

4. *Неретина, С. С.* Концепты политической культуры / С. С. Неретина, А. П. Огурцов. — М. : ИФ РАН, 2011. — 284 с.
Neretina, S. S. Koncepty politicheskoj kul'tury / S. S. Neretina, A. P. Ogurcov. — М. : IF RAN, 2011. — 284 s.
5. *Попкова, Н. В.* Человек в техногенном мире: творец или творение? / Н. В. Попкова // Мир психологии. — 2005. — № 4. — С. 216—225.
Popkova, N. V. Chelovek v tehnogennom mire: tvorec ili tvorenie? / N. V. Popkova // Mir psihologii. — 2005. — № 4. — S. 216—225.
6. *Попкова, Н. В.* Антропология техники : Проблемы, подходы, перспективы / Н. В. Попкова. — М. : ЛИБРОКОМ, 2011. — 352 с.
Popkova, N. V. Antropologija tehniki : Problemy, podhody, perspektivy / N. V. Popkova. — М. : LIBROKOM, 2011. — 352 s.
7. *Попкова, Н. В.* Антропология техники : Становление / Н. В. Попкова. — М. : ЛИБРОКОМ, 2015. — 376 с.
Popkova, N. V. Antropologija tehniki : Stanovlenie / N. V. Popkova. — М. : LIBROKOM, 2015. — 376 s.
8. *Попкова, Н. В.* Введение в философскую антропологию : учеб. пособие / Н. В. Попкова. — М. : ЛИБРОКОМ, 2015. — 376 с.
Popkova, N. V. Vvedenie v filosofskuju antropologiju : ucheb. posobie / N. V. Popkova. — М. : LIBROKOM, 2015. — 376 s.
9. *Розин, В. М.* Человек культурный : Введение в антропологию : учеб.-метод. пособие / В. М. Розин. — М. : МПСИ ; Воронеж : МОДЭК, 2003. — 304 с.
Rozin, V. M. Chelovek kul'turnyj : Vvedenie v antropologiju : ucheb.-metod. posobie / V. M. Rozin. — М. : MPSI ; Voronezh : MODJEK, 2003. — 304 s.
10. *Розин, В. М.* Особенности дискурса и образцы исследования в гуманитарной науке / В. М. Розин. — М. : ЛИБРОКОМ, 2009. — 208 с.
Rozin, V. M. Osobennosti diskursa i obrazcy issledovaniya v gumanitarnoj nauke / V. M. Rozin. — М. : LIBROKOM, 2009. — 208 s.
11. *Розин, В. М.* Искусство и человек в истории, культуре и современности : Гуманитарные исследования / В. М. Розин. — М. : Ленанд, 2015. — 240 с.
Rozin, V. M. Iskusstvo i chelovek v istorii, kul'ture i sovremennosti : Gumanitarnye issledovaniya / V. M. Rozin. — М. : Lenand, 2015. — 240 s.
12. *Розин, В. М.* Как можно помыслить представление о будущих поколениях / В. М. Розин // Мир психологии. — 2017. — № 1. — С. 78—88.
Rozin, V. M. Kak mozžno pomyslit' predstavlenie o budushhix pokolenijah / V. M. Rozin // Mir psihologii. — 2017. — № 1. — S. 78—88.
13. *Храпов, С. А.* Техногенный человек: проблемы социокультурной онтологизации / С. А. Храпов // Вopr. философии. — 2014. — № 9. — С. 66—75.
Hrapov, S. A. Tehnogennyj chelovek: problemy sociokul'turnoj ontologizacii / S. A. Hrapov // Vopr. filosofii. — 2014. — № 9. — S. 66—75.
14. *Черникова, И. В.* Сохранение природы человека как глобальная проблема современности / И. В. Черникова // Вopr. философии. — 2016. — № 9. — С. 36—43.
Chernikova, I. V. Sohranenie prirody cheloveka kak global'naja problema sovremennosti / I. V. Chernikova // Vopr. filosofii. — 2016. — № 9. — S. 36—43.

С. А. Смирнов

Антропология и психология: взгляд на человека. Встречный вызов

В статье описана ситуация взаимного вызова, с которой столкнулись современная антропология и психология. Вызов связан с так называемым антропологическим поворотом, сформировавшимся в XX в. Поворот предполагает изменение оптики мышления, направленной на понимание человека не как объекта описания и объяснения, а как сущего, всегда становящегося и всегда проектного и возможного, выстраивающего разнообразные практики ориентирования и навигации. В этой связи ключевой категорией, регулирующей отношения между антропологией и психологией, становится категория антропологической навигации, показывающей поиск человеком своего места в жизненном мире. Автор показывает примеры поиска ответов на названный вызов в лице представителей конкретных психологических школ и направлений.

Ключевые слова: антропология, антропологический поворот, антропологическая навигация, ориентирование, психология, психопрактика.

Когда мы пытаемся разобраться в вопросе о том, как влияют друг на друга антропология и психология, то необходимо договориться о главном: какой

главный вопрос ставится? Каковы его рамки? Вопрос же связан прежде всего с пониманием ситуации и *проблемы человека как особого рода сущего*. Сам вопрос этот всегда выступал вызовом как для антропологии, так и для психологии.

Основные параметры вызова были сформулированы в рамках антропологического поворота в прошлом веке¹. Ситуация с тех пор в мыслительном плане не изменилась, а уроки из антропологического поворота мы извлекаем только сейчас. Каковы они, эти уроки?

1. *Человек — сущее*, которое не нуждается в окончательном определении. Оно всегда возможное и само себя, свое место постоянно переопределяет. Это место метафизическое, т. е. всякий раз переопределяющееся самим человеком в своих пределах и границах, не заданных вещно и объектно.

2. *Переопределение* это всегда чреватое и относится к самому автору переопределения — его *делает сам человек*. Высказывание о себе в мире автореферентно. Оно относится прежде всего к самому автору высказывания. О человеке говорит сам человек и дает определения самому себе. Эти автореференции и их издержки относятся к самому автору определений. То есть буквально: они же фиксируют и границы, и пределы самому автору.

3. Поиск места в бытии фактически означает базовую антропопрактику самого автора поиска — практику ориентирования и навигации в жизни. Последнее предполагает не схватывание человека готового, которого всегда нет и не будет (он всегда еще не есть), а строительство навигации, не ища при этом квазиопределений человека и не сводя поиск к банальному выводу, что человек есть существо возможное и всегда становящееся. Это уже малозначащий трюизм. Возможность, открытость, направленность вовне — такие качества человека не задают содержательности. Что при этом это возможное существо делает? Что заставляет его быть таким открытым, проектным, возможным, направленным вовне? Голодный зверь тоже направлен вовне — на жертву. Голод его толкает на охоту за добычей². На этом можно и остановиться. Человек по природе своей охотник, избирающий в качестве своей добычи пищу, жилище, вещь, другого человека, знания, власть и пр.

4. Место человека в бытии означает не вещно понятое обитание в окончательно освоенной и обихоженой ойкумене, а его *позицию-поступь, его самоопределение* как того, который отвечает на зов: «Встань и иди!» Топос человека означает не окончательность и ухоженность места, а направленность всегда подвижной точки. В таком случае антропологический хронотоп проявляется как пульсирующая и движущаяся точка в пространстве-времени с плавающими границами.

5. Способ обитания человека сущего можно назвать *антропологической навигацией* [15]. Последняя предполагает поиск человеком своего не заменимого никем места в жизни, как говорил М. М. Бахтин. Такая навигация по своему типу работы означает разного рода практики заботы о себе, начиная с оснащения себя средствами выживания и оспособливания себя (разного рода агонистика) и заканчивая практиками конверсии, преобразования, что было давно известно в античной философии и монашестве и описано в литературе [1; 18].

6. По поводу такой антропопрактики заботы должен выстраиваться и иного типа антропологический дискурс, равный и адекватный этому поиску места.

¹ Характеристика антропологического поворота давалась в разных работах, в том числе в наших (см.: [11; 15]).

² Родовое качество человека как охотника исторически известно и описано. Что задает ему и другое родовое качество — мобильность (номадизм). Мобильность выступает гораздо более древним качеством, нежели оседлость [6].

Этот дискурс не может быть сведен к исследованию сущности человека и построению объекта и концепта. Он выражается в таких категориях, как «личность», «энергия», «поступок», «ответственность», «событийность», «путь», «горизонт», «навигация». В таком случае человека как постоянного предмета, объекта для исследования всегда нет. Натуралистически выраженное представление о путнике, который идет как указанная и видимая точка на карте, — это привычная уловка нашего обыденного сознания. Мы видим на карте точку, корабль в море, который плывет по заданному маршруту. С таким же желанием мы хотим увидеть человека, идущего к горизонту, и хотим отследить его движение, передвигая его как фишку на карте. Но человек — не фишка, и мир — не карта, они суррогаты-заменители, медиаторы-знаки, для удобства нами же изобретаемые.

7. Поэтому привычный словарь классически (естественно-научно) ориентированной антропологии и психологии, стремящейся к поиску сущности, к исследованию и описанию психики как объекта, к построению человека как готового субъекта, в такой практике навигации не годится. В ней сами слова, термины, определения и понятия играют принципиально иную роль — роль указателей, регулирующих действия по навигации и ориентированию. Как в любой лоции, в любом ориентировании важны не сама вещь и знак, объект, важна их роль по ориентации — как мох, означающий направление сторон света, как звезды, показывающие путь. Важны не вещи и явления — важна их навигационная функция.

8. В таком случае для такой практики заботы самому человеку-навигатору необходимо вырабатывать своеобразный верстак инструментов для навигации. И тогда он вырабатывает разного рода карты, путеводители движения, которые становятся не просто инструментами в навигации, они трансформируются в органы личности, становятся частью его самого, как освоенный и встроенный в себя новый функциональный орган.

Заметим, что речь идет не об отказе от естественно-научной парадигмы, от объективистского подхода. Нет смысла обожествлять и субстантивировать те или иные подходы и способы видения. Любой подход всего-навсего подход. То есть оптика видения. Речь идет о *переориентации, о смене оптики, поскольку этого требует особая реальность — реальность человеческого*.

9. В таком случае человек-навигатор должен знать, куда плыть. Для него предельным ориентиром и опорой в пути становится концепт «горизонт жизненного мира», если воспользоваться идеей Э. Гуссерля, но не как объект исследования, а как постоянно уходящий онтологически значимый ориентир для движения и переопределения.

В таком ориентировании удержать оптику на горизонте возможно лишь в единстве ответственности поступающей личности, при котором человек ставит себя на кон полностью, целиком, всего без остатка и весь без остатка отвечает за свое бытие. Переопределение касается онтологических пределов, в которых у него «нет алиби» по М. М. Бахтину. Он не может, не имеет онтологического права избегать определяться в своем бытии, в поиске места в мире, *в поиске и самоопределении относительно своего незаменимого и не заместимого никем места*.

10. В таком случае и рецептов на его верстаке навигационных приборов нет. Он идет «неторными тропами», говоря словами М. Хайдеггера. Поэтому практика навигации и ориентирования по неторным тропам становится онтологически актуальной. Важен не сам лес, а кочки, ручейки, деревья, звезды, выполняющие роль ориентиров. Важен не сам по себе мир, а прохождение по нему и

то, что и как человек делает, торя себя путь. М. Хайдеггер событийность человека понимал в онтологическом и навигационном смысле: *человек должен* (онтологически, не с точки зрения внешне заданной моральной нормы) *состоять как событие бытия*. Последнее может случиться как прецедент, если человек находит свое место в бытии и сам становится «указателем» бытия. Бытие человека «имеет Место», указывал М. Хайдеггер [19. С. 396]. Место, понимаемое как «присутствие себя в мире» [Там же. С. 398]. *Человеку онтологически необходимо иметь место в бытии как существу*. Проблема человека возникает тогда, когда человек утрачивает свое место в бытии или не находит его. Но событием становится, по определению М. Хайдеггера, сцепка, встреча бытия и времени: именно «предусмотрение» человеком в своей жизни собственной уместности как присутствия позволяет ему становиться *онтологически укорененным, уместным*. Такие моменты онтологической уместности и преодоления времени как простой хронологии, проживание таких моментов, создающих событие, делают человека реальным навигатором своего пути. Человек отвечает на онтологический вызов, заключающийся в том, что он, всегда временный и уходящий, пытается совершить ответ, стать уместным. Поэтому при построении ответа как совершения присутствия *он становится онтологически событийным, преодолевающим забвение*. Если человек обретает место в бытии, то он тем самым преодолевает неуместность: «Время и бытие сбываются в событии» [Там же. С. 404]. В событии сугубо человеческом, поскольку ни времени, ни бытия как таковых нет. Это конструкторы, нужные человеку, чтобы *стать событием, т. е. обрести свое место*.

11. В таком случае *проблематизируется предмет самой антропологии*. Известно, что и антропология (равно, как и психология) постоянно и долго и до сих пор блуждает в поиске своего предмета. От крайностей натурализма и психологизма к крайностям витализма и мистицизма. Эти споры известны, в том числе в них приняли участие и Л. С. Выготский, и М. М. Бахтин.

Но они оба искали не сам предмет, который натуралистически и психологистически не определяется. Строго говоря, в категориях вещи, объекта исследования и индивидуальной психики он неопределим. Он в этом смысле имеет плавающие границы. Именно потому, что навигация предполагает не ухватывание готовой вещной природы человека и вообще не позицию исследователя-натуралиста, а удержание горизонта навигации и выстраивание человеком своего пути к нему через постоянные разнородные антропопрактики изменения и преобразования.

12. Такая метапозиция в таком случае требует не стратегии ухватывания, схватывания, описания и объяснения (здесь — человека), а стратегии ориентирования и навигации, нуждающейся в соответствующих средствах, методах, инструментах навигации.

13. В таком случае словарем антропологически ориентированной психологии и, наоборот, психологически (душевно, ценностно) направленной антропологии становится словарь, состоящий не из определений человека, а из *терминов и понятий, играющих роль регулятивов-навигаторов*, таких как «место», «путь», «горизонт», «навигация», «ориентация», «точка», «оптика», «видение», «карта», «масштаб», «знаки-индексы». В такой практике навигации перестают работать привычные для науки объектные категории, такие как «сущность», «объект», «субъект», «познание», «исследование», «описание», «схватывание», «истина», «точность», «объективность» и др.

Чем и как должна отвечать психология на такой вызов? И каков ее предмет? Она, в свою очередь, так же как и антропология, долго искала свой пред-

мет, которого, как утверждает А. А. Пузырей, нет и сегодня, потому что человек всегда не есть¹.

Однако делать вывод, что у каждого свой путь, и к этому сводить весь пафос разговора уже банально. Ради этого вывода не стоит и писать.

Гораздо интереснее то, что само по себе понимание такого вызова и принятие его в лице М. М. Бахтина, М. Хайдеггера, Л. С. Выготского и др. не меняет ситуации ни в философии, ни в психологии, ни в антропологии. Несмотря на то что слова сказаны и прецеденты проделаны, нам-то от этого не легче, как не легче было, например, М. К. Мамардашвили, пытавшемуся восстановить ситуации Декарта и Канта и проделать свой акт мысли по принципу *cogito*. Равно как не легче было Э. Гуссерлю, проделывавшему свои медитации после Декарта. Дальше по списку — вплоть до Сократа.

Обратимся в этой связи к двум-трем примерам, на материале которых проиллюстрируем проблему поиска ответов на вышеназванные вызовы.

Первый пример — случай Л. С. Выготского.

Л. С. Выготский. Заявка на новую антропологию. Ситуация Гамлета как проблема

20 лет назад на юбилейной конференции памяти Выготского А. А. Пузырей [13] выступил с обращением, означающим фактически призыв «назад к Выготскому».

Он заметил, что то понимание человека, которое выражено у Выготского в его поздних работах, которые и представляют основной корпус культурно-исторической психологии, является «редуцированным, по сравнению с его ранними работами, прежде всего, по сравнению с его «Трагедией Гамлета», в которой человек нащупывается в его «полном смысле слова» [13. С. 149].

Именно «Трагедия Гамлета» является уникальным опытом реальной психологии человека, замечает Пузырей. Но искать ее нам придется не там, где мы привыкли, и не там, где указывал сам Л. С. Выготский, а там, где ее нет и сегодня, там, где она предполагалась быть, но к ней еще придется «прокладывать путь». Эти ранние работы если и не психологические, то только потому, что они не относятся к той современной Выготскому психологии, они открывают дорогу к будущей психологии, составляя нынешней психологии альтернативу. Но пока ее, будущей психологии, нет и сегодня. Она еще должна сложиться [Там же].

Но и человека всегда еще нет. Он еще должен прийти. Речь идет не о психологии наличного человека, а о психологии человека, которого еще нет и всегда нет. Этому человеку, которого всегда еще нет, и посвящена психология тайны, заявку на которую Выготский сделал в «Гамлете», понимая трагедию Гамлета как тайну, точнее, как миф.

В отличие от нее психология строится по логике психологии секрета. Она строится на известной модели человека, известном образе человека. Поэтому он вскрывается любой отмычкой. Так вскрывается секрет человека в психоанализе. Последний претендует на то, чтобы восстановить утраченные связи. Как устранить вывих. Р-р-раз! И вывих устранен. И проблема решена. Правда, заметим, что психоанализ на устранение вывиха и претендо-

¹ Пафос Пузырея понятен. Но согласиться с таким резким различием трудно. Как будто вслед за Выготским, различавшим двух Гамлетов, Пузырей различает двух Выготских. Я бы сказал, что Выготский от обозначения пределов психологии в «Гамлете» затем перешел к выстраиванию механизмов и разработке средств для построения «конкретной психологии человека» [5]. Поиски, связанные с введением концепта смыслового поля, смыслового механизма детской игры, говорят об этом, а не о том, что, как полагает Пузырей, он редуцировал человека, фактически сузил собственную оптику. О сугубо навигационном типе работы самого Выготского ярко говорит его записные книжки, опубликованные недавно в более полном виде [7].

вал. Он не претендовал на постижение бытия человека. Провел толкование сновидения, объяснил, построил схему раскрытия смысла сна и решил проблему, разгадал секрет.

Но раскрытие секрета, замечает Пузырей, ведет к его упразднению. Если проблема решается, то она просто исчезает. А значит, исчезает и смысл. Исчезает сам секрет, если его разрешают. Но тогда исчезает и сам субъект, породивший секрет. То есть человек. Его разгадали, раскрыли, описали, объяснили (см.: [13. С. 152]). Секрет допускает разгадку, причем в пределе, полную разгадку, разрешение проблемы и тем самым полное разоблачение человека как того, который этот секрет породил.

Разрешение, открытие секрета происходит в версии детектива, как будто человека, носителя секрета, ловят за руку и пытаются вскрыть, открыть, разоблачить его как преступника, нарушителя. Психология секрета в своей интенции направлена на то, чтобы человека изобличить, разоблачить, поймать за руку, уличить в содеянном, обозначить вину. А значит, за этим идет и наказание.

Пузырей полагает, что такой способ понимания как разоблачения человека, раскрытия секрета доминирует в современной психологии. Он вообще является едва ли не единственным в психологии и психотехнике [Там же. С. 153]. При этом «в психологии и сегодня нет никакой другой парадигмы, кроме объясняющей и детерминистической в естественнонаучном смысле, нет никакой серьезной... альтернативы все той же методологии классического естествознания» [Там же. С. 161].

Тайна выступает «пределной точкой», поскольку касается неустранимой бытийности. Потому психология объяснения не может быть адекватной для онтологии человека. Проблема не в том, что естественно-научная установка не годится для психологии. Она не плоха и не хороша. Она не адекватна для онтологии человека, для понимания онтологического истока человека. Равно как психология секрета не может быть применима по отношению к феноменам свободы и поступка. Она просто невозможна!

Но, признает Пузырей, сам Выготский при переходе далее к своим поздним работам скатывается к иной установке, выбирает психологию секрета, психологию объяснения и описания, а не психологию открытия. Чем дальше, тем больше сам Выготский отходит от самого себя, редуцируя свой первоначальный опыт психологии тайны до секрета. Это важная поучительная, но невеселая история, грустно замечает Пузырей.

Перейдем ко второму примеру — случаю К. Роджерса и М. Бубера.

Несостоявшийся диалог

В 1957 г. известный философ диалога М. Бубер, один из представителей вышеназванного антропологического поворота, был приглашен в США на конференцию, посвященную его имени. На этой конференции состоялся разговор между К. Роджерсом и М. Бубером [12].

К. Роджерс, автор клиентоцентрированной терапии, обратился к М. Буберу с главным посылом: я как психотерапевт стараюсь вступать в контакт с пациентом как личность с личностью, вести с ним диалог равных. Я стараюсь построить равный и открытый диалог, предполагающий принятие другого как целого существа, цельной личности [Там же. С. 75 и др.].

На этот главный посыл автор философии диалога М. Бубер отвечает: если к вам приходит человек за помощью, если он нуждается в помощи, а значит, он пациент, больной, то ни о каком диалоге речи быть не может. У врача и пациента существенная разница позиций. Эта разница задается объективно, самой ситуацией, независимо от того, как будет относиться врач к пациенту. Врач по-

могает пациенту. Но пациент не может помочь врачу. На то он и пациент. Его врач как личность не интересует. Пациент занят своей болью. Он не может быть занят другим, врачом как личностью. Если он забудет свою боль, то он просто перестанет быть пациентом. И тогда ему не надо идти к врачу.

На этом конкретном примере можно увидеть, что призыв быть открытым и принимать другого как Другого означает одновременно и следующее.

Ситуация включения во встречу с Другим должна быть едина и одинакова для Меня и Другого. Эта ситуация принятия другого и равенство другого равна ситуации встречи Человека и Бога. Так у М. Бубера и получилось в его трактате «Я и Ты». В остальных случаях всегда налицо неравенство.

Поэтому в реальности в условиях всегда-неравенства призывать к принятию другого как целого — это утопия и блажь, лукавство терапевта-гуманиста. Потому признак здоровья выступает представлением себя как целого и принятием другого как целого, а значит, всегда возможного. Но тогда это не ситуация лечения. Это ситуация здорового диалога, встречи равных. Диалог по определению требует равенства и здорового (в норме) общения. Если это равенство и открытость нарушается, мы имеем патологию, т. е. нарушение нормы, т. е. болезнь.

К. Роджерс попал в ловушку: если ты вступаешь в диалог с пациентом, то он для тебя кто? Здоровый или больной? Если больной, то диалог невозможен. Если здоровый, то это уже не терапия. Как бы он ни говорил, как бы он себя ни ощущал, он и его пациент не могут быть равными, ситуация лечения этого не позволяет. То, что К. Роджерс называет диалогом, М. Бубер назвать диалогом не может. И проблема не только в разнице меня и другого, дело в феномене неожиданности, который всегда будет, если встречаешь Другого. Пациент неожиданности не переносит. Ему нужен рецепт, т. е. готовая схема поведения, получаемая от врача.

Итак, различие в ситуации встречи Я и Другого заключается не в отношениях и интерпретациях, не в понимании и желании, а в пределе, в самой ситуации всегда-не-встречи, в том числе с самим собой, которого (себя) я также могу не встретить. Поскольку всегда вижу себя чужими глазами Другого¹. Проблема заключается в способности быть-с-другим, а не призывать. Бытие с другим онтологически проблематично и чревато, поэтому мы быстро скатываемся в технику, в средство, инструмент или поиск панацеи в виде новой (старой) идеологии или доктрины типа клиентоцентрированной терапии. Принятие другого как целого, однако не только как он есть, но и каков он в потенциальном, возможном изменении и становлении, принятие другого как того, которому еще предстоит стать, ему предназначено стать кем-то завтра, которого я не могу знать сегодня, но уже принимаю, — такое предельное принятие возможно только в личном общении с Богом.

И наконец, рассмотрим третий пример — случай В. Франкла.

Смысл как опора

В. Франкл [17], переживший опыт лагеря, смог выйти из него здоровым, душевно не искалеченным и даже закаленным. Примо Леви [8], написавший о лагерном опыте воспоминания, в итоге не выдержал, покончил собой. Также покончил собой и другой узник, Ж. Амери, автор воспоминаний. А сколько сгинуло без вести? Можно ли пережить Освенцим, остаться живым и за-

¹ Феномены встречи с Другим, чужой речи и чужого сознания, «человека у зеркала» описаны Бахтиным (см.: [2]).

тем предложить миру исцеление? Кто сможет второй раз, уже в душе, пережить лагерную муку? В. Франкл смог.

Впервые свой опыт осмысления и выживания в лагере Франкл надиктовал за 9 дней и издал отдельной книжкой в 1946 г. Анонимно. Без указания имени¹. То был фактически дневник наблюдателя в ситуации невозможности самого наблюдения. Сам психолог был внутри ситуации, сам был эхом. Был одновременно и врачом, и пациентом, и еще кем-то третьим, позволяющим ему писать дневник и в итоге выжить.

Чем важен и поучителен опыт Франкла? Почему мы его записываем в качестве ответа на вызовы? Опыт этот важен тем, что это опыт ответа на предельный вызов, при котором рушатся все устои и представления о норме. О норме человеческого. При любом раскладе, например, в разговоре Бубера и Роджерса, Пузыря и Выготского еще оставалась та граница, за пределами которой уже ничего нет. Сам разговор, чтобы в нем было что-то понятно, сохранял смысл и представление о том, что такое быть и не быть, жизнь и смерть, добро и зло. И что такое человек в норме. Любые притязания на какой-то опыт осмысления ситуации человека все равно опирались на представления о человеке в норме. Лагерь эти представления уничтожает, сжигает. Они все сгорают в печи. Что можно предложить после Освенцима? После всеожжения? Или, оказывается, не все горит? Горят, несмотря на заверения классика, рукописи. Но смыслы и мысли не горят?

Надо было попасть в лагерь, т. е. в ситуацию жизни в смерти, чтобы понять: чтобы рассказать об этом опыте, требуется не объяснение, а понимание (см.: [17. С. 25]). Тому, кто был в лагере, не надо ничего рассказывать. А тому, кто в лагере не был, все равно невозможно объяснить этот опыт.

Пересказывать и объяснять сами воспоминания В. Франкла также ни имеет смысла. Важно понять, что Франкл не просто открыл, изучил, узнал нечто про себя, про человека. Он на себе проделал страшный эксперимент выживания в лагере и понимания того, что вся психопрактика, психология и психотерапия, которую он знал до войны и которая выработала разные представления о человеке, не годится. Не годится в принципе никакое готовое знание о человеке. А значит, не годится вся объяснительная и описательная парадигма в психологии и психотерапии. И прежде всего потому, что во все накопленные знания и представления о человеке закладывается *определенная норма человеческого*. Но лагерь показал существование человека вне нормы, аномальное существование в аномальной ситуации. Сама аномальность становилась нормой. В этой запредельной ситуации, когда у человека отнимается все, у него остается лишь одно — как-то придать этой ситуации полного исчезновения самого себя какой-то смысл. Но, оказывается, отнять у человека все невозможно. Принятие неизбежности предела, попадание по ту сторону жизни и смерти Франкл воспринимает как *обретение предельного смысла*. Впрочем, эти выводы ему позволила дать его личная религиозность, любовь к Богу. Другой лагерник, В. Т. Шаламов, в гипотезе Бога не нуждался. Но тоже выжил. Он пришел к более радикальным выводам, нежели В. Франкл². Но нам важно понять, как сам Франкл пытался понять то, почему он выжил. Он полагал, что люди гибли не потому, что физически были предельно истощены или подвергались пыткам.

¹ Один из знаков времени: потеря лица, потеря автора, исчезновение самого человека. В. Франкл хотел издать свою книгу без указания имени, но под лагерным номером 119104. В лагере был не автор Виктор Франкл, а номер. Но создавая свои воспоминания, номер постепенно обретал вновь свое лицо, свое имя. Сквозь номер стал проступать лик автора. Это блестящий пример антропопрактики, обретения имени и лица, второго рождения.

² Это тема отдельного разговора, см. напр., нашу работу и воспоминания самого В. Т. Шаламова [16; 20].

Люди гибли прежде всего потому, что *теряли смысл своего существования*, теряли главное — опору в жизни: «...опускался тот, у кого уже не оставалось никакой внутренней опоры» [17. С. 136]. Что значит иметь или потерять опору? Человек терял понимание предела, конца — до каких пор он будет терпеть страдания? *Он терял представление о будущем. Точнее, он терял связку между настоящим и будущим.* Он думал, что так с ним теперь будет всегда. То есть лагерь становится вечной мукой. Он терял свет в конце горизонта. Тем самым *он терял ориентир в будущем, в силу чего нарушалась структура внутренней душевной жизни в целом, и человек терял опору* [Там же. С. 137].

Заметим, что это объяснение самому себе выглядит как сугубо смысловое и психопрактическое. Но оно задавало какой-то смысл и работало именно в рамках особой оптики, видения ситуации: в рамках оптики ориентирования и навигации. Смысл сохраняется, если в своей ситуации времени человек сохраняет хоть какую-то *связность времен, настоящего и будущего*, он допускает, что *будущее есть* и там, *в будущем, будет все по-другому.* Держа ориентацию во времени, связку времени, человек сохранял ту самую *смысловую опору*. Ориентация на жизненный горизонт, который будет, признаки которого в настоящем при этом отсутствуют, эта сугубо смысловая, не предметная, ориентация задает смысл и всему дальнейшему существованию, задает направление для личностной навигации. Не случайно, что В. Франкл для понимания своей ситуации подбирает такие слова и словосочетания, как «*опора*» и «*ориентация на будущее*» — они из другого, неклассического, словаря антропологии психологии.

Спусти полвека

Вернемся вновь к опыту мысли Пузыря. Попытку неклассической оптики, неклассического философствования Пузырей рассматривает также на примере опыта Мамардашвили¹. Вот он ссылается на Мамардашвили: философия Декарта сводится к тезису, согласно которому мир, где рождается мысль, — это мир, в котором всегда еще ничего не случилось. Я не уверен даже, что Господь Бог в этом мире предшествует мне (см.: [4. С. 387]).

Пузырей из этого делает вывод: стало быть, в мире нет ничего предопределяющего и предшествующего мне, нет даже Бога. Каким образом для меня Бог присутствует, если ничего не случилось? Даже события Голгофы.

Но Пузырей забывает, что я, человек, все равно всегда полагаю Другого. И я сам себя могу понимать и видеть через Другого. И не иначе. Я даже автобиографию свою не смогу написать без Другого, потому что всегда буду видеть себя глазами Другого. Бахтин это давно показал (см.: [2. С. 205—217]). В мире события есть как раз событийность разницы Я и Другого. Архитектоника ответственности строится на связке Я и Другого. Я ставит Другого, полагает Другого, в онтологическом пределе — Бога как онтологически Другого. И это его, т. е. мое, полагание. Не приписывание ему сущностной силы, а движение к пределу, к Иному, Другому. В этой связке и рождается онтологическая тяга к пределу, к горизонту, в этой связке рождается онтологический исток пути. Если разницы между Я и онтологически Иным не полагать, то и исходный движок, толчок, тяга к пути и в целом к навигации человека проблематична. Находясь в онтологической пустыне, человек теряет смысл пути, точнее, его он не обретает. Вся архитектоника ответственности Бахтина строилась на этой связке Я и Другого.

¹ См. также в нашей работе о понятии неклассической парадигмы в философии и о поисках, предпринимавшихся Мамардашвили, неклассического идеала рациональности [15].

Это ведь суждение Мамардашвили, что в мире мысли ничего еще не случилось. Оно не может быть субстантивным. Привязки «есть» показывают привычку языка и мысли. Так устроен мир мысли Мамардашвили. Само суждение Мамардашвили есть суждение того, который осуществил акт мысли и зафиксировал трагическую ситуацию: он не встретил Другого, равного себе, созвучного, который откликается. Он в своей мысли одинок. Скандально одинок. Более того. Вывод о мире, в котором еще ничего не случилось, — это именно вывод, а не признак сущности. Это выбор конкретного мыслителя, делающего вывод, в котором он отсекает Другого как реальность и допускает возможность пребывания в мире, в котором еще ничего не случилось. И в котором мысль возможна сугубо личным усилием. И здесь Мамардашвили не договаривает. Потому что без своих собеседников — Декарта, Канта и Пруста — он бы не был самим собой. Они были его современники, гораздо современнее ему, чем его сосед по квартире, о чем он сам писал в своих дневниках.

Поэтому мы можем говорить не о том, каков мир, а о том, какую мыслительную и экзистенциальную стратегию выбирает мыслитель, т. е. как он строит свою навигацию. Бахтин и Мамардашвили здесь разошлись в стратегиях, но не в своих предельных онтологемах. Для них обоих *мир событийен и всегда не ставший*. Но при таких допущениях возможна разная стратегия.

В пределе поиска они очень созвучны. Мамардашвили так и пишет, и в его словах слышатся голоса Хайдеггера и Бахтина: «Человек есть не состояние, а усилие. <...> Мы даны себе (оборотная сторона заброшенности, которая есть то же самое по отношению к внешнему миру). И являемся себе. И себя не знаем. Потому что мы даны себе как часть океана психики и океана бытия-сознания, промывающих наш биологический материал. Мы погружены в него и сами являемся событиями...» [10. С. 1048, 1051].

Вывод Пузыря означает пример частичного использования другого автора для аргументации своих выводов и их обобщения, хотя аргументы берутся не из окончательного высказывания, а из дневниковой, т. е. рабочей, записи, из заготовки. Но вот в другой дневниковой записи Мамардашвили говорит как раз о том, что высшим примером несвободы является поспешность выводов из сказанного кем-то. Стоит высказаться — и тебя прибавляют к столбу, как Христа прибили к распятию. Сократ сказал — и приспешники-поклонники тут же спешат делать выводы. Уж лучше бы и не говорил. Потому что я «читаюсь глазами сотен других ожиданий» [Там же. С. 1051] (у Бахтина — я читаюсь чужими глазами, чужой речью). Потому, делает вывод Мамардашвили, Сократ и уходит в иронию, а Кьеркегор прячется за псевдонимами и инкогнито [Там же]. Меня распинают на искривленном образе тысяч интерпретаций. И Мамардашвили спрашивает: не есть ли крест Христов — как обращенный к идолопоклонникам — ирония?

Если договаривать (если вообще можно договорить дневниковую записку), то у Мамардашвили полный текст, на который сослался Пузырей, звучит так: «Мир (1) всегда нов (в нем ничего не случилось), (2) в нем всегда есть для меня место, и (3) если забуду (или умрет, омашинится) то, что только от меня самого, то нет и не будет в нем сущностей (истин, чисел, добра, красоты, вообще упорядоченных и “высших” объектов), — Бог невинен (и не предшествует мне во времени)!» [4. С. 387].

Итак, подытожим. В чем заключается базовый вызов антропологии для психологии?

Первое. Психология должна перестать порождать очередные концепты, претендующие на окончательное объяснение человека, секретов его психической жизни. Психологии, равно как и самой антропологии, давно пора перестать вообще объяснять и описывать человека как объект.

Второе. Психология как психопрактика должна перестать заниматься бесконечным формированием, развитием и конструированием человека по лекалам ею придуманных моделей. Человека по этой логике начинают формировать как сырой песок в песочнице — какой образ сконструирован (в психоанализе или логотерапии), такой человек и формируется под формочки. Не надо лепить человека. Он себя сам слепит.

Третье. Самоопределение человека в мире — это его личное и личностное задание самому себе в ответ на онтологический вызов — на фоне горизонта жизненного мира. Поэтому психология если претендует понять человека и саму себя, свое место и свое задание, должна заниматься разработкой инструментов, методов и практик, создающих человеку средства для ориентирования в этом мире, для выстраивания и поиска опор и осуществления им самим антропологической навигации. Фактически антропологически ориентированная психология и призвана это делать.

Заметим, что вышеназванные вызовы и ответы отходят от привычного деления, разделения опыта на психологию и психопрактику, что специально обсуждал методолог В. М. Розин [14] в одной из последних работ. Его рассуждения плодотворны и поучительны. Он прав, говоря, что привычка людей, особенно исследователей-психологов, спешить, получив знание о человеке, думать, что они тем самым могут как-то управлять его поведением, лепить его, конструировать, — такая привычка является тупиковой и просто вредной¹. Вообще давно понятно разведение психосферы на науку (которая якобы ориентирована на естественно-научный подход) и практику (ориентированную на личность). Это распадение психологии на науку и практику чревато содержательной бесплодностью практики и плоским редукционизмом науки. В. М. Розин точно описал все тупики и редукции, которые мы в итоге получаем².

¹ Вообще-то Кант, разведя в своих «Критиках» мир природы и мир свободы, давно показал, что познание мира природы (мира предметов опыта) и совершение практического свободного действия не имеют логической связи. Из знания о природе я не могу сделать вывод о том, как этически правильно действовать. Дальше вся неокантианская традиция, включая Бахтина, продолжала эти сферы разводить. Но проблема осталась. Разведение миров не помогает решить проблему единства поступающей личности, о чем настаивал и сам Бахтин, впитавший идеи учителей из Марбурга. Для него единство задается ответственностью поступка.

² В то же время эффективность работы в логике связки «объект — схема», применение ее в психопрактике проблематичны. Такой метод может выступать хорошим исследовательским ходом. Но он применялся и в старой естественно-научной парадигме, в которой работал тот же Фрейд, пример из которого (причем раннего) был взят Розиним. Как выкручивался Фрейд, переходя от анализа объекта к построению схемы поведения, — это инструментарий старой классической парадигмы, применимый и в естественно-научном подходе, хотя Розин всякий раз отказывается от нее и ссылается на работы Ф. Е. Василюка [3], который пытается строить неклассическую личностно ориентированную психотерапию (впрочем, новую, но хорошо забытую старую, основанную на пастырском душепопечении). Работа в рамках концепта «объект — схема», изучение и построение объекта (здесь — психики человека) и создание схем, на основе которых конструируется человек (и он сам себя конструирует), — это отголоски и издержки той же классической объектно ориентированной психологии. Кстати, Выготский, увлеченный марксизмом, в качестве одного из поисков (но не единственного) также полагал, что человек себя конструирует с помощью психологических орудий, овладевая посредством их своим поведением. Но! На основе каких представлений он себя конструирует? Какой образ человек полагает перед собой, конструируя себя? Образ, который доминировал в эпоху великих строек, был весьма заманчив: «Нам разум дал стальные руки-крылья, а вместо сердца пламенный мотор!» Чистой воды человек-конструктор. Это 1923 год. Этот заказ на че-

Last, but not least.

Лекция А. А. Пузыряя состоялась в 1996 г. М. К. Мамардашвили свои лекции о Декарте, Канте и Прусте читал в 80-х. К. Роджерс разрабатывал свою терапию в 1950-х гг. В. Франкл издал своего «Психолога в концлагере» в 1946 г. М. Бубер «Я и Ты» написал в 1922 г. М. М. Бахтин написал черновик «Философии поступка» в начале 1920-х. Л. С. Выготский «Трагедию Гамлета» написал в 1915 г. С тех пор прошло 100 лет.

Произошло ли что-то за последние 20 лет после 1996 г., что означало бы нашу готовность к названным вызовам? Или мы пока способны только комментировать великих предшественников?

Да, уже произнесен *Антропологический манифест* Б. Д. Эльконина [21]. Уже создается, опираясь на мировую практику, психология, построенная на принципе саморегуляции как универсальном, объемлющем все многообразие психопрактик у Д. А. Леонтьева [9]. Долгие годы ведет свой поиск Ф. Е. Василюк [3] по построению *психотерапии на основе идей синергической антропологии*. Фактически все они демонстрируют отказ от объектной описательной психологии и психопрактики манипулирования, отказ от разделения психологии и психопрактики в пользу выстраивания психологической сферы практик и работ, в рамках которой возможно различное практикование опыта заботы о себе, опыта душепопечения и самоорганизации психической жизни. Но это только начало...

The article describes the situation of a mutual challenge, which faced modern anthropology and psychology. The challenge is associated with the so-called anthropological turn, formed in the twentieth century. A turn suggests a change in the optics of thinking aimed at understanding a person not as an object of description and explanation, but as an existent, always becoming and always project and possible, building a variety of practices of orientation and navigation. In this connection, the category of anthropological navigation that shows man's search for his place in the vital world becomes the key category regulating the relationship between anthropology and psychology. The author shows examples of the search for answers to this challenge in the person of representatives of specific psychological schools and directions.

Keywords: anthropology, anthropological turn, anthropological navigation, orientation, psychology, psychopractice.

Литература

1. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо ; пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. — М. : СПб., 2005. — 448 с.
Ado, P. Duhovnyye uprazhnenija i antichnaja filosofija / P. Ado ; per. s fr. pri uchastii V. A. Vorob'eva. — M. : SPb., 2005. — 448 s.
2. Бахтин, М. М. Собрание сочинений : в 7 т. / М. М. Бахтин. — М. : Рус. словари : Языки славянской культуры, 2003. — Т. 1 : Философская эстетика 1920-х гг. — 957 с.
Bahtin, M. M. Sbranie sochinenij : v 7 t. / M. M. Bahtin. — M. : Rus. slovati : Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2003. — T. 1 : Filosofskaja jestetika 1920-h gg. — 957 s.
3. Василюк, Ф. Е. На подступах к синергической психотерапии: история упований / Ф. Е. Василюк // Моск. психотерапевт. журн. — 1997. — № 2. — С. 5—24.
Vasiljuk, F. E. Na podstupah k sinergijnoj psihoterapii: istorija upovanij / F. E. Vasiljuk // Mosk. psihoterapevt. zhurn. — 1997. — № 2. — S. 5—24.
4. Встреча с Декартом: философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили. — М. : Ad Marginem, 1996. — 438 с.
Vstrecha s Dekartom: filosofskie chtenija, posvjashhennye M. K. Mamardashvili. — M. : Ad Marginem, 1996. — 438 s.

ловека-машину воплощался и в том, что сформировалось целое течение конструктивизма в самых разных видах деятельности. Выготский также увлекался выделкой и лепкой человека, как увлекался новой архитектурой Татлин, конструировавший свою Башню Татлина — коммунистическую метафору Башни Вавилонской. Лепка человека у Выготского, впрочем, была выражена более мягко: «...человек при помощи инструментальной деятельности строит новые органы, но органические...» [5. С. 1021]. Справедливости ради заметим, что он все равно держал в уме главное: не мозг управляет человеком, а человек мозгом [Там же. С. 1033]. Это забывают многие психологи.

5. *Выготский, Л. С.* Конкретная психология человека / Л. С. Выготский // Психология развития человека. — М., 2005. — С. 1020—1037.
Vygotskij, L. S. Konkretnaja psihologija cheloveka / L. S. Vygotskij // Psihologija razvitija cheloveka. — М., 2005. — С. 1020—1037.
6. *Головнев, А. В.* Антропология движения (древности Северной Евразии) / А. В. Головнев. — Екатеринбург : УрО РАН ; Волот, 2009. — 496 с.
Golovnev, A. V. Antropologija dvizhenija (drevnosti Severnoj Evrazii) / A. V. Golovnev. — Ekaterinburg : UrO RAN ; Volot, 2009. — 496 s.
7. Записные книжки Л. С. Выготского. Избранное / под общ. ред. Екатерины Завершневой, Рене ван дер Веера. — М., 2017. — 608 с.
Zapisnye knizhki L. S. Vygotskogo. Izbrannoe / pod obshh. red. Ekateriny Zavershnevoj, Rene van der Veera. — М., 2017. — 608 s.
8. *Леви, П.* Канувшие и спасенные / П. Леви. — М. : Нов. изд-во, 2010. — 196 с.
Levi, P. Kanuvshie i spasennye / P. Levi. — М. : Nov. izd-vo, 2010. — 196 s.
9. *Леонтьев, Д. А.* Для меня саморегуляция — глобальный объяснительный конструкт / Д. А. Леонтьев // Человек.RU : гуманит. альманах. — 2016. — № 11. — С. 194—209.
Leont'ev, D. A. Dlja menja samoreguljacija — global'nyj ob"jasnitel'nyj konstrukt / D. A. Leont'ev // Chelovek.RU : gumanit. al'manah. — 2016. — № 11. — S. 194—209.
10. *Мамардашвили, М. К.* Психологическая топология пути / М. К. Мамардашвили. — М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. — 1232 с.
Mamardashvili, M. K. Psihologicheskaja topologija puti / M. K. Mamardashvili. — М. : Fond Meraba Mamardashvili, 2014. — 1232 s.
11. *Марков, Б. В.* Антропологический поворот в философии XX века [Электронный ресурс] / Б. В. Марков. — Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/filosofskaya-antropologiya-xx-veka#antropologicheskij-povorot-v-filosofii-hh-stoletiya>
Markov, B. V. Antropologicheskij povorot v filosofii XX veka [Jelektronnyj resurs] / B. V. Markov. — Rezhim dostupa: <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/filosofskaya-antropologiya-xx-veka#antropologicheskij-povorot-v-filosofii-hh-stoletiya>
12. Мартин Бубер — Карл Роджерс : диалог // Моск. психотерапевт. журн. — 1994. — № 4. — С. 67—96.
Martin Buber — Karl Rodzhers : dialog // Mosk. psihoterapevt. zhurn. — 1994. — № 4. — S. 67—96.
13. *Пузырей, А. А.* Манипулирование и майевтика: две парадигмы психотехники / А. А. Пузырей // Вопр. методологии. — 1996. — № 3—4. — С. 148—164.
Puzyrej, A. A. Manipulirovanie i majevtika: dve paradigmy psihotekniki / A. A. Puzyrej // Vopr. metodologii. — 1996. — № 3—4. — S. 148—164.
14. *Розин, В. М.* Одна из точек «внеаходимости» по отношению к современной психологии : (заметки методолога) / В. М. Розин // Мир психологии. — 2016. — № 4. — С. 42—54.
Rozin, V. M. Odna iz toчек «vnenahodimosti» po otnosheniju k sovremennoj psihologii : (zametki metodologa) / V. M. Rozin // Mir psihologii. — 2016. — № 4. — S. 42—54.
15. *Смирнов, С. А.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека / С. А. Смирнов. — Новосибирск : Офсет, 2016. — 438 с.
Smirnov, S. A. Antropologicheskij navigator. K sobytijnoj ontologii cheloveka / S. A. Smirnov. — Novosibirsk : Ofset, 2016. — 438 s.
16. *Смирнов, С. А.* Человек после Освенцима и ГУЛАГа, или Как возможно вопрошать о человеке? // Филос. науки. — 2016. — № 6. — С. 77—91.
Smirnov, S. A. Chelovek posle Osvencima i GULAGa, ili Kak vozmozhno voproschat' o cheloveke? // Filos. nauki. — 2016. — № 6. — S. 77—91.
17. *Франкл, В.* Сказать жизни «Да!»: психолог в концлагере / В. Франкл. — М. : Альпина нон-фикшн, 2017. — 239 с.
Frankl, V. Skazat' zhizni «Da!»: psiholog v konclagere / V. Frankl. — М. : Al'pina non-fikshn, 2017. — 239 s.
18. *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.
Fuko, M. Germenevtika sub"ekta : kurs lekcij, pročitannyh v Kollezh de Frans v 1981—1982 uchebnom godu / M. Fuko ; per. s fr. A. G. Pogonjajlo. — SPb. : Nauka, 2007. — 677 s.
19. *Хайдеггер, М.* Время и бытие : ст. и выступл. / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993. — 447 с.
Hajdegger, M. Vremja i bytie : st. i vystupl. / M. Hajdegger. — М. : Respublika, 1993. — 447 s.
20. *Шаламов, В. Т.* Несколько моих жизней : Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела / В. Т. Шаламов. — М. : Эксмо, 2009. — 1072 с.
Shalamov, V. T. Neskol'ko moih zhiznej : Vospominanija. Zapisnye knizhki. Perepiska. Sledstvennyye dela / V. T. Shalamov. — М. : Jeksmo, 2009. — 1072 s.
21. *Эльконин, Б. Д.* Опосредствование. Действие. Развитие / Б. Д. Эльконин. — Ижевск : ERGO, 2010. — 280 с.
Jel'konin, B. D. Oposredstvovanie. Dejstvie. Razvitie / B. D. Jel'konin. — Izhevsk : ERGO, 2010. — 280 s.