа (семитская «алеф»), означающая быка или плуг **V**, была символом Зевса. У евреев «aleph» означала «учись». Затем в христианской традиции и далее в славянской церковной традиции первая буква альфа **А** наподобие креста означала знак распятого Христа.

Пятое.

Сама идея словаря, составленного по алфавиту, есть следствие идеи полноты и совершенства. Знать от А до Я – значит знать все, иметь всю полноту представлений о мире. Пройти от А до Я – значит пройти от начала и до конца. Окончание алфавита означает полный круг свершений и знаний, он обозначает край ойкумены. Дальше уже ничего нет.

Шестое.

По логике словаря-алфавита составляются и другие словари – наук, искусств, философии. Если научная школа не составляет своего словаря, то она переживает свою недосказанность, недостроенность, дырявость, обрывчатость.

Седьмое.

По этой же логике строится и словарь личности. Сама личность, представленная в культуре как некий органон, выстроенная культурная форма, имеющая свою архитектонику, также прочитывается в логике словаря. Личность имеет свой словарь. Построить словарь личности – значит пройти полный круг, составить энциклопедию (εν–κυκλος) пути (см. ниже о тезаурусе личности).

Тем самым мы имеем некую связку: словарь-алфавит языка – словарь-алфавит личности – словарь культуры. Эти словари коррелируют друг с другом.

И словарь философии выводится из словаря культуры, который имеет онтологические корни. Для полноты свершения и становления философия должна иметь словарь, энциклопедию концептов и смыслов. В основании его был положен первый словарь, идущий от первых философов.

Но если первые философы искали стихии в качестве первоэлементов космоса (воду, огонь, камень, воздух), то далее Пифагор в качестве первоэлемента выбрал число, αριθμος, означающее одновременно и число-стихию, первоначало, и ритм космоса, порядок его становления, устройства. И слово «философ» было у пифагорейцев случайным, идущим не от содержания. Но было у древних греков и другое слово – антропоном (ανθρωπο–νομικος), «управляющий людьми» то есть человек-держатель закона о человеке, ведающий слово о человеке. Слово человеческое и становилось через алфавит держателем космоса. Антропономика исходно выступала также как технэ.

Затем у Гераклита Логос становится двигателем космоса, регулятором, номосом-законом, закрепляющимся в текстах. Здесь и произошел переход от мифа к логосу, от Зевса к новому Богу философии. В логосе ухватывается

бытие. И бытие есть в слове-логосе. Логос есть способ пребывания бытия. Бытие есть то, что есть в настоящем и ухватывается в логосе, в его единстве, в едином. Бытие есть единое, ειναι εστι εν.

В этой ситуации философ становится антропологосом, то есть держателем человеческого слова о космосе, о бытии. Он – вестник бытия, он произносит слово о бытии. Он искатель и хранитель логоса. Отсюда – учительство Сократа, Платона, Аристотеля.

Но после смерти Сократа, изгнания Анаксагора и Протагора эта миссия уходит из философии. Теряется исходное понимание миссии философа как вестника бытия.

И философия становится действительно философией, то есть любимым делом идиотов, частных лиц, их у-делом. Философия изгоняется из политейи. И философ с тех пор на самом себе, своей жизнью вынужден всякий раз повторять прецедент второго рождения, возрождения вести о бытии, то есть заниматься пойэзисом. В этом его и призвание, и вечная у-топия, то есть неуместность в повседневной жизни.

Но идея словаря осталась. Концепт алфавита-словаря работает и по сей день. Линия, идущая от фюзиса через логос – этос – номос – к антропологосу, технэ и пойэзису, остается базовой.

Этот ряд означает базовый каркас классического философского словаря. Из этого ряда вышла вся мировая философия и формируются все остальные, условно говоря, частные словари-концепты как производные из базового концепта[105], связывающего Онтос – Логос – Физику – Этику – Поэтику.

Наметив эту линию, нам придется, прежде, чем переходить снова к антропологии перехода, восстановить в краткой схеме то, что мы сделали ранее в предыдущих работах. Понимая, что новый словарь антропологии перехода не может быть без культурного тезауруса, для начала восстановим логику наших предыдущих разработок по составлению модели культурного развития человека на основе понятия культурного цикла развития.

Далее мы сделаем следующий шаг, представим черновой набросок словаря новой антропологии, который в себя включает набор базовых идей и понятий, с помощью которых можно описать становление человека как субъекта культурного развития и далее – ситуацию онтологического

[105] Некий пробный опыт составления словаря из античной философской кальки, заигрывая с древне-греческим языком, я пытался проделать в более ранней работе [54]

перехода, когда этот субъект переживает исчерпание этой модели и требует составления нового словаря антропологии перехода.

Мне здесь важно представить некий концепт-каркас будущего словаря, некую модель метаморфоза человека, превращения из натурального индивида в субъекта культурного развития. Это мы попытались сделать в своей работе [55]. Здесь же представим некую вытяжку из данной работы, в виде словарного каркаса, предложив некие дополнительные понятийные ходы, не вошедшие в монографию[106].

Итак. Представим черновик словаря антропологии перехода. И в основании его положим базовую культурную матрицу.

Начнем с радикального и глубинного. С экзистенции.

5.2 БОЛЬШАЯ И МАЛАЯ КОЛЕСНИЦЫ КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА

5.2.1. Структура экзистенциального выбора.

Почему происходит раскол в человеке? Почему он не способен удерживать бытие в мысли? С.Киркегор объясняет это попаданием его в ситуацию Ничто и осознанием самой возможности быть, которая беспредельна. В этой ситуации обморока от возможности быть, то есть от осознания свободы воли, которая сопричастна Богу, и происходит потеря человеком самого себя.

Тем самым корневой проблемой является здесь проблема свободы воли. Точнее, ее онтологическая подложка. У нас нет возможности подробно останавливаться на ней. Она сама является самостоятельной темой в мировой философии и богословии. Остановимся лишь на ряде базовых допущений, которые выдвигали разные авторы по поводу этой проблемы.

Как понимал ее Августин, фактически первый поставивший проблему свободы воли [2]?

В онтологическом смысле по Августину бытие есть благо, будучи наиболее цельным и полным. Небытие же и порождает зло. Метафизической основой зла является неполное бытие, то есть несовершенство этого мира. А причиной неполноты вещей является то, что они сотворены из ничего.

---

[106] Также в данную вытяжку не входит аналитика и конструирование ситуации экзистенциального выбора. Мы даем это в указанной работе, опираясь на описание экзистенциальных историй Адама и Гамлета [55].

Ничто и есть фундаментальное зло, от которого производны и иные формы зла.

Человек, сотворенный Богом, суть также несовершенное существо, а потому и наделено свободной волей. Он отклоняется от бытия, более полного – к бытию менее цельному и полному. Это отклонение от естества бытия становится возможным, потому что человеческая воля сотворена свободной, а также потому что она сотворена из ничего. Она вообще дарована человеку. Он ее имеет как дар.

Но это отклонение воли по Августину не является неизбежным. Сотворение из ничего делает его только возможным. В свободе заключены корни и добра, и зла. Она таит и причину падения, и возможность возрождения. Поэтому Августин считал, что грехопадение было не необходимым, а лишь возможным. Действительным оно стало в результате свободного волеизъявления.

Но в результате падения человек настолько пал, что самостоятельно возвратиться к изначальной божественной природе не в состоянии. Его воли не хватает для этого. Его воли хватает пасть. Но не хватает встать. Поэтому возникла необходимость в божественной помощи – в благодати. Этим Августин отличается от Пелагия, который считал, что спасение человека является результатом индивидуальных усилий человека, его индивидуальной свободной воли (см. о споре Августина с Пелагием в [2]).

Выйдем теперь из богословия в философию, то есть в пространство чистой авторской мысли. Как ставил проблему свободы воли Р. Декарт?

В поисках идеи Бога силою чистой мысли, он в своей четвертой «Медитации» сравнил познавательную способность со свободой выбора, которая зависит от свободы воли [20, т. 2, с. 46-49]. Чем они отличаются?

Познавательная способность будет расширять свои границы познанного мира. Но эти границы всегда будут. Эта способность всегда предельна и несовершенна. Она всегда зависит от средств познания, от его орудий. Наше познание всегда неполно и несовершенно.

А свобода воли, хоть и не так совершенна, как божественная, но по сопричастности Богу, по формальным признакам, эта воля устроена во мне так же, как и у Бога. Я волен выбирать или нет, поступать или нет, принимать или не принимать. Я волеизъявляю не по внешнему принуждению, а свободно. И по этой причине я, будучи наделен свободой воли, причастен Богу, точнее признаю его бытие. И чем полнее это бытие, чем более Благости божественной, тем свободнее я, тем естественнее мой выбор. А выбор лежит в пространстве предпочтений между совершенством

и несовершенством бытия. Чем я более несовершенен, тем труднее мне делать выбор, тем более я несвободен. Но по своему принципу свобода беспредельна в отличие от познавательной способности, которая всегда предельна. Воля беспредельна, а потому божественна. А вектор направления этой свободы воли задает естественный свет разума, свет идеи совершенного бытия, то есть Бога.

Фактически Р. Декарт после крайнего сомнения и введения принципа cogito именно через полагание свободы воли и приходит к идее бытия Бога. Причем, приходит силой чистой мысли и откровения. Сидя в кресле у камина, закутавшись в теплый халат.

А теперь рассмотрим эту проблему у И. Канта. Свобода воли понимается у И.Канта в пределах его антропологии (см. также в главе 3).

Как природное существо человек по И. Канту детерминирован и объясним. Его действия как эмпирического существа можно предсказать так же, как и лунные затмения.

Как существо свободное, человек суть вещь в себе, трансцендентно, находящееся за пределами чувственного и рассудочного опыта. Человек, свободно совершающий свободный моральный поступок, совершает акт самоопределения и совершеннолетия, независимо от чувств и желаний.

Высшая форма свободы воли состоит в нравственном автономном самозаконодательстве разума, в следовании нравственным максимам свободной воли. Но будучи вещью в себе, свобода не доступна рассудку и чувствам. Она не доступна даже продуктивному воображению. На что я могу надеяться в таком случае, вопрошает И. Кант? На веру. На моральную веру. На веру в нравственный свободный поступок человека, поступающего как свободное существо, не детерминированное ничем, кроме высшей нравственной максимы, полагаемой самим субъектом поступка.

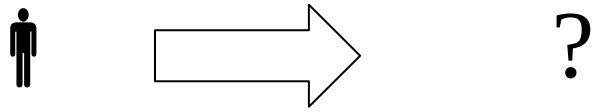
Что объединяет всех названных авторов? То, что именно феномен свободы, переживание человеком этого феномена проводит его через горнило падения и возвращения к себе. Именно попадание человека в ситуацию свободы делает его одновременно существом сначала падшим, а затем сопричастным Богу. Тем самым ситуация онтологической свободы находится в центре проблемы экзистенциального выбора.

Переживание человеком в своей жизни ситуации экзистенциального выбора (например, в ситуации Гамлета) есть базовое условие запуска процесса преображения человека как культурного существа. Процесс преображения не задан человеку по наследию, не дан ему в качестве готовой формы действия. Культура как феномен живого действия выстраивается

человеком на самом себе. Человек надстраивает на себе новое тело, тело личности.

Теперь покажем, как устроена по принципу структура экзистенциальной ситуации, материалом для которой могут быть разные истории, описанные в культуре и ставшие сценариями (то есть мифами) – про Адама, Гамлета, Иисуса Христа, Эдипа, Иова, Дон Кихота (см. в наших работах об этом [55; 56]).

Исходно, при первом рождении человек рождается с онтологической интенцией, онтологической жаждой жить, быть, жаждой состояться в этой жизни. Она неизбывна и не может оцениваться как нечто положительное. Это то, что есть. Это желание не связано с каким-то субъективным усилием и волением (рис. 22).



Онтологическая интенция быть

Рис. 22. Интенция быть

Эта онтологическая жажда-интенция распадается на ряд онтологических желаний, о которых знали еще авторы Нового Завета. Иисус Христос искушался хлебом, миром (общение с людьми) и любовью. Затем между хлебом и свободой выбирал Великий Инквизитор у Ф.М. Достоевского. В гуманистической психологии эти потребности получили название онтологических (см., например, в работах А. Маслоу [34; 35]).

Самая нижняя онтологическая потребность – это желание «хлеба», витальная потребность. Это начало – желание иметь. Человек испытывает естественное желание, витальную потребность жить, то, чего хочет любое натуральное, смертное существо. Проще говоря, это потребность в воспроизводстве себя как физического существа.

Вторая онтологическая потребность − потребность социальная, сугубо человеческая потребность состояться среди себе подобных, жить в сообществе людей. Эта потребность реализуется в двух исходных версиях − как мужская и женская. Данная потребность состоит в стремлении найти свои формы социальной идентичности, в желании состояться как социальное существо.

Третья потребность, самая удивительная и сложная – «божественная», т.е. потребность родиться второй раз, потребность состояться в качестве культурного, свободного существа. Это потребность в свободе, от которой человек падает в обморок, но в которой он хочет быть (не иметь!) (рис. 23).

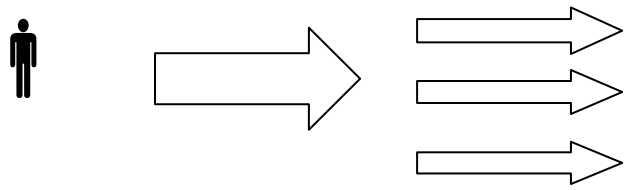


Рис. 23. Онтологические потребности

С точки зрения материального, натурального существования третья потребность необъяснима. Но она всякий раз актуализируется. Эта актуализация происходит тогда, когда человек попадает в ситуацию Адама, ситуацию искушения онтологической свободой.

Итак, изначальная интенция человека «быть» воплощается в базовых онтологических потребностях. Но они вступают друг с другом в противоречия, с которыми человек, не имеющий опыта культурного рождения, не может совладать. Эти потребности человеку просто даны как вещи, как объекты для имения. Точнее, они в нем заданы и им движут. А материал жизни дан как материал для траты, для потребления. Человек не имеет от первого рождения выработанный культурный орган развития, новый «функциональный орган», с помощью которого он мог бы работать с этими потребностями. Но он уже испытывает от первого рождения все онтологические потребности. Он хочет, он желает.

В результате он попадает в ситуацию обморока, максимальной возможности быть. Он считает, что мир – его имение, что его можно брать и тратить. Он относится к миру как подросток, как неумеха. Но он быстро понимает, что мир не его, он сопротивляется. Мир не вещь, его нельзя взять. Тем более, в мире таких «подростков» много. И все хотят. Все испытывают жажду желания.

Реальный социальный горизонт слишком узок и беден, чтобы предоставить каждому человеку сию же минуту полноту онтологической

реализации и удовлетворения всех онтологических желаний в их полном объеме. Тем более при отсутствии культурных органов человек эти желания стремится удовлетворить обязательно в агрессивной форме, за счет других, считая, что он самый достойный.

Грубо говоря, человек не просто попадает в ситуацию, он падает, жестко и больно, мордой в грязь. В итоге человек понимает, что на самом деле он – Ничто. Он НИЧТОжен. От осознания своей онтологической ничтожности человек впадает в страхи и пытается как-то свою пустоту и ничтожность заполнить квазизаменителями полноты жизни. Не успев повзрослеть, он ввергается в страхи и страсти. Ими он пытается загородиться от своего страха перед собственной ничтожностью.

Обозначим принципиальную схему экзистенции (рис. 24).

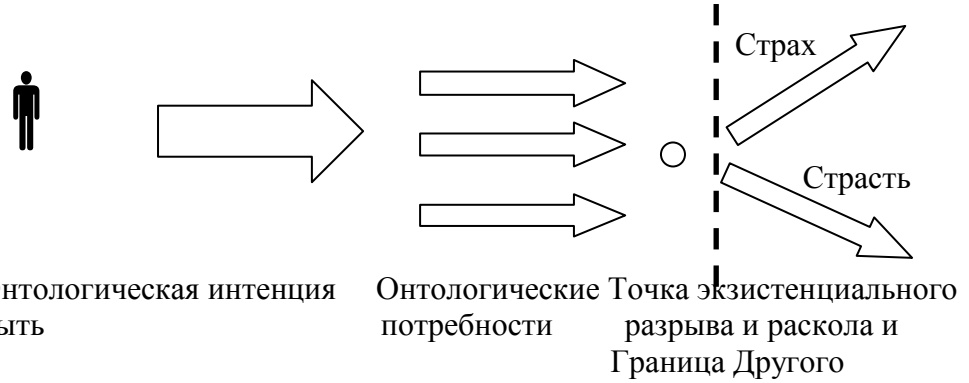


Рис. 24. Схема экзистенции

В натуральной реальности, в которой человек дан как эмпирическое существо, все базовые потребности не могут быть полностью реализованы. Нет ни сил, ни опыта. И социальная ситуация не позволяет этого – она слишком узка, всегда не полна. Горизонт ее всегда узок по сравнению с онтологическими потребностями. В ситуации предварительного онтологического имения, то есть дара жизни, человек не задумывается о том, что он еще Ничто. Он имеет онтологические потребности. Он ими живет. И они им движут. И его еще нет как существа активного и культурного.

Но попадая в ситуацию реального социального горизонта, в котором хотят и жаждут миллионы, человек испытывает дефицит имения. Ему всегда

будет не хватать того, что он хочет. Мир для вкушения и потребления принципиально пределен и конечен. В этом мире сам человек конечен и ущербен. И человек расщепляется, не в силах справиться с собственной НИЧТОжностью и со своим страхом перед ним. В такой ситуации он пытается реализовать потребности в превращенных формах, которые одновременно выступают и как формы защиты, укрывающие человека от Другого, который заподозрит его в том, что он не настоящий, что он в страхе и страсти, что он падший и ущербный.

Защита от всего, прежде всего от себя, появляется при возникновении этой трещины между мною и иным, другим, чужим. В этой превращенной форме мое Я – не действительное, а капризное и слабое, нуждающееся в помочах. И другой – также не действительный Другой, не моя действительная половина, делающая нас цельным (и исцелившимся) существом, а Чужой, угрожающий и также страшащийся. Этот другой такой же потерянный и падший, не родившийся заново Адам. В антропологии М.М.Бахтина эта тема зеркала и Другого является сквозной.

Выход в преодолении синдрома Другого как Чужого видится в одном – в пути как поиске формы, в построении культурной формы произведения личности, набросками которой являются тексты. В Пути к сопричастности к Богу, главному Автору бытия-события, на фоне которого в соавторстве с ним я выделываю себя иного и преодолеваю и выдерживаю смертный поединок с черным человеком. И в этом, пишет М.М. Бахтин, мое отпущение и благодать. В этом поиске формы я как бы вырезаю на материале жизни облик своего культурного тела, прорисовываю свое лицо.

Но сначала я выделяю из себя, отделяю от себя этого Другого. И в этом заключается еще один парадокс. Я, будучи смертным существом, одержимый Другим, как-то умудряюсь сделать шаг к этой благодати, то есть бросить вызов этому черному человеку, вступить с ним в смертный поединок.

В этой архитектонике события, то есть борьбы и диалога Я и Другого, выстраивается весь универсум личности. Этот универсум выстраивается по законам культурной формы, формы произведения. Это художественное событие свершается между я и другим.

И внутри этого события нет границы между жизнью и искусством. Эти формы сливаются в единое бытие-событие. Фактически тексты автора становятся иным другим, телом культурным. Это уже иное отражение мое.

Так, к примеру, и А.С. Пушкин выяснял отношения со своим черным человеком. Именно его художественные формы помогали ему одерживать в

этом поединке победу. Так боролся со своей астмой М. Пруст. Так пересиливал свою эпилепсию Ф.М.Достоевский.

Но пока Адам, «первый человек», то есть в нас сидящий от первого рождения первый человек, попав в ситуацию первого онтологического самоопределения, не выдерживает его и распадается на разные части, на ущербные половинки, на страшащуюся и страстную. Человек защищается либо авторитетом, силой, всяким Чужим (причем это страх другой, не тот первый онтологический ужас, а страх уже убоявшейся натуры, уже потерянной и падшей; это не творческий первый ужас, полезный и необходимый, который надо научиться держать, как боксер учится держать удар), либо страстью, похотью, удовольствиями. То есть происходит защита «верхом» или защита «низом». Это одинаково формы падения, потери себя.

В этой абсурдной ситуации раздвоенности и ущербности и живем мы все, эмпирические, смертные натуры. Поэтому причина рождения культуры одна − преображение человека. Его действительное второе рождение. Его действительное просвещение.

Осуществить просвещение, встать в «просвет бытия», превозмогая Ничто, − это то, что сначала страшит, но что потом преодолевается и делает цельной экзистенцию человека.

Почему для нас важно понятие existentia? По М. Хайдеггеру, «сущность присутствия заключена в его экзистенции» [69, с. 31]. В этом понятии содержатся четыре момента.

1. Экзистенция обозначает собой «здешность», «тутошность» существования человека, его живость и реальность, его неустранимость. Это бытие-присутствие, то есть Dasein.

2. Одновременно экзистенция − это глубина, основа полного существования, цельного, не раздельного, не расчлененного. В противном случае человек переживает экзистенциальную болезнь неполноты и ущербности. Это воплощается собственно в психических расстройствах, неврозах и даже физических недугах.

3. Экзистенция − предельное существование, оно обозначает базовые онтологические характеристики человека, его глубинную архитектонику. Структура экзистенции задает каркас и структуре личности.

4. Экзистенция имеет культурное происхождение, она выстраивается, выделывается в долгой практике культурного развития.

Собственно стремление помыслить о бытии в его экзистенции, превозмогая небытие, и есть рождение собственно философии, «первой философии» или метафизики (по Аристотелю). В свою очередь мысль о

бытии есть всегда акт преображения. Это всегда тот самый «прыжок», переход в иное состояние, состояние более полного бытия. А этот акт есть всегда акт культурный, или собственно культура.

П. Тиллих называл это «мужеством быть» («the courage to be»), понимая мужество не как волевое усилие, а онтологически, как «самоутверждение человека в бытии» [60]. Самоутверждение вопреки небытию, преодоление небытия, которое является составной частью бытия. П. Тиллих это состояние называет превозмоганием экзистенциальной тревоги – того самого ужаса перед Ничто, о котором говорил С. Киркегор.

Речь идет о тревоге («anxiety») не как об абстрактном знании о небытии и не о психологическом переживании какого-то страха (высоты, темноты и проч.), а о проживании и изживании собственной конечности, собственного небытия, которое уже задано в твоем бытии и от которого никуда не уйдешь.

С этой тревогой нельзя бороться привычным способом, пишет П. Тиллих. От нее каменеешь и немеешь (падаешь в обморок), поскольку она присуща самому существованию. Небытие – внутри бытия. У обычного страха есть объект. Его можно победить, побороть, сделать предметом анализа. У онтологической тревоги нет такого объекта. В качестве единственного объекта здесь выступает сама тревога, само Ничто. Сосредоточиться человеку не на чем. Поэтому человек теряет ориентировку [60, с. 31].

Отметим, кстати, что такие авторы, как П. Тиллих, Р. Мэй (представитель экзистенциальной терапии), чья работа «Смысл тревоги» («Meaning of Anxiety») вышла в 1953 г., на следующий год после работы П. Тиллиха, восприняли проблематику страха и тревоги от М. Хайдеггера времен его работ по метафизике. Тот, в свою очередь, воспринял проблему от С. Киркегора. В свое время Э. Гуссерль признался своему другу и оппоненту Льву Шестову, что идеи М. Хайдеггера – это переложенный на язык гуссерлианства С.. Киркегор. Мы не будем подробно анализировать работы данных авторов. Это отдельная тема – экзистенциальный анализ в неклассической антропологии и экзистенциальной психотерапии. Оставим это для особого разговора (см. работы Л.Бинсвангера, Р. Мэя, М. Босса, Дж. Бьюдженталя по экзистенциальному анализу и экзистенциальной психотерапии [8; 9; 37]).

Тем не менее, отметим, что Л. Бинсвангер был первым, кто в свое время сумел положить в основы терапии душевных болезней необходимость мыслить о бытии и постигать Dasein [8]. Он строил терапевтическую

антропологию. Вопрошание о том, что есть человек в мире и в истине, становится необходимой частью терапии исцеления. Вместо метапсихологии З. Фрейда экзистенциальные аналитики предложили философскую антропологию. Л. Бинсвангер показал возможность использовать понятия бытия и времени М. Хайдеггера в клинической психотерапевтической практике и дал первую формулировку экзистенциального анализа как философского фундамента психотерапии.

Пафос Л. Бинсвангера состоял в том, чтобы описать человеческое существо в его цельности. Смысл исцеления заключался для него в расширении онтологических горизонтов, трансцендировании и заботе человека о всех трех модусах бытия, в которых пребывает человек. Это бытие в мире вещей и объектов (Unwelt), бытие среди людей (Mitwelt), бытие в собственном мире (Eigenwelt). Психологическая болезнь в этом смысле заключалась в расщеплении этих миров и в сужении онтологического горизонта, в утрате цельности и полноты бытия, в онтологической пустоте. Трансцендирование за собственные пределы становится у него главной характеристикой психического здоровья.

Вслед за ним Р. Мэй, а также М. Босс, а позже И. Ялом, Дж. Бьюдженталь стремились совместить реформированный психоанализ З. Фрейда с идеями С.Киркегора, прочитанного через призму идей М.Хайдеггера. Плюс к этому они пытались использовать некий синтез идей Л. Бинсвангера и теологии П. Тиллиха.

Причиной падения человека Р. Мэй считал его онтологический эгоизм, отделение от Бога. Следование христианскому учению становится главным условием исцеления человека. Иисус Христос выступает у него главным целителем-терапевтом человечества. Главное в терапии заключается в открытии личностью своего бытия, своего Dasein. Существо процесса терапии составляет оказание помощи пациенту в осознании и испытании им своей экзистенции.

М. Босс главной целью терапии считал обучение людей открытости. Речь должна идти не о бессознательном, как считают психоаналитики, не о бессознательных влечениях, а о том, что горизонт сознания заужен. Необходимо его раскрыть, расширить видение мира, раздвинуть горизонт. Главным принципом становится полная открытость. Необходимо учить пациента снимать барьеры закрытости. Исходно человек открыт, он существует в бытии. Но потом он начинает возводить барьеры. Снятие же барьеров возможно при условии бытия как есть. Обретение утраченного онтологического естества помогает человеку быть. Невротику мешают

барьеры, которые устанавливаются из-за социальных норм и правил, которые суживают горизонт.

Надо сказать, что попытки построить психотерапию на основе фундаментальной онтологии М. Хайдеггера этими авторами были достаточно декларативны и идеологичны. Это отмечал ранее А.М. Руткевич [46]. Тем не менее, заход был верен и впоследствии плодотворен. Заход этот заключался в том, что вопрошание о своем бытии может стать для человека главным условием его преображения и выстраивания им структуры экзистенции. А практика философствования в этом случае является формой этого исцеления, а не неким занятием интеллектуалов.

Итак, еще раз. Речь идет не об устранении тревоги, а о том, чтобы уметь ее изживать, учиться страшиться, всякий раз вновь возрождаясь, творя себя заново.

Действительно, где источник преображения? Ведь онтологический ужас задан в самой ситуации человека, разрывая его на страхи и страсти. И ничто в этой реальной, данной мне жизни этот ужас сам по себе не заглушит, не снимет − ни новая религия, ни уловки хитроумного сознания. Готового инструмента борьбы с ним нет. Никто ничего не даст, поскольку небытие это – мое. Смерть − личная вещь, она только моя. Умираю я сам, за меня никто не умрет. Каждый умирает и возрождается сам лично.

Поэтому надо раздвинуть горизонт личного до онтологического, до метафизических горизонтов, помыслить само бытие. Пронизывание бытия мыслью как поступком, как авторским актом (а не интеллектуальной операцией) может спасти меня от метафизического ужаса, а значит, спасти по принципу.

Именно идею раздвигания онтологических горизонтов использовали в своей психотерапевтической практике экзистенциальные психотерапевты Л. Бинсвангер, Р.Мэй, М. Босс.

Поэтому экзистенциальное усилие − это не интеллектуальное усилие, и не волевое, не аффективное, и не зов бессознательного. Это усилие всей экзистенции, состояние открытости бытию и небытию.

Поэтому это усилие нельзя совершить телом, мозгом или как-то или чем-то еще. Моя натура, моя натуральная, унаследованная психика не может выдержать экзистенциального напряжения. Она разрывается в точке испытания. Для данного усилия нужен особый культурный орган, специально создаваемый, мною выращиваемый. Он выстраивается в особой работе, в особых культурных практиках.

Из отечественных философов про это выделывание культурного органа постоянно говорил М.К. Мамардашвили. Но он не был теологом. Он был философом. И пытался описать акт спасения на примере экзистенциального исследования Пути спасения М.Пруста (и своего собственного, впрочем) [33].

Для М.К. Мамардашвили роман М. Пруста − не просто литературный жанр. Это средство спасения. Такое специальное средство, помогающее человеку выбираться из ситуации немощи и абсурда. Попадая в эту ситуацию, человек изобретает некую «машинку», которая по мере ее создания помогает решать экзистенциальную проблему выхода из небытия. Такого культурного средства нет ни в первой природе, ни в социуме, ни в моем теле. Мир романа создается неким чудодейственным способом, как бы из ничего.

Понятно, что М.К. Мамардашвили не пересказывает сам роман, не толкует его. Он пытается понять опыт исцеления самого М. Пруста. Исцеления буквального. Он в процессе написания романа спасался от своей астмы, которая его душила. При писании романа в нем самом формировался новый Марсель Пруст, само произведение по имени «Пруст», не тот эмпирический автор, к которому привык читатель, а автор как культурное произведение, создаваемое самим романом.

Тем самым роман становится таким культурным орудием или новым функциональным органом, которого нет в теле М. Пруста, но который становится структурой неорганического тела, тела личности.

Таким образом, как философия, так и искусство, выступают в качестве специально организованных и осуществляемых практик душевной работы по преображению. Произведение искусства − это специальный организм, та самая культурная форма, благодаря которой человек, автор этой формы, двигается по колодцу своей души. Это такой специальный орган по выделке культурной формы.

На этом Пути человек проделывает особую работу выстраивания новой неорганической структуры, структуры личности. Философские и художественные тексты на этом Пути − это треки, следы, запись смертного Пути, крестного хода (о понятии личности, культурном органоне см. далее).

Тем самым «первая философия» есть терапия личности, есть путь излечения и исцеления. Тексты философа − это записи болезни и исцеления, треки-следы от шагов на этом пути, стигматы на его ладонях.

Тем самым, говорит М.К. Мамардашвили, М. Пруст восстановил декартовский принцип «cogito», т.е. введение «Я» мыслящего как живого

существа, достоверность которого и есть единственная истина [33, с. 335-337]. Cogito – это принцип включения в мир через акт живого существования в акте мысли. Но это живое состояние в акте мысли не может быть удержано тем, что дано мне от родителей или от среды. Это состояние может быть удержано специальным органом, производящим произведением, той самой структурой романа.

Не произведением как просто текстом, в котором что-то описано, что-то изображается. А произведением, которое внутри себя содержит главное произведение − личность по имени «Пруст». Это существо по имени «Пруст» рождается внутри романа. Это существо и рождалось в процессе писания романа. В этом существе, культурном произведении, человек и возрождается второй раз.

Тем самым М.К. Мамардашвили восстанавливает античный смысл понятия искусства как «технэ» (τέχνη), как мира творения, которое совершается всякий раз заново [33, с. 531]. Человек, становящийся на путь в неизвестную страну, путь из темноты, становится демиургом, творцом. Мир творится действительно через эти культурные акты-прецеденты, акты творения. И он, этот мир, удерживается не натурально, не материально в готовых, натуральных формах. Ведь мир − не только и не столько внешняя природа, деревья, небо и земля, здания, реки, города и проч. Мир – это мир актов творения. Только на них он и удерживается. На демиургах-творцах, на «костях» этих искупительных, исцеляющих структур. На артефактах, устройствах, специально созданных для трансмутации, трансформации, для процесса, в котором происходит метаморфоз индивида, «превращение героя», перевод его в действительное «участное» бытие субъекта развития.

Сами эти акты невозможно насадить на некие натуральные формы. Культурное состояние не есть нечто, присутствующее само по себе. На это постоянно указывает М.К.Мамардашвили. Нет готовых актов, нет готовых, условно говоря, «высоких» объектов, «добрых», «злых», «духовных» и проч. Мы можем передать нечто как доброе, проимитировав это доброе и эту передачу по аналогии передачи вещи. Понятно, так в обыденной жизни и делается. Мы передаем слова, настроения, благие намерения и т.д. Но метафизический акт спасения не передается. Поэтому можно передать «квази», «псевдо», некую «гримасу», можно передать действительно только вещь и не что иное, как вещь. Мы привыкли, не совершая ничего, не делая усилия над собой, не преодолевая синдрома Адама, маркировать вещи, явления, людей, события в категориях высшего порядка. Но понятно, что это

только превращенные формы, которые, впрочем, вполне объективны и надиндивидуальны.

В то же время в обыденной жизни люди страдают опасной манией − наделять друг друга готовыми культурными качествами (добрый, умный, культурный и проч.). Особенно это характерно для русской ситуации. У нас если поэт, так обязательно совесть народная («поэт в России больше, чем поэт»). Философ − обязательно умный и немного сдвинутый. Учитель − обязательно добрый, бескорыстный. У нас любят говорить о мессианстве русского народа, о русской идее, русской душе. То есть на самом деле говорят о готовых неких иррациональных формах, отчужденных от конкретных носителей, от когда-то осуществленного прецедента спасения.

Вся русская литература заражена этой магией натуральной формы. Евгений Базаров у И.С. Тургенева говорил, что «человек хорош, обстоятельства плохи». Это сакраментальное «среда заела» тянется через всю гуманистическую традицию русской прозы, как художественной, так и философской. Эта зачарованность натуральной формой породила потом и 1917 год.

Так натуральное, идеологическое сознание маркирует мир и людей. Мир изначально либо добрый, либо злой. И люди как бы изначально добрые и злые, плохие и хорошие. И культурные качества превращаются в некие самостоятельные субстанции − дух, власть, красоту, добро, совесть и проч.

Со мной-то все в порядке, а вот мир надо спасать. Мир злой и порочный, погряз в грехе, а я тут как бы и ни при чем.

Разговоры об ущербном мире, о порочности бытия порождают ту самую бесовщину, тот самый большевизм. От благих намерений спасти мир, а не себя, рождаются бесы. Забывается при этом, что спасать надо себя, из своей темноты выходить.

«В поисках утраченного времени» нет готовых, натуральных форм. Есть мир «личных вещей». К нему относятся такие «личные вещи», как смерть, понимание, мое спасение, как говорил М.К. Мамардашвили. Каждый умирает сам. За меня никто не умрет. И понимаю я сам. И исцеляюсь я сам. Есть моя тьма, из которой я выхожу. Таких личных вещей немного. Все остальное − мир натуральных вещей, которые можно передать, но в превращенной форме.

Проблема превращенных форм, поставленная К. Марксом, известна. Здесь же еще раз зафиксируем идею двух миров, соседствующих друг с другом, мир экзистенции и мир превращенных форм.

Сначала, как было сказано выше, человек переживает ситуацию падения, раскола, не в силах совладать с онтологическими потребностями, опадая в ситуацию испытания. Затем он совершает попытку исцелиться. Результатом актов исцеления являются специальные культурные орудия, артефакты. Они объективируются и выводятся во внешний мир, предъявляются для других людей и новых поколений как готовые формы. Такое опредмечивание и овнешнение предыдущего экзистенциального опыта создает целый мир превращенных форм, скрывающих потаенный опыт. Возникает ощущение «готовости» и вещности такого опыта, ощущение, что его можно просто взять, поиметь (тот самый синдром Адама).

А между этими двумя мирами как бы и нет отдельного мира. На самом деле, конечно, есть. Есть тот самый мир действительности культурного развития, мир содержательный и деятельностный (шире и глубже – энергийный), в котором культура как действительность только и существует. Мир, в котором человек пребывает как действительное деятельное существо и как действительно культурное.

В этом мире снимаются крайности первого и второго, экзистенции и превращенных форм. Сама по себе страсть исцелиться, плач по спасению мало что значат. Если это экзистенциальное состояние ужаса перед небытием не приводит к содержательной деятельностной работе по выстраиванию культурных миров, то этот ужас из нормального творческого начала переводит человека в шизоидное состояние бесконечной невротической тревоги. Человек становится вечным психотиком. Впрочем, такой образ человека и рисуется, как правило, в постмодернистской философии, поскольку лозунг «человек умер!» уже провозглашен. А последнее неизбежно происходит после смерти Бога.

Итак, необходимо построить такое конфигуративное понятие о всех трех мирах культуры, которое дает представление о действительности культуры: мир экзистенции, мир превращенных форм и мир между ними, мир культурного развития, внутри которого и происходит строительство тела личности в процессе культурного развития.

Первый мир есть мир первого онтологического самоопределения человека, мир падения и становления на путь спасения. Мир, в котором фиксируется точка экзистенциального разрыва на страхи и страсти. Это мир падения и начала второго рождения. Мир Адама и Гамлета, мир индивидов, в котором рождаются их культурные герои, Адам и Гамлет.

Второй мир есть мир превращенных форм, готовых натуральных форм. Это мир, в котором предыдущий мир актов спасения кажется представленным в актах натуральных, как вещи – в артефактах, книгах, картинах, домах, нормах, правилах, морали, канонах, ритуалах и проч. Это мир, в котором культура как бы закодирована. Ее предстоит декодировать, расшифровать, осуществить практику распредмечивания, снятия отчужденных форм, овладения ими и через них – самим собой.

Если вернуться к нашей схеме экзистенции, то между планами падения, между страхом и страстью необходимым образом выстраивается пространство преодоления страха и страсти, пространство личностного строительства (рис.25).

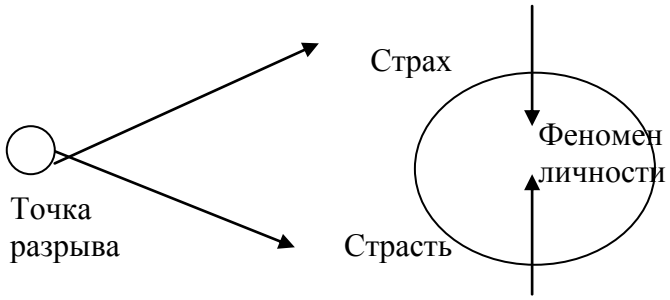


Рис. 25. Замыкание в пространстве личности

Тем самым выстраивается третий мир – собственно мир культурного развития, результатом которого становится феномен личности, осуществляющей с помощью культурных средств образовательную практику выстраивания себя как неорганической целостности. К анализу архитектоники личности мы перейдем ниже (в § 3).

Но прежде нам необходимо описать устройство срединного мира культурного развития. К нему мы и переходим.

5.2.2. Онтологическая модель культурного развития человека

В предыдущих исследованиях мною была предложена модель культурного развития человека на основании концепта большого и малого циклов культурного развития. Используя язык буддизма, эти циклы можно назвать Большой и Малой Колесницей [46].

Онтология большого цикла культурного развития представлена в виде движения человека по четырем мирам действительностей культурного

развития: действительности мифа, действительности деятельности, действительности природы, действительности техники.

В основании предложенной модели процесса культурного развития нами была положена схема онтологического креста, образующегося на пересечении базовых отношений: человек – мир, искусственное – естественное.

Ось **«человек и мир».**

Идея мира относится к одной из самых фундаментальных интуиций человека, согласно которой человек допускает наличие заданного, предзаданного объективного нечто. Мир есть. Бытие есть. Это начало беспредпосылочно и безусловно. Это некое совокупное Всеобщее, включающее в себя все многообразие целого предметного мира. От этого посыла распространяются и иные его дериваты (типа «мир человека», «мир искусства», «мир кино», «мир Пушкина»).

В сущности, эта пара означает антропологизированный вариант главного вопроса философии «Что такое человек?». Точнее – «Что есть бытие человека?» Это та же пара бытие − сознание, но только рассмотренная через антропологическую призму. Этой парой ставится исходная проблема, задающая два вектора всех остальных вопросов: человек и его рефлексия по отношению к себе, всевозможные коннотации по поводу разных видов отношений к миру. Это, первая, что называется, горизонтальная, онтологическая ось.

По этой оси можно выделить две противоположные друг другу тенденции, порождающие эту ось. Чем ближе к полюсу «человек», тем более выражен момент субъективности, отдельности, индивидуальности, так называемой человечности, к которой любит апеллировать обыденное сознание. Чем ближе к полюсу «мир», тем более выражена тенденция объективации, «овнешнения» (в отличие от «овнутрения» − к этому слову наш язык еще не привык). Тем самым можно выделить две тенденции, порождающие данную ось (рис. 26).

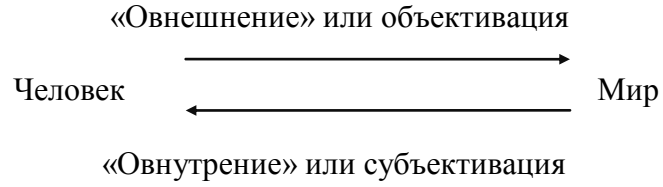


Рис. 26 Процессы объективации и субъективации

На горизонтальную ось «человек и мир» накладывается вторая, вертикальная онтологическая ось: отношение **искусственное – естественное**. Это одна из базовых онтологически укоренных понятийных пар в истории европейской мысли: от полюса естественного к полюсу искусственному. Эта пара показывает вектор движения человеческой цивилизации. Аристотель в «Физике» определяет, что «из существующих [предметов] одни существуют по природе, другие – в силу иных причин» (B 1, 192 в 8-17) [3, т. 3].

То, что довлеет к естеству, то имеет причину в самих себе, оно есть как есть (в своем естестве, как «естина», писал о. П.А. Флоренский). Чем дальше от этой точки «есть», тем ближе к искусственному полюсу, то есть производному, сделанному, к тому, что не есть само по себе, а что полагается сделанным, производным от человека. И сама эволюция человечества построена таким образом – от все более естественного ко все более искусственному. Эта пара задает собственно момент культуры в отношении человек − мир. Чем ближе к полюсу естественного, тем больше выражена тяга к материи, к материалу, к стихии, к натуральному, первозданному. Чем ближе к полюсу искусственного, тем более выражены моменты внедрения человека в стихийный, первозданный материал, моменты сделанного, технического, тем более выражена тенденция управления миром со стороны человека, управление природой, собой (всяким материалом, стихией, страстью).

По этой оси откладывается степень артификации, или «оискусствления» материала, выделки его в культурную форму. И обратно − по этой оси идет процесс «оестествления» или натурализации культурных форм, артефактов. Тем самым мы выделяем здесь две тенденции − артификации и натурализации (рис. 27).



Рис. 27 Процессы натурализации и артификации

Эти предельные понятийные пары положены для организации мира как порядка, космоса, то есть порядка мысли человека. Речь идет не о противопоставлении человека и мира, а о различении планов и этапов постижения мира и становления человеческого универсума.

Налагая обе оси друг на друга, мы получаем то, что условно назоваем **«онтологическим крестом»**. Этот крест будет выступать у нас схемой-принципом, с помощью которого мы сможем построить действительность культурного развития.

В точке пересечения вертикальной и горизонтальной осей находится (обнаруживается) та самая мера бытия, исходное Единое Платона или «Самое Само», как писал А.Ф. Лосев, еще не расколотое, не растасканное, не раскрученное Бытие, цельное, целокупное и целомудренное [27] (рис. 28).

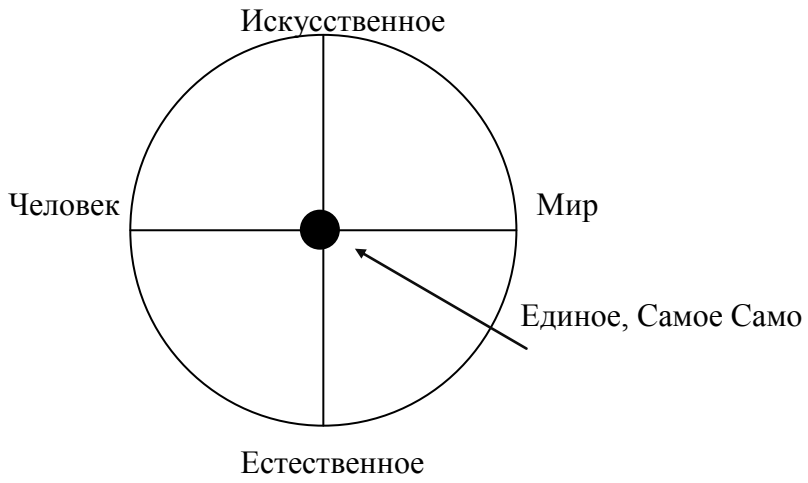


Рис. 28 Базовый онтологический крест

Данный онтологический крест выступает формой, каркасом для построения модели культурного развития человека, а не для утверждения того, что так мир устроен на самом деле, и что человек и мир разделены. Крайние точки этих двух осей – это стяжки, точки, инстанции, между которыми происходит развертывание всего многообразия миров культурного развития человека.

Эти оси могут двигаться вверх или вниз, вправо или влево, ближе или дальше к тем или иным полюсам. Тогда мы можем говорить о разных эпохах культурного развития. В пределах указанных четырех точек образуются миры культурного развития. В каждом из миров предельный горизонт задается рамочной онтологической идеей.

Между полюсом «естественное» и «человек» образуется мир мифа. Между полюсом «искусственное» и «мир» образуется мир деятельности или искусственно-проектный мир. Между полюсом «естественное» и «мир» образуется мир природы или мир естественно-научный. Между полюсом «искусственное» и «мир» образуется мир техники. Об этом мы расскажем ниже.

При этом каждая действительность культурного развития (миф, природа и др.) строится из каркасных составляющих – на основании введения базовых онтологических категорий: **онтологическая рамочная идея**, **культурная норма**, **культурная единица**, **базовая практика с культурной единицей**, **культурная форма.**

5.2.2. Онтологическая рамочная идея

Онтологическая работа суть специальная работа мышления по выстраиванию рамок действительности предмета, по выделению природы этого предмета − того, без чего он не может быть самим собой. С помощью таких рамок мы можем фиксировать онтологические границы той или иной действительности, той или иной картины мира, того или иного образа человека. В истории человеческой культуры можно выделить ряд таких онтологических «укладов», в рамках которых вполне определенно понималось устройство действительности, ее природа и соответственно природа человека, его базовая идея, порождающий образ. В этом смысле чередование исторических эпох культурного развития связано со сменой онтологической рамки и сменой базовой идеи человека, с выработкой его нового «проекта».

Переход и рефлексия по этому поводу есть «бытие-событие» (М.М. Бахтин) в культуре, онтологический сдвиг, знаменующий собой переход от одной парадигмы к другой, от одной онтологической идеи к другой. Эту фиксацию проделывает философия, которая призвана заниматься мышлением «по краям», мышлением о пределах, т.е. об онтологических пределах. Но для того, чтобы проделывать такую работу, сама философия призвана всякий раз выходить за собственные границы и становиться неклассической.

Мы должны признать наличие неких онтологических идей, «ставящих» те или иные онтологические рамки действительности. Иначе говоря, идей, выполняющих функцию **организующей рамки или базового объяснительного принципа**. Например, идея Природы. Или идея Бога.

Сколько таких базовых онтологических идей можно перечислить в истории культуры? И можно ли это сделать?

Можно, видимо, говорить об идее Единого как об исторически первой онтологической рамке. В античной философии были зафиксированы некие «единицы бытия» – это были «число» (αριφμος) Пифагора, «логос» (λογος) Гераклита, «бытие» (ειναι) Парменида [22]. Первые философские школы продемонстрировали исторически первые прецеденты мышления об онтологических идеях, лежащих в основе бытия и задающих ему рамки. Поиск этих основ и рамок и есть, собственно, предмет и самообоснование «первой философии». В зависимости от полагания базовой идеи формируется определенная онтология. Представление становится онтологическим, если имеет рамочный статус.

Тем самым, **первое** – идея становится онтологической тогда, когда с ее помощью ставится рамка действительности, которой приписываются свойства объекта (будь то общество, природа, явление, человек, состояние, вещь и проч.). Рамку ставит разный субъект развития − будь то единичный индивид, берущий на себя функции рефлексии культурного развития (и через это становящийся субъектом мышления), или социум, или группа. Масштаб субъекта развития тоже может быть разным. Например, внутри господствующей действительности в масштабах социума могут быть разные действительности в масштабах отдельных индивидов. Например, обсуждая в городе проблемы городского развития, необходимо ставить рамку Города. Обсуждая проблемы детского развития, возрастной динамики, необходимо ставить рамку Развития и рамку Детства. Обсуждая, например, проблемы школьного или вузовского образования, его реформирования, необходимо ставить рамку Образования. Если же обсуждается необходимость запуска и управления базовым процессом развития в образовании, ставится рамка Развития.

Второе. Идея обретает рамочный статус, становится онтологической в том случае, если она становится «объяснительным принципом», который кладется в основу определенной картины мира. Например, как это сделал Э.Г. Юдин с понятием деятельности [81]. Для патристики, для отцов церкви, идея Бога также была объяснительным принципом, а не только предметом веры. И этот принцип конституирует все то, что укладывается в ту или иную

действительность. Мы здесь будем более точными, если будем говорить о конститутивном принципе.

Третье. Идея работает как рамочная, если она поддерживается базовым процессом, выступающим как механизм воспроизводства той или иной действительности. Например, забегая вперед, скажем, что без механизма подражания не может работать идея Мифа. Без механизма проектирования не может работать идея Деятельности.

Итак, необходима рамочная идея, задающая существо той или иной действительности, ее природу, ее механизм порождения. И в зависимости от масштаба субъекта, от ситуации порождения и потребления в культуре мы можем выделять разные рамочные идеи. В противном случае, за неимением этой «подлежащей» структуры, человек превращает мышление в интеллектуальные операции, а бытие – в пустой конструкт. Бытие ведь не просто слово, обозначающее некую действительность. Бытие у Платона и есть такое понимание и ухватывание в акте мышления мира, которое задает ему единство и полноту. Бытие − это Единое, в котором сочетаются сверхбытийное Благо и вещь. Бытие вещи − это ее единство в своей сущности и существовании. Бытие вещи есть существование вещи согласно своей природе. Бытие − не просто житие. Это высшая форма существования, в котором соединяются Бог и мир, Благо и вещь, сущность и существование. Бытие человека − это совпадение человека с самим собой, единство essentia и existentia.

5.2.3. Культурная норма

Это понятие, фиксирующее максимальную степень воплощения той рамочной, онтологической идеи, которая была положена в основу той или иной действительности культурного развития. Она означает также максимальное осуществление той или иной культурной практики.

Эмпирическое сознание привыкло к натуральному, среднестатистическому выражению нормы − средняя температура, среднее содержание гемоглобина в крови. С этим связано, например, представление о здоровье «среднего» пациента, о норме и патологии.

Что же касается развития человека, то его невозможно ухватить с точки зрения «средней нормы». В акте человеческого культурного рождения не может быть средних показателей. Здесь можно говорить о полноте и глубине преображения. О полноте овладения культурными практиками. Поэтому культурная норма обозначает некий идеал, т.е. максимальное

воплощение базовой онтологической идеи, ее осуществление. В этом смысле можно говорить о классических образцах той или иной эпохи культурного развития. Классика в этом случае есть во всех действительностях культуры, во всех эпохах. Классика в античности, классика в эпоху Возрождения и т.д. Классическое в пределах той или иной действительности означает полноту осуществления онтологической идеи. Тогда «неклассическое» в этом смысле есть переход, фиксация сдвига к новой культурной норме, точнее, фиксация несоответствия новой культурной практики старой онтологической идее. Этим объясняется в таком случае необходимость выработки новой культурной нормы, которая еще не достигнута. Но для этого необходимо достаточно ясное представление о новой онтологической идее.

К примеру, какова она сейчас, в настоящее время? Какова онтологическая и антропологическая рамки бытия и мышления в современную эпоху? Что фиксирует современный постмодерн? Пока он фиксирует полное разложение классических образцов и сознательный отказ вообще от идеи образца, от идеи культурной нормы.

Итак, зафиксируем нашу позицию. В недрах старой действительности (например, мифологической) зреет новая культурная практика (например, практика проектирования). Последняя зреет тогда, когда начинает не хватать ресурса у практики, порождающей действительность мифа, практики подражания образцу. Тогда и наступает необходимость смены онтологической идеи. Наступает тот самый онтологический хаос, преодолеть который можно с помощью новой онтологической идеи.

Разговор о культурной норме − едва ли не ключевой в данной проблеме. Поскольку с ней связан вопрос о диагностике культурного возраста, о выработке адекватных средств, с помощью которых можно осмысленно говорить об эпохах культурного развития, т.е. о культурных возрастах. На языке концепции Б.Д. Эльконина культурная норма есть, по сути, единство, момент встречи реального материала и идеальной формы [80].

Мы предпочитаем говорить о культурной норме как о степени полноты осуществления онтологической идеи в практике культурного развития. Например, полнота осуществления мифа в античности или в каком-либо возрасте в онтогенезе ребенка. Или полнота Игры в играх детей (сколько Игры в конкретной игре?). Иначе говоря, культурная норма − это представление о полноте сформированности культурной формы, которую

(полноту) субъект развития всякий раз отслеживает в своей рефлексии по поводу своих шагов развития.

5.2.4. Единица действительности. Базовая практика с культурной единицей

В зависимости от тех или иных средств и способов мышления и деятельности выстраиваются разные базовые культурные практики, лежащие в основе разных действительностей. Иначе говоря, в основе каждой действительности лежит определенная практика, которая и порождает эту действительность. Последняя не дана в качестве готовой. В том смысле, что хотя она и оседает как готовая натуральная форма в архиве культуры, но она прежде всего порождается той или иной культурной практикой.

Каковы эти практики? Это практика порождения мира по принципу подражания образцу-архетипу (в мире Мифа), практика построения и описания идеальных объектов (в мире Природы), практика трансцендирования (в мире Деятельности), практика организации (в мире Техники). Эти практики вырабатываются в соответствии с полаганием четырех типов действительностей согласно четырем онтологическим идеям.

Чем отличаются эти практики друг от друга? Прежде всего, они разные потому, что связаны с действиями с разными единицами культуры.

Каждая практика есть оперирование с определенной базовой культурной единицей. Например, в случае с мифологической действительностью в качестве единицы культуры выступает **образец-архетип**. Он задает прецедент, пример для подражания. Через него новые поколения приобщаются к священному прошлому, к отцам-первопредкам, задающим образец, который они взяли сами от своих предков, и так до самого Начала, до Времени Оного, до «Самого Самогó». Миф рождает новое время, раздвигает горизонт. Он действует, разумеется, на примере для подражания, на образце. Поэтому всякое новое начинается с харизмы личности зачинателя, с его голоса и образа, принятого за образец. Нужен новый Бог, новый Вождь, новый Отец. Об этом подробно писал М. Элиаде [78; 79].

Затем наступает кризис − когда онтологическая рамка перестает действовать, т.е. базовая идея перестает быть рамочной, перестает работать в качестве объяснительного принципа. В связи с этим истощаются средства построения данной действительности. Почему это происходит? Почему в принципе происходит смена онтологической рамки?

Это происходит тогда, когда субъект развития перестает отвечать на «зов бытия», перестает быть его вестником (М. Хайдеггер). То есть его онтология и выстроенная в соответствии с ней антропология становятся узкими для рамок бытия. Живой материал бытия начинает разрушать положенные рамки. Наступает хаос, господство неуправляемой стихии. Субъект снова попадает в экзистенциальную ситуацию «быть или не быть», или, как было сказано, в неклассическую, межпарадигмальную эпоху.

Другими словами, средства, выработанные внутри определенной действительности (например, Мифа), перестают быть средствами для при построении иной действительности, актуальность которой все более нарастает с накоплением жизненного материала. Например, средства при построении действительности Мифа не годятся как средства при построении действительности Природы.

5.2.5. Культурная форма

На материале концепций Л.С. Выготского, Д.Б. Эльконина, Б.Д. Эльконина мы проанализировали в работе «Культурный возраст человека» [55] проблему развития как проблему овладения идеальной формой.

Действительность культурного развития состоит из актов формирования культурной формы. Последние являются единством натурального материала и идеальной формы.

Л.С. Выготский на разном материале (слабоумные дети, детская игра, споры с К.Левиным о проблеме смыслового поля и проч.), выходя в пространство разработок проблематики сознания и личности в 1933-1934 гг., фактически пытался осуществить один принципиальный, стратегический ход − трансцендирование из натурального пространства в пространство идеальное, которое при этом оформляет первое. В месте встречи двух пространств и происходит событие − акт развития, или, что то же самое, рождается феномен культуры. Последний и может быть главным событием в жизни человека, тем, ради чего он и живет.

На первый взгляд, эмпирический индивид в ситуации «видимого поля» (по аналогии с шимпанзе, с ребенком, играющим с кубиками) манипулирует вещью-орудием или знаком как вещью. Через овладение этим орудием он научается управлять собой, овладевать своим поведением, одновременно освобождаясь от рабства перед зрительным полем. И через это индивид как бы надстраивает над этим видимым, натуральным пространством – новое, культурное. И здесь он, оставаясь эмпирическим существом, вырастает из коротких штанишек, становясь субъектом развития.

На проверку выходит, что источник этого действия по овладению находится не в натуральном поле. Его, это действие, осуществляет не индивид, а субъект. Точнее, на субъекта пальцем (пусть даже и умозрительным) не покажешь. Это некий способ существования, метод, фигурально выражаясь, метод с ногами, персонифицированный способ. Сам акт овладения и есть субъектность.

Так вот, эта субъектность не сидит в индивиде как готовое качество. Она постепенно формируется в актах развития. И через них образуется двойное пространство натурального и идеального, вещного и знаково-орудийного, индивидуального и субъектного.

В целом культурная форма как главная организованность действительности культурного развития представляет собой некое двойное единство. С одной стороны, в ней представлен индивид в натуральном поле, овладевающий собой через знак-орудие. С другой стороны, на это поле накладывается второй план − план субъекта развития, овладевающего формой, распредмечивающего и превращающего ее в культурную форму, и через это превращающего себя в иное, в субъекта развития. Иначе говоря, субъект − это культурный метаморфоз индивида. Покажем это (рис. 29).

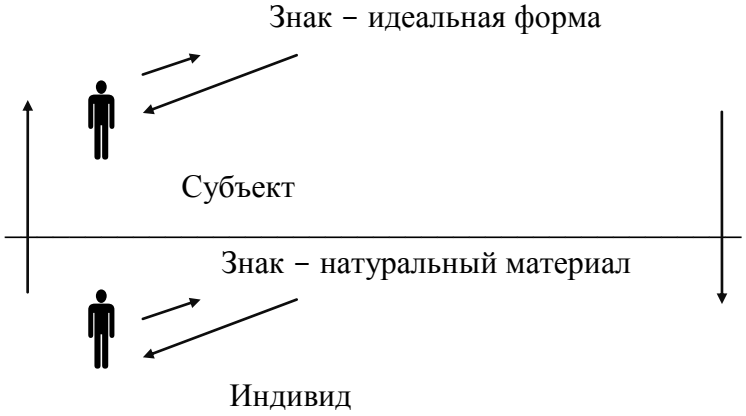


Рис. 29 Культурная форма

С одной стороны, вещь, знак (всякий артефакт) даны индивиду как натуральный материал, как вещь среди вещей. С другой стороны, в другом пространстве у того же индивида, но уже в его акте развития знак представлен (уже не дан!) как идеальная форма, т.е. как смысл, как

программа-сценарий, как идея действия. Единство этих двух планов и представляет собой в данный момент нашего рассуждения то, что мы называем культурной формой.

5.2.6. Большая колесница культурного развития

Теперь, после представления каркасных категорий, из которых строится действительность культурного развития человека, то есть его преображения, представим первый цикл этого развития, Большой цикл, или цикл Большой Колесницы, если прибегнуть к практике буддизма как к метафоре.

Онтология через призму антропологии есть удержание в поступке целостной личности, этого подлежащего человека, бытия в его идее Единого. От первого рождения человеку это единство уже дано.

Что происходит потом? Потом субъект мышления, мыслящий о едином бытии, впускает в это спокойное океан-бытие идею Развития (с легкой руки Аристотеля) (см. выше о роли пентеконтер в складывании нового мышления). Тем самым, по прошествии времени, целокупное, целомудренное Бытие раскалывается, поскольку антропос вводит в мир новую идею, идею Развития, а за ней − и идею Истории.

Исходная цельность саморазворачивается и начинает разбегаться, как волны по воде, в разные стороны от первоначального взрыва. Идея развития взрывает Единое, разносит его на разные сферы.

Если пользоваться языком И. Канта, то можно выделить два класса онтологических идей – класс конститутивных и класс регулятивных идей.

Конститутивные идеи по своей задаче призваны упорядочить мир, конституировать его. Через них мир удерживается в своей целостности, в своих рамках. Эти идеи и ставят ему рамки. Регулятивные идеи − это динамические идеи-принципы, выступающие в качестве орудий, средств, оформляющих момент движения бытия. Это двигатели бытия, его рычаги, задающие ему его динамику. Благодаря им бытие начинает дышать и двигаться. Но это движение чревато расколом.

Так вот, после раскола Единого Бытия, первичной онтологической идеи, человек пытается удержаться и восстановить утраченное единство. Тем самым рождается необходимость новых онтологических идей. Это идеи Бога и Человека. Бог потому и появляется, что в нем нуждается Человек, чтобы постичь, вернее, возродить утраченное Бытие. А Бог есть одно из имен Бытия, самое сокровенное. Он становится именем субстанции-силы, Единого Бытия, самодовлеющего себе. Бог – это аналог Единого Бытия.

Итак, Единое раскалывается на Бога и Человека. С этого момента все остальные онтологии суть результат отношений, взаимодействия, синергии или конфликта этих двух начал – Бога как воплощенного Бытия и Человека как воплощенного творения. Энергия развития рождается в точке сопряжения Бога и Человека, двух полюсов вокруг Единого (рис. 30).

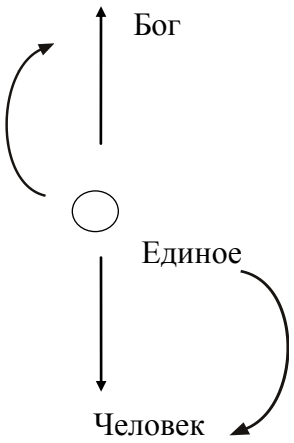


Рис. 30 Базовые онтологические идеи

Рождение этой пары есть исторически первый прецедент культурной рефлексии, когда само по себе Единое расщепляется, внутри его возникает первый вариант ***отношения*** – Человек и Бог соотносятся друг с другом, между ними появляется дистанция, которой ранее не было. Ранее человек был растворен в Едином бытии, пребывал в нем.

Все последующие миры и онтологические идеи, конституирующие их, появляются именно как дальнейшие попытки восстановить утраченное единство, вернуться в центр, от которого миры все дальше и дальше разбегаются. Человек в своей культурной рефлексии пытается вернуть это Единое в лице Бога.

Но дальше – следующий раскол. Колесо развития раскручивается дальше, все более отдаляя человека от онтологического источника. Тем самым рождается идея Мифа как осознание первого прецедента возврата к Единому.

Синергия Бога и Человека рождает первый культурный мир, мир Мифа. Бог имеет в Мифе свои воплощения. И прежде всего он воплощается в самой идее нового творения мира по принципу архетипа-образца, через

подражание первому прецеденту, самому первому акту творения, который свершился когда-то во Время Оно. Этот прецедент и есть мифологический аналог идеи Бога.

Затем по той же логике формируются такие же идеи, воплощающие идею Бога, – это идеи Природы, Деятельности, Техники. Они все представляют собой попытки помыслить и удержать в акте мышления Единое Бытие.

Тем самым каждый раз человек ведет тяжбу с Богом в новой действительности, по существу, проделывая все ту же работу по удержанию рамок Бытия, которые всякий раз расшатываются, разбегаются. Но им же, человеком, этот маховик раскрутки уже запущен через идеи Развития и Истории.

Эти онтологические идеи (Мифа, Природы, Деятельности, Техники) объемлют собою миры, выстраиваемые в рамках большого цикла культурного развития, довлеющего к центру и выстраивающегося вокруг онтологического креста. Представим себе все четыре рамочные идеи вокруг онтологического креста, то есть Большую Колесницу культурного развития (рис. 31).

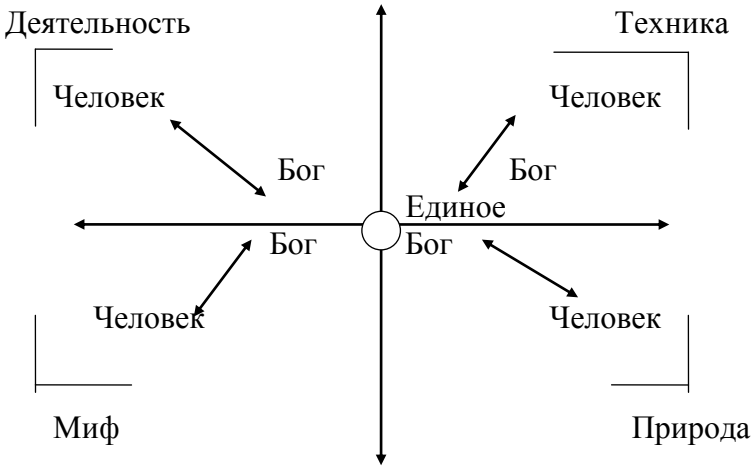


Рис. 31 Большая колесница культурного развития

Фактически идеи Мифа, Природы, Деятельности, Техники, как уже было отмечено выше, это воплощения Бога, его разные имена. Это Бог,

понятый в мышлении человека в разные культурные эпохи. В разных действительностях Бог имеет свои ипостаси.

Бог в Мифе − это архетип-прецедент, прадействие, порождающее мир-космос, по образцу которого должны действовать все последующие поколения богов, героев и людей.

Бог в Деятельности − это сила творящая, энергия. Действительность, порожденная через действие. Это двигатель, активный субъект творения.

Бог в Природе − это субстанция, отдельный мир, отделенный от человека. Бог в самих вещах.

Бог в Технике − это демиург, мастер, инженер-конструктор, конструирующий мир как машину, со всеми частями, узлами, функциями. Бог как космический механизм.

По мере продвижения по циклу полюс Человека все более отдаляется от полюса Бога. Исходно они были в нераздельном единстве, в точке Единого бытия. Затем совершается первый шаг отпадения от Бога, и рождается первый прецедент, первая попытка его вернуть – и формируется мир Мифа. Затем человек периодически пытался восстановить идею Бога в ее разных воплощениях. Но первое имя Бога (Единое Бытие) было утрачено. Поэтому человеку приходится проходить через центр мира к новому Мифу. И снова попадание в точку, и снова отпадение. И так до бесконечности, в ритме рождения и падения.

Итак, аналогом Единого выступает идея Бога. Результатом встречи Человека с Богом, их соработничества (синергии) посредством разных культурных практик выстраиваются не просто разные миры, а действительности культурного развития. Эти действительности «насаживаются» на Человека, но не на самого по себе, а на того, кто действует по сопричастности с Единым и через это делает действительной культуру − как живую среду для собственного обитания, без которой он не может жить, как тело не может жить без воды и пищи.

Человек должен пройти полный цикл этого движения. Он собирает расколотое на части Единое. Только пройдя все миры, он может собрать Единое Бытие в точке. М.Хайдеггер так и переводил идею Бытия как собирание единого через «логос» (греч. λεγω, собирать).

Культурные практики при этом рождаются не сами по себе, не бог весть откуда взявшиеся. Они потому и рождаются, что призваны на себе выстраивать онтологический круг развития вокруг онтологического центра

Единого. Через них Единое силой Человека пытается вернуть себе себя, утраченного когда-то однажды, вернуться к себе через иное себе инобытие.

Четыре действительности культурного развития, конституирующиеся онтологическими идеями-рамками и векторами онтологического креста, это миры инобытия Единого. И первая форма инобытия − действительность Мифа. Последняя − действительность Мира как Техники-машины.

Каждая действительность − очередной шаг отхода от центра Единого и возврата к нему. Это каждый раз петля отхода и возвращения. И весь цикл, если объять все четыре шага, все четыре мира, повторяет графику ленты Мебиуса или знака бесконечности (рис. 32). Потому что это мир сначала падшего, потом вечно спасающегося антропоса. Это круг падения и спасения, вечного возвращения, вечного лабиринта (см. о лабиринте как о культурной модели [58]).

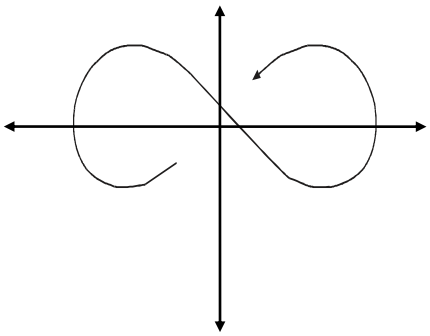


Рис. 32 Вечное возвращение

Подытоживая разговор об онтологических идеях, зафиксируем указанную лестницу идей как их эманацию из исходного центра, первоисточника (рис. 33):

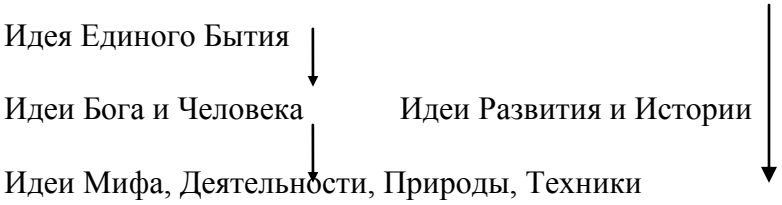


Рис. 33 Кенозис онтологических идей

Теперь посмотрим на культурное развитие исторически, как на смену эпох (независимо от масштаба субъекта − индивид это или социум). Мы можем выделить здесь четыре базовые рамочные идеи: идеи Мифа, Природы, Деятельности, Техники. Все эти идеи, напоминаем, крутятся вокруг исходного корня, точки, которую А.Ф. Лосев называл «Самое Само».

Это то Единое, исходное начало, которое не разложимо на части и вокруг которого разворачивается все многообразие действительностей. Единое, задающее главный смысл Бытию, выступающее не отдельной формой существования, а исходным условием всех остальных форм и способов существования.

Смена указанных четырех рамочных идей означает полный культурный цикл или цикл культурного развития по принципу.

Эти базовые идеи порождают четыре действительности культурного развития − мифологическую, искусственно-проектную, естественнонаучную и техническую. Каждая действительность нуждается в самостоятельном описании и подробной развертке. Данную работу по описанию четырех действительностей в рамках Большого цикла мы проделали в указанном исследовании [55].

Здесь же зафиксируем, что независимо от хронологии, т.е. натурального времянахождения, субъект может пребывать в разных действительностях – в зависимости от средств собственной жизнедеятельности и средств рефлексии по отношению к этой жизнедеятельности.

При этом можно говорить о парадигмальных, классических эпохах культурного развития, и эпохах межпарадигмальных, эпохах кризисных. Классические эпохи – это и есть собственно эпохи Мифа или Природы. Смена же онтологической, рамочной идеи означает смену эпохи. Период между эпохами становится периодом межпарадигмальным, неклассическим. Или эпохой онтологического перехода. В таких случаях мы говорим о неклассических ситуациях культурного развития. В настоящее время мы переживаем именно эту, неклассическую ситуацию перехода, переживание и предъявление которой и составляет антропологию перехода, первые попытки понимания которой мы проделываем.

От идеи образца-архетипа (мир мифа) происходит переход к идее проекта, к следующей единице культуры. Это происходит при необходимости сознательного проектирования и программирования культурного развития. Такая необходимость наступает при иссякании энергии действия образца, энергии подражания образцу. Тогда из мира

Мифа, мира образцов-архетипов, субъект развития переходит в мир Деятельности, в мир проектов и программ развития. Тем самым в деятельностной практике трансцендирования рождается искусственно-проектная действительность, устроенная в принципе по-другому.

Осознание философом этой границы, этой ситуации перехода есть осознание неклассической ситуации, когда бы хронологически она ни происходила. Это может быть эллинизм, Возрождение или конец XX в. Этим переходом фиксируется онтологический сдвиг, смена онтологической рамки. Фиксация новой рамки означает порождение неклассической ситуации в культуре.

После осуществления практики трансцендирования субъекту развития необходимо как бы отойти от результатов своей деятельности и положить их в качестве предмета анализа. Тем самым он проделывает практику описания какого-либо предмета как объекта с присущими ему теми или иными качествами. И все иное субъект берет как объект, как ставшее нечто. В качестве объекта он может взять любой живой опыт, любую деятельность или акт мышления. Это специальная работа, в ходе которой выстраивается уже иная действительность – естественнонаучная, то есть мир Природы. В качестве главной культурной единицы здесь выступает идеальный объект, точнее, любой предмет, понимаемый и построенный как идеальный объект.

После того, как акт культурного развития осуществлен как прецедент (в мифе), затем спроектирован и осуществлен в деятельности, затем описан и исследован (как идеальный объект), он должен быть построен в качестве организации, в которой, как в машине, заложены и закреплены все функции и места разных субъектов. Тем самым наступает этап разворачивания технической действительности или мира Техники.

После определенного функционирования действительности как функциональной машины наступает ее кризис. Наступает старение функциональной машины. Ситуация в культуре меняется, и нужен новый прецедент, новый миф, новый образец. Наступает эпоха нового культурного цикла.

Круг замкнулся. Завершился культурный цикл. И снова по кругу: архетип − деятельностный сдвиг − объект − организация. Соединение в цикле этих единиц и практик образует полноту культурного цикла. Полнота цикла является главным признаком культурного развития.

В процессе прохождения эпох культурного цикла субъект развития овладевает теми или иными базовыми практиками. Тем самым он переживает эпохи культурного взросления. В таких случаях мы можем

говорить о культурных возрастах субъекта развития (например, возраст мифа или возраст природы).

Итак, онтологическая рамочная идея, культурная единица, базовая практика с культурной единицей, культурная норма и идея культурного цикла помогают нам построить онтологию культурного развития человека, то есть понятие о действительности культурного развития.

На основании предложенной модели большого цикла нами была составлена карта-таблица этого цикла (табл. 1).

Таблица 1

Онтологическая идея	**Миф**	**Деятельность**	**Природа**	**Техника**
Культурная форма	Ритуал Перехода	Субъектность	Субстанция	Система функций
Культурная практика	Подража-ние образцу	Трансцендирование	Построение и исследование идеального объекта в ходе мысленного эксперимента	Организация функциональ-ных машин
Культурная единица	Архетип-образец	Трансцендентальь-ный сдвиг	Идеальный объект	Функциональная машина
Культурная норма	Личность посредника	Полнота трансцендентальь-ного сдвига	Карта идеального объекта	Идеальный механизм
Способ хранения в библиотеке культуры	Алфавит	Описание результатов рефлексии	Классификация и типологизация	Систематиза-ция и функционали-зация
Образ человека	Подражатель ритуальному действию	Соработник, сотворец	Натуралист, исследователь, собиратель божественной коллекции	Механик, создатель идеального механизма

В качестве сухого остатка выделим из таблицы существенные моменты. Чтобы построить действительность культурного развития и через это сконструировать культурное тело, необходимо представить данную действительность следующим образом.

1. Полагание **онтологической рамки**, задающей начало действительности культурного развития. Рамка определяет природу данной действительности. Эта идея воплощает в себе исходную функцию − задачу восстановления Единого Бытия, его цельности.

2. В рамках данной идеи осуществляется определенная **базовая культурная практика**, которая оформляет жизненный материал, воплощает его в культурной форме.

3. В процессе осуществления культурных практик пестуется некая **культурная норма**, представленная как идеал, недостижимый образец, задающий классический вариант воплощения той или иной действительности. Воплощение этой культурной нормы знаменует собой классический период данной действительности.

4. Культурная практика воплощает онтологическое задание в **культурной форме**. В самой культурной практике заложен механизм воспроизводства той или иной действительности. Благодаря именно культурной практике эта действительность живет.

5. Культурная практика оперирует **культурной единицей**. Именно из культурных единиц состоит та или иная культурная форма, единицы составляют ядро культурных форм. Из этих культурных единиц составляется собственно тело культуры, из них, как из первокирпичиков, оно и строится.

6. Культурные формы воплощаются в результатах подобно тому, как энергия оседает в эргонах. Эти результаты оседают в готовых формах, они описываются, упаковываются и хранятся в **библиотеке культуры** (или антропотеке, хранилище человека). В разных действительностях действует свой способ описания и хранения результатов культурных практик.

7. Культурные практики лепят, пестуют культурное тело из культурных форм. В процессе этой лепки создается определенный **антропологический образ**, лепится лицо человека, т. е., собственно его личность, культурный органон. Каждой действительности соответствует свой антропологический тип.

В заключение отметим следующее. В свое время Г.П. Щедровицкий предложил понятие «мыследеятельности» как субстанции. Важно заметить, что все действительности суть порождение субъекта развития, его

мышления и действия, но в разных тактах, циклах, в разных культурных формах. Поэтому точнее было бы говорить о мысле-мифе, мысле-природе, мысле-деятельности, мысле-технике. Эти онтологические идеи кладутся именно субъектом развития как конститутивные, объяснительные принципы, стягивающие разные миры в одно целое, между полюсами Единого и онтологических рамок.

В этом смысле понятно утверждение, согласно которому человек мыслит не головой, а культурными формами, точнее, знаковыми структурами, которые входят в эти формы, из которых они состоят. Действуя знаком и символом, понятием и образом, человек строит свою действительность. А действия эти есть функции мышления. Об этом говорил и Г.П.Щедровицкий [76, с. 343]. С этим связана разность мышления в разных действительностях. Эта разница зависит от этих «культурных орудий-медиаторов» − мышление может быть понятийным, образным, символическим и т.д. Итак, что у нас получилось? Получилась некая ломаная траектория движения субъекта развития по мирам, по действительностям культурного развития. Эти действительности не положены как готовые, натуральные реальности. В качестве таковых лежат лишь натуральные превращенные формы. Эти миры разворачиваются через собственные базовые, культурные практики. И здесь не имеет смысла говорить о некоей гармонии линий этого ломаного пути. Наши стереотипы восприятия просят, чтобы был выстроен именно круг движения по четырем «секторам» вокруг онтологического креста. Но суть в том, что в качестве исходного основания для развертки нами был положен онтологический крест. Он состоит из базовых осей и процессов, которые задают содержание и направление для развертывания действительностей культурного развития. Напомним, что это процессы оискусствления и оестествления (по вертикали Искусственное − Естественное) и субъективации и объективации (по горизонтали Человек − Мир) (рис. 34).

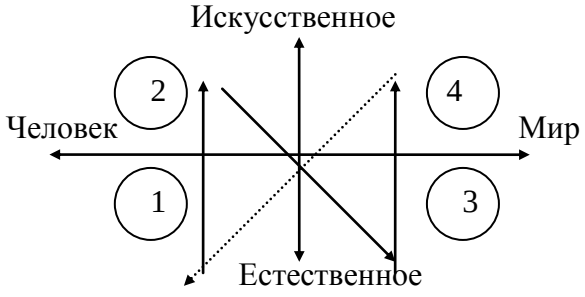


Рис. 34 Миры большой колесницы

Именно в секторе, где доминируют процессы субъективации (по горизонтали) и оестествления (по вертикали), и должна разворачиваться действительность Мифа. Последний не может быть развернут в другом пространстве культуры. Его природа не позволяет этого сделать (мир 1).

Во втором секторе, где доминируют процессы субъективации и оискусствления, разворачивается искусственно-проектная действительность (мир 2). Эти два сектора составляют первую, «левую» половину пути культурного развития. Внутри ее выделяются две культурные эпохи (Мифа и Деятельности) и между ними − межпарадигмальная, неклассическая эпоха перехода, или кризисный возраст субъекта развития.

Затем вторая, «правая» половина Пути Большой Колесницы. Мы переходим в сектор, где доминируют процессы объективации − сначала в оестествленном мире (мир Природы − мир 3), затем в оискусствленном мире (мир Техники − мир 4). Внутри этой половины Пути также выделяются две культурные эпохи и межпарадигмальный, неклассический, кризисный период между ними.

Переход от «левого» к «правому» миру представляет собой большой кризис, переход половины Пути.

И затем наступает особое межпарадигмальное состояние − переход к новому культурному циклу. Это эпоха большого кризиса, эпоха перехода к поиску нового Мифа, к началу нового цикла.

На один крест, онтологический, накладывается другой, крест Пути. Формируется графика крестного Пути субъекта развития.

Тем самым в пространствах Пути выделяются «левые» и «правые», «верхние и нижние» миры и эпохи.

В нижнем этаже (Мифа и Природы) доминируют процессы оестествления и господствуют законы мира естественной необходимости.

В верхнем этаже (Деятельности и Техники) доминируют законы мира искусственной свободы.

Левый мир манифестируется такими категориями, как «внутреннее», очеловеченное, субъективированное. Правый мир манифестируется категориями «внешнее», мировое, объективированное.

Вот по этому символическому полю, как по карте развития, и гуляет всю жизнь человек, собирая знаки своего образа в качестве частей своего культурного тела. Полнота этого образа − суть полнота и ясность узрения и приятия этих знаков, укорененность Человека Пути в этом пространстве

культуры, которая перестает быть неким объективным миром, лежащим вне человека. Она только тогда и становится его прибежищем и пристанищем, Домом души его.

Если вернуться несколько назад, в проблематику главы 4, то данная карта крестного Пути Большой Колесницы изображает колею антропоидного картоида, то есть символического тела личности человека перехода. Об антропоидном картоиде мы писали в главе 4, § 5.

5.2.7. Малая колесница культурного развития.

В рамках каждого мира действительности Большой Колесницы человек проходит малый круг культурного развития, Путь Малой Колесницы.

Нами был описан мир этого малого круга и составлена карта малого цикла культурного развития в работе [55]. Карта (антропоидный картоид) представляет собой последовательную смену освоения и построения субъектом развития на себе культурных форм: вещи, имени, образа, понятия, символа.

Содержательность знака задает этап культурного развития и **тип вопроса**, на который отвечает субъект развития. Значение и смысл знака зависят от той действительности культуры, в которой пребывает субъект развития. Иначе говоря, глубину знака задает духовно-практическая деятельность субъекта с культурной формой. Сам по себе знак (не важно − имя это или символ) ничего не значит.

Поэтому есть главная проблема у субъекта развития – проблема развертывания действительности культуры, которая по определению является знаково-символической. С точки зрения культуры это проблема становления ее действительности. С точки зрения субъекта развития это проблема образования его культурного тела, тела личности.

В зависимости от полноты сформированности культурной формы, степени схватываемости ее субъектом развития, эта степень фиксируется в том или ином знаке. А знак все свое содержание заключает в акте употребления его, т.е., именно в акте развития субъекта.

Теперь переведем наш достаточно метафизический разговор в иной регистр. Попробуем расписать в виде определенной таблицы этапы культурного развития в рамках малого цикла как смену культурных возрастов на основе смены единиц культуры или культурных форм.

Что берем за основание?

В каждом культурном возрасте (этапе малого цикла) выделяем базовый вопрос, на который отвечает субъект развития. Ответ на этот вопрос есть запуск особой культурной практики. В основании этой практики лежит акт овладения единицей культуры. Овладение данной единицей является базовой практикой данного возраста.

Тем самым, попробуем записать все сказанное в виде таблицы, столбцы которой означают: тип культурного возраста, базовый вопрос, на который отвечает субъект в этом возрасте, культурная практика в этом возрасте, единица культуры (или единица культурной практики, то есть культурная форма).

Первый вопрос во всяком начале – вопрос «*Что это*?». Этот исходный детский вопрос задает первый шаг выхода в культуру, выхода в пространство **форм-вещей**. Единственным средством поиска ответа у человека в начале пока является его собственное тело. Сам мир воспринимается телесно, натурально, вещественно. Нетелесные явления воспринимаются также телесно-натурально. И другой человек воспринимается как **вещь** среди вещей. При овладении любой формой новой деятельности человек начинает именно с натурализации этой деятельности. Ему надо ткнуть пальцем, указать – вот оно! Чтобы устоять в неизвестной ситуации, индивид пользуется протезом-вещью, и осуществляет базовую практику – манипуляцию с вещью. Фактически этот культурный возраст, возраст открытий, пока держит человека в пространстве натуры. Но первый рефлексивный шаг сделан.

Затем следует другой вопрос – «*Как это называется*?». Задавая этот вопрос, субъект выходит за рамки натуральности в знаковое поле, отрываясь от пуповины натуры. Первым знаком в этом преодолении становится **знак-имя**. То есть слово, не просто обозначающее вещь, а слово, равное вещи, имеющее силу вещи, слово, имеющее само в себе магическую, сакральную силу рождения нового. В этом возрасте именования субъекта интересует прежде всего феномен Имени, феномен персонифицированного, именного мира, лично окрашенного. В имени кроется сила вещи. Овладевая именем, субъект начинает обогащать свой тезаурус личности. Это возраст именований. Человек играет словом, строит себя в имени, присваивает миру и вещам имена, тем самым окрашивая мир в личностные смыслы.

Дальше субъект задает вопрос – «*Как это выглядит?»*. Ответ на этот вопрос выводит его еще дальше за рамки «зрительного поля», за пределы наглядной ситуации. Субъект оперирует **образом**, работает в плане представлений, в плане выразительности и изобразительности. Знак

отрывается от конкретного носителя, теряет силу конкретной вещи и явления, перестает быть именем, трансформируется в образ. Субъект оперирует с вещью, но при ее натуральном отсутствии, то есть, со своими представлениями, своим воображением.

Затем субъект задает себе следующий вопрос – «*Что с этим можно делать?».* И тем самым переходит в план предметного действия. Практика предметного действия в проблемной ситуации формирует понятийное мышление**. Понятие** строится в предметной деятельности и становится единицей в данном культурном возрасте. Именно осуществление действия и рефлексия по его поводу дает ответ на этот вопрос. И тем самым, зная, в какой деятельности субъект действует, какое действие совершает, он тем самым и может строить понятие предмета, то есть понятие своей деятельности. Фактически, именно этот возраст предметной деятельности Л.С. Выготский описал в работе «Мышление и речь».

Далее субъект задает следующий вопрос – «*Что за этим стоит?».* Этот вопрос выводит за рамки данности, точнее, предметности. Здесь личность оперирует знаком как **символом**, знаком, который больше самого себя. Здесь, собственно, находится вся практика опыта-предела – практика философии, религии, искусства.

Пройдя путь овладения всеми единицами культуры, субъект пытается удержать их в некоем целом, собирая тем самым и себя в некую целостность. Наступает, собственно, последний культурный возраст – возраст личности, в котором субъект, используя все знаки-медиаторы, работая с целостными феноменами, пытается собрать себя в точку. Наступает целомудрие личности, полнота бытия, которая обретается в полноте культуры, полноте осуществления и реализации в культуре. Последнее мы называем **феноменом** личности.

Итак, у нас получается следующая таблица (табл. 2).

Таблица 2

№ п/п	**Тип «возраста»**	**Основной вопрос возраста**	**Единица практики в данном возрасте**	**Вид базовой практики**
1.	Возраст открытий	Что это такое?	Вещь	Действие с Вещью
2.	Возраст	Как это	Имя	Присвоение

	именований	называется?		имени
3.	Возраст воображения	Как это выглядит?	Образ	Обращение к опыту представления и воображения
4.	Возраст предметной деятельности	Что с этим можно делать ?	Понятие	Предметное действие в деятельностной ситуации
5.	Возраст откровения	Что за этим стоит?	Символ	Символизация
6.	Возраст личности	Как это все друг с другом связано ?	Феномен личности	Работа с целостными структурами

Строго говоря, возраст личности может быть использован как метафора, поскольку личность не возраст, не стадия, а показатель того, что сформирована некая культурная целостность.

Поэтому мы поставили в таблицу «возраст личности», но надо понимать, что это не тот возраст, который равен выше приведенным возрастам. Это уже некая завершенность цикла, круга развития.

В качестве шага развития в малом культурном цикле выступает акт встречи-события неофита с личностью посредника. Нельзя путать этот шаг с актом подражания в действительности мифа. Данный шаг – это акт встречи, которая необходимым образом осуществляется во всех действительностях и со всеми культурными формами (рис. 35).

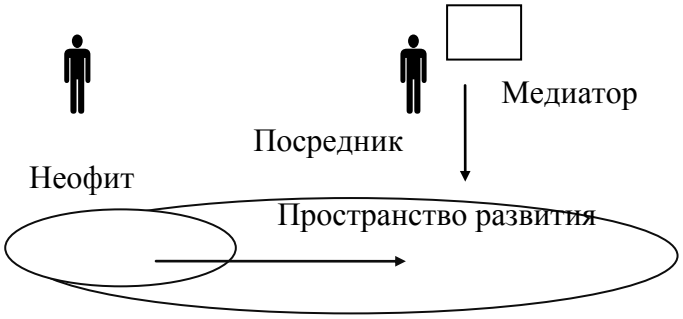


Рис. 35 Схема посредничества

Каждый раз субъект развития осуществляет с помощью посредника петлю-захват, то есть акт овладения единицей культуры. Малый цикл, Путь Малой Колесницы тем самым представляется как последовательность таких петель-захватов (рис. 36).

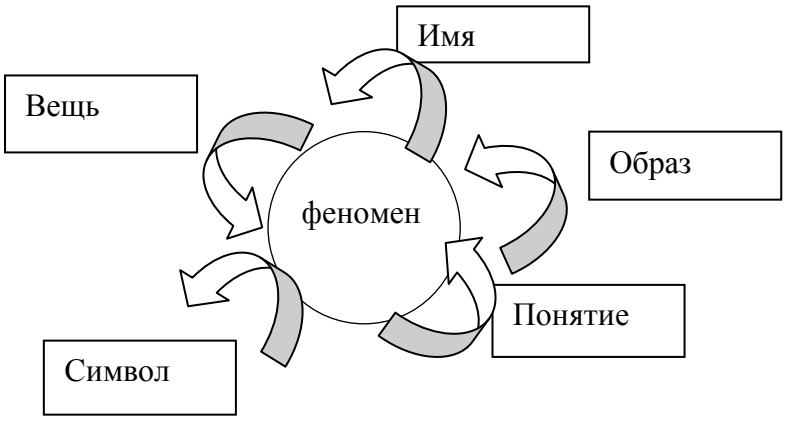


Рис. 36 Малая колесница культурного развития

Данный круг можно представить как малый культурный цикл или Путь Малой Колесницы, на которой субъект проходит по своему Пути культурного развития.

Чем объясняется смена базовых вопросов? Что толкает субъекта задавать следующий базовый вопрос? Где грань перехода от одного возраста к другому? Видимо, ответ кроется в проблеме **культурной нормы** (в отличие от натурального стандарта). Культурная норма есть показатель наивысшей степени овладения субъектом единицей культурной практики, культурным средством, иными словами – это полнота образования культурной формы, полнота ее формы, или идеал.

Соответственно культурная норма есть высшая степень развития данной культурной практики в данном культурном возрасте. Это полнота сформированности культурной формы. Таким образом, при достижении культурной нормы субъект развития переходит к другому возрасту, то есть испытывает потребность в задавании другого вопроса, порождающего новую практику.

Что значит в таком случае, например, наивысшая степень овладения субъектом вещи как единицы культурной практики? Норма по определению означает определенное соответствие конкретной практики некоему образцу.

Таким образом, мы пришли к самой больной теме − теме диагностики культурного возраста, диагностики культурного развития, поскольку она призвана дать ответ на вопрос о степени овладения человеком культурным средством, а значит, о степени сформированности культурных форм личности в целом, его культурного тела, органона.

До настоящего времени диагностика проводилась как практика измерения уровня актуального развития человека, во-первых, и его натурального возраста, его интеллектуальных и прочих способностей, а не культурных, во-вторых. Ничего, кроме включенного наблюдения, здесь не предложено. Диагностика феномена развития по принципу страдает психологизмом и натурализмом.

Местом, в котором возможен прорыв здесь, может стать понимание проблемы мерки, средства измерения культурного возраста. Как измерить шаг развития, с помощью каких средств измерить культурный возраст? Если год − единица паспортного возраста, то что может быть **единицей измерения** культурного возраста?

Надо сказать, что сам Л.С. Выготский до конца не преодолел натурализма в психологии. Это отразилось на толковании им проблемы культурного возраста. Он излишне буквализировал понятие зоны ближайшего развития − как способности ребенка решать задачи с помощью взрослого-посредника. При этом сами взрослые могут находиться на разных культурных возрастах. Точнее, один человек может иметь целый набор культурных возрастов (в овладении понятием − один, в овладении образом − другой). Сам по себе взрослый не может выступать эталоном культурного возраста.

Понятие культурного возраста как степени освоения культурной формы и в целом – этапа прохождения культурного цикла, позволяет избегать крайности натурализма и узкого хронологизма. Этот возраст суть показатель становления действительности культурного развития и образования культурных форм. В этом смысле можно говорить о «возрасте» в любой профессиональной деятельности (профессионализм в пространстве мифа или в мире деятельности, или имени, или понятия).

Итак, что получается? Сама культура как целый универсум осуществляет шаги в своем развитии. Развитие представляется здесь как смена действительностей культуры. Поэтому диагностика культурного возраста заключается прежде всего в постоянном анализе ситуаций культурного развития, исходя из представлений о действительности культуры. В таком случае диагност должен быть культурологом по меньшей

мере (не преподавателем, а философом культуры!). Но поскольку это пока невозможно, то мы и страдаем «фельдшеризмом», о котором писал в свое время Л.С. Выготский.

Главным средством диагностики культурного развития в таком случае остается собственная рефлексия самого субъекта развития. Это наиболее адекватная форма диагностик и самая верная.

5.3 TESAURUS ЛИЧНОСТИ: ЭНЦИКЛОПЕДИЯ КОЛЕСНИЦ

5.3.1. Архитектоника личности.

Результатом культурного развития человека является складывание особой структуры, структуры личности. Автором было введено понятие культурного органона, обозначающего определенное строение личности. Описана архитектоника личности, состоящая из культурных форм: вещи, имени, образа, понятия, символа [55].

Итак, в рамках каждой из действительностей Большой колесницы, действительностей Мифа, Деятельности, Природы и Техники, человек проходит малый цикл, движется по Малой колеснице.

Каждая действительность осваивается субъектом развития не целиком и не сразу. Как правило, урывками и не полностью. Это то, что относится к проблеме неполноты проживания каждого возраста. А соответственно – неполноты, недооформленности тела личности. Но если свести всю полноту освоения к законченному варианту, то каждая из действительностей, будь то мир Мифа, или мир Природы, осваивается в полноте культурных форм. В нашем исследовании полагается, что полнота малого цикла заключается в прохождении субъектом развития актов освоения таких культурных форм, как: вещи, имени, образе, понятии, символе. Полнота культурных форм воплощается в том, что и называется **тезаурусом** личности, ее богатством (букв. «сокровищем») **(thesaurus, θησαυρος).**

В этом смысле мы можем говорить о дополнительном контексте понятия культурного развития – о развитии как о формировании личности. Тогда полнота культурного развития есть полнота сформированности Вещи, Имени, Понятия и других форм и в целом в рамках формы личности.

Но прежде, чем стать таковыми, то есть частями органона, данные культурные формы сначала выступают культурными орудиями, по Л.С. Выготскому, или культурными «медиаторами» (М. Коул), существующими вне индивида. С их помощью субъект развития осуществляет базовую

практику овладения натуральными процессами и через это в нем формируется его субъектность, образуются его формы субъективности.

Известно, что «Органон» – это позднее название корпуса логических текстов Аристотеля, которое дали греческие аристотелики. Эти сочинения были названы «орудными книгами» («οργανικος βιβλια»), инструментами. Одним из ключевых текстов органона была «Топика». В ней Стагирит выстраивает топику как систему пустых мест (топосов), служащих орудиями при построении суждений. В средние века ее использовали как руководство при проведении диспутов. В этом смысле любое понятие или суждение рассматривается как средство, орудие познания [3, т.2].

С тех пор логические категории стали рассматриваться в логике, гносеологии, эпистемологии как определенные средства, имеющие свое устройство, объективированные от субъекта познания и могущие быть переданными от поколения к поколению по каналам трансляции культуры.

В этом смысле орудийную функцию знака открыл не Л.С. Выготский. Его идея заключалась в другом. Проблема состоит не только в том, что вещь или знак являются орудием или средством познания некоего внешнего мира.

Мы уже говорили выше о том, что мир устроен по-иному, не как некая заданная извне натуральная реальность, а как действительность культурного развития субъекта, который находится внутри нее. Проблема как раз в том, что знак становится психологическим орудием, овладевая которым субъект овладевает собой как натуральным существом и через это формирует уже свое культурное тело, не данное ему от первого рождения. Тогда «органоном» является не просто некая совокупность знаков, категорий, символов, понятий, а культурное тело, становящееся в процессе культурного развития, тело личности.

В этом смысле наряду с логикой и эпистемологией идею органона, но в ином ключе, параллельно развивала антропологически ориентированная эзотерическая практика. Например, С.С. Хоружий пишет о понятии органона, который строился в практике исихазма. Органон понимался как определенный свод, канон, система практик внутреннего опыта, направленного на преображение личности. С.С.Хоружий осуществил работу по реконструкции данного органона [72]. В данном случае органоном является совокупность «органов», буквально орудий, с помощью которых осуществляется практика «священнобезмолвия».

В первоначальном смысле, с точки зрения понимания философии как **заботы** человека о себе, о своем культурном развитии, древние греки так и

понимали органон – как совокупность средств, практик заботы о себе. М. Фуко называл такие практики «техниками себя» [68].

В этом смысле мы не просто говорим о том, как осуществляется практика культурного развития, но воссоединяем ее с практикой заботы о себе субъекта развития. Тем самым мы одновременно восстанавливаем задачи «первой философии», утраченные после Аристотеля, про которые философия периодически вспоминает в эпохи кризисов, т.е., в эпохи онтологических сдвигов-переходов.

Вторая половина XX века демонстрирует как раз такой момент очередного обращения к античности, косвенным образом показывая, что мы находимся в ситуации Адама, осознавшего утрату Бога.

Кто нам покажет выход из такой ситуации экзистенциального и онтологического самоопределения?

Исходя из идеи культурного органона, выход единственный − из ситуации обморока свободы человек выходит, строя на себе, превозмогая и претерпевая немоготу, свой культурный органон, собою и на себе показывая свидетельство новых культурных практик. Прошлый опыт не поможет. Нужен прецедент. Сейчас − время прецедентов. Время нового Мифа. Нового культурного цикла. Нового шага.

После описания малого цикла культурного развития и выкладывания его карты (см. таблицу 2) мы можем перейти к описанию того, что можно назвать архитектоникой личности. Данное понятие означает тот результат, в котором оседает процесс культурного развития, и в котором воплощаются культурные формы.

Представим себе эту архитектонику как некий тезаурус личности, то есть его словарь (буквально «сокровище», «клад», «хранилище», «запас», «обилие», греч. Thesaurus), воплощающий в себе богатство феномена личности.

В Дельфийском храме хранились сокровища, дары от афинян, принесенные ими в честь бога Диониса. Тезаурус – это кладовая, хранящая накопленные богатства, дарованные богам. В этом смысле тезаурус человека – то, что он накопил, и что ему даровано, что должно быть накоплено, не тратиться, должно храниться и оберегаться. И что хранит в себе силу антропогенеза, рождения человеческого в человеке.

Нечто подобное в свое время делал о. П.А. Флоренский. Он наметил схему организации единого бытия и личности, используя основные образования: имя, число, качество, усия, ипостась, идея [63].

Начнем мы с понятия ***феномена*** (φαινομενον), поскольку последнее есть то, что означает сердцевину архитектоники. Круг личности, представленный выше на рис. 36, имеет сердцевину, центр личности, то есть феномен. Именно он задает целостность личности. Произведение личности организуется вокруг ее феномена.

В широком смысле в гуманитарной мысли закрепилось представление о феномене как о вещи, которая является в чувственном опыте во всей своей полноте и созерцании, непосредственно.

Э. Гуссерль усилил в свое время момент явленности феномена с точки зрения его полноты и цельности, представленности не как самого по себе, а явленного в сознании человека [16; 17]. Феномен в этом смысле есть для него конструкт сознания, а не некая объективная телесная вещь. Феномен суть единство, полнота созерцания как оно есть. В этом плане философия Э. Гуссерля выступает как феноменология, наука о чистых феноменах, для построения которых необходимо осуществить феноменологическую редукцию. Последняя осуществляет очищение сознания, способного в чистом созерцании ухватить целостные единицы – феномены.

Сама же феноменологическая редукция у Э. Гуссерля устроена весьма сложно. Это многоступенчатое действие, определенная методологическая процедура, состоящая из:

- процедуры «эпохе», воздержания от суждений натуралистического и психологистического толка,
- эйдетической редукции, то есть очищения от эмпирического содержания феноменов сознания,
- собственно феноменологической редукции или трансцендентальной редукции, которая означает освобождение от самих феноменов в пользу чистого Я, чистой субъективности.

Тем самым эти редукции означают движение к чистой феноменологии или «эгологии».

Многие последователи Э. Гуссерля затем пытались использовать этот метод в своих исследованиях. Но в итоге, например, М. Мерло-Понти сказал, что главным уроком феноменологической редукции является то, что ее невозможно выполнить.

Но понятие феномена после Э. Гуссерля окончательно оторвалось от своего натурального носителя. И теперь мы говорим о «феномене мышления», о «феномене развития», о «феномене личности», что как нельзя лучше характеризует их, поскольку они не являются ни натуральными вещами, ни объектами познания.

Мы попробуем суммировать представления о феномене, которые сложились не только под воздействием феноменологии Э. Гуссерля, но и во многом благодаря художественной и мифологической традиции.

Феномен – первозданная целостность, та самость, которая архетипична для человека, выступает первоосновой его личности. Специфика его заключается в том, что он с самого начала строительства личности задан как задание и в конце концов должен быть явлен, даже нагляден.

Феномен – то, что с трудом добывается, к которому долго идешь, ищешь, но он являет себя зримо и в яви. Это означает, что к феномену надо идти, но путь это есть открывание зрения. Феномен зрится посвященными путниками. Он не зарыт глубоко. Он просто невидим тому, кто не открыл свое умо-зрение.

Феномен происходит от древнегреческого φαινο, что означает светить(ся), добывать (огонь), являть, показывать. У спартанок было прозвище φαινο–μηρις, «показывающая бедра», поскольку они носили короткие хитоны в отличие от гражданок Афин.

Феномен человека – это то искомое, которое стало видимым, к которому открылись глаза так, что оно стало явным. Феномен светится, является, как сверкает золотой песок, отмытый в каньоне в процессе тяжелого труда.

Применительно к личности – это одновременно первейшее и сердцевинное образование, которое задается сразу как задание, но строится в самом конце.

И.В. Гете искал свой прафеномен (Urphanomenon), проторастение (Urpflanze), которое бы объединяло в себе все типы растений и одновременно было бы видимо. Этот прафеномен И.В.Гете буквально видел. Он нарисовал его карандашом и показал Ф.Шиллеру. Тот не поверил (не увидел!) (см. также об этом [47]).

В феномене личности как в зерне заключено органическое целое личности. В этом смысле феномен личности – это исходная клеточка личности, клеточка будущего целого организма. И зерно это можно явно видеть. И одновременно в нем скрыта целостность всей личности. Феномен тем самым – глубинная, но вполне явленная тайна личности.

Г.В.Ф. Гегель в переписке с И.В. Гете восхищался идеей проторастения. Гегелевская абстрактная «клеточка», из которой тот строил свой диалектический метод восхождения от абстрактного к конкретному, родилась именно в переписке его с И.В. Гете.

В.Я. Пропп, взявший эту же идею И.В. Гете, построил морфологию сказки в своей классической работе (название его повторяет гетевскую работу «Морфологию растений») [44]. Ко всем главам у В.Я. Проппа были взяты эпиграфы из работы И.В. Гете. К. Леви–Строс это не понял, когда спорил с В.Я. Проппом о структурном методе, познакомившись с работой В.Я. Проппа в английском переводе спустя 30 лет после ее выхода. Он не понял главного – проблемы феномена. Вся сказка разворачивалась вокруг феномена сказки, то есть архетипической структуры, которая есть в каждой конкретной сказке.

Таким образом, феномен одновременно прост и явен, явлен, и одновременно в нем заключено зерно развития целого. Это ядерный факт бытия целого, целой личности, ее клеточка, очищенная от случайности и необязательности.

Феномен личности задает ей ее целостность, пластику, органику, восприимчивость. И является он при этом в физическом теле, в персоне, лице. Последнее есть манифестация феномена. Поэтому встреча феноменов личности происходит в лицах, через первое, что является – в имени личности.

В этой связи важно заметить, что суть и смысл феноменологического метода заключается в сдвиге от поверхностных структур бытия и мышления – в сторону глубинных структур личности вплоть до ее сердцевины. Одновременно эта сердцевина является, ее можно нарисовать.

Феномен – не абстрактная идея, которая умозрительна и постигается сугубо умом. Он видится умным зрением, созерцается. В этом смысле совершить феноменологический сдвиг – означает открывать зрение, глаза сердца.

Тем самым рафинированная феноменология рождалась в глубине естествознания. Но какого? Естествознания поэта И.В. Гете. Учение о проторастении и о цвете построил именно поэт И.В. Гете.

Затем много позже феноменологию как практическую антропологию в «гетеанском смысле» будет строить о. П.А. Флоренский [61].

Далее, если отходить от сердцевины, от феномена и идти по кругу малого цикла, который мы описали выше, то мы будем иметь дело с ***именем*.**

Имя (ονομα) есть то, что явно воплощено в знаке, ухватывается в теле, зрится. В имени непосредственно свернута экзистенция личности, его жизненный сценарий (script).

Прежде всего, речь идет об экзистенциальном имени личности, которое дается при «втором рождении» человека.

При первом рождении дается первое имя. Второе рождение означает нахождение, обретение второго имени. Человек присваивает себе имя своего культурного героя, главного персонажа мифа своей личности.

В этом смысле в культуре остались выражения – «сделать себе имя», «обрести имя». Этимология имени, ονομα, то и означает: получить имя значит обрести силу, славу. Именем клянутся, именем защищаются. Имя стерегут, охраняют, берегут от надругательства (береги доброе имя свое!).

В отличие от имени кличка тяготеет к бранному, проклинающему миру. Имя дает силу и славу. Прозвище, кличка принижают, развенчивают. Именем зовут, прозвищем проклинают, прогоняют, предают забвению.

Имя присваивается, отпечатывается как тавро. Если однажды имя присвоено, то оно тянется за личностью и после смерти его носителя. Более того, своему имени персона должна соответствовать. Имя тянет за собой все последующие действия и поступки. Имя обязывает.

Имя равно личности и оно больше самой персоны. Имя – это код, шифр личности. Узнать имя – значит украсть священную силу.

На философии имени строилось целое направление в истории философии (имяславие о.П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева). Вся философия имени строится на мифологической парадигме: имя вещи есть сущность вещи. Понять имя – значит понять саму вещь. При именовании имя как бы вбирает в себя силу личности и становится ее полным заменителем.

Имя обладает такой силой потому, что освящено источником, порождающим саму вещь (здесь – личность). Оно освящено авторитетом, дающим силу. В конечном счете, эту силу дает исходное начало, беспредпосылочное и самодостаточное, Единое Бытие, посредником которого является синергийная пара Бога и Человека.

Постичь имя, обрести его – значит постичь тайну своего бытия, своего онтологического укоренения.

Имя сочетает в себе одновременно нечто онтологически важное для личности, и одновременно оно означает нечто уникальное, именно эту личность, воплощенную в носителе-вещи – в теле человека.

В традиционных обществах имя личное давалось под святых покровителей, которым надо было соответствовать. Сейчас же личное имя и имя экзистенциальное у человека разведены. Личные имена даются для регистрации, что, мол, родился некто, имярек. Имена даются по симпатиям,

по случаю, по привычкам, в память родича, но сакральные корни личного имени отошли в прошлое.

Но экзистенциальное имя человеку все же приходится обретать. Для П.А.Флоренского имя дается не как произвольный акт. Оно является объективацией личности, показателем его сущности. Имя – субстанциальная или эссенциальная форма личности. Само имя задает личности русло для течения, направляет личность по ее пути.

Но это имя можно постичь и затем ему соответствовать. Постигая свое имя, человек постигает свой экзистенциальный сценарий, сценарий своего культурного героя. Имя этого героя и составляет этимон имени человека. Например, человек по жизни реализует скрипт Эдипа, или Тезея, или Дедала. Или он по жизни Охотник. Или Медея. Или Серый Волк. Или Рыцарь. Эти имена хранятся в сокровищнице культуры, в ее библиотеке. В экзистенциальном постижении человек достает имена из этой библиотеки и примеривает их на себе.

Экзистенциальными именами могут быть имена мифологических героев, ставших архетипами, поскольку за ними скрыты сценарии, стратегии поведения (Медея, Эдип), а также сказочные персонажи (Красная Шапочка), литературные герои (Обломов, Дон Кихот, Гамлет), социально-культрные типы (Охотник, Воин, Рыцарь). Об архетипах-именах и сценариях человека много писал К.Г. Юнг [83-87].

Итак, имя обретается. Оно должно быть выстрадано, выношено. В имени человек обрящен и освящен.

Далее по кругу мы имеем дело с ***образом*** или с эйдосом. Когда феномен явлен в какой-то осязаемой форме, картине, в контуре, рисунке, то мы имеем дело с образом (ειδος).

Эйдос как вид, внешность, облик, наружность, всегда явлен, эмпиричен, конкретен. В отличие от символа он не несет трансцендентальной нагрузки. В нем есть прелесть живой материи, свежего дыхания. Он плотен, конкретен.

Эйдос не равен идее. Идея по Платону означает образец, парадигму, порождающую модель, по которой лепится целое (как по чертежу).

К.А. Свасьян же пишет, что всякий символ имеет образ, а всякий образ символичен [48]. С этим трудно согласиться. Образ исчерпывает лишь явленный план символа. Образ – это зримость символа. Символ как идея становится зримым через образ, через свою конкретную форму. Образ смотрится, идея видится. Символ, по К.А. Свасьяну, и есть вид идеи, данный

через образ. Идея и образ в любом случае – зримые метафоры. Но идея дополняет к эйдосу знаковый контекст.

В эйдосе сошлись два значения – видеть, зрить, и ведать, знать. Эйдос как греческий ειδος означает наружность, вид, который видится. Эйдос как греческий ειδως означает некое знание, которое я ведаю (от глагола ειδα, знаю). В одном акте соединяются вИдение образа и вЕдание идеи. Человека видеть – значит зрить его, буквально видеть его и одновременно понимать, ведать о нем правду его, знать его миф, его сценарий, его экзистенцию (см. также богатство и диалектику эйдоса и идеи у А.Ф. Лосева [27-31]).

Далее, идя по кругу архитектоники личности, мы выходим на ее ***понятие***, то есть собственно, на ее логос.

В имени феномен воплощается, светится. В логосе феномен крепнет, строится, конструируется. Логос выступает каркасом, арматурой личности, благодаря которой последняя не разваливается. Одновременно в логосе встроен сам принцип построения личности, заложенный в ее чертеже. То есть в ее карте, проекте.

В русском языке логос воплотился в том, что стало называться «понятием». Понятие-конструкт не явлено, в отличие от имени. Оно не наглядно. Оно представляет собой идеальную конструкцию, то есть некий идеальный объект. Но им можно оперировать как орудием при построении структуры личности.

В научной практике привычно называть все языковые и деятельностные образования «понятиями» (понятие личности, понятие природы, понятие космоса, понятие мышления, понятие культурного развития и так до бесконечности). В строгом смысле феномен, личность, имя, символ и другие личностные образования не являются понятиями.

Имя не строится, а обретается. Его присваивают. Символ видится как священный знак, маячащий за видимым вещью-знаком, как глубинный смысл. Образ представляется в воображении.

Понятие же строится, конструируется. Оно является одной из ипостасей целостного феномена личности. И каждая ипостась устроена по-своему. Поэтому логос есть то в личности, через что она, эта личность, осознает себя и строит, осуществляя авторскую рефлексию, и лепит, воплощая в результатах, эргонах, тело личности.

В этом плане логос – это инструмент, точнее орудие, органон для мыслительной работы субъекта развития. Последний осуществляет определенную работу с помощью техник мышления и строит свое понятие, то есть логос личности. Логос выступает в качестве единицы именно

логического дискурса (не только мышления, поскольку мышления в рамках тезауруса личности как минимум четыре – мифо-именное, образное, символическое, понятийное, если следовать по Пути Большой Колесницы).

Как же устроено понятие-логос? Как оно собирается, конструируется? Мы в своем разговоре о понятии будем опираться на основополагающие работы Л.С.Выготского, В.В.Давыдова, Г.П.Щедровицкого, Э.Сепира, В. фон Гумбольдта, о.П.А.Флоренского [13, т. 2; 15; 19; 49; 61; 76; 77].

При этом мы будем вести речь о принципиальном устройстве работы по построению понятия, не только понятия личности, но любого понятия как культурной формы.

Метафорой субъекта, собирающего свой логос, является именно фигура конструктора, в отличие от субъекта, ищущего как Иван Царевич, свою Жар-Птицу – свое Имя.

Этот инженер-конструктор в ситуации логического дискурса совершает прежде всего операцию семиозиса, то есть замещения некоего объективированного содержания в знаковом оформлении, то есть осуществляет опредмечивание, а затем распредмечивание содержания. Он объективирует свои средства работы в знаковых средствах.

Понятие не выводится из объяснения или узнавания, из простого запоминания и накопления фактов, из объема некоей информации. Быть информированным и знать – это одно, а понимать, то есть владеть понятием – это другое.

Итак, первая часть операции – опредмечивание, вторая часть – распредмечивание, вскрытие содержания, скрытого за знаковой формой. Эта операция проделывается как минимум двумя участниками мыслекоммуникации.

В единстве опредмечивания и распредмечивания заключается работа с понятием. В этом единстве главное – вскрытие содержания. Какого? В чем оно заключается? Прежде всего, речь идет о том, каким способом, то есть какой деятельностью проделана работа. В опредмеченном тексте, переданном в акте коммуникации, закодирован способ работы. Этот текст – как след на снегу, как кусочек остывшей лавы. Это скрытое содержание и есть то, что называется значением.

Итак, исходным в понятии является сочетание объективированного деятельностного содержания и знаковой формы. Понятие личности – это то в ней, что выстроено, сконструировано и воплощено в видимой знаковой форме, описано, воплощено в карте личности как некий идеальный объект.

Теперь попробуем войти в план чистого мышления и представить чистую логику, собственно логос, то есть способ создания этого понятия по принципу. Что значит – строить понятие? Попробуем выделить в этом строительстве ряд процедур, опираясь на уже известные работы (Г.П. Щедровицкого, В.В. Давыдова и др.).

1. Акт выделения, обособления предмета понятия, заключающийся в установлении его границ, выделении его из всех остальных миров и определении его особенного мира. Установка онтологических рамок-границ.

1.1. Граница первая. Определение природы предмета, понятие которого строится. Понимание его фюзис, за счет которой предмет становится самим собой. Это определяется той онтологией, в рамках которой развивается субъект развития. Тем самым, вспоминая большой цикл культурного развития, отметим, что таковых онтологий как минимум четыре.

1.2. Выделение контекста, более широкого по отношению к данной онтологии. В какой более широкий горизонт включен мир данного предмета, понятие которого строится? Например, каковы горизонты и контексты вещи? Вещь – класс вещей – способ действия с вещью – смысл вещи – символ вещи и т.д. Фактически, тезаурус личности раскрывается по расширяющимся горизонтам и задает разные контексты.

1.3. Определение ситуации употребления понятия. Для чего понятие строится? С какой целью упаковывается в знаковую форму? Какому другому участнику коммуникации? Здесь необходимо определиться с типом коммуникации, с типом участника коммуникации.

1.4. Самоопределение самого субъекта, автора построения понятия. Кто он? Его позиционирование? Его профессиональные задачи? Его цели и смыслы в части определения траектории собственного развития? С какой целью он собирается использовать построенные понятия?

Эти четыре пункта относятся к предварительной рамочной работе по построению понятия. Если эта работа не проделана или не имеется в виду, то не понятно, как и зачем строится понятие. В таком случае субъект не будет понимать, что он делает.

2. Далее работа идет уже внутри круга понятия по его построению. Требуется осуществить акт трансцендирования – выхода за пределы данности, вещности, явленности предмета. Этот акт осуществляется посредством ряда процедур.

2.1. Определение общности, выявление масштаба всеобщности, в которой пребывает природа предмета. Начиная с Д. Локка, понятие

всеобщности определялось как всеобщность признаков (все стулья имеют ножки; все стулья – мебель). В выделении класса предметов или общей функции предметов, или единства признаков заключалась таким образом всеобщность предметов. Начиная с Г.В.Ф. Гегеля, всеобщность стала определяться по иному признаку: выделение абстрактной «клеточки» предмета, в которой скрыто развитое целое предмета, и заложен источник его развития. В таком случае метод восхождения от абстрактного всеобщего бытия предмета к конкретно-всеобщему понятию предмета (бытие-сущность-понятие) положен в основу такой работы. Об этом много и подробно писали А.А.Зиновьев, Э.В. Ильенков, Г.П. Щедровицкий.

Тем самым выделение клеточки, то есть феномена предмета, о чем мы уже сказали выше, включается в работу по выстраиванию понятия. Если этот феномен не будет выделен, то не на чем строить весь каркас, конструкт понятия. Не будет положена сердцевина, вокруг строится все здание понятия.

2.2. Дальнейший шаг заключается в том, чтобы проследить предмет по этапам его саморазвертывания от клеточки до развитого целого и описать эти шаги.

2.3. Описание шагов становления воплощается в оформление знаковой оболочки понятия. Она должна быть адекватной своему содержанию.

2.4. Далее знаковые формы необходимо, что называется, отквантовать. То есть, необходимо разбить на кванты, на единицы коммуникации, в которых эти формы передаются другим позиционерам. Если эти кванты понимания не будут выделены, то содержание будет как бы не прожеванным, не понятным, не годным для трансляции. Тогда мы будем иметь дело с формой аутизма и эгоцентрической речи – когда автору все понятно, а слушателям ничего не понятно. Мыслительная работа не переведена в коммуникативный план. И тем самым очень богатое содержание может быть не услышано и пропущено сквозь ситуацию, оседая в никому не нужных текстах, закрытых для понимания и ставших иероглифами для последующих поколений. Это означает выделение в логическом дискурсе двух функций – ментальной и коммуникативной. Ментальная функция заключается в операции опредмечивания, в выделении некоего содержания и порождении его в некоей языковой форме. Это сугубо творческий мыслительный акт. Человек нечто понял. И оформил свое понимание в некоем тексте, зашифровал некое содержание.

Далее, чтобы текст прочесть, необходима дешифровка содержания. Необходимо произвести операцию по распредмечиванию, дешифровке

закодированного содержания. Для этого текст надо вскрыть, сделать его раскрытым, открытым для акта чтения. Для этого его надо переупаковать в некие единицы коммуникации, годные для трансляции. К примеру, невозможно читать со сцены текст «Науки логики» Г.В.Ф. Гегеля. Он не упакован для трансляции. Он вообще написан как закрытый текст. Поэтому большинство философов кажутся «нормальным» людям аутистами.

Из выше изложенного становится ясно, что построение понятия не сводится к узко интеллектуальной операции, которая проделывается в голове некоего «робинзона». Во-первых, понятие строится, конструируется посредством целого ряда мыследеятельностных процедур. Во-вторых, понятие строится публично в коллективной коммуникативной работе. В этом плане понятие не может быть индивидуальным. Оно есть результат коллективного строительства. Оно собирается усилиями разных индивидов, участников коммуникации.

В отличие от понятия другая культурная форма, ***символ,*** есть не то, что представлено, а нечто большее, чем его представитель. За наглядностью скрывается нечто большее, чем оно само. То, что выступает как нечто большее, чем то, что явлено. Это то, что задает глубинный смысл явленному и найденному. К примеру, я вижу Эйфелеву башню и понимаю, что это символ Парижа. Или желтая кофта В.В. Маяковского – символ футуризма.

Итак, переходим к символу личности, самому дальнему и глубинному образованию личности.

Э. Кассирер в свое время выделял базовую функцию человека – функцию порождения им символических форм (мифа, языка, искусства, религии) [23; 24]. На этом он построил некую грамматику культуры. Для него человек является «животным символическим», которое проделывает работу по символической чеканке культуры через миф, религию, искусство. В этом плане все многообразие культурных форм Э. Кассирер свел к символической форме, не разводя вещь, имя, понятие, символ, образ, феномен. Мир культуры становится гомогенным и гомоморфным.

Также много писал о проблематике символа о.П.А. Флоренский. Он составил набросок словаря символов, Simbolarium. Последний представлял собой список графем, несущих на себе культурную семантику – точка, крест, круг, сфера, яйцо и др.

Главным жанром усмотрения мира в его символе является для о.П.А. Флоренского культ, храмовое действо, как особый духовный мистический опыт, духовная практика обретения утраченного Сада-Эдема. В этой практике осуществляется восстановление мира в его цельности и

всеединстве. Главным качеством человека в таком случае становится его способность отправлять Культ. Культ призван снять онтологическое повреждение, излечить раны в бытии. Миссия культуры есть наведение моста между здешним, профанным, миром, и тамошним, тем, сакральным, миром. Человек становится понтификом, то есть наводящим мосты между мирами. Миры соотносятся графически как концентрические круги. Такая графика становится для о.П.А. Флоренского графикой структуры личности самого о.П.А. Флоренского. О символической форме жизненного сценария о.П.А.Флоренского писал также С.С. Хоружий [70].

Для о.П.А. Флоренского символ не изобретается человеком. Он онтологически укорен в бытии. Задача человека – их вскрыть, увидеть, разгадать. Суммируем представление о символе как о культурной форме.

1. Символ воплощается в конкретном, сочном, ярком знаке.
2. Символ представляет собой идею, платоновский образец, парадигму, заложенную в этом явленном знаке.
3. Символ образуется в зазоре, трещине между мирами, между видимым и невидимым.
4. Постичь символ – значит совершить сдвиг, трансценденцию от одного мира к другому.
5. Источник движения к символу – тот самый гетевский прафеномен. Символ – это знак, в котором просвечивается феномен.
6. Метод постижения символа – пристальное чистое всматривание. Встань и иди! Иди и смотри. Это то, что просвечивает сквозь зримые вещи и одежды. Это то, что воплощает собой истину. А истина – это то, что есть («естина»).

О.П.А. Флоренский писал, что чем конкретнее, красочнее образ, тем он более символичен и поэтичен. Поэтичность – там, где в одном образе совмещены конкретность и явленность смысла.

В этом смысле феномен личности не удален далеко. Он явлен. Он здесь и теперь, но сокрыт. Нужно открыть свое умозрение, совершить акт-сдвиг и увидеть. Постижение этой символики личности суть собственно ее усилие и строительство собственной архитектоники личности. Поэтому трансцендентальная форма не удалена от человека. Она – на расстоянии протянутой руки. Главной же задачей человека является постижение «феномена феноменов» (М.К. Мамардашвили) – личности. Тайна мира – не в запредельных глубинах и высотах, а здесь же, в собственной тайне самопостижения и самостановления.

Символ – знак, но знак с кодом, с ключом, своей иероглификой, которую необходимо разгадать, идя по лабиринту. Поэтому именно символ более объемен и тяготеет к более всеобщему культурному контексту, нежели понятие. Метафизический смысл в символе вскрывал также и К.Г. Юнг, выстраивающий архетипические мифологические бессознательные структуры.

Итак, именно символ задает личности ее окончательную, законченную семиотику, завершает ее круг. Причем, символ – единственный из тезауруса личности, который может быть представителем всех остальных его частей. Образ, имя, вещь, понятие могут быть символичны. Через них символ опредмечивается в культуре.

Феномен – это стержень, автор, носитель сценария личности. Символ – это ключ в его руках. У него может быть несколько таких ключей. Но феномен у него один. И символ завершает все смысловые контексты пространства личности. Он задает личности окончательный смысл. Например, когда мы находим знак-символ в поведении человека, то все остальные его действия разворачиваются для нас через него. Например, известная поэтическая символика у А.С. Пушкина относительно его героев: наполеоновская поза Германа, «каменный гость», три карты, темы «медного всадника», «черного человека». Какой символ будет положен в основание, так и будет пониматься жизненный сценарий героя (см. о поэтической, скульптурной символике А.С. Пушкина у Р. Якобсона, а также в нашей работе [56; 88]).

Таким образом, символ, обретающий сюжет, становится цельным сценарием личности. Он организует память и оформляет опыт.

Итак, мы в целом завершили описание тезауруса личности. Этот словарь-тезаурус можно представить как некий калейдоскоп, в котором культурные формы меняются при повороте калейдоскопа по кругу. Проследим за этими поворотами еще раз.

От феномена – к имени. Имя как знак сущности, отпечаток ее, скрипт личности в его свернутом виде. Не в абстракции, а сразу и явно и цельно. Самая близкая связь с феноменом – у имени. Имя – плоть феномена, его тело.

Поворот калейдоскопа: от имени – к эйдосу. Последний выступает картинкой феномена, явной и видимой, но уже удаленной от феномена, замещающей его и не тождественной ему. В этой картинке угадывается целая личность. И ею, картинкой, можно управлять в воображении,

создавать эйдетику личности. Сдвиг к эйдосу – это сдвиг к образности и оформленности феномена, богатству его форм.

Далее поворот: от символа – к понятию. Феномен закрепляется в конструкции, затвердевает. Во всеобщности понятия оседает феномен личности. Задним числом рефлексивно фиксируется способ формирования феномена. Здесь феномен скреплен, простроен. Здесь оседают эйдетические и символические формы и контексты, ранее изменчивые и неуловимые.

Еще поворот: от образа – к символу. Еще большее удаление от сердцевины и еще большее обогащение культурным содержанием. Феномен замещается в ценностных символах культуры.

Все культурные формы суть ипостаси личности. Ипостась исторически так и выступает как сущность личности, как ее чтойность, сущность, нечто твердое, основательное, некий ее постав, подоснова υπο−στασις). В латинском варианте ипостась оседает в форме substantia. Ипостась – такая личность, которая сама в себе тверда, уверена, но не субъективно-психологически, а онтологически укоренена в своей природе, своей фюзис.

На многообразии указанных базовых культурных форм выстраивается все богатство личности. Через каждую ипостась человек осуществляет постижение себя и мира.

Через символ – постижение Бога в культе.

Через эйдос – постижение формы мира, его благолепия в искусстве.

Через логос – построение мира как логоса, стройного органона.

Через имя – постижение жизненного сценария личной истории. Именем начинается и именем же заканчивается строительство личности. Вся личность о-лице-творяется в имени, свернута в нем.

Таким образом, праксис строительства личности гораздо богаче разных семиотических, этических, эстетических редукций. Она не сводится к символизации (как у Э. Кассирера или символистов). Она не сводится к мифологизации и номинации (как у А.Ф. Лосева). Она тем более не сводится к гносеологическому и эпистемологическому набору знаний о личности.

Праксис порождения мира личности воплощается как минимум в четырех вариантах и центрируется вокруг целого – феномена личности. И он, этот феномен, делает возможной эту практику, объединяет ипостаси в единый сценарий жизни личности, в котором снимается ограниченность каждой ипостаси. Если убрать феномен, задающий действительность личности, то ее мир развалится, а культурные формы распадутся и превратятся в фантомы и пустые знаковые формы.

Так, увлечение лишь творением символов рождает иллюзии символизма. Увлечение логосом рождает цех логиков. Увлечение эйдетикой рождает богему артистов и поэтов.

Если целостный тезаурус человека расколот, то вместо символа появляется жупел, вместо имени – кличка, прозвище, вместо логоса – термин, вместо феномена – идол, истукан, вместо лица – личина, а точнее рыло, мурло.

Только в единстве феномена личности каждая культурная форма-ипостась подкрепляет другую, и все они образуют целостность.

Феномен в духе М.М. Бахтина и И.В. Гете заключается как раз в стремлении к неслиянному единству всех культурных форм. В этом состоит органика архитектоники личности.

Итак, представим описанную архитектонику в рисунке, в котором в центре находится «яйцо Кащея», то есть феномен личности, вокруг его – культурные формы, органы личности (рис. 37).

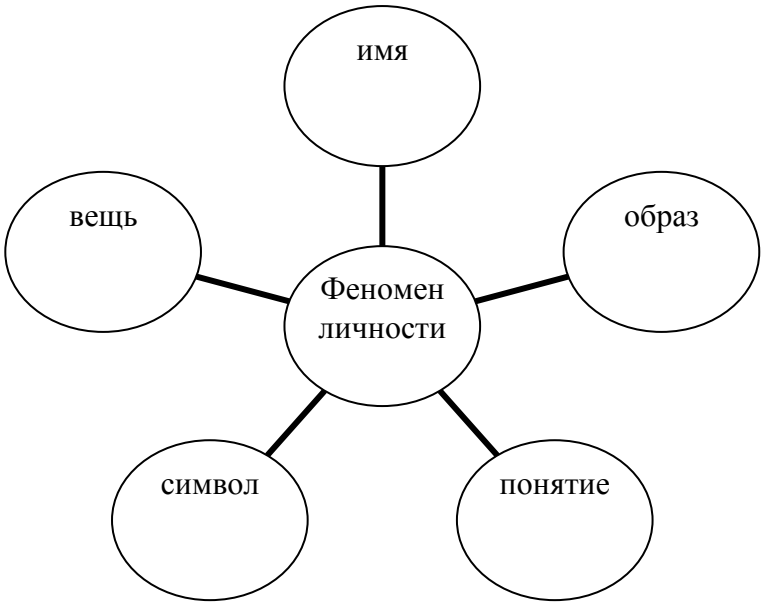


Рис. 37 Феномен личности

Этот рисунок примерно изображает некую схему архитектоники личности, изображение в сжатом виде того содержания, которое упаковано в таблице 2.

Далее мы опишем соотношение двух колесниц культурного развития как конфигуратор развития, в котором совмещены оба цикла культурного развития.

5.3.2. Соотношение большой и малой колесниц. Конфигуратор развития.

Теперь попробуем совместить обе колесницы в некий конфигуратор развития, то есть такую понятийную конструкцию, в которой соотнесены оба цикла.

Под конфигуратором мы имеем в виду такое представление о целом, такой конструкт, в котором синтезируются и соотносятся различные представления. Понятие конфигуратора в свое время ввел в методологию В.А. Лефевр в своем исследовании «Конфликтующие структуры» в 1967 году [25, с. 7 - 134]. Понятие конфигуратора затем развил и стал активно применять в методологии Г.П.Щедровицкий [76, с. 634 - 666].

Названные авторы применяли понятие конфигуратора для синтеза различных знаний и представлений, существующих в науке, с целью преодоления натурализма и объективизма в научных исследованиях. Во-первых, конфигуратор был необходим для формирования системных представлений о сложных объектах. Во-вторых, само понятие конфигуратора есть понятие модельное. То есть объект, выстраиваемый посредством конфигурирования, становится особым объектом, то есть моделью, которой приписывают свойства объекта. В этом плане конфигуратор строится, изображается в знаковой форме как особый объект. Его в так называемой натуральной реальности нет. Он выступает как модель, на которой отрабатываются базовые процессы и изучаются свойства исследуемого объекта.

Но в данном случае конфигуратор нам нужен не просто для увязки представлений и знаний об объекте, а для составления некоего плана-карты, планшета (у нас – картоида), на котором можно было бы показать движение субъекта развития по мирам, действительностям культурного развития. К слову сказать, Г.П.Щедровицкий, вводивший системомыследеятельностные представления в научные исследования, понимал, что модель-конфигуратор является не только и не столько изображением сложного объекта в знаковой форме, не только его системным представлением, но и программой или схемой, определяющей, регулирующей дальнейшую деятельность исследователя [76, с. 663 – 666]. То есть в конфигураторе должно быть зафиксировано, что есть саморазворачивание самого объекта, который суть

не некий натуральный готовый объект, а сам субъект развития. Модель-конфигуратор поэтому представляет собой его, субъекта развития, представление о своем собственном движении по мирам культурных циклов.

И здесь есть ряд сложностей.

Работа по совмещению большого и малого культурных циклов сначала кажется излишне умозрительной, работой в плане чистой мысли. Возникает ощущение, что попытка как-то сконфигурировать все культурные формы − это дело безнадежное, по той простой причине, что Путь в культуре − это лабиринтообразная траектория. Она уникальна у каждого субъекта. Мы можем только положить некую действительность культуры (в данном случае – действительность культурного развития, действительность большого и малого циклов). Сверхзадача субъекта состоит в складывании полноты культурных форм. Но воплощение у каждого свое. А задавать же некий идеальный вариант Пути − значит строить новую умозрительную систему развития мирового духа. Это уже было.

Тем не менее, с другой стороны, мы должны признать, что хотя Путь у субъекта развития, Человека Пути, и выглядит как лабиринтообразная траектория, несмотря на это сам лабиринт Пути предполагает быть, поскольку пространство культуры уже предъявлено. Свой Путь субъект развития проделывает не в пустом пространстве, а в пространстве культурных форм, созданных до него и предъявленных ему ранее уже ставшими поколениями, культурными взрослыми-посредниками.

В этом смысле необходимо избегать двух крайностей. С одной стороны, необходимо учитывать неготовость траектории развития, ее незаданность, ее событийность, с другой стороны, необходимо учитывать то, что свой путь человек проделывает во вполне определенном, топически организованном пространстве, идя как бы по пустым, но предъявленным топам.

Тем самым, как и всякому путнику, субъекту развития имеет смысл иметь некую карту, чтобы не сбиться, не заблудиться в пути. Поэтому попытка составить такую карту пути и есть попытка построить модель-конфигуратор в виде плана-карты, планшета.

Итак, что означает соотнесение в единой карте двух циклов развития? Это означает соотнесение прежде всего базовых культурных практик и культурных форм, на которых как бы «сидит» та или иная действительность.

Отметим также, что соотнесение большого и малого циклов развития – это не соотношение филогенеза и онтогенеза. Это ясно из всего того, что

было сказано выше. Поскольку речь идет не об индивидуальном психическом развитии (онтогенез) и не о развитии человеческого рода (филогенез), а речь идет о принципиальной карте развития культурного субъекта, в качестве которого может быть рассмотрен и индивид, и группа, и этнос, и цивилизация, и какая-либо локальная культура. В этом смысле речь идет об универсуме культурного развития. Если угодно, это некий «кубик Рубика», грани которого можно вертеть по-всякому, собирая целостный куб. Эти грани не расторжимы. Равно как не расторжимы два цикла культурного развития, поскольку они – про одного принципиального субъекта развития.

В основание конфигуратора мы кладем идею, согласно которой каждая действительность большого цикла разворачивается через становление тех культурных форм, которые составляют субстрат малого цикла. Иначе говоря, действительность мифа не просто воспроизводится посредством механизма подражания образцу (базовой практикой), но человек мифа подражает всем культурным формам малого цикла – вещи, имени, образу, понятию, символу. И также развертываются все остальные действительности большого цикла.

В целом конфигуратор развития можно представить в виде матрешки. В центре ее помещена самая центральная малая матрешка, зерно, сердцевина (в гетевском смысле «проторастение», прафеномен, как мы писали выше), означающая феномен личности. Это своеобразное «яйцо Кащея», в котором заключена его игла жизни.

Далее содержание развертывается из этого «яйца», выстраиваясь в первую действительность – мир мифа, образуя вторую матрешку.

В основании развертки кладется, как было описано выше и в нашей работе [55], базовая практика мифа – подражание образцу. В качестве культурных форм берутся все формы малого цикла. В таком случае матрешка мифа разворачивается как процесс подражания сначала вещи как первой культурной форме. Затем происходит подражание имени-образцу, далее – подражание образу-образцу, подражание понятию-образцу, подражание символу-образцу. На этом первый круг большого цикла заканчивается.

Для удобства изобразим этот круг в виде ленты, помня, что ядро матрешки, феномен личности, находится в центре большой матрешки развития. Получается такая лента развертывания (рис. 38).

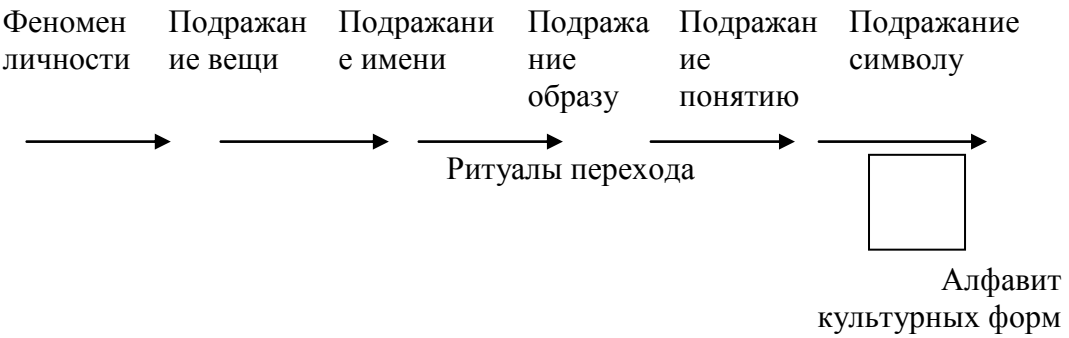


Рис. 38 Лента культурных форм

Субъект развития подражает каждый раз очередному культурному образцу, который он снимает с взрослого культурного посредника.

Проходя весь круг мифа, субъект-подражатель тем самым проходит весь мир мифа в его саморазвертывании, через все культурные формы. Стрелки на рис. 33 означают ритуалы перехода, которые проходит подражатель, человек мифа. Результатом прохождения мира мифа является алфавит культурных форм, который собрал человек мифа в процессе прохождения в ритуалах перехода.

Почему алфавит?

Под алфавитом мы имеем в виду устойчивый культурный концепт, сформировавшийся в культуре как особая культурная константа (см. выше о концепте словаря в культуре). Алфавит – это не просто некая последовательность букв в языке, знакомая каждому человеку с начальной школы. Алфавит есть форма, в которой запечатлен первый прецедент рождения и собирания мира.

Известно, что по-древнегречески буква означает стойхейон στοιχειον, одновременно означающая и первоэлемент, и стихию, из которой складывается и мир бытия, и мир языка. Алфавит выступает такой формой мира, который складывается, собирается, и про это ведется рассказ. Алфавит одновременно есть рассказ про складывание и рождение мира. Собирание (от древнегреческого λεγω, собирать и говорить) мира в космос, в порядок, собирание языка из букв-стихий и собирание конструктор из кубиков ЛЕГО – это действия одного образца.

Так вот, человек мифа собирает действительность мифа, подражая образцам, культурным формам, и собирает в единое целое по принципу алфавита, поскольку эта логика алфавита ему единственно подвластна. Не

логика целевого действия, не логика рационально обоснованного действия, а логика шагов рождения по принципу алфавита.

Первые алфавиты – это рассказы о рождении мира.

Таким образом, алфавит – это исторически первый способ упорядочивания мира и одновременно его рождения в действии подражания божественным образцам.

Алфавит рассматривается человеком мифа как целое, как упорядоченная форма и как модель мира и одновременно как запись о рождении мира. Буква-стойхейон суть знак, элемент этой записи. Алфавит в целом – это имя мира.

Таким образом, алфавит – это не просто организация букв языка, это определенный конструкт, оформляющий мыследействие человека мифа, собирающий культурны формы в результате процесса подражания в некое упорядоченное целое.

Далее по кругу наслаивается новая матрешка, действительность деятельности, в основании которой, как мы писали выше, лежит практика трансцендирования, то есть выхода за пределы натуральных форм, осуществление сдвига и затем рефлексии по результатом этого деятельностного сдвига. Практически это означает целеполагающее действие с культурными формами малого цикла – действие с вещью, именем, образом и т.д. Что это означает? Это означает именно предметное освоение этих культурных форм, а не просто подражание как образцам в мире мифа (рис. 39).

Действие с вещью	Действие с именем	Действие с образом	Действие с понятием	Действие с символом

Рис. 39 Действия с культурными формами

Стрела означает осуществление трансцендентального сдвига, проделывая который субъект как бы формует свое деятельностное тело, предметно обрастает культурно-предметной плотью.

Чем отличается действие по подражанию культурной форме от целеполагающего действия?

В действительности мифа для человека мифа важна фигура посредника, живого носителя образца, с которого человек мифа снимает

образец действия. В мифе образец сидит на живом носителе. С него ученик калькирует образец действия с культурной формой.

В действительности деятельности культурная форма не калькируется, поскольку не сидит на живом носителе. Она всякий раз ставится как цель и строится субъектом развития в проектном залоге. В этом плане человек деятельности заново строит и осваивает культурные формы.

Далее, на третьем шаге цикла, накладывается новая матрешка, матрешка природы, состоящая из ряда идеальных объектов, поскольку базовой практикой в этом мире является практика построения и исследования идеальных объектов. Субъект развития здесь выступает в качестве составителя карт идеальных объектов. Он строит и исследует идеальные объекты. В качестве последних для него выступают культурные формы – вещь, имя, образ и т.д. То есть, он строит идеальную вещь, идеальное имя, идеальный образ и т.д. (рис. 40).

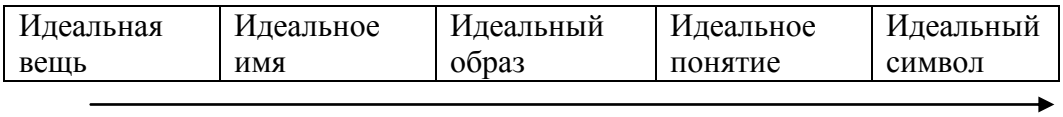


Рис. 40 Идеальные формы

Что это значит еще раз – построение идеального объекта? Чем это отличается от целеполагающего действия?

В случае с проектированием, то есть при действии с целью, человек деятельности, на свой страх и риск лишившись ресурса мифа, то есть, лишившись ресурса подражанию образцу, начинает проектировать культурные формы на самом себе, начинает творить эти культурные формы. И в этом смысле он их заново осваивает, но уже в целевом, проектном залоге, а не подражательном.

В процессе же идеализации, в мире природы, субъект развития строит идеальные объекты этих культурных форм, то есть строит полные, идеальные конструкты этих форм. Он строит модели, аналоги, заменяющие мир. Он строит карту мира, на которой нанесены эти культурные формы как полные целостные, идеальные объекты.

Но в отличие от привычных в гносеологии и эпистемологии представлений об идеальных объектах, здесь под ними имеются в виду не абстракции, не чистые понятия (типа идеального газа, идеальной прямой), а полные, целостные образования, то есть культурные формы в их ставшем

зрелом виде. То есть вещь в ее полноте, вещь по понятию, или имя в его ставшем виде.

В этом плане идеальная вещь или идеальный образ здесь понимаются скорее в духе идеальных типов М. Вебера, который строил идеальные типы в социологии как мыслительные конструкты (например, идеальный феодализм или идеальная бюрократия) [10].

Для М. Вебера «идеально-типический конструкт» представляет собой при этом инструмент для проведения исторических исследований и для построения идеальной действительности истории. М. Вебер поступал в данном случае сугубо методологически.

Полагая всю действительность культурного развития не как натуральную, эмпирическую реальность, а как действительность мышления и действия субъекта развития, мы полагаем и данные идеальные образования как таковые идеально-типические конструкты.

Замыкает круг цикла последний – круг техники, в котором субъект развития строит идеальные формы организации, сам выступая неким божественным механиком, собирающим и отлаживающим божественные коллекции. Весь круг техники будет представлять собой некие собрания этих коллекций.

Здесь субъекту развития важно, чтобы культурные формы были организованы, то есть сочленены в едином механизме как части целого, как единые организованности. Таковые организованности для каждой культурной формы – свои. Вещи организуются в гербарий, имена – в ономастикон, образы – в галерею, понятия – в словарь, символы – в энциклопедию, в единый Simbolarium (рис. 41).

Коллекция вещей: *Гербарий*	Собрание имен: *Ономастикон*	Галерея образов: *Картинная галерея*	*Словарь* понятий	Энциклопедия символов: *Simbolarium*

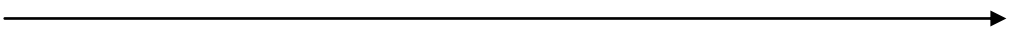


Рис. 41 Собрания культурных форм

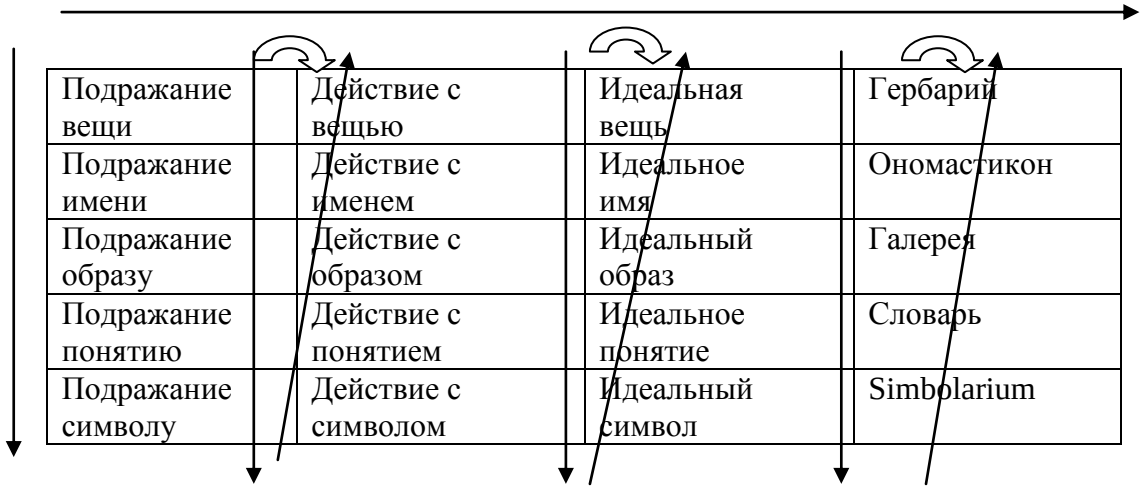
Последней инстанцией становится энциклопедия символов, показывающая полный круг прохождения (то есть буквально показывает путь прохождения «по кругу», εν–κυκλω, прохождение всех четырех кругов развития. Кстати, древнегреческий εν–κυκλω означает также и небесный

свод, и круг людей, собрание, и круговорот. Тем самым мы действительно как бы завершаем круговорот развития, пройдя полный цикл. Энциклопедия означает прохождение «круга образования», от κυκλω и παιδεια. То есть, субъект развития проходит круг своего образования, складывания, собирания своего органона и завершает его энциклопедией символов.

Пройдя все круги ада и рая, феномен личности обрастает культурной плотью, нарастив на себе культурное тело личности, свой органон.

Совместив тем самым обе карты обоих циклов, мы можем их перерисовать в единую ленту лабиринта, в которой запечатлевается траектория хода культурного развития. Путь-лабиринт по карте двух циклов (табл. 3).

Таблица 3



Подражание вещи	Действие с вещью	Идеальная вещь	Гербарий
Подражание имени	Действие с именем	Идеальное имя	Ономастикон
Подражание образу	Действие с образом	Идеальный образ	Галерея
Подражание понятию	Действие с понятием	Идеальное понятие	Словарь
Подражание символу	Действие с символом	Идеальный символ	Simbolarium

5.4. ПРОЕКТНАЯ ИДЕЯ СЛОВАРЯ ПЕРЕХОДА: ОТ КРИЗИСА-СУДА К ПЕРЕХОДУ

Результаты предыдущих исследований, изложенные в § 1-3**,** показывают модель, опирающуюся на культурную традицию, вошедшую в энциклопедию культуры. Ситуация же онтологического перехода, о которой мы уже сказали в главе 1, диктует необходимость формирования нового словаря, словаря антропологии перехода.

Дальнейшим продолжением данного исследования должна быть проработка следующих проблем.

1. Проблема исследования и построения онтологии переходных эпох, кризисов развития. Что происходит с субъектом при переходе от одной действительности к другой, от одной культурной формы к другой, от одного цикла к другому? Как устроены эти переходы? Эта проблема остается не до конца проясненной.

2. Проблема многих языков описания. Действительности культуры представлены пока однофокусно, с одной точки зрения. Коль скоро утверждается, что существуют как минимум двое (неофит и культурный посредник), то и действительность для каждого устроена по-разному. Как? Пока в данном исследовании эти планы не разведены. Речь шла пока о некоем принципиальном и бесполом субъекте, с которого сняты эмпирические, социальные, исторические, гендерные одежды. В этом плане пока представлена некая топика действительности культурного развития, внутри пустая и незаполненная предметным, эмпирическим содержанием.

3. Проблема неклассического исследования. В данном исследовании фактически представлен достаточно классический, т.е. традиционный вариант действительности культуры, построенной в залоге последовательного дискурса. Идеи про овладение культурной формой, про самоопределение – это идеи, перешедшие теперь в разряд библиотечных. Они описаны.

Мы же теперь находимся в неклассической ситуации, которая никак не вмещается во все выше выстроенные конструкции.

Современный пойэтес − не тот, кто оформляет языковой материал, а тот, кто провоцирует этот материал, позволяет открываться самим вещам. Он открывает голоса мира, вещей, отпускает их на свободу. Не оформляет их, а создает максимально открытую ситуацию, провоцируя тем самым все процессы на собственную самопереплавку. Никакого заранее готового представления о действительности культуры у него нет. И только в такой действительно открытой ситуации могут родиться новые смыслы.

В этом случае можно действительно говорить о том, что в настоящее время в культуре нет своего содержания. Это и есть постмодерн, т.е. период эксплуатации старого содержания. Это ситуация «после», на границе, в переходе, в зазоре, в пределе. И никто не знает, что находится «за», что будет потом, какая сложится новая действительность.

Поэтому все держится на авторе, на пойэтесе, на идее автопоэзиса. Нет никаких сущностей культуры, неких миров и субстанций вне его.

Но, с другой стороны, культура выстраивается вокруг конкретного автора (не индивида!) в виде сетей, в виде паутины путей и культурных кодов.

Проблема автора в таком случае сильно редактируется. Автор не тот, кто на себе самом должен пройти и выстроить все культурные формы, а тот, кто, как мы уже говорили, умеет быть навигатором-сетевиком. То есть тем, кто умеет плавать по культурным сетям, пользоваться разными кодами и символами культуры, управлять с помощью карты-путеводителя своим путем, движением по культурным сетям.

Тем не менее, сказанное не закрывает того, что описано выше, а открывает пути для дальнейших разработок.

5.4.1. Смысл перехода

В философии, равно как и в литературе, укрепилось представление, согласно которому важно не столько решение проблем, сколько их постановка, их осознание. Главное – вопрошание. Главное – задавание вечных вопросов. А коль скоро на них окончательного ответа нет, то они как бы и не нужны. Исключения в лице Ницше и Бахтина и еще немногих других, искавших ответы, только подтверждало правило, поскольку эти исключения выбивались из мирового тренда. И философы, равно как и поэты, увлеклись этим вопрошанием. Придумывали всякого рода формы вопрошания, выстраивали интеллектуально-поэтические изысканные конструкты, упражнялись в искусстве задавания вопросов. Кончилось дело тем, что человек вообще забыл, зачем он задавал вопросы. Попав в ситуацию онтологического кризиса, человек потерял способность отвечать на онтологические вызовы, то есть потерял всякую ответственность за свое бытие.[107]

Думаю, смысл онтологического кризиса в этом. И в этом заключается и ответ, то есть переход. Ответ, то есть ответственность за свой способ бытия, человек ищет в действии. Смысл этого действия – в переходе к иному способу бытия, принципиальный отказ от вопрошания по поводу старого способа и совершение иного, другого действия, действия перехода.

---

[107] Весьма спорное, но заставляющее задуматься суждение высказал А.М.Пятигорский на очередных Чтениях памяти Г.П.Щедровицкого 23 февраля 2006 года: «Особое внимание Юра уделял проблеме языка. Она не решается в принципе, мы ее должны осознавать. Одна из пошлостей XX века – то, что мы якобы решаем проблемы. Мы не решаем проблем, мы просто живем. Это область металингвистической рефлексии» [45].

Но у всякого умного действия должно быть начало. С чего начинается действие по переходу? С ответа, адекватного онтологическому вызову.

Трудность ситуации человека заключается не в том, чтобы в очередной раз констатировать, что человек смертельно болен, что он «ранен в бытии». Что его «смертельно задела смерть» или страх смерти. Или что он – «раковая опухоль на теле Земли». Таких диагнозов было много.

И что? И стоят эти врачи-философы у постели больного, дают свой смертельный диагноз в меру своей компетенции и своего философского самоопределения, но какое лечение они предлагают? Что принципиально существенного, кардинального для выхода из ситуации кризиса предлагает этот консилиум? Или это, пардон, не лечится?

С.Киркегор, ужаснувшись от того, что совершил Адам, убежав с лекций Ф.Шеллинга, поскольку немецкая философия перестала понимать, что происходит, представив, какой онтологический прыжок должен совершить человек, мог предложить только спасение верой. Причем, верой доцерковной. Верой в чистого, первозданного Христа. Христа, который есть Путь. Христа, который не оболган и не затаскан богословскими версиями и конфессиями. Ответ был настолько тяжел, что Киркегор рано заболел и умер в одиночестве и страдании.

Ф.Ницше, ввергнувшись в нигилизм, обратил свой взор по ту сторону добра и зла, пытаясь вернуть волю к власти – власти бытия. Но понял, что его волю к власти не поймут, поскольку немцы перестали мыслить, «сегодняшние немцы больше не мыслители». Он предложил школу радикального зрения, которое означает отказ от всяких проекций, означает вечное возвращение к истоку, самотождеству бытия. Смысл призыва Ницше заключался не в его негативности, отказе от всех и всяческих ценностей. Смысл заключался в позитивном призыве – обратиться к исходному истоку. Но коль скоро этот исток сокрыт, то необходимо радикальное зрение – отказ от проекций на мир и человека. Любая проекция на человека и мир превращает их в объекты для захвата, а стало быть, в жертву, в цель для захвата (см. выше в главе 1).

Но этот призыв был настолько радикален и практически невозможен, что Ницше сошел с ума.[108] Он надорвался, истратив все силы на крик о смерти Бога.

---

[108] В.В.Бибихин в своих комментариях к Ницше писал: «Подчеркнем наиболее важное обстоятельство во всем круге ницшевских тем. Трезво понять ускользание исторического потока, пойти до конца (до тождества пустоты) в разоблачении рисованного мира необходимо, чтобы подготовить главный поступок. Он становится

М.Фуко, крикнувший о смерти человека желания, потерявшего того самого Бога, отодвинув свои эпистемы, заразившись от П.Адо античностью, обратил свои взоры на античное наследие и стал выявлять там культурные этимоны, показывающие, что философия есть духовная практика заботы (эпимелейи) человека о себе. Объяснив миру то, что современный человек погребен под грудами клиник и тюрем, эпистем и концептов, он призвал к возвращению в античность, вспомнив, что лучшие умы у греков занимались духовными упражнениями и в этом видели смысл метаморфоза мысли.[109]

5.4.2. Устройство онтологического перехода. Новый словарь

Итак, куда переход? В какой мир переход? Переход не в будущее, а в прошлое? Точнее, через прошлое, совершая, свое начало, другое начало, переход в будущее?

И так, и не так.

Смысл перехода состоит не в том, что человек перехода переходит в иное время. Человек остается человеком, несмотря на смерть его собственных проектов. Он есть то, что есть. Необходимость быть в **есть** как раз и предполагает, что только сейчас в ситуации полной онтологической оставленности, то есть предоставленности человека себе самому он находится как тот путник, которому предстоит сложный переход. И никто ему не поможет. И перед ним открыты равные исходы. И придется всем и каждому в отдельности выбирать свой исход.

Человеку придется вновь совершить главное усилие – помыслить этот онтологический переход, изменить свою мысль с самого начала. А значит переназвать мир. То есть сменить в своем мышлении картинку мира.

доступен только человеку, вполне лишенному возможностей (власти) или, лучше, совершено отрешившемуся от них. Для N, раздавленного до полной недвижиости величайшим гнетом в мире (das groß Schwergewicht), где никаким усилием ничего изменить нельзя, открывается шанс принятия мира. Такое принятие может стать счастьем, если человек сумел быть безусловно добр к себе и к жизни. Перспектива вечного возвращения из гипотезы становится ежеминутной проверкой полноты бытия» [6].

[109] Видный специалист по античности Пьер Адо опубликовал в 1975 году работу «Духовные упражнения». В ней он описывал античную философию как искусство жить, как стиль жизни, образ жизни и определенные духовные упражнения, и показал, что христианство переняло некоторые духовные античные практики. М.Фуко настолько заразился этой идеей, что, несмотря на то, что посвятил последний кусок своей жизни этим культурным корням, находя в них спасение и душевный покой [1].

Нужен новый словарь. Новый, но явный, открытый язык, который бы в себе удержал главные смыслы умного действия человека перехода.

Нужна новая карта этой территории перехода с новыми ориентирами, точками, реперами. И на этой карте надо наносить точки как следы татуировки на своем теле.

Теперь перейдем к наброскам нового словаря антропологии, подходы к которому уже многие совершали, в том числе и названные выше глубокие авторы.

Принимая с благодарностью предложения разных авторов, в том числе названных мною выше, и восхищаясь глубиной поиска, которые они осуществляют, я бы предложил свой набросок нового словаря антропологии перехода, которую разрабатываю в последнее время.

Я попытаюсь набросать эскиз этого словаря, отталкиваясь от категорий, которые употребляются авторами, находящимися в поиске новой антропологии. Эти авторы в собирательном залоге все предлагают некий переход к иной альтернативе, предлагают свои поисковые версии. Я попытаюсь отталкиваться от них, то есть уже от последних наработок, а не от классических работ по антропологии.

При этом я буду пытаться предлагать пары категорий: первая категория является той, от которой я отталкиваюсь, вторая – той, которую я предлагаю для словаря. Но работают эти категории вместе. Вторая не может появиться без первой. А первая не может задать перспективу без второй.

Первая пара категорий: от Кризиса-суда – к Практикам работы с Будущим.

Многие авторы, предлагающие новую антропологию, зачастую увлекаются словами о кризисе человека, о том, что он фундаментально болен, болен в своих истоках. Пишут о том, что все обильные кризисы современности (экологический, демографический, экономический, цивилизационный) являются следствиями главного – антропологического кризиса.

Все правильно. И это надо удерживать в самом начале разговора. Но констатация кризиса-суда означает разговор о человеке в залоге прошлого. Вызов человека на суд – это разбирательство с прошлым человека, с тем, что он натворил ранее. Если мне важен именно кризис, то я выясняю причины кризиса, исследую то, что привело к кризису, констатирую, что так, как ранее, жить нельзя. Тем самым я работаю в прошлом залоге. И могу очень сильно увлечься этим прошлым. Увлечься настолько, что это

катастрофическое прошлое меня начинает затягивать, и я не могу из него выбраться. Я весь в страхах и зажимах, в тупике, этическом и онтологическом. Потому что прошлое мне не дает спасения.

Придется делать следующий шаг. Можно предложить практики работы с будущим, которые в принципе выводят меня в иное время. Точнее, специфика здесь заключается в том, что я ставлю себя во всегда-настоящее. Поскольку прошлого уже нет, оно – лишь в памяти, а будущего еще нет, оно – в предположениях. Есть лишь настоящее. Онтологическая приставка «есть» не применима к будущему. Его нет и быть не может. Есть лишь настоящее, то, в котором я пребываю. Но от полноты пребывания и зависит – я остаюсь в прошлом или есть (именно есть в живом умном действии) интенция, вектор движения в будущее, то есть обретение реального, а не иллюзорного спасения. В этом смысле антропология перехода работает в залоге будущего.

Тогда встает вопрос, и не праздный – а что значит работать с будущим? Что это за практика работы с будущим?[110]

Пафос и смысл практик работы с будущим заключается не в том, что это некая предметная работа. Предмета нет. Будущего как привычного предмета работы нет. Смысл заключается в снятии всех и всяческих проекций на мир и человека, которые собственно и привели человека к онтологическому кризису. Необходимо полное «обнуление» себя. И тогда будущее само откроется, явится.

Итак, первое. Что значит работать с будущим? Эта фраза загоняет нас в тупик. Если будущего нет (а его нет как существования), то и работать с ним нельзя. Работать можно только с настоящим, чтобы быть готовым к будущему, то есть к тому, что нас ожидает, чтобы в том, что ожидает, не наделать кучу ошибок.

А значит, вопрос стоит опять об оснащенности нас самих. Не работа с будущим, а работа с собственной оснащенностью, с собственной креативностью, мобильностью, мышлением. Быть способным включаться в новые ситуации, в которых ранее не был, и выходить из них с конструктивным наработанным опытом.

Второе. Работать с будущим – значит раздвигать онтологический горизонт. Что такое онтологический горизонт?

Это тот онтологический предел, предел бытования человека, который устанавливается онтологической верстой, столбом. Онтологическая верста –

[110] См. описание способов работы с будущим в главе 4

точка зрения, позиция, которую устанавливает определенный философ (и его поколение) и его последователи. Это может выглядеть так (рис.42):

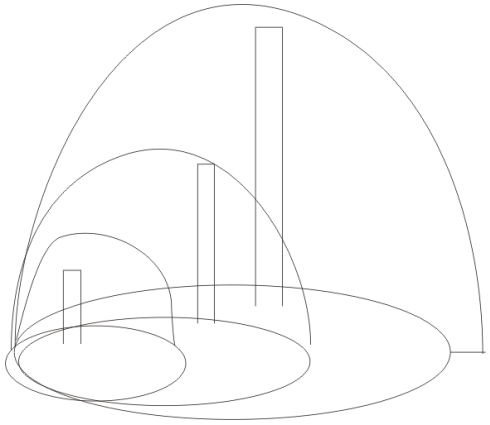


Рис. 42 Горизонты будущего

Но реально, практически онтологические столбы не ставятся последовательно. Прогресса в истории культуры нет. Есть прецеденты вопрошания. Эти прецеденты как онтологические вехи ставятся лабиринтообразно, и сферами, веером они раздвигают пространство, но не последовательно, матрешкой, а лабиринтообразно. На этот лабиринт надо смотреть в объемном изображении. Эти сферы, как мыльные пузыри, раздуваются в разные стороны (рис. 43).

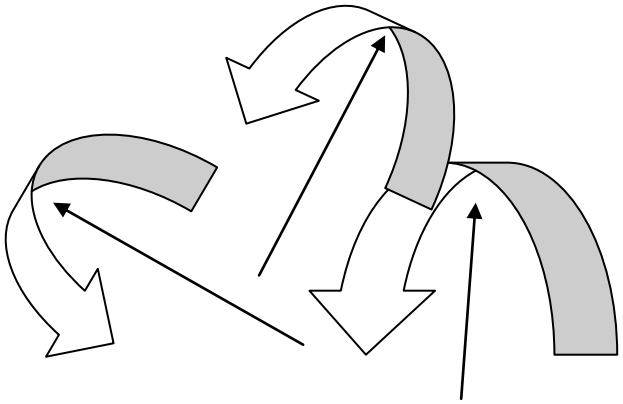


Рис. 43 Сферы раздвигания горизонтов

А вектор, порождающий эти пузыри – онтологический вызов. Вызов как раз онтологического характера, как смена базовой человеческой идентичности, предел, за которым – ничто.

Третье. Будущего как существования нет. Нельзя приписать модус существования будущему. Но есть прецедент порождения нового мира. И онтологический сдвиг происходит тогда, когда порождается новая онтологическая норма, задается новый онтологический предел, который становится новой верстой. Она просто ставится, как ставится веха, ставится, провозглашается самоопределение: теперь жить будем так!

Но такое возможно только тогда, когда заявитель этого самоопределения оснащен архитектонически. Не когнитивно, не в том смысле, что он знает, что впереди. Никто не знает. И пророки не знают. Профетизм не дает ничего, кроме появления новой фигуры пророка. А с пророком что делать? На костер отправлять? Открывать новую веру?

Здесь нужен иной залог. Нужна работа по архитектонической оснащенности человека перехода. Чтобы осуществить ту самую работу по выстраиванию лабиринта движения, человек должен быть оснащен конструктом – поэзой, поэмой. Он – поэт, фундирующий этот новый онтологический столб.

Платон изгнал из своего полиса поэтов потому, что тот был устроен тиранически. Поэты ему не были нужны, потому что мешали, бросали вызов. Бросали вызов в ситуации, когда все вокруг проблематично и абсурдно и человеку остается одно – становиться частным человеком и писать стихи.

И мы тем самым переходим к следующей паре категорий.

Вторая пара категорий: от поиска новой Природы и Первоосновы – к раздвиганию Горизонта.

Таким образом, если кратко, то практика работы с будущим заключается в раздвигании горизонта. Вместо поиска новых сущностей и построений новых концептов о человеке, поиска первооснов, предлагается вопрошание и отвечание о горизонте. Это отвечание всякий раз открытое, чреватое, рискованное. Практически это снятие всякой проекции человека о человеке и мире. Именно снятие проекций и постоянный выход к новому горизонту. Мы, будучи существами зрячими и постоянно пользующимися визуальными предикатами речи, нам очень важно это – видение горизонта, наличие или отсутствие проекций, постановка зрения, оптики мышления, видение горизонта. Это все – из области видения, области зрячести

человека. Но мы при этом привыкли иметь, именно иметь какую-то проекцию, колпак, нахлобучив который на себя, поставив как предел своему мышлению, мы начинаем проецировать все и вся под этот колпак.

Сократ в свое время освобождал своих собеседников от этой «кастрюли», за что и поплатился. Освобождая их от знаний, стремясь к незнанию, он задавал иной вектор видения. Но исторически победили софисты, стремящиеся к знанию и ставшие первыми просветителями.

Эта победа привела к тому, что европейская интеллектуальная традиция пыталась всякий раз выстраивать концепты по поводу того, что укорено, что есть природа человека – по аналогии с первой природой мира, имеющей божественное происхождение.

Думаю, что разговор о природе человека (готовая она или меняется, поиск новой природы, модификация человека и его природы, построение гуманологии или еще какой-то киборгообразной версии) – это направление гуманитарной мысли и привело в тупик мировую антропологию.

Тупик, поскольку все равно авторы стремятся на чем-то остановиться, на чем-то зацепиться, зацепить свой взгляд, свой умственный взор и успокоиться на этом, найти отдохновение на какой-то умственной точке. И тут же человек и заканчивается. И начинается тоталитаризм очередной версии о человеке.[111]

Думаю, допущение, что природы человека просто нет, точнее, отказ от обсуждения этого вопроса, допущение, что есть опыт постоянного открывания горизонта (хотя это тоже допущение) – оно является более плодотворным в такой ситуации фундаментального неблагополучия человека, то есть онтологического кризиса.

Более того, идея раздвигания горизонта в противоположность идее поиска природы человека задает позитивный вектор разговора о человеке, задает ему будущее, то есть надежду на спасение.

А поиски природы (новой природы) или обсуждение проблематики модификации человека, предполагающей изменение природы человека

[111] Думаю, принципиальным отличием двух ведущих концепций человека, двух антропологических проектов в России 20-х годов прошлого века, концепций Бахтина и Выготского, является как раз то, что Бахтин отказался искать новую природу человека и переделывать его под социальный заказ, а Выготский отдал дань идее переделки человека, его перековки и переплавки. Бахтин по иронии судьбы считал того бихевиористом. Но встретились они уже в большом времени, времени культуры.

приводит к дурной бесконечности – природа эта меняется и приходится искать иную подоснову и т.д. (рис. 44).



Рис. 44 Горизонты и глубины

В этой паре категорий векторы онтологически разные. При определении природы (старой или новой природы, ее модификации) антропология все равно начинает искать первооснову и тяготеет к низу. Природа по определению – то, что лежит в основании. То, что появляется «при родах». И вектор клонит нас к низу. Да и сам разговор о природе, особенно современные дискуссии о новой природе и ее модификации провоцируются прежде всего поисками в области медицины и биологии, имеющими дело с телесным субстратом человека. Прежде всего, опыты в биомедицине и генетике (клонирование и проч.) спровоцировали разговоры о возможности изменения природы человека, а не только лечении и профилактике, о возможности программирования человека, создания его по образцу и даже неким чертежам.[112]

[112] См., например дискуссии по этим вопросам в журнале «Человек», статьи известных специалистов по биоэтике Б.Г.Юдина, П.Д.Тищенко и др. [36; 82]. Парадоксально то, что далеко не все авторы, занимающиеся проблематикой изменений человека и связанными в связи с этими биоэтическими проблемами, допускают, что мы находимся в антропологическом кризисе. Например, Б.Г.Юдин не понимает, что это за кризис и почему необходимо полное обнуление. И что это

А при задавании второго вектора нас выносит наверх, заставляет смотреть выше сущего, приподнимать горизонт. И тем самым дает дополнительный онтологический ресурс. И мы, оставаясь теми же, никаких чудес не переживающие, тем не менее, имеем шанс на выход из тупика, потому что разговор об изменении природы человека не решает и даже не ставят проблемы о духовной вертикали, о культурной природе человека, его **культурном возрасте** [55].

Ведь вся закавыка именно в том, что отказаться от нижнего вектора, от природы своей, мы все равно не сможем. Да, мы имеем то, что наследуем, первую природу. И дилемма состоит в том, что отказаться от своей человеческой, слишком человеческой природы, мы не сможем. Все равно, что отказаться дышать, есть, пить. Отказаться вообще желать. При всей смерти проекта «человека желания» мы не сможем отказаться желать. Желание естественно само по себе. Оно не может быть захватническим и греховным.

Но при этом другим своим началом, умственным взором мы можем задать себе иной вектор – в сторону раздвигания горизонта и выстраивания будущего.

Поэтому наша природа, в том числе и наша телесность (как бы она ни менялась!), останутся с нами. В этом смысле для меня то, что происходит с человеческой телесностью, что происходит с его органикой, (проблема гендера, расы, культурные миксы и проч.) – вещь вторичная. Она ничего не значит. На этом уровне разговора – происходит то, что происходит.

Ведь проблема глубже – способен ли человек в настоящее время раздвигать свой онтологический горизонт? Хватит ли у него сил? И если их нет, то где их взять? Пока как раз ответ не очень оптимистичен – человек не имеет сил выйти в иной горизонт. Наличных сил у человека желания для того, чтобы становиться человеком перехода, у него нет. Эти силы вырабатываются как у атлета, в постоянных тренировках, душевных

значит – полное обнуление. И что значит в связи с этим – работать с будущим? Мой самый короткий ответ – морду себе бить. И чтобы до крови. Юдин не понимает, почему надо обязательно себе морду бить? Наверное, в этом есть что-то от сугубо личных качеств исследователя, его темперамента, его биографии, его истории роста. Есть вещи, которые кому-то очень трудно объяснить, а кто-то ловит их на лету.

упражнениях. Духовный и душевный, **философский атлетизм** являются вариантами таких духовных практик (см. выше в главе 4).[113]

Плодотворность понятия раздвигания горизонта заключается в том, что оно более адекватно подходит под проблематику антропологии перехода. Оно картографично. Впрочем, граница картографична тоже. Но здесь метафоры границы указывают на буквально границу. Граница на карте разделяет наше и не наше, это и то, свое и иное, одну территорию от другой. Горизонт же не делит территорию. Он ее раздвигает, расширяет.

В понятии горизонта сокрыты интуиции проекта человека перехода, человека пути, который постоянно живет в переходах (рис. 45).

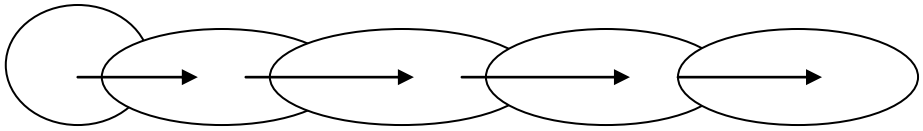


Рис. 45 Шаги пути

Горизонт сочетает в себе и смыслы границы, и смыслы предела, и смыслы перехода. Это понятие содержит в себе ряд смыслов:

- как видимый и слышимый предел, до которого доходит голос здешнего бытия человека, голос его сущего;

- как **горизонталь** движения человекам по пространству пути (карте пути);

[113] См. также о философском атлетизме в наших работах со ссылкой на А.Арто [4, с. 84-96]. Под последним я понимаю духовную практику философствования, средствами в которой являются концепты, мыслительные конструкты, в которых проявляется прежде всего авторское мышление от первого лица о собственных пределах. Собственно, само занятие философией, то есть первой, протофилософией или метафизикой (она же и есть последняя, как у М.А.Булгакова – рыба не бывает второй свежести) и есть необходимая работа из ансамбля культурных практик. После акта откровения (религиозной практики) наступает акт авторской мысли как рефлексии этого акта откровения. Без него опыт не фиксируется, не понимается, не становится опытом памяти, то есть феноменом истории личности. А значит не становится предметом для третьей культурной практики, художественной, фиксирующей и оформляющей мысль в форму, то есть в пойэму, в некое культурное художественное изделие. В этом плане искусство, философия и религия не могут жить друг без друга.

- как сопряжение горизонтали движения и **вертикали** духовных практик;

- как сочленение горизонтали и вертикали в реальном лабиринтообразном действии конкретного человека пути, которое образует **эгональ,** то есть собственно линию движения путника к горизонту.[114] Это лабиринтообразная линия пути, определенная линия его следов, точек на карте пути (рис. 46).

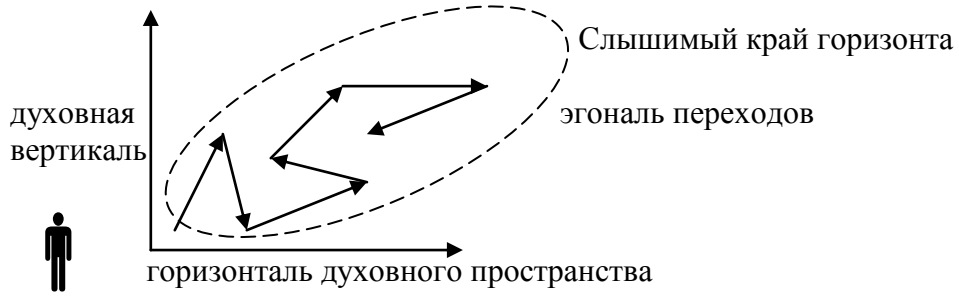


Рис. 46 Горизонталь, вертикаль, эгональ

Язык нам подсказывает, что предел горизонта – это край, до которого доносится крик путника, зов его сущего. Это буквально предел его голоса (горизонт – от греч. χορος, хор, группа поющих вокруг жертвенника богу Дионису). Горизонт – тот предел, до которого доносится голос поющего, то есть предел божественный. Горизонт по своему культурному этимону понятие символическое, означающее божественную границу, место общения человека с Богом, до которого он пытается докричаться, достучаться.

Тем самым горизонт очерчивает предел обитания человека, его круг, в котором он стоит и поет песню Богу, своему главному собеседнику, задающему ему свой онтологический предел, который никогда не достигается.

И человек перехода становится человеком пути, идущим к горизонту, но никогда его не достигающим. Горизонт всегда маячит перед ним.

Отсюда – переход к новой паре.

---

[114] Категория эгонали используется также в театральной практике. Она описывает движение актера как по пространству сцены, так и движение его по логике роли, душевное развитие его героя.

Третья пара категорий: от Границы – к Переходу.

Собственно выход на границу, означающую предел свершений и становления, преодоление центризма, означает принципиально новое слово в философии XX века. Выход на философию пределов и границ, философию по краям стал не только новым словом, но даже философской модой.

Если не брать тему моды, то стоит отметить, что это был прорыв, который начался с антропологического поворота, который совершили М.Хайдеггер, З.Фрейд, М.М.Бахтин в первой четверти XX века. Затем весь постмодерн уже пошел вслед за ними. А сами эти авторы выросли на плечах Ф.Ницше и С.Киркегора. Получается уже целая духовная традиция, то есть цепочка прецедентов.

Но теперь дальше. Фиксация того, что бытие человека осуществляется на границе, – что она нам дает? Выводит ли нас этот тезис и выстраиваемые на нем концепты и конструкты в иное бытие? То есть, преодолеваем ли мы тот кризис, то фундаментальное неблагополучие, о котором говорил Хоружий?

Все же думаю, что Граница – это фиксация состояния, некоего более или менее статичного положения человека. Пусть даже это пребывание на границе энергийно и предельно. Но это все же пребывание в точке, пределе, где наиболее ярко выражена разница между этим и тем, своим и иным.

И все же граница есть понятие эпистемологическое, она предполагает знание, как результат опыта, пусть и духовного. И само знание есть категория границы.

Пусть эта граница и плавает, но она всегда фиксируется. Она предполагает остановку, прерывание, линию, которая прочерчивается между чем-то и чем-то.

И от этой границы человек отталкивается и начинает совершать переход, прыжок, рывок.

Из состояния, которое очерчено, он совершает иное, непонятное, в принципе открытое и всегда рискованное предприятие перехода. Переход – это категория в залоге более активном, действенном. Он относится к феноменам не состояния (стояния), а действия. Здесь нет фиксации иного и своего. Поскольку нет еще будущего и никогда его нет, а есть всегда-переход. И никто не знает будущего. Переход (если это переход, а не тиражирование вчерашнего опыта) совершается за пределами любой эпистемы, любого знания. Переход предполагает прыжок в иное качественное состояние, причем прыжок длительный, долгий. Если мы говорим об онтологическом переходе, то он не может совершиться в

одночасье и вдруг. Такое бывает только в действительности мифа, в сказке про Ивана-царевича. Нам же придется жить в переходе, пребывать в нем.

Поэтому в антропологии границы и в антропологии перехода обостряется и по-новому ставится проблема идентичности

Четвертая пара категорий: от поиска новой идентичности – к отказу от проблемы идентичности в пользу проблемы оснащенности.

В альтернативной стратегии духовных практик в рамках Антропологии Границы С.С.Хоружего идентичность обретается, становится, строится. Человеку предлагается «модель энергийного обретения тринитарной идентичности» [72, с. 87]. В этой связи С.С.Хоружий предполагает, что западные поиски идентичности не увенчались успехом, потому что человеку предлагались эмпирические варианты идентификации, образцы, места, локусы из сущего наличного мира. Это все равно, что человек приходит в супермаркет и выбирает из всего наличного кажущегося пестрого многообразия нечто, что ему более всего подходит. Выбор идентичности, который строится по схеме покупки, выбора пусть и дорогой, хорошей, но все же вещи, – такой выбор не дает человеку надежду на спасение. Поэтому отыскать идеального носителя идентичности не удавалось. Его в эмпирическом мире просто не существует, он «существует лишь как мета-антропологический телос особой стратегии человека» [там же, с. 87].

Выше нами было отмечено, что в ситуации онтологического сдвига человеку перехода приходится заниматься не поиском идентичности, а выстраиванием своего нового культурного тела, тела личности, или нового **органона**. И этот опыт он осуществляет в духовных культурных практиках – философских, религиозных и художественных, практиках **автопоэзиса.**[115] С.С.Хоружий идет от восточнохристианской духовной традиции священнобезмолвствующих и описывает свой вариант практики, который строится также по принципам выстраивания органона (подвиг как органон) [71].

Речь идет именно о том, что идентичность как проблема уже решается не по схемам нахождении готовых образцов, не по схемам сличения – на кого быть похожим, на кого мериться, с кого взять мерку. С Бога ведь мерку взять нельзя, также нельзя взять и перенять тайну рождения поэзиса у поэта

[115] Варианты описания практики автопоэзиса представлены в моих очерках на примере поэтики О.Мандельштама, М.Цветаевой, В.Шаламова, И.Бродского [напр., 57].

как мерку. Божественный план задает безмерность, точнее задает линию действия, стратегию на выстраивание по линии эгонали своего органона, своего культурного тела, которое и может помочь человеку осуществить опыт спасения и выхода в иной горизонт.

А потому на первое место выходит не столько проблема идентичности (ее как готовой формы просто нет), а проблема оснастки человека перехода, проблема его готовности или неготовности совершать прыжок, акт перехода.

Например, альпинист не думает про то, кто он, каков он. Он думает про то, сможет ли он покорить горную вершину, которую никогда не покорял. Для альпиниста всякий переход есть новое действие, предприятие рискованное, с непредсказуемым исходом. Альпинист не знает даже полной карты той горы, которую хочет покорить. В силу именно непредсказуемости поведения горы (камнепады, обвалы, пропасти, бури и проч.). Потому ему важно составлять всякий раз уникальную карту перехода и оснащаться под этот конкретный переход. Важна его оснастка, его подготовленность, точнее его готовность к новым ситуациям. То есть не сама по себе оснастка, а владение им своей оснасткой.

В нашем случае это означает душевную «оснащенность» человека, владение им духовными практиками, средствами движения по духовной эгонали.

Поэтому человек нуждается не столько в карте территории, карте, на которой нанесены готовые объекты. Путник, привыкший идти по территории, дойдет до назначенного пункта, если на карту нанесены правильные знаки, соответствующие объектам, расположенным на территории.

В ситуации же перехода даже шерп не поможет. Здесь нет проводника. И нет полной уверенности в точности хода. А потому человеку перехода приходится составлять не столько карту территории, сколько формировать антропоидный картоид.[116]

Пятая пара категорий: от карты-пути – к антропоидному картоиду.

В отличие от привычных практик картирования, то есть составления готовых карт территории по тем или иным признакам, в антропологии

[116] Подр. об идее «антропоидного картоида» см. в главе 4.

перехода речь идет о составлении своеобразных рефлексивных карт или антропоидных картоидов.

В синергийном дискурсе получается, что главное в энергийном человеке с точки зрения духовной практики – это личное общение–диалог, формирование в этом плане энергийной и динамичной идентичности, в которой личность является не готовой структурой, а местом, точкой, оптикой, под углом зрения которой осуществляется духовная практика [72, с. 90-91].[117]

Поэтому человек перехода строит не карту, а картоид, представляющий собой органический сплав, амальгаму культурного тела, в котором соединены новое обретенное тело личности человека перехода, выделываемое в актах перехода, и собственно сами акты этого перехода, наносимые на карту. То есть это не карта некоего объекта-территории. Это продолжение культурного тела, **органона** 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» [62, с.167]. Только если телескоп – это увеличенный искусственный глаз человека, становящийся частью тела личности ученого, 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 отличие от искусственного «органа» картоид отличается самой стратегией составления, выращивания. Если новый функциональный орган наращивается (при всех благих намерениях и оговорках) для усиления первого, смертного, слабого тела, то картоид наоборот выращивается для

[117] Даже такие разные логики разных дискурсов, как Синергийная антропология С.С.Хоружего и методология Г.П.Щедровицкого, здесь пересекаются. Последний полагал, что личность – это фиксация момента, точки действия как того «условного фиксированного места, с которого мы начинаем и заканчиваем анализ любой деятельности». Это точка актуальной речи. Здесь сходятся логики мышления разных авторов, продолжающих линию М.М.Бахтина, который полагал, что главное в диалоге – момент Я – Ты, в котором Я – не постоянная функция, а живой акт речи здесь-и-теперь. С этим связано его занятие металингвистикой, а не потому, что он был филологом и литературоведом или специалистом по философии языка.

усмирения амбиций и желаний этого смертного тела, стремящегося компенсировать свою естественную ущербность и слабость.[118]

В этом плане картоид – это такой бортовой журнал, в который записываются треки-следы актов, действий, как точки на новом теле, культурном теле, органоне.[119]

Эти точки в отличие от татуировки не украшают тело и не устрашают врага. Эти точки – уколы на собственном теле, соединяя которые прорисовывается эгональ переходов.

В.В.Бибихин писал, что проблема точки – проблема не просто математическая. Точка «умственна». Это идеальная точка. Она дает представление о сосредоточенности человека, его собирании в целое и целостность. Точка предполагает нашу собранность, иначе ее никак нет. И собираясь в точку, меняемся мы в меру нашей собранности, а не мир. Не мир надо собирать, а себя. И только после этого собирания себя «сосредоточенная собранность неостановимо переходит в собирание всего. Все и точка в этом свете одно. Только предельная собранность способна дать настоящую точку» [7, с. 416].

Точка суть полная собранность и целое есть собранность всей полноты» [там же, с. 420]. Когда это собирание кончается – кончается история. Но это невозможно. «История как сосредоточенность момента не прекратилась и в принципе прекратиться не может, потому что собирание всегда открыто» [там же, с. 423]

Итак, антропоидный картоид – это с одной стороны инструмент, с другой – орган, часть самого тела, только культурного тела, в котором видны следы становления этого тела. Это собственный конструкт человека перехода, главная часть его оснастки. В этом картоиде фиксируется сам механизм, точнее алгоритм, по которому совершается переход.

Картоид тем самым, как мы уже писали ранее – это:

---

[118] Можно было бы считать, что здесь кроется корень рождения культурно-исторической психологии Л.С.Выготского, если останавливаться на его трудах конца 20-х годов XX века (сверхкомпенсация и дефект, культурные орудия, инструментальный метод). Но потом в последние годы жизни он разрабатывал проблематику смысла, личности, игры и тем самым выходил за рамки идеологии и проблематики инструментального метода и «функциональных органов».

[119] Такой дневник, разумеется, отличается от всеобщего сетевого поветрия по ведению «блогов», на фоне которого зомбированные «users» кричат «С нами блог!» Этот дневник не может быть сетевым. Он не в net. Он в нетях.

- сконструированный способ переходного действия в зоне с непредсказуемым результатом,

- средство, инструмент, часть оснастки для осуществления действия перехода,

- средство, становящееся новым функциональным органом человека перехода, знаки и символы которого являются зарубками на культурном теле, царапинами и ранами,

- способ визуализации и выражения в пространственных категориях события перехода (горизонт, вертикаль, горизонталь, эгональ и др.).

Итак, выпишем все названные пары категорий единым списком, добавив к ним те, которые проясняли детали и становились частями словаря антропологии перехода.

От кризиса-суда – к Практикам работы с Будущим.

От поиска новой Природы и Первоосновы – к раздвиганию Горизонта.

От Границы – к Переходу.

От поиска новой идентичности – к отказу от проблемы идентичности в пользу проблемы оснащенности.

От карты-пути – к Антропоидному картоиду.

Замечу еще раз, что категории антропологии перехода даны в связке с категориями, которые являются первыми в парах и уже обсуждались в новых различных антропологических концептах. Нельзя обсуждать сразу проблему перехода, не обсудив проблему границы. Нельзя обсуждать горизонт, не обсуждая первооснову.

Но далее собственно сама практика перехода и раздвигания горизонта заставляет нас выстраивать новый словарь, на языке которого собственно и составляется антропоидный картоид. Тогда появляется другая группа категорий:

Вертикаль

Горизонталь

Эгональ

Органон личности (культурное тело)

Философский атлетизм

Культурный возраст человека

Продолжением нашей работы и дальнейших разговоров будет проведение особого рода антропопрактикумов, в рамках которых опыт выстраивания эгонали и составления картоида мог бы быть осуществлен и описан.

А далее предстоит составлять полноценный словарь антропологии перехода, предполагающий введение всего культурно контекста и генеалогии выше означенных смысловых идей, которым еще предстоит стать культурными формами-категориями, выстраивающими собственно онтологию антропологии перехода.

Но это уже другой формат и задание на всю оставшуюся жизнь.

Предварительные выводы по составлению идеи словаря

Нам нужно Другое Начало. Обращение к античным истокам, которое осуществляли практически все искатели и устроители новой онтологии человека в течение XX века, является ложным ходом, тупиком. Всемирно-историческим заблуждением. То есть трагедией.

Начало должно быть новым. Начало должно быть началом. Нужен новый онтологический источник.

Новое означает новую природу, иное бытие. Новую онтологию. Это не еще одна попытка в пределах старой онтологии, со ссылками на греков. А новое бытие, другое бытие. Обретенное, выстраданное, обетованное.

И хотя В.В.Бибихин считал, что «новое начало понимает свою новость через бывшее начало, мы свое иное не поймем без греков, ибо те явили первое начало» [7], все же никакая память не поможет нам обрести новое онтологическое начало.

Надо делать нечто иное, дополнительное, принципиально новое, и не вдобавок к памяти, не в довесок, а в целом иное, чтобы перевалить переход, оформить иное Бытие, обрести его.

Привычка мысли (именно привычка, от которой нам лень отказаться) заключается в утверждении, что только острая нужда заставит нас искать новое начало и обращаться к первому началу. Мы привыкли мыслить и действовать по схемам нужды. Мы привыкли относиться к человеку как к существу, с самого рождения нуждающемуся во всем, в том числе в культуре, любви, Боге.

Нет. Нужда заставляет на время обращаться к начальному истоку, дабы испить онтологической влаги, но способ обитания остается прежним. Лишь на чистом месте можно искать новое начало. Голодный и жаждущий утолит голод и жажду и пойдет далее – повторяя ходы и привычки предыдущих голодных и жаждущих. И так до скончания времен…

Эти концы и пределы времен наступают.

Нам нужна полная смерть человека разумного, построившего эту схему нужды, построившего тюрьму и клинику безумию, дабы удерживать онтологическую власть. Он убил себя и Бога.

Идея нужды не спасает, то есть не порождает новое бытие, а лишь утоляет голод на время. На следующий день мы вновь воруем и убиваем, взыскуем и алкаем.

А надо иметь онтологическое мужество сказать гамлетовское: «Я готов…».

Остальное молчанье…

В общем, пока что мы должны признаться – мы, если не в тупике, не только интеллектуальном, но и онтологическом, то в некоей культурной паузе, в патовой ситуации.

Во-первых, если стремление к всеобщему благоденствию, материальному изобилию и счастью, безопасности и процветанию, чего все хотят и к чему зовут все политики и что является главными аргументами на избирательных компаниях, если таковое стремление становится главной целью и смыслом, то стоило ли проливать кровь миллионов, чтобы достигать этого животного и покойного состояния? А если так – то значит ли это, что надо снова развязывать войны, вновь демонстрировать силу духа и скатываться в итоге в садомазохизм?

Во-вторых, все же наше длящееся уже сотни лет стремление похоронить Бога, Человека и Историю показывает лишь то, что этот человек, овладевший миром, всем смертельно надоел, прежде всего, самому себе. Когда мы хотим куда-то уехать, сменить обстановку? Когда мы очень устаем, когда мы хотим чего-то принципиально иного, другого. Но уезжаем, приезжаем в другое место, а там все так же. Стало быть, и жить уже невозможно, и нежить тоже нельзя. И жить по схеме желания нельзя, и жить по иной схеме невозможно, ибо ее нет.

А выстраивать иную схему мы не умеем, не можем, не хотим, потому что все хотим простого счастья и процветания, то есть желать и иметь.

В-третьих, кто такой, собственно, человек желания? Кто такой человек, который живет по схеме желания и нужды? Кто нуждается в постоянном признании? Это ребенок, то есть собственно, еще не человек. Не ставший собой, не повзрослевший. А потому он постоянно воюет, самоутверждается. Не становится никак совершеннолетним, не становится человеком, то есть существом, ставшим лицом ко времени.

И что же? Так и не став самим собой, человек умирает? Может здесь есть выход из этого тупика, о котором знали все древние: стань взрослым, стань самим собой.

And all over again.

И мы опять начинаем все сначала.

5.5 ЧЕЛОВЕК ПОСЛЕ ЧЕЛОВЕКА. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФОРСАЙТ[120]

5.5.1. Вместо эпиграфа. Литературный гибрид

В который раз подтверждается правило: если хочешь что-то понять – начни с русской классики. В ней есть все. Даже то, о чем 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 еще один, два человека, а то четыре. Как хочешь, так и выбирай. Никанор Иванович недурен, хотя, конечно, худощав; Иван 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 еще 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.

---

[120] Автор не стал менять данное название, 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.

А во-вторых, какое замечательно 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…

В финале «Вишневого 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. 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, недотепа…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 – философскую 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[121].

Но были и другие призывы, которые обращали нас не к прошлому, но к будущему. Ф.Ницше, призвавший к критике всех ценностей и к сверхчеловеку, фактически взглянул на человека будущего.

---

[121] 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 «Синергийная антропология и духовные практики себя», который состоялся в Новосибирске в НГУЭУ 5-6 декабря 2008 г. Семинар проводился совместно НГУЭУ и Институтом синергийной антропологии (руководители С.С.Хоружий, О.И.Генисаретский и С.А.Смирнов).

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»[122].

Постмодернисты фактически обратились к будущему, к тому, что будет после модерна. Но предложили ли они проект будущего? Предложили ли они проект человека будущего?

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 логоса 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, остается язык бессознательных структур, игрой без правил, «деантропологизация языка влечет 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,

---

[122] Очерк, в котором я пытаюсь на примере поэтики «Колымских рассказов» показать автопоэтическую практику у В.Шаламова, см. здесь: Смирнов С.А. «Автопоэзис человека: Варлам Шаламов». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2008. – № 4.

спонтанны и самопроизвольны… Вместо усилий мысли – *спонтанность,* вместо ответственности – *произвол*, вместо регулятивных норм – *консенсус,* вместо ценностей – *договоренности*, не имеющие обязательного характера и не предполагающие 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, 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, поглощенного 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 рефлексию 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 все 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 придется выбираться. 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, о которой я уже сказал. 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 остаемся 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, перестает работать, поскольку он гипостазирует ситуацию, замораживает живую душу. Это все 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 погребен. Так почему же мы живого человека обязательно оцениваем, характеризуем, описываем, кладем в определенную 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 некоего онтологического перводвижителя. Как раз наоборот, он должен быть. Но он должен быть им самим выработан изнутри, в процессе проделывания определенных культурных практик выстраивания, выделывания этого движителя, а не за счет предъявления ему некоего внешнего готового словаря определений – каким ему быть.

5.5.2. Как мыслить о будущем, 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 нее как-то потом выбираться. И никто пока не знает – как. Но уж с ним-то все понятно, он у нас все равно остается 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 сценировать 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 еще 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 все плохо. Именно потому, что зная прошлое, мы экстраполируем его на наше будущее, продлеваем свой вчерашний день, считая, что будущее есть продление настоящего и прошлого. Делая это, мы тем самым крадем у себя будущее. Потому что будущее никто не видел. Ему нет свидетелей. О нем 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 темным силам, но никак не себе.

Почему человек идет 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 свое 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 ввергнулись 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[123].

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 нем заинтересованы разные ключевые игроки. Они конкурируют друг с другом за будущее. Они соревнуются за него. Будущее будет не таким, каким его спрогнозирует ученый-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 отстраненное прогнозирование и проектирование некоего будущего объекта, который как бы находится вне меня и якобы в него не включен. Это будущее – не объект, а живая реальность, в которую я включен 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 применим к антропологической реальности методологию и технологию форсайта, то что у нас получится? И получится?

---

[123] 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].

Мирровая 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 полузакрытые сообщества со своими правилами игры, стилем жизни и проч.

Да, это близко уже к собственно антропологическому дискурсу, но все 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)[124] часто применяется метод «диких» (или слепых) карт (blind cards), или метод джокера (кстати, о картах!). В истории науки и технологий бывали ситуации, когда вдруг как черт 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.

---

[124] 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. Потому ссылаюсь него 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.

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 очутилися 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 придется 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 свое время, он узнает, что все в будущем изменилось и в стране правит другой президент. Он прошел некую точку невозврата…

5.5.3. 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, все 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 придется наметить некую точку невозврата, признать, что то, 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 ждет 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 форсайта.

Возьмем для примера двух-трех авторов, которые пишут и осмысляют 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 властители в романе. «Никто больше не принимает религию всерьез, 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].

Но, вопрошает Фукуяма – 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 что, делает вывод 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 компаний 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 серьезная 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 компании всех президентов и партий во всех странах, все программы и концепции развития, все стратегии во главу угла ставят одно – улучшение материального благосостояния 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. Все 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 все нормально.

Вернемся 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 нем 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 имплантанты, 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 прежде всего телесные изменения. И они с нашей точки зрения уродливы.

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 по-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
Мое дыхание, мое тепло,

Запечатлеется на нем 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 нем поэта. Не было астмы, не было одиночества. Все еще было впереди. И жизнь после смерти тоже.

Но вернемся 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 всерьез 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 все же забыли свою исконную природу. Он опять настаивает на том, что все 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 ее 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, все 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 свое 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 нее опытами и экспериментами. О 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, деятельностную сторону, затушевывая природные стороны. В этом тренде побеждали социал-дарвинисты и деятельностники. Отдал дань социологизации в свое время и Л.С.Выготский (в споре с рефлексологией и психоанализом), а позднее и Э.В.Ильенков.

Сейчас, отмечает Фукуяма, маятник качнулся снова обратно – в сторону телесности, причем как можно глубже, дойти до генного уровня. Во всем 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 дойти эти эксперименты, до какой грани, после которой начинается уже не забота о человеке, а его уничтожение? Точнее, скажем мягче – его радикальное изменение, изменение привычной нам природы? Где эта точка невозврата?

Но спросим себя – о какой природе идет речь? Что мы имеем в виду, когда говорим о природе человека? Способность любить и мыслить? Точнее, не способности даже, а некие качества личности, которые выделываются человеком в процессе духовных практик. Они возделываются и формуются и через них и посредством их формуется новое культурное тело человека, тело личности. Это собственно 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 значит 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 генном 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 все же к биологической природе, с точки зрения которой мы как живые существа ничем не отличаемся от травы и, пардон, 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 зеленых 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 ее понимает: «природа человека есть сумма поведения и свойств, типичных для человека как вида и возникающих из генетических, а не энвироментальных (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 ёв первую натуральную природу человека и пытаются на ее 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, 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 ее 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 разобраться 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 “сути”, которой мы одарены от природы, или скорее на том факте, что мы верим в существование этой “сути”» [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 человек 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 собственно на антропологический дискурс, адекватный ситуации Человека, вообще-то так и не вышел. 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, берется 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 вошел, 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, но также не глубокий.

Гуманология в версии М.Н.Эпштейна [22].

М.Н. Эпштейн считает, что в силу смены самой природы человека, в силу того, что природ человека много, что человек все более выходит за пределы своей биосоматики, необходимо говорить о некоей новой науке «гуманологии», которая в отличие от антропологии объемлет 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.

Тем самым 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. Тем самым, говорит М.Н.Эпштейн, пора думать о неких плантациях и заповедниках человека, о неких музеях человеческого.

Если антропология изучает человека как часть биосферы, как высшую и последнюю форму ее эволюции, то гуманология 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 врастает 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 развертыванием 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 биокиборг, кентавр. Сначала происходит кенозис Бога, затем – кенозис человека, все более и более истончается природа онтологического в Боге и человеке.

Гуманология у Эпштейна имеет дело с человеческим в плане го интеграции с машиной. Гуманология изучает то, что остается в человеке после присвоения его функций мыслящей машиной – и то, что происходит с машиной по мере ее 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.

М.Н.Эпштейн тоже никогда не отличался глубокой проработкой темы и конструктивным концептами. Ему всегда был близок интеллектуальный эпатаж на грани философии и научной фантастики.

Третий пример, радикальный и неотменимый.

Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии у С.С.Хоружего [18-20].

Во-первых, С.С.Хоружий подчеркивает 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 суть 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, приведет к тупику и конфликтам. Необходимо не запрещать, а предлагать конкурентные альтернативы. Во все времена искомым для человека была возможность полноты собственной самореализации, совершенная актуализация его идентичности. А современная ситуации 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 ее цельной, неурезанной идентичности» [18, с.392-393].

Итак, «альтернатива, альтернативное пространство самореализации Человека должна строиться в сфере личностного и предельного (однако, не деструктивно-катастрофического) 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, пытаясь 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 некие типы Постчеловека.

Первый тип, Киборг. Он представляет собой тип, в котором происходит обмен функциями между человеком и машиной, выстраивается некий совместный интерфейс мозг-машина. Хорошо это или плохо? Если это усиливает способности человека, то почему бы и нет? Если же это ведет 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 улучшает 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 генной 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 эстетическим и 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 опознаем 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 все 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].

5.5.4. 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 некую 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.

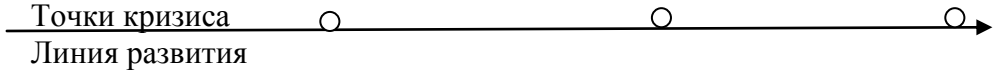
Культурный этимон понятия «кризис» означает суд. Кризис – не просто признание конца, но и исследование причин содеянного. Мы должны научиться вершить себе суд. Если же суд, то кто виновник? Кто обвинитель? Кто свидетель? В агонистике вины и защиты вершится поиск правды.

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, причем быстро (еще 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, страхе, 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, превозмочь, пересилить. Здесь ребенок (клиент, больной) превращаются в объект для наблюдения, переживающий кризисы, в которых ему надо помочь. Он ведь сам с ними не справится. Надо просто превозмочь кризис.

Он проходит, его надо перетерпеть и потом настанет новый день. При таком понимании кризис превозмогается и как бы пролетается, в нем не живут, хотят 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 тяжелый период в жизни. Ему надо помочь. Или – ничего, он справится. Все наладится».

Можно прибегнуть в этом случае к математической метафоре. Кризис привычно рассматривается как точка, которая 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 идет все своим чередом. А кризис на линии развития понимается как кочка, преграда, которую надо перепрыгнуть и бежать дальше.



Мы не хотим понимать кризис не как точку, а как отрезок жизни, имеющий протяженность 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, включенных 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 отмстить за него: «Прощай и помни обо мне». Гамлет преодолел инфантилизм, потому что понимал, что местью 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;
- исчерпание и вымывание институтов, на которых крепились 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 нем 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 Вани, 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 свое 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, которую 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 перестает быть кочкой на линии движения, о которую спотыкаешься, а развитие перестает быть поступательным движением. Кризис развития становится необходимой практикой преображения в лабиринтообразном пути становления человека.

5.5.5. 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 все чаще в реальности, в социальном окружении сталкиваемся с феноменом трангрессивности, включая ее крайние формы – самоубийство, терроризм, агрессивность, игры, граничащие с риском для жизни, которые становятся среди молодежных движений новым образцом культурной идентичности.

Так вот, трансфессинальность – одного корня с трансгрессией, 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 изъявление, 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 все 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 – *пере*ходить, а не *вы*ходить, не фиксировать ставшее, а постоянно проходить, переходить, преодолевать, быть в переходе.

С феноменом трансфессиональности связан и феномен, еще более важный для нашего разговора – феномен трансфигурации. При переходе границ человек переживает определенный акт изменения, в пределе – преображения, что и есть перевод феномена трансфигурации, или на греческом – метаморфоза. Трансфигуратор – тот, кто совершает преображение в момент трансфессии.

Упрощенный 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 прически a 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.)[125].

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, вживленные 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 идентичности, но все равно будут задаваться некие ориентиры, относительно которых необходимо будет самоопределяться.

А потому необходимо ставить по-новому проблему этого онтологического самоопределения на языке уже трансфессии, постоянного пребывания в переходе.

5.5.6. Антропоидный картоид как способ схватывания будущего

Самое сложное в трансфессии – это выработка и составление человеком *антропоидного картоида* как плана-карты и навигатора собственного преображения, как нового функционального органа[126].

Постав, говоря словами М.Хайдеггера, такого антропоидного картоида есть главный результат процесса преобразования в ситуации постоянной

---

[125] 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.

[126] Идея антропоидного картоида была впервые нами предложена в работах [12; 13].

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, отделенную от меня, он обозначает меня самого, то есть часть меня, совершающего акты переходов. Это бортовой журнал, дневник моих наблюдений за актами моего преображения.

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 обретенное тело личности человека перехода, выделываемое в актах перехода, и собственно сами акты этого перехода, наносимые на карту. То есть это не карта некоего объекта-территории. Это продолжение культурного тела, **органона** 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 ученого, 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 все 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 преображение, а с другой стороны, – он становится средством фиксации, способом визуализации этого преображения.

Внешне это выглядит как татуировка на теле, которая читается, имеет шифр, код для прочтения. Но внутренне картоид в отличие от татуировки означает структуру моего преображения, а не просто внешние символы, по которым я могу прочитать о принадлежности обладателя татуировки к тому или иному племени.

Итак, антропоидный картоид – это:

8. Знаково-символический посредник между мною *этим* и мною *тем*, совершающим акт перехода. Я совершаю акт перехода-преображения, рисуя как бы себя завтрашнего, переношу себя в завтра и всякий раз фиксирую момент изменений, делая пометки-зарубки на своем культурном теле.

9. На картоиде наносятся рефлексивные мысли-треки, фиксирующие акты-ходы переходов. Эти треки наносятся на внешнюю доску мышления.

10. Картоид становится частью моего нового тела, культурного тела, органона, которое я могу при этом видеть как себя-другого, видеть треки-переходы.

11. Картоид – сконструированный способ переходного действия в зоне с непредсказуемыми последствиями, с непредвиденным результатом.

12. Картоид становится средством-оснасткой, а не целью. Главное – не перейти и достигнуть, а перейти-преодолеть. Акцент делается не на цели перехода, а на оснастке, чтобы преодолеть переход. Потому что результат перехода не предсказуем, он не ясен в своем результате. Именно потому не ясен, потому что акт преображения не может строиться по норме проектирования. Я преображенный 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.

13. Понятно, что картоид есть и способ визуализации переходного действия, события перехода. Эта визуализация может быть представлена как *эгональ,* лабиринтообразное движение, в отличие от привычных вертикали и

горизонтали. Эгональ – это кривая, ломаная линия моего движения по преображению, лабиринт пути.

14. Тем самым 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 все же не зеркало, не отражение меня наличного и ставшего, который есть. Картоид суть способ рефлексивного схватывания, улавливания треков преображений, 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 ее, 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 шел 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. Причем 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 подъем. Мы подкладывали в наш постав о человеке вертикальную составляющую как одну из базовых онтологем. 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! Hic, Rodos! Hic 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 придется 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 выделывания и преображения 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-преображения, наверное, составляет собственно существо антропологического форсайта, для проведения которого необходимо подбирать более тонкие инструменты, нежели сценирование и выявление трендов, прогнозирование и экспертные панели.

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, все 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 придет вновь человек после человека. Новый. Преображенный.

Литература

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб.; Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448с.

2. Августин О благодати и свободном произволении. // Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987. – С. 532 – 557.
3. Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976 – 1983. Т. 1. – 1976. – 550с.; Т. 2. – 1978. – 687с.; Т. 3. – 1981. – 613с.; Т. 4. – 1983. – 830с.
4. Арто А. Театр и его Двойник. – СПб.: Симпозиум, 2000. – 440с.
5. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник. 1984-1985. – М.: Наука, 1986. – С. 80–160.
6. Бибихин В.В. Ницше в поле европейской мысли. // Сетевой ресурс: http:// www.nietzsche.ru//look//bibixin_1_t.php
7. Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003.
8. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психотерапию. – М.: КСП+; СПб.: Ювента, 1999. – 300с.
9. Босс М. Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психиатрии. // ЛОГОС. – 1994. - № 5. – С. 88 – 100.
10. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. 1990. – 808с.
11. Василюк Ф.Е. На подступах к синергийной психотерапии: история упований. // Московский психотерапевтический журнал. – 1997. – № 2
12. Василюк Ф.Е. Психология переживания. – М.: МГУ, 1984.
13. Выготский Л.С. Сочинения в 6 т.т. – М.: Педагогика, 1982-1984. Т. 1. – 1982. – 488с. Т. 2. – 1982. – 504с. Т. 3. – 1983. – 369с. Т. 4. – 1984. – 432с. Т. 6. – 1984. – 400с.
14. Государство. Антропоток. Доклад Центра стратегических исследований Приволжского федерального округа. – Нижний Новгород – Москва, 2002.
15. Гумбольдт В. фон Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – 530с.
16. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск, «Харвест», М., «Аст». 2000. – 752с.
17. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. – М.: Изд-во Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336с.
18. Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. – М.: ИНТОР, 1996. – 544с.

19. Давыдов В.В. Анализ структуры мыслительного акта. // Доклады АПН РСФСР. – 1960. – № 2. – С. 81–84.
20. Декарт Р. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1989-1994. Т. – 1989. – 654с. Т. 2. – 1994. – 633с.
21. 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.
22. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 248с.
23. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 784с.
24. Кассирер Э. Философия символических форм: В 3-х томах. – М., СПб.: Университетская книга. 2002. Т. 1. Язык. 272 с. Т. 2. Мифологическое мышление. 280с. Т. 3. Феноменология познания. 398с.
25. Лефевр В.А. Рефлексия. – М.: Когито-Центр, 2003. – 496с.
26. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос «Что такое постмодерн?». // Ad Marginem. Ежегодник. Сборник. – М.: Ad Marginem, 1994.
27. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – 656с.
28. Лосев А.Ф. Диалектика творческого акта // Контекст. Литературно-теоретические исследования. 1981. – М.: Наука. 1982. – С. 48–78.
29. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976. – 367с.
30. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959с.
31. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль; РОУ, 1993. – 958 с.
32. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384с.
33. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). – М.: Ad Marginem, 1995. – 547с.
34. Маслоу А. Психология бытия. – М.: Рефл-бук, 1997. – 304с.
35. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. – СПб.: Евразия, 1997. – 430с.
36. Модификация человека. Круглый стол Института философии РАН и журнала «Человек». // Человек. – № 5. – 2006.
37. Мэй Р. Проблема тревоги. – М.: ЭКСМО-Пресс., 2001. – 432с.

38. Огурцов А.П. Постмодернистский образ человека и педагогика. // Человек. – 2001. – № 3, 4.
39. Переслегин С.Б. Новые карты будущего или Анти-Рэнд. – М.: АСТ: АСТ Москва; СПб.: Terra Fantastica, 2009.
40. Петров М.К. Язык, знак, культура. – М.: Наука, 1991. – 328с.
41. Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М.: Росспэн, 1995. – 140с.
42. Постчеловечество. Науч. ред. М.Б.Ходорковский. – М.: Изд-во Алгоритм, 2006. – 320с.
43. Проблема постчеловеческого будущего. Сетевой ресурс: http://www.transhumanism.ru
44. Пропп В.Я. Морфология сказки. – М.: Наука, 1969. – 354с.
45. Пятигорский А.М. Выступление на чтениях памяти Г.П.Щедровицкого. // Сетевой ресурс: www.gp-metod.ru
46. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру. – М.: Политиздат, 1985. – 175с.
47. Свасьян К.А. Иоганн Вольфганг Гете. – М.: Мысль, 1989. – 96с.
48. Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии. – Благовещенский гуманитарный колледж им. Бодуэна де Куртенэ, 2000. – 224с.
49. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М.: Прогресс, 1993. – 656с.
50. Слотердайк П. Критика цинического разума. – Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. – 800с.
51. Смирнов С.А. Антропология перехода. Введение. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005. – № 1.
52. Смирнов С.А. Словарь антропологии перехода. Черновик. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2007. – № 3.
53. Смирнов С.А. Человек перехода. Сборник научных трудов. – Новосибирск, НГУЭУ, 2005.
54. Смирнов С.А. Опыты по философской антропологии. – Новосибирск: Офсет, 1996. – 184с.
55. Смирнов С.А. Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. Монография. – Новосибирск: Сибирское Университетское издательство, 2004. – 261с.

56. Смирнов С.А. Тема черного человека в поэтической антропологии А.С.Пушкина. // Сибирская пушкинистика сегодня. – Новосибирск. ГПНТБ СО РАН, 2000. – С. 203 – 216.
57. Смирнов С.А. Автопоэзис человека: Осип Мандельштам. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2006.
58. Стародубцева Л.В. В лабиринтах сознания // Человек. – 1999. – № 2. – С. 73–84.
59. Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты и в периоды двоеверия. – М.: Наука. 1993. – 158с.
60. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – 479с.
61. Флоренский П. У водоразделов мысли. Ч. 1. – М.: Правда, 1990. – 446с.
62. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Ч. 2 // Символ. – Париж. – 1992. – № 28. – С. 125–216.
63. Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. Опыт православной антроподицеи. – М.: Мысль, 2004. 685с.
64. Форсайт проект «Детство 2030». // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2009. – № 5.
65. Фридрих И. История письма. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1979. – 463с.
66. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М.: Изд-во АСТ; ОАО «ЛЮКС», 2004. – 349с.
67. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: Изд-во АСТ; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 588с.
68. 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. – 677с.
69. Хайдеггер М. Время и бытия. – М.: Республика, 1993. – 447с.
70. Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки. // Историко-философский ежегодник. 1988. – М.: Наука, 1988. – С. 180–201.
71. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
72. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408с.

73. Хоружий С.С. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10-31.
74. Хоружий С.С. От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергийной антропологии. // Точки-Puncta. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы. – 2008. – № 1-4. – С.283-310
75. 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.
76. Щедровицкий Г.П. Избранные труды. – М.: Школа культурной политики, 1995. – 800с.
77. Щедровицкий Г.П. Философия. Наука. Методология. – М.: Школа культурной политики. 1997. – 656с.
78. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144с.
79. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – СПб.: Алетейа, 1998. – 249с.
80. Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития. – М.: Тривола, 1994. – 168с.
81. Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. – М.: Наука, 1978. – 360с.
82. Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск. НГУЭУ. 2005.
83. Юнг К.Г. Структуры психики и процесс индивидуации. – М.: Наука, 1996. – 269 с.
84. Юнг К.Г. Аналитическая психология: Прошлое и настоящее. – М.: Мартис, 1995. – 320 с.
85. Юнг К.Г. Психология бессознательного. – М.: Канон, 1994. – 320 с.
86. Юнг К.Г. Психологические типы. – СПб.: Ювента; М.: Прогресс-Универс, 1995. – 716 с.
87. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – Киев: Port-Royal, 1996. – 384с.
88. Якобсон Р.О. Статуя в поэтической мифологии Пушкина. // Якобсон Р.О. Работы по поэтике. – М.: Прогресс, 1987.
89. Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. – The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, England, 1984.

Приложение

Картография антропологического поворота
(опыт субъективной инвентаризации)

Календарь	**Годы написания**	**Авторы**	**Работы**	**Страна**	**Город (место написания)**	**Год первого издания**
10-е годы XX века	1908 – 1918	о.П.Флоренский	Философия культа. Опыт православной антроподицеи	Россия	Сергиев Посад, Москва	2004
	1908 – 1914	о.П.Флоренский	Столп и утверждении истины	Россия	Сергиев Посад	
	1915	Л.Выготский	Трагедия Гамлета, принца Датского	Россия	Москва, Гомель	1968
	1914 – 1918	Л.Витгенштейн	Логико-философский трактат	Австрия, в т.ч. на фронте	На фронте и в плену	1921, 1922
	1919	М.Бахтин	Искусство и ответственность	Россия	Невель	1974
	1918 – 1924	М.Бахтин	К философии поступка. Автор и герой в эстетической деятельности	Россия	Невель Витебск	1979 (частично) 1986
	1913 – 1917	П.Флоренский	У водоразделов мысли	Россия	Сергиев Посад	1990

	– 1918 –1922					
20-е годы XX века	1922	М.Бубер	Я и Ты	Германия	Хеппенгайм, ок. Франкфурта-на-Майне	1922
	1922 – 1928	М.Бахтин	Проблемы творчества Достоевского	Россия	Витебск, Ленинград	1929
	1923 – 1929	Э.Кассирер	Философия символических форм	Германия	Берлин	
	1926	М.Шелер	Человек и история	Германия	Кельн	1926
	1927	М.Хайдеггер	Бытие и время	Германия	Марбург	1927
	1928	М.Шелер	Положение человека в космосе	Германия	Кельн	1928
	1929	М.Хайдеггер	Кант и проблема метафизики	Германия	Фрайбург	
30-е годы XX века	1929 – 1934	Л.Выготский	Мышление и речь	Россия	Москва	1934
	1931	Л.Выготский	Развитие высших психических функций	Россия	Москва	1960 (частично) 1983 (полностью)
	1933 – 1934	Лев Шестов	Киркегард и экзистенциальная философия	Франция	Париж	1936 (фр.). 1939 (рус.)
	1936 – 1938	М.Хайдеггер	Вклады в дело философии. От	Германия	Фрайбург	1989

			события			
	1935	М.Хайдеггер	Исток художественного творения	Германия	Фрайбург	Доклад прочитан в 1935. Публикация в 1956
	1936 – 1949	Л.Витгенштейн	Философские исследования	Норвегия, Великобритания Ирландия		1953
	Конец.30-х – 1940 (?)	М. Бахтин	К философским основам гуманитарных наук	Россия	Савелово	1979 (в сокращении) 1996
	1932 – 1937	А.Арто	Театр и его Двойник	Франция	Париж	1932-1937
	1934 – 1937	Э.Гуссерль	Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология	Германия	Фрайбург	1954
	1933 - 1939	А.Кожев	Введение в чтение Гегеля	Франция	Париж	1947
40-е годы	1943	М.Бубер	Проблема человека	Палестина	Иерусалим	1947
	1944	Э.Кассирер	Опыт о человеке	США	Йель	1945
	1940 – 1946	Э.Левинас	От существования к	Франция	В лагере для	1947

			существующему		пленных офицеров, Германия	
	1946 – 1947	Э.Левинас	Время и Другой	Франция	Париж	1947
50-е годы						
60-е годы	1966	М.Фуко	Слова и вещи	Франция	Париж	1966
	1968	М.Мамардашвили	Анализ сознания в работах Маркса	Россия	Москва	1968
	1968	Г.Щедровицкий	Система педагогических исследований. Методологический анализ (сб. Педагогика и логика)	Россия	Москва	1993
	1969	М.Фуко	Что такое автор?	Франция	Париж	1969
70-е годы	1970 – 2000	О.Генисаретский	Навигатор: методологические расширения и продолжения	Россия	Москва,	2002
	1972 – 1977	О.Генисаретский Д.Зильберман	О возможности философии	Россия США	Москва Бостон	2001
	1976	М.Фуко	Воля к знанию (История сексуальности, т. 1)	Франция	Париж	1976
	1978	С.Хоружий	Диптих безмолвия	Россия	Москва	1991

	1979	Ж.-Ф.Лиотар	Состояние постмодерна	Франция	Париж	1979
	1979	Г.Щедровицкий (рук.)	Проведена первая ОДИ	Россия	Москва	1979
80-е годы	1982	М.Фуко	Герменевтика субъекта	Франция	Париж	Чтение в 1982 Печатное издание в 2001
	1984	М.Фуко	Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2	Франция	Париж	1984
	1984	М.Фуко	Забота о себе (История сексуальности, т. 3)	Франция	Париж	1984
	1984	М.Мамардашвили	Классический и неклассический идеалы рациональности	Грузия	Тбилиси	1984
	1984	М.Мамардашвили, А.Пятигорский	Символ и сознание (издан в Иерусалиме)	Россия	Москва	1984 Иерусалим
	1987	Г.Щедровицкий	Схема мыследеятельности, строение и смысл	Россия	Москва	1987

	1989	С.Хоружий	Феноменология аскезы	Россия	Москва	1998
90е годы	1990	В.Бибихин	Узнай себя	Россия	Москва	1998
	1991	Ж.Делез, Ф.Гваттари	Что такое философия?	Франция	Париж	1991
	1991	Г.П.Щедровицкий	О различии натуралистического и системно-деятельностного подходов	Россия	Москва	1991
	1994 – 2003	В.Бибихин	Другое начало	Россия	Москва	2003
	1992	Ж.-Л. Нанси	Corpus	Франция	Страсбург	1992
	1992 – 1994	В.Подорога	Феноменология тела. Лекции.	Россия	Москва	1995
	1993	О.Генисаретский	Упражнения в сути дела	Россия	Москва	1993
	1995	О.Генисаретский	Культурно-историческая перспектива	Россия	Москва	1995
	1995-1997	Работы О.Генисаретского, В.Подороги, С.Хоружего	Проект Совершенный человек (рук. Ш.Шукуров)	Россия	Москва	1997
10-е годы XXI века	2003	М.Эпштейн Г.Тульчинский	Проективный философский словарь	Россия, США	Санкт-Петербург, Эмори (США)	2003

	2002 – 2005	С.Хоружий	Очерки синергийной антропологии	Россия	Москва	2005

Ни к чему не призывающее послесловие…

Когда эта книга была уже почти готова к тому, чтобы сдать ее в печать, я решил составить для себя некую таблицу ключевых работ, которые с моей точки зрения сыграли решающую роль в антропологическом повороте XX века. И после того, как я ее составил, я решил посмотреть – какова география и хронология этого поворотного антропологического дискурса? Кто и как в ней представлен с точки зрения географии, стран, городов, дат?

Эта таблица весьма и весьма субъективна. В ней представлены авторы, которые у меня всегда под рукой. И критериями моего выбора были вполне понятные:

- глубина проработки антропологического дискурса, попытка задавания радикального умозрения на ситуацию человека,
- попытка выстроить собственно антропологический дискурс,
- и уже на последнем месте оказывается собственно резонансность работы, ее влияние на умы, на гуманитарную ситуацию. Полагаю, что резонанс – вещь условная и обманчивая. Как, например, кассовые сборы с фильма не являются главным критерием его художественной глубины.

Мне кажется, получилась довольно интересная картина, которая нуждается в отдельном исследовании.

Всего в пуле авторов оказалось 28 имен. Они творили (и творят) в 10 странах мира и 20 городах и поселениях (не считая плена и фронта). Арифметика присутствия получается такая.

	Авторы	**Число упоминаний**	**Страны**	**Число упоминаний**	**Города или места**	**Число упоминаний**
	Всего авторов – 28		Всего стран – 10.		Всего городов – 20	
	Из них:		Из них:		Из них:	
1	П.Флоренский	3	Россия	27	Москва	21
2	Л.Выготски	3	Германия	9	Гомель	1

	й					
3	Л.Витгенштейн	2	Франция	13	Невель	2
4	М.Бахтин	4	Австрия	1	Сергиев Посад	3
5	М.Бубер	2	Норвегия	1	Витебск	2
6	Э.Кассирер	2	Ирландия	1	Савелово	1
7	М.Шелер	2	США	3	Санкт-Петербург (Ленинград)	2
8	М.Хайдеггер	4	Палестина	1	Париж	12
9	Лев Шестов	1	Великобритания	1	Фрайбург	4
10	А.Арто	1	Грузия	1	Хаппенгайм	1
11	Э.Гуссерль	1			Франкфурт-на-Майне	1
12	А.Кожев	1			Марбург	1
13	Э.Левинас	2			Берлин	1
14	М.Фуко	6			Кельн	2
15	Г.Щедровицкий	4			Страсбург	1
16	М.Мамардашвили	3			Йель	1
17	Д.Зильберман	1			Иерусалим	2
18	С.Хоружий	4			Бостон	1
19	Ж.-Ф.Лиотар	1			Эмори	1
20	О.Генисаре	5			Тбилиси	1

	тский					
21	А.Пятигорский	1			На фронте	1
22	В.Бибихин	2			Лагерь для военнопленных	2
23	Ж.Делез	1				
24	Ф.Гваттари	1				
25	Ж.-Л. Нанси	1				
26	В.Подорога	2				
27	М.Эпштейн	1				
28	Г.Тульчинский	1				

Из арифметики видно, что решающий вклад в развитие антропологического дискурса внесли авторы, жившие и живущие в России (или в СССР). Второе место занимают французские авторы.

Лидерами по частоте упоминаний стали М.Фуко, М.Хайдеггер, М.Бахтин, Г.Щедровицкий, О.Генисаретский и С.Хоружий.

Философскими столицами оказались Москва и Париж.

Что же касается хронологии, то по плодотворности были наиболее богатыми 10-е, 20-е, 30- годы прошлого века, затем урожай дали 80-е и 90-е годы. 50-е оказались пустыми, 40-е годы также по понятным причинам еще не плодоносили. Они откликнулись эхом в 60-е и 70-е.

10-е годы этого столетия фактически подтверждают то, что мы находимся в культурной паузе…

СОДЕРЖАНИЕ

От автора ……4

Глава 1. После Освенцима и ГУЛАГА

1.1. Бытие человека как захват. Власть бытия……..7
1.2. После Освенцима и ГУЛАГа……11
1.3. Идея и проблема человека ……15
1.4. Феномен перехода в культуре ……..20
1.5. Бытие в переходе ……25
1.6. Конституции и институции человека ……..29
1.7. Антропология в поисках человека: новая Песнь песней…….43
Литература ……51

Глава 2. Предтечи и переклички.
Антропологический поворот 20-30-х годов XX века

2.1. Предтеча. Постановка И. Кантом вопроса «Что такое человек?»….58
2.2. Макс Шелер: в поисках метафизического места человека в бытии..75
2.3. Мартин Хайдеггер: человек в горизонте бытия ……..88
2.4. Эрнст Кассирер: человек в культуре……...106
2.5. Михаил Бахтин: поступающее бытие-событие человека……..118
2.6. Лев Выготский: от Гамлета к неклассической психологии
Человека ……...136
2.7. Антропология Духа: А.Кожéв и Г.В.Ф.Гегель……...165
Литература ……...182

Глава 3. В поисках собеседников

3.1. Ищу иных……..191
3.2. Мишель Фуко: возвращение к заботе о себе…….193
3.3. Другое начало Владимира Бибихина…….241
3.4. Манифест археоавангарда Федора Гиренка……..246
3.5. Поиски генезиса Игоря Смирнова…….248
3.6. Гуманология Михаила Эпштейна и постчеловеческое Григория
Тульчинского……..250
3.7. Синергийная Антропология Границы Сергея Хоружего ……253

3.8. Гуманитарные практики личностного роста
Олега Генисаретского……261
3.9. Феноменология тела Валерия Подороги ……..264
Литература ……...266

Глава 4 Антропология перехода

4.1. Поиски самоопределения и самоидентификации:
Человек перехода……274
4.2. В поисках метода. Автопоэзис……281
4.3. Фигуры органона или философский атлетизм……..294
4.4. Классический и неклассический типы философствования …….300
4.5. Картография перехода или Антропоидный картоид ……309
4.6. Практики работы с образами будущего……..314
4.7. Проблемы идентичности……..331
Литература ……...339

Глава 5 Человек перехода: Новый словарь

5.1. Концепт словаря в культуре……343
5.2. Большая и малая колесницы культурного развития человека…….351
5.3. Tesaurus личности: энциклопедия колесниц …….394
5.4. Проектная идея словаря перехода. От кризиса-суда – к переходу..418
5.5. Человек после человека. Антропологический форсайт……440
Литература……473

Приложение 1
Картография антропологического поворота ……..479

Научное издание

Смирнов Сергей Алевтинович

Чертов мост
Введение в антропологию перехода

Редактор В.И.Смирнова
Оператор компьютерной верстки С.Н.Малых

В книге использованы рисунки Леонардо да Винчи

Подписано в печать 06.08.2001. Формат 60x90/16
Усл. Печ. Л. 32. Уч.-изд. Л. 31. Гарнитура Minion Pro
Тираж 200 экз. Заказ № 251

Отпечатано в ЗАО ИПП «ОФСЕТ»
630117, Новосбирск, ул. Арбузова, 4а
e-mail: ofsets@cbnet.ru. Тел.: (383) 332-82-32