Lessons
of absence

SIBERIAN DIVISION
OF RUSSIAN ACADEMY OF EDUCATION
THE DEPARTMENT OF EDUCATION OF THE MAYOR'S OFFICE
THE MUNICIPAL CENTRE OF EDUCATION DEVELOPMENT

S.A.Smirnov

ESSAYES ON PHILOSOPHICAL ANTROPOLOGY

The human being in cultural invironment

Novosibirsk
1996

Б 87
С 506

СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ ОБРАЗОВАНИЯ
УПРАВЛЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ МЭРИИ
ГОРОДСКОЙ ЦЕНТР РАЗВИТИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

С.А.Смирнов

ОПЫТЫ ПО ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Человек в пространстве культуры

210313
Библиотека
НГУЭУ
ИНВ. №

Новосибирск
1996

87

УДК 101.8:316.3
ББК 87.61
С50

Издание осуществлено при финансовой поддержке Института "Открытое общество" (Фонд Сороса) и Российского гуманитарного научного фонда (проект № 95-06-17108)

Смирнов С.А.

С50 Опыты по философской антропологии (Человек в пространстве культуры). — Новосибирск, 1996. — АО "Офсет". — 184 стр.
ISBN 5—85957—017—1

Работа посвящена актуальной и сложной проблеме философской антропологии — исследованию и построению глубинной структуры личности. Автор предлагает вниманию читателей свой опыт особой образовательной практики — бытие философа в культуре.

Книга предназначена для философов, психологов, педагогов, аспирантов, студентов и всех, для кого культура является не музейным экспонатом, а опытом личностного роста.

С $\frac{0301040200-001}{ОВО(03)-96}$ без объявл.

ББК 87.61

ISBN 5—85957—017—1

© АО "Офсет"
Новосибирск, 1996
© Смирнов С.А.
© Оформление Таиров А.И.

Прагматическая антропология человека исследует то, что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам... Прагматической она становится тогда, когда изучает человека как гражданина мира...

Иммануил Кант

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Известный психолог В.П.Зинченко вспоминал про один из разговоров, который он вел с М.К.Мамардашвили и А.Н.Леонтьевым.

Владимир Петрович задал каверзный вопрос — "С чего начинается человек ?" Мераб Константинович, не задумываясь, ответил: "Человек начинается с плача по умершему".

Великий (и ныне модный) датчанин С.Киркегард ответил бы, наверное, по-другому. Для него человек начинается с осознания им страха перед Ничто, перед собственным Небытием. И это осознание того, что ты так и не стал, не состоялся в Бытии, либо толкает тебя на тяжкие преступления, либо заставляет тебя как-то самоопределиться, пытаться вырастить в человеке человеческое.

С чего начинается река? С родника.

С чего начинается день? С луча света.

С чего начинается жизнь? С крика ребенка. С крика человеческого. Со Слова.

Эта книга — попытка ответить на вопрос: "С чего начинается человек?"

Автор
15 октября 1995г.

Глава 1

БЫТИЕ ФИЛОСОФИИ

Дело не в том, правильно или нет я отражаю мир, а в том, чтобы в моем "Я" я был бы осмысленным

Э.Гуссерль

1. Три мира — три онтологии.

Я человек. Этим и интересен. Начнем так, не гнушаясь плагиата. "Я поэт. Этим и интересен". Для поэта достаточно сказать, что он поэт — и этим он все скажет. В этой определенности и одновременно многозначности данного слова-символа — весь он. Когда же я сказал: "Я человек — этим и интересен" — все ли я сказал о себе? Или за многовековыми и разноязыкими толкованиями оказались скрытыми суть и смысл этого факта — "Се человек!"? И свершился ли этот факт? Стало ли человеческое фактом моего бытия? И что это значит?

Диоген Синопский ходил по улицам Афин и кричал: "Ищу человека!" Что он хотел найти ? Какое такое человеческое в человеке?

Не буду повторять общих мест о человеке как о венце творения, его предназначении, ответственности за мир, в котором живет. Для этого нет ни желания, ни таланта. Не для этого я взял чистый лист.

Хочу сказать слово, подобрать точный для себя и для читателя язык, чтобы из-речь, из-течь словом, осуществить некое речение о человеке как о существе в культуре, феномене культуры, которую я беру без морально-пафосных нагрузок, без идеологем, а сугубо нейтрально, как особую онтологическую рамку, как особое пространство обитания человека. Но об этом ниже.

Конечно, это не первый взгляд на человека и на культуру. Кто спорит? Но если бы мы высказывались только из расчета быть первыми, что бы тогда было?

Да, тривиально. До такой степени тривиально, что тебя могут похлопать по плечу и сказать: "Парень! Если хочешь высказаться, то возьми темку поинтереснее!"

Что я могу ответить? Могу так же банально и ответить, что (пардон, конечно) интереснее темы бытия человека в культуре я в философии не знаю.

Итак, настроив свою интеллигенцию, свой строй мысли на гуманитарный (по-бахтински) лад, начну, пожалуй.

Начало. Изначальность — как избрание точки отсчета, некоего ракурса на предмет.

Вот я стою и смотрю на мир. И мир задается каким-то. Каким? И здесь вступает в действие некоторая методологическая дисциплинированность, которая организует мое мышление, расчленяя мир-объект на разные миры-предметы.

Мое мышление я настраиваю на разные регистры. В зависимости от них организуется и весь последующий дискурс. И мир (как объект — один и тот же) играется в разных регистрах на разных мелодиях.

Первый регистр моего мышления, который настраивается на определенную бытийную волну — это понимание и принятие мира в рамке **ПРИРОДЫ**, как мира "первых вещей".

Мир субстанциален в своей природности. Целое и целостность задает природа. И сама природа понимается как целостность, как организующее мир начало. Это исторически первая методологическая рамка, организующая мое мышление — Мир как Природа. Рамка, разработанная на базе классического естествознания новоевропейской философией. Здесь любой предмет, в том числе культура, человек, социальные явления и процессы берутся как естественнонаучный идеальный объект, замещающий некий природный, первый мир.

Именно такое, субстанциальное, понимание укоренилось в нашем сознании, и заслонило исходное, идущее от древних греков. М.Хайдеггер с присущей ему языковой въедливостью и виртуозностью выделял двойной смысл слова "фюзис" (φύσις) у древних греков (см.155).

Первый смысл — фюзис как субстанция, как существующее без человека, само по себе, "как нечто, всегда уже само собой наличное, само себя постоянно образующее и разрушающее, в отличие от сферы человеческих поделок, от всего того, что возникает в "τέχνη", как результат изготовления, изобретения, "производства" (см. 155, с.138; см. также работы А.Ахутина, И.Д.Рожанского — 5; 118).

Φύσις, природа, существует по собственным причинам, естественно, как субстанция, и объясняет собой и через себя весь мир, задает ему причины существования. И весь мир выводится из фюзис, объясняется согласно ее логике. Мир неприроды (общество, культура) строится и описывается в этой рамке на языке фюзис, природосообразно и природосоразмерно. И человек в рамке фюзис — продукт природы, ее венец, ее порождение, росток, былинка. А смена общественных эпох понимается как "естественно-исторический процесс".

Второй смысл φύσις вытекает из первого как углубление его: φύσις как сущность всякого сущего, как то, без чего сущее не

может быть самим собой. В этом смысле мы говорим о "природе мышления", о "природе социальных явлений". Всякий предмет моего рассмотрения в этом смысле имеет свою природу, свою фюзис. Вопрос о природе ставится тогда в онтологическом плане — что значит вообще "быть". Не какой предмет, а что значит быть предметом? Φύσις предмета тогда равна бытию предмета. Тогда, например, вопрос о φύσις языка — это вопрос о бытии языка. В этом же смысле мы говорим и о природе культуры, о φύσις культуры.

Это первая исторически и исходная логически (при определении онтологии) рамка мышления. С точки зрения этой рамки я буду говорить в этой работе о φύσις человека в культуре, природе его культурных качеств.

Итак, первое значение φύσις-природы созвучно первому регистру мышления: Мир как природа. И все остальное — как развитие этого мира или наоборот нарушение природной предустановленной гармонии. Отсюда — вся проблематика партии "зеленых". В этом регистре человек стоит особняком от первой природы, отделен от нее. Он либо нарушает ее законы, либо вынужден к ней приспосабливаться. Так появляется проблема экологии. Прежде, чем появиться в реках и морях, в рощах и чащах, дебрях и кущах, она появляется в головах людей, которые разделили рамкой мир природы, единой и незыблемой, и мир человека, который является ее неразумным детищем, и должен свято чтить законы Матери Сырой Земли (см. также комм.1).

Переключимся на второй регистр, по которому мир играется в иной партии — мир как **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ** (греческий прототип — ἐνέργεια). Если в первом мире мышление работало в жанре идеальных естественных объектов (аналогов природы), то в этом регистре мышление работает в жанре деятельностных проектов. В этой рамке нет ничего, кроме деятельности. Все предметы, вещи, объекты, люди даны в ней как части деятельности, как ее цель и результат (τέλος и ἔργον). И я дан себе, ощущаю себя прежде всего как "деятельное существо в чувственном мире" (Фихте).

Деятельность имеет иной субстрат, нежели природа, субстрат τέχνη, сделанности, выделанности. И "первая природа" выступает в этой рамке в качестве материала, сырья, строительных лесов (materia).

Но помимо разности в субстратах ἐνέργεια содержательно представляет из себя сетку человеческих взаимоотношений, наполненных и пронизанных мышлением, которое может пониматься и приниматься само как substantia (хотя этот план мышления есть в

данном случае мой метаплан исследователя, в котором я сейчас нахожусь, выстраивая и переключая регистры).

Миллиарды человеческих актов-поступков составляют природу ἐνέργεια. Тогда мы переходим к таким "вещам", как идея, смысл, цель, установка etc. Человек действует всегда как мыслящее существо прежде всего. Рамка энергейи существует прежде всего как мыслительная рамка у поступающего человека.

Но теперь стоп! Грань в бытийном месиве между целыми мирами трудно уловима. Она проводится в плане мышления (как "трещина культуры прошла через сердце поэта"), в метапозиции. И как только мы заговорили о смысле и поступке, — мы сдвигаемся на третий регистр, в мир **КУЛЬТУРЫ,** в мир παιδεία, образования человека как культурного существа. Человек трансцендирует себя из себя, переплавляя свою первую природу, обогащая ее деятельностным и культурным составом и создавая из себя единый антропологический сплав.

Через поступающую личность создается мир культуры, который может быть увиден и услышан через третий регистр моего мышления. Этот мир "третьих вещей" создает третью природу человека. На языке И.Канта это мир свободы, Бога и бессмертия души. Или мир поступающей личности на языке М.М.Бахтина. Это мир, который не может быть выражен на языке идеальных объектов и проектов. Это мир человеческой экзистенции, лежащей в основании личности.

Мир παιδεία-культуры тотально дискретен. Здесь каждый человек случаен и уникален, поскольку создан сам из себя собою. В первой рамке он дан как объект, равный естественному, как тот, который изучается, тестируется, за которым наблюдают. Во второй рамке он дан как деятельное существо, создающее проекты в коллективной деятельности больших групп людей, равных ему (равных, в принципе заменимых).

В этой же рамке человек дан себе не как природное или социальное существо, а как экзистенциальное существо, постигающее свой миф, свою уникальную личностую историю через особую культурную практику личностного строительства.

Поэтому каждый человек в культуре представляет собой целый космос, имеющий свой исток и масштаб бесконечного развития. И сами источники-истоки рождают этот мир как Бог является в откровении, через "вдруг", из бездны отчаяния, из пропасти ужаса и страха, через проживание состояния экзистенциального одиночества человека в этих мирах. Культура рождается в муках, в отличие от первых двух миров, рождающихся естественно, из желания человека жить. Культура рождается из желания человека стать человеком.

Это желание никак его материальным положением не задается и не предопределяется. Оно лишнее с точки зрения куска хлеба.

Не хочется окрашивать морально-пафосно мир культуры и негативно — первые два мира. Да это и не нужно. Но хочется понять особую φύσις культуры, обрамить ее мир, понять ее горизонт, поскольку именно эта рамка культуры и бытия в ней человека есть предмет нашего разговора в дальнейшем.

Я настраиваю оптику мышления на культуру не как на часть первой природы (тогда рождается проблематика экологии природы, охраны среды, культуры землепользования и пр.), не как на часть деятельности (тогда культура — совокупность материальных и духовных благ, произведенных человеком), а как на особую форму бытия человека, обладающей собственной фюзис, своим естеством, по поводу которой строится особая онтология культуры и в которой человек обретает особую, культурную, природу.

Стало быть, и антропология может строиться в трех регистрах. В данном случае речь идет о культурной антропологии, о понимании антропоса в его культурно заданной экзистенции. Я веду речь не просто о том, что пространство культуры есть обиталище личности. Этот тезис сам по себе красив, но банален.

В нем и рождается вся мораль, весь пафос, а личность остается декларацией и лозунгом, но еще не становится предметом сознательной выделки. Что крепит ее, через что она созидается?

Стать личностью — не значит стать добрым, порядочным, сильным и проч. Этот список оставим для любвеобильных мам, воспитывающих своих чад по принципу: "Будь таким, как ..."

"Нет, ребята, все не так,

все не так, ребята" ...

Что позволяет мне сказать: "Се человек!"?

"Аз есмь"! Как возможно мое "человеческое, слишком человеческое", личностное Я? Вот об этом речь!

Личность как философская проблема рождается в пространстве культуры. В культуре "плохих" и "хороших" нет. В самом слове "личность" пафос и оценка отсутствуют. Личность — значит лицом к лицу, лицо — в лицо, лично стать перед Богом и самим собой.

Рождение личности начинается как трансцедентальный сдвиг, экстатический рывок от Я в речевой коммуникации — к Я-экзистенции. Эта транзитность человека задает ему силу, делает его одновременно вненаходимым и конкретным. Конкретность и полноту бытия человек обретает именно в экзистенции. Она делает его возможным как факт культуры. В экзистенции человек обретает имя и начинает строить свою личностную историю, становится сам себе произведением, становится поэтом — осуществляет ποίησις.

Произведение человека — это не его сочинительство, некая литературщина. Он про-изведен из себя как изведавший свой исток. Он становится "по ту сторону добра и зла", в пространстве, где стирается жанровая грань между философией, искусством, религией. В человеке как произведении сняты жанры культуры. Если человек уходит от себя, философия и искусство становятся богемой и салоном. Чем больше полноты в экзистенции, тем больше человек освобожден от пут жанров и видов, становится "целомудренным", "мудрой целостностью" (С.Н.Булгаков).

Вненаходимость личности, ее транзитность, суть качество свободы, возможность обрести полноту бытия (не значит быть добрым!)

Личность как произведение человека, он сам как произведение культуры — не набор его текстов. А.С.Пушкин больше своей "Капитанской дочки". Его последний гениальный текст — его дуэль.

В.Шаламов говорил, что ***писать*** после ГУЛАГА нельзя. Невозможно ***сочинить*** человеческое произведение. Оно выделывается в бытии культуры. По ту сторону мира, где побывал В.Шаламов, нет добра и зла, искусства и жизни, нет граней и форм. Там добро становится оправданием зла.

Создавать произведение — быть транзитным в бытии, быть вненаходимым. Так рождается свобода как состояние вненаходимости.

Философия тогда становится практикой по обретению такого состояния свободы, психотерапией как очищением и наполнением полнотой бытия. Стать в бытии, состояться в культуре — это не моральные лозунги, не слезы на глазах, а просто попытка понять место философии, которая никогда не была профессией, а всегда была экзистенциальной практикой.

Гробовщик, беседующий с Гамлетом о смысле жизни, — философ. Он лучше понимал Гамлета, чем Лаэрт, студент, изучавший философию в Париже.

Философ — тот, кто "на ангелов ходивший в одиночку" (Арс.Тарковский).

По ту сторону сделал шаг В.Шаламов в своей "новой прозе", переставший п и с а т ь, сочинять, а пытавшийся **БЫТЬ** в культуре.

Так обретали бытие в культуре И.В.Гете, А.С.Пушкин, В.С.Высоцкий.

Жизнь в экзистенции — органичное и целостное произведение, а тексты — дерьмо и отбросы, черновики, заметки на полях.

Если угодно, все сказанное было настройкой инструмента — мышления, поиска нужного регистра. И я попробую сыграть вариацию на тему: человек как **ПРОИЗВЕДЕНИЕ** культуры, ее ποιησις.

Три регистра, данные как наши первоначальные интуиции бытия, организуют, выстраивают лабиринт дальнейших ходов мышления. В регистрах мир задан как разный — мир φύσις, мир ἐνέργεια, мир παιδεία. В регистрах и человек понимается как разное существо — природное, деятельностное, культурное.

Последнее и есть предмет философской антропологии и культурологии.

Войдем туда. И зададим еще одно ограничение. Понимание человека как произведения культуры может строиться двояко — в "активном" и "пассивном" залоге.

Или меня производят, или я произвожу себя сам. В зависимости от векторов "на себя" и "из себя" строятся разные антропологии.

В "пассивном" залоге человек произведен как вещь, как ставшее, изготовленное изделие, как вещь наряду с другими вещами. Он может быть выделан, отделан как игрушка, украшен и раскрашен. Здесь он произведен как товар для продажи. Он может быть дорогостоящим и высокой пробы. Он здесь такой же, как всякий товар-вещь или знак-текст. Он может быть замещен любым другим товаром, любой вещью. В них скрыта и умервщлена человеческая культурная φύσις. В них оседает человеческая природа, каменеет и замирает, превращаясь в статую, в идола, истукана. Человеческое в человеке каменеет. В пассивном залоге человек похож на царя Мидаса, который все вещи, до которых дотрагивался, превращал в золото, и сам в конечном итоге стал золотым идолом. "Passiv" измеряет произведенность человека как производность от чего-то, от кого-то, от мертвой вещной силы, от Бога, становящегося Идолом, Монстром, пожирающим все человеческое в человеке.

В пассиве человеческое застывает, превращаясь в кусок дерьма, в экскримент, в музейный экспонат.

Если человеческая φύσις, источник происхождения человеческого в человеке не понята, не постигнута его бытийная природа, то первоначальная человеческая активность оседает в кусках лавы и горе пепла, и человек Петр превращается в камня-истукана, скалу, в πέτρος, в "кумира на бронзовом коне", а герой-любовник с горячим страстным сердцем погибает от рукопожатия каменной длани идола (мертвый хватает живых!). Такова диалектика души у А.С.Пушкина.

В активном залоге меняется вектор. Человек не произведен чьей-то волей, — он про-изведен из себя. Из-вед-ан собой, дан себе сам из изведанного им самим источника-истока. Он узнает себя, ведает про себя, глотает из истока-исхода, извода живительной влаги. Он как росток выращивает из себя и в себе человеческое

существо. В своем теле-резервуаре выращивает он душу-цветок и высаживает ее в поле культуры, открывается всеми лепестками свету и теплу культуры.

Человек произведен в activ не кем-то, а для чего-то, для пребывания в бытии. Здесь он самораскрывает себя и порождает вокруг себя аромат жизни, расширяет поле культуры. От него, как круги по воде, разбегаются волны культургенеза.

Человек как произведение культуры суть persona (от греческого πρόσ–ωπον) — личность, обретающая свое лицо, возделывающая в себе свой образ, равный образу Бога, порождает в себе Бога, обретает Его. Человек здесь всегда живой, от него веет теплым дыханием всегда актуального здесь-и-теперь бытия. Он жив и жизненен, всегда настоящ.

По М.Хайдеггеру, произведение может быть изделием и может быть творением (см. 152, с.55-73 и др.). Созидать — значит производить на свет. Можно произвести изделие, вещь. Но можно произвести вещь-изделие и как творение. Например, два автора произвели на свет книгу. Один — как вещь, некое изделие, которое как вещь похоже на книгу, может быть поставлено на полку, с красивым переплетом, стать эталоном издательской индустрии, быть прочитанной (или нет) и забытой.

Другой — произвел на свет книгу как творение, как вечное Слово-источник, обозначив им новый полюс культуры, построив новый космос, сотворив свой языковой мир. Тогда книга перерастает границы вещи-текста и становится произведением культуры.

Сторонний наблюдатель сочтет первую форму бытия культуры, вещную, как нечто "отрицательное", а вторую — как нечто "положительное". Но такие выводы он делает как сторонник, проходящий стороной мир культуры заблудший путник, потерявший дорогу, перепутавший ориентиры. Для него любая культура — всего лишь текст-объект (а значит он просто в иной онтологической рамке, за пределами рамки культуры). Для человека как существа культуры такие слова, как "произведение", "личность", "культура", лишены всяческого идеологического, оценочного ореола. Для него они обозначают некую практику, наряду с другими видами практик. Они занимают в культуре вполне определенное место и наполнены определенной семантикой. И никакой идеологии и морали в них нет. Просто надо различать активный и пассивный залоги в культуре. Они одинаково равны в своем существовании — как камень и цветок.

Наш язык вырабатывает свои стереотипы-гештальты. Как только мы начинаем говорить о культуре, у нас начинает неровно биться сердце, учащается дыхание, глаза туманятся, устремляясь в некую даль. Под культурой мы имеем в виду по

привычке обязательно нечто духовное и душевное, идеальное и трансцендентное. Но у культуры есть свое тело, своя телесность, которую надо просто вскармливать, лелеять, выращивать. Это тело и представляет из себя человека как произведения.

Моя личность, мое "Я" как мое культурное тело — это та "вещность", которая является видимой манифестацией моего произведения. Произведение моего "Я" осуществляется и воплощается в моем физическом теле и с помощью его.

Культура при этом выступает не как отдельный телесный слой. Она целостна, тотальна. Она выступает как "трансгредиентное целое" (М.М.Бахтин), не равное ни одному из составляющих, не локализованное в пространстве-времени, а всегда трансцендентно и экстатично, всегда выпирает, вылезает из наличного состояния.

Но личность, т.е. персона, обретающая бытие в культуре, имеет свой культурный ареал и свою телесную манифестацию. Иначе личность как событие не состоится. Иначе она остается фетишем, пустой фразой. Личность имеет свое тело (см. подр. об этом в гл. III).

Человек в культуре целостен. Эта целостность задается через постоянное отношение к себе как другому, через самостроительство. Он относится к себе не в духе оценки, хулы и хвалы, славы или ненависти. Всякая социальность и мораль затемняют чистоту бытия человека в культуре, бытия поступающей личности. М.М.Бахтин писал, что самоотчет-исповедь конституирует культурное тело человека, самообъективирует его. Это чистое, оценочно пустое, одинокое отношение к себе самому, не эстетизированное, не морализирующее, не идеологизированное, а предметное отношение в личностных определенностях, не равных каким бы то ни было заданным масштабам и мерилам социальной, экономической, политической, моральной, знаковой, вещной данности.

Эта чистая культурная природа личности гибка и пластична в вопросе самореализации. Жанры реализации личности могут быть самые различные. И они не совпадают с делением схоластических наук. По внешним признакам можно всегда спутать формы реализации человека в культуре и продукты деятельности "идеологического человека", который может быть ярок и демонстративен в своих продуктах и формах выражения. Наличное бытие — то пространство, в котором трудно найти различия между культурой и социумом, культурным и некультурным (не в негативно-оценочном, а в предметном смысле) телом.

Итак, вернемся к регистрам. Рамки-регистры мне даны именно для того, чтобы настроиться на волну того или иного горизонта,

у каждого из которых — своя природа: мир природы, мир деятельности и мир культуры.

Три рамки суть три волны настройки, три строя моей интеллигенции, три стиля моей личности, которая свое пластикой и помогает мне **БЫТЬ** в разных мирах-горизонтах.

Это три разных modus vivendi, равных друг другу и не замещающих друг друга.

С одной стороны — это три мира, конституирующих бытие человека, с другой — три регистра, задающих стили личности, через которые живая личность реализует, осуществляет эти миры, бытийствует в них.

Одно и то же целостное бытие можно понять и пережить в трех способах и регистрах.

Итак, три мира, три горизонта. Если использовать греческий тезаурус как буквально наше культурное "сокровище" языка, наш фонд, то трем мирам соответствуют три регистра: φύσις, ἐνέργεια, παιδεία. Соответствуют не своим словарным, лексическим переводом, а культурным содержанием. С известной долей условности (cum grano salis) три мира, три его ипостаси, можно представить как три этапа восхождения.

Первый мир манифестирует идею рождения, роста. В нем и через него мы понимаем γένεσις, становление — откуда есть пошло сущее и что есть сущее, что есть его бытие, каково оно на самом деле in status nascendi, взятое в себе, имеющее свой замысел.

Второй мир (который тоже имеет свою φύσις) рождается из первого мира уже усилием человека. Это мир его ἐνέργεια, деятельности, оседающей в результатах-продуктах (ἔργων), в делах и вещах. Этот мир пронизан его мышлением, имеет свой исток и росток как часть антропоса.

И третий мир — мир образования личности в человеке, мир παιδεία, образующий пространство культуры, в котором возделывается человек, мир его личности.

Если первый мир существует сам по себе, сам собой, является для себя самого началом и причиной, то второй мир именно сделан, изготовлен, произведен. А третий — органически выплавлен в горниле культурного самоопределения.

Я завел разговор о трех мирах лишь для того, чтобы обозначить три начала, три природы в человеке. Мне важно понять φύσις и παιδεία не вообще как отдельные субстанции (хотя это тоже можно делать), а как сферы одного мира — мира человека, антропоса (ἄνθρωπος).

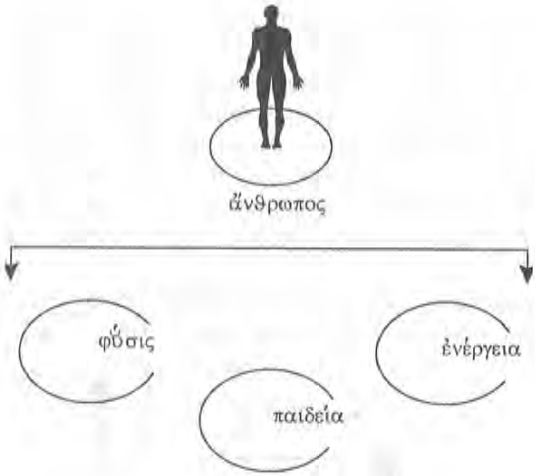


рис. 1

Итак, получается антропосфера, сфера бытия человека, очерченная границами, охваченная горизонтами регистров.

Данными рамками сфер я пытаюсь положить некую онтологию человека, границы его бытия. Все три рамки обозначают такие сущности, которые заданы, предсуществуют как субстанции в особой плоскости — пространстве онтологии, которую я тем не менее задаю сам — как тот, который занимается "исчислением сущностей", как тот, который пытается работать в основании мышления (то, что проделывали Аристотель и Декарт). Это, если угодно, метафизика человека.

Ортогонально этой плоскости, как пристегнутая к ней, лежит иная плоскость, в которой задано пространство πρᾶξις человека.

Если данную полисферу переводить в пространство сознательной практики, πρᾶξις — как культивирования человеческого в человеке, проектирования человека, то она дополняется зеркально второй полисферой антропоса со своими сферами: φύσις дополняется планом λόγος, ἐνέργεια — планом τέχνη, παιδεία — планом νόμος. Вторые три плана образуют мир языка, точнее (если в плане πρᾶξις) — мир языковой личности.

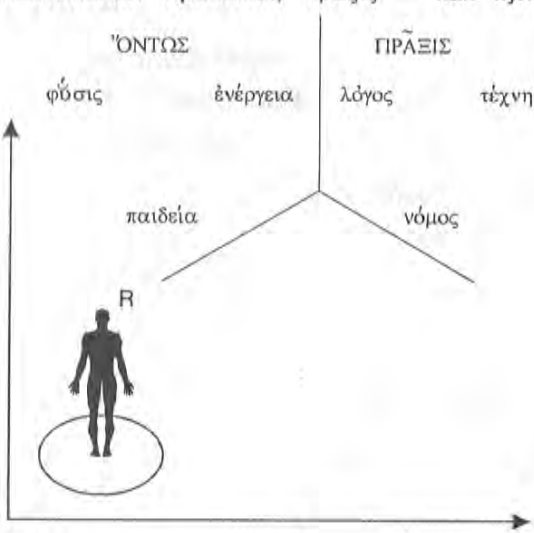


рис. 2

Практика φύσις — как "оестествление"

исходного корня мира, его родовой сущности, может быть задана в пространстве мышления как λόγος, т.е. исходный принцип бытия, понятого в слове. Ἐνέργεια как деятельностное начало в человеке в пространстве πρᾶξις осуществляется как τέχνη, т.е. как способ реализации этой ἐνέργεια, ее каркас. Παιδεία как образование человека — в пространстве πρᾶξις является тем родовым качеством, которое делает человека человеком, т.е выступает как νόμος, закон его бытия в культуре.

Обе ортогональные плоскости заданы в контексте одной позиции — $\uparrow^R$, рефлексивной, задающей метаплан моего мышления,

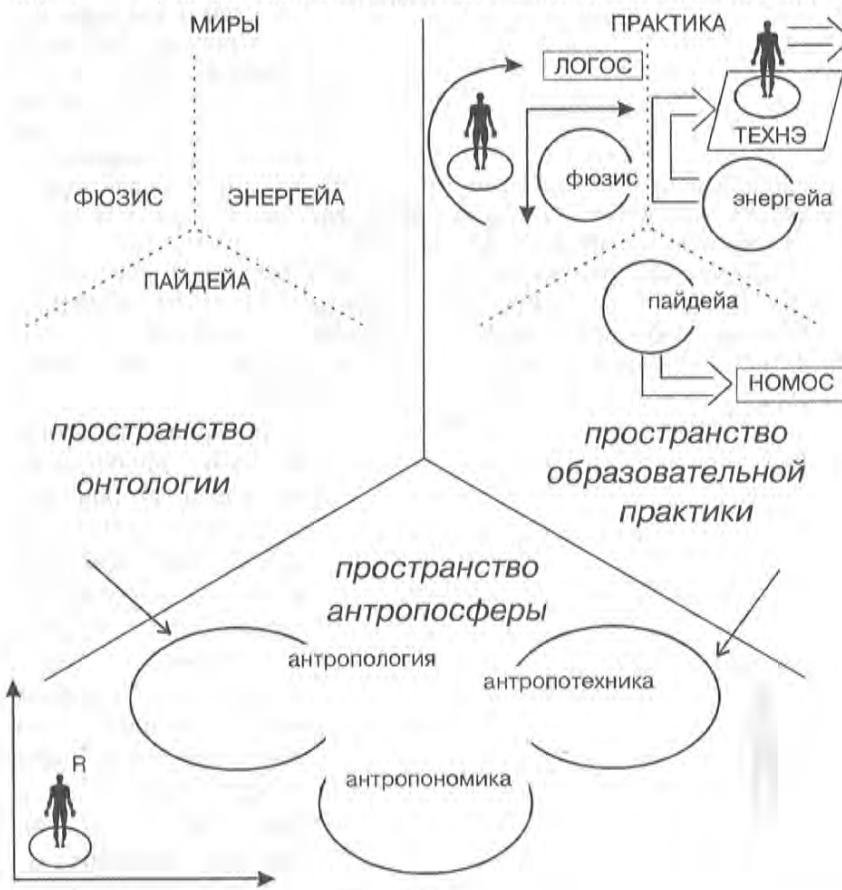


рис. 3

строящего данную полисферу антропоса. Бытие миров задано в бытии моего мышления. Сознание и может быть осознанным бытием. В немецком языке эти планы фактически тождественны. Dasein есть то "бытие, которое осознано", помысленное и пережитое бытие (Besinnung).

Понятно, что все эти миры даны мне не как чужеродные объекты, а как бытийные рамки моего мышления. Я при этом выступаю не как привычный новоевропейский субъект познания, а как существо практическое, т.е. ответственное, строящее свое бытие, созидающее мир через личность. И все данные рамки выступают формами осуществления такой практики.

В принципе, обе плоскости могут быть сплюснуты в одну — плоскость антропосферы. Для более детального разведения я их расщепил, а в качестве связующей выделил собственно пространство антропосферы. В ней заданы три сферы — антропология, антропотехника, антропономика. С антропосферой пространство онтоса связывается через план логоса, пространство праксиса — через план технэ. И обе сферы логоса и технэ человека связываются через номос человека — искусство его становления, образования, выращивания закона бытия человека. Тем самым строится все полисферное пространство человека .

Итак, мы положили перед собой три плоскости — плоскость миров, плоскость праксис,плоскость первых двух в преломлении через человека, его антропосферу.

2. Феномен философствования.

Философы демонстрировали разные способы существования философии, разные жанры философствования. Под последними я имею в виду не рационализм и эмпиризм, материализм и идеализм, дискурсию и интуицию. Все эти оппозиции — не более, чем обертоны, обозначающие разные идеологемы нашего сознания.

Я бы хотел говорить не об идеологемах, а о самом опыте философствования, практике философа, его бытии в философии.

И я бы выделил как минимум два угла зрения на философию, две парадигмы: философия как описание (дескрипция, доксография и другие варианты) и философия как личный экзистенциальный опыт.

А внутри второй парадигмы я бы выделил два способа философствования: "по Гуссерлю" и "по Шестову".

Первая философия строится как практика по сбору и описанию ставшего, описанного, известного опыта. Это "школьная" философия. Здесь философ делает некие абстрактные выжимки из наук и

искусств, пересказывает, перечитывает, собирает компендиумы, пишет учебники, строит некие системы. Затем транслирует весь собранный хлам неофитам. Собранный материал пересказывается, переводится, транслируется. Рождаются языковые баррикады — поскольку терминология и языковая казуистика принимает в разных естественных языках причудливые и непереводимые формы. Тогда рождается феномен "национальной" философии — русской, немецкой, французской. Рождается феномен Запада и Востока. Человек вовлекается в поток нормированного знания, транслируемого из поколения в поколение. Главным критерием философии становится полнота и объем знаний, информированность, обилие специальных терминов, наукообразность. Тогда Платон будет наивен и менее информирован, чем И.Кант, а Г.В.Ф.Гегель — более прямолинеен, чем Э.Гуссерль.

Выстраивается некая цепочка — движение философии от наивного детского философствования древних греков — к более совершенной немецкой классике. Поэтому же образуются всякого рода направления и лагеря в философии, "линия Платона" и "линия Демокрита".

В такой парадигме философия становится сбором информации в некий резервуар, в котором последняя рассортирована и промаркирована реперами "свой-чужой", "наш-не наш", "выше-ниже", "хуже-лучше", "умный-глупый" и т.д. Образуется некий жбан квазинаучного знания. Как в каждой науке есть свои имена, даты, цифры, так и в философии выстраивается свой иконостас, свое Политбюро — перечень наиболее важных и не очень имен, фактов, текстов, выстроенных в хронологическую линию. Философия становится лагерем, движением, у которого есть свои адепты, основатели-вожди, свои пионеры и эпигоны, апологеты и идеологи. А философы отличаются друг от друга тем, кто и что сказал нового и умного, отличного от предыдущего, кто первый и кто второй в эпистемологии, а кто первый — в этике и эстетике. Если же какой-нибудь современный неофит вздумает философствовать, то его начинают поучать, указывая, что Аристотель-де об этом сказал так-то, а Кант сострил так-то. И что нового ты сказал, спросят его? Да об этом, мол, М.Хайдеггер на каждой странице пишет.

Строго говоря, данная парадигма не может быть названа собственно философской. Это школьная философообразная идеология, в лучшем случае существующая для популяризации некоторых представлений (что? где? когда?), для обучения неофитов. Но философи как живой акт авторского мышления здесь кончается. Она не мож быть упакована в идеологемы и популярные курсы.

Поэтому рядом и независимо от первой существует софия прецедентов, "мировая философия", точнее, не фил

а примеры философствования конкретных философов. Согласно этой второй парадигме философия заключается не в том, что я что-то новое говорю, а в том, что я пытаясь вообще совершить акт философствования через акт говорения. Я выражаю себя в Слове, в акте мышления. И здесь трансляция и перевод не достаточны. Само по себе знание текстов и языков не делает философию фактом, поскольку кроме английского и русского, немецкого и французского есть философский язык, который выходит за рамки лингвистики и грамматики. Философ растет из онтологической муки, находясь в состоянии фундаментального вопрошания, переживая экзистенциальную тревогу — не эмоционально только, а всем своим существом. Философский акт — не единичное познавательное действие и не интеллектуальное усилие, хотя и может сопровождаться последними. Он означает не не узнавание чего-то нового, не открытие законов природы и общества, не приобретение знания. Философский акт встроен в контекст экзистенциального опыта. Этот акт есть по сути экзистенциальный акт, означающий целостное самораскрытие личности (варианты — самопреодоление у Ф.Ницше, индивидуация как движение к самости у К.Г.Юнга). Поэтому философия имеет смысл только как человеческий поступок, самоопределение поступающей личности (М.М.Бахтин).

При этом внутри опыта вопрошания возможны разные жанры философствования — по примеру спора Э.Гуссерля и Л.Шестова.

В этом смысле есть философия "по Гуссерлю" ("философия есть рефлексия"), философия "по Шестову" ("философия есть великая и последняя борьба").

Это спор поучительный. Остановимся на нем немного. Они познакомились в 1928г. в Амстердаме.

На очередной встрече, вспоминал Л.Шестов, в Париже, куда Э.Гуссерль приехал по его приглашению с лекциями, после которых он и стал европейски известным, они как всегда спорили.

На вопрос "Что такое философия?" Лев Шестов ответил: "Философия есть великая и последняя борьба". Э.Гуссерль резко возразил: "Nein, Philosophie ist Besinnung" (см. 173). Последнее слово в русских переводах почему-то переводится как "рефлексия". Это "гегельянский" вариант. Философия для Э.Гуссерля — не холодный анализ, не отражение мира (хоть природного, хоть деятельностного). Для этого есть другое слово — reflektieren — отражать. Философия для Э.Гуссерля есть постижение мира в его первоочевидности, проживание его феномена. Besinnung — не рефлексия, а осмысление как переживание феномена. Лев Шестов переводил по-своему — "оглядка" Он потом говорил, что "само наше мышление есть по существу своему оглядка

(Besinnung). Оно родилось от страха, ибо за нами есть что-то, что нам угрожает. Главное поэтому — мыслить, не оглядываясь, создать логику неоглядывающегося мышления (171, I, с.660). Лев Шестов, вспоминая про свой спор с Э.Гуссерлем много позже, летом 1937 года в своей последней статье его памяти, незадолго до собственной смерти, писал о том, что Э.Гуссерль страстно защищал эту "оглядную" философию, для которой неважно — Сократа отравили или собаку отравили : важна объективная истина, для которой неважно, "воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги" (Э.Гуссерль). Для Шестова Гуссерль весь — в этой фразе. Философия должна быть строгой наукой. Как бы мы ни переживали, какие бы страсти ни испытывали, мир очевиден в своей ясности и полноте. Философ должен этот мир созерцать, осуществляя воздержание от суждений (ἐπ-οχή), делать сдвиг к чистому бытию, освобожденному от субъективности и случайности. А что же его друг-оппонент?

Лев Шестов вырос из Ф.М.Достоевского. В нем всегда сидел свой Иван Карамазов, не желавший принять эту гармонию, которая зиждется на страстях и страданиях человеческих. Для Шестова философия — это экзистенциальное усилие живой личности, для которой мир не объективен, а всегда нов, дан в личном опыте переживания, дан как откровение, как Путь. Этот Путь к началам идет через слезы и страх, а не через разум.

Слыша аргументы друга-оппонента, Э.Гуссерль советовал ему прочитать С.Киркегарда, поскольку услышал в его речах смыслы великого, но неизвестного русской публике датчанина (правда, уже задолго до этого спора молодой Михаил Бахтин едва ли не самым первым в России прочитал работы С.Киркегарда, чьи идеи стали фундаментом наряду с Ф.Ницше и Г.Когеном в его антропологии).

На мой взгляд, спор Гуссерля и Шестова лишен оснований. Это исторический анекдот, сочиненный самим Шестовым. Сама жизнь Гуссерля показывает, что философия есть личный экзистенциальный опыт автономного мыслителя.

Поэтому я заключил в кавычки философию "по Гуссерлю" и "по Шестову". Условно — это два репера, обозначающие разные жанры философствования. Между ними находится срединное философствование М.М.Бахтина и С.Киркегарда. М.Фуко на материале древнегреческой традиции выразил это просто: познание объективной истины лежит через познание и преобразование человеком собственного способа бытия. Философия — это забота

человека о самом себе (ἐπιμέλεια), понимаемая не узкоэгоистически, а онтологически, как попытка стать в бытии.

За спором Гуссерля и Шестова лежит фундаментальное допущение, что есть внешний объективный мир и есть субъективный внутренний мир человека. Разные традиции держат разные линии, разные логики — объективизма и субъективизма. Это порочный круг: либо-либо, в основании которого лежит порочное парное мышление. Спор Э.Гуссерля и Льва Шестова — разговор об одном и том же с двух сторон. Э.Гуссерль — об истине, Лев Шестов — о бытии человека. А между ними находятся Ф.Ницше , С.Киркегард и М.Бахтин, пытавшиеся снять проблему субъекта и объекта через задавание плана целостного бытия человека, через его практику по преодолению пороков парного "баррикадного", а потому катастрофического мышления. Об одной из таких попыток (М.М.Бахтин) как о прецеденте новой "оптики мышления", я скажу ниже.

Если философия — это личный опыт, то у философии нет истории. В том смысле, что у нее нет основателей и продолжателей. Дорога философии устлана прецедентами. Все они — варианты одного акта философствования как акта мышления, равного декартовскому "cogito".

Я существую постольку, поскольку мыслю. И мое существо таково, каково мое мышление. А мышление есть не интеллектуальная операция, а пребывание в бытии, сдвиг в бытие. Пребывание в мышлении есть мое бытие.

Аз есмь сый!

Когда коллега-философ говорит мне, фыркая по поводу моих суждений, что это, мол, старо, и отсылает меня к очередному философскому авторитету, то я могу ответить лишь следующим образом.

Философский акт не является рассказыванием чего-то нового, открытием законов или приобретением знаний. В этом смысле мы можем говорить о любопытстве и любознательности. И здесь находятся все наши философские полиглоты-энциклопедисты.

И есть философское удивление как состояние, которое человек может постоянно воспроизводить вслед за давно ушедшими, но всегда присутствующими в "большом времени" Платоном или Аристотелем. Как это состояние осуществляется, он даже не всегда знает. Он просто пребывает в нем.

Философский акт — это осуществление сдвига в бытие: сквозь коммуникативный слой здесь-и-теперь до экзистенциальных основ. Это философский акт, а не лекция о Канте, не рассказ профессора о чем-то интересненьком. Смерть философа начинается тогда, когда о нем начинают читать курсы лекций. Этого больше всего боялся М.Хайдеггер. С точки зрения информативности и оригиналь-

ности философ может быть банален до безобразия. Что может быть банальнее фразы Л.Витгенштейна: "Если ты знаешь, что вот это рука, то к этому прибавится и все остальное"? Но с этой фразы начинается философия.

Режиссер А.Герман вспоминал, как он смотрел "Жертвоприношение" А.Тарковского. Он говорил, что эпизод, в котором мальчик поливает засохшее дерево, банален и прост. Но этот эпизод трогает. Иной начнет что-то накручивать, выдумывать, искать ракурсы, создавать киношные метафоры. А не надо всего этого! Просто: мальчик поливает засохшее дерево. На этих простейших эпизодах построена Библия. И у меня, говорит А.Герман, наворачивались слезы, когда я смотрел этот эпизод.

Фундаментальное и предельное всегда просто до банальности. Философия живет не в новом знании, а в акте совершения.

Что нового я скажу во фразе: "Я тебя люблю"? Ее повторяли миллионы. Кстати, философия, как нам известно, сильно замешана на эросе. Она рождается как акт любви.

История философии устлана примерами такой любви. Она рождается не на знании, а на страсти. Можно, конечно, сравнивать И.Канта и Б.Рассела по части того, кто что сказал в области логики и гносеологии. Но уяснение приоритета не даст мне понимания — что есть, например, И.Кант как философ.

Осуществление экзистенциального философского акта и его овеществление через голос я понимаю как сдвиг, личностное усилие, сдвиг моего сознания поперек коммуникативных поверхностных структур — через мыслительные и деятельностные образования — до экзистенциальных онтологических основ:

рис. 4

Я осуществляю сдвиг от своего эмпирического Я, существующего наряду с другими "вещами" в этом мире — в сторону Я экзистенциального, наличного в пространстве культуры.

Это осуществление философского акта как постоянно воспроизводящегося кода культуры зависит от конкретного лица и его личностных механизмов. Он осуществляется независимо от знания мной С.Киркегарда или Э.Гуссерля. И.Кант осуществлял этот сдвиг задолго до о.П.Флоренского, а Платон — задолго до И.Канта. М.К.Мамардашвили говорил, что о феноменологии он узнал независимо от знания текстов Э.Гуссерля. От знания и принятия текстов зависит моя принадлежность к какой-то философской школе. Но как философ я могусостояться независимо от принадлежности к школе (см. комм 2).

Проблема сдвига есть исходная ситуация философа. Я осуществляю акт всегда непосредственно. Он может выглядеть внешне вполне обыденно. Я читаю, говорю, хожу, размахиваю руками. Но еще при этом что-то делаю. Не что-то конкретное в физическом или даже деятельностном смысле. Философский акт не описывается на языке категорий деятельностного подхода. И с точки зрения сенсорного опыта мои позы и речи могут быть весьма тривиальными. Все это относится к моему эмпирическому Я. Но есть Я интенциональное, в котором скрыто мое глубинное, как сказал А.Пятигорский, "я хочу", некое интенциональное целое, которое в пространстве мышления сталкивается с другими интенциями других Я. И происходит Встреча. Она происходит не в бытовом эмпирическом мире, а в пространстве предельных бытийных миров, там, "где нога не ступала", где всякий раз человек заново вынужден обустраиваться, где он никогда не привыкнет к самому себе.

Итак, есть акт мысли и есть то, что движет им, задает всеобщий контекст экзистенциального опыта.

Философ, осуществляя сдвиг, преодолевает ограниченность своего житейского, социального, национального, политического опыта (по Э.Гуссерлю, осуществляет редукцию) и опускается до предельных оснований, которые могут быть уловлены и поняты лишь метафизически, т.е. именно как пределы бытия. Человек в них нисходит до плана чистого мышления и полного бытия, нисходит до основы, в которой мышление и бытие как таковые теряют свои различия. Человек опускается к исходной чистоте первозданности, пытаясь уловить, узрить ее. Ухватывание этой предельности и переживание от этого полноты бытия, обретение себя как существенности, равной Миру и Богу — таково всеобщее содержание философского акта, характерного для всех, кто посмел его осуществить, и в котором все философы равны, и где нет материалистов и идеалистов, рационалистов и иррационалистов.

Пространство мышления и философствования делает всех равными и стирает временные границы между Сократом и Кантом, Спинозой и Марксом. Более того, философ перестает быть немцем, русским, французом, клерком, профессором, монахом. Все социальные и национальные одежды теряют свою прелесть и уникальность, блекнув и растворяясь на фоне куль-

рис. 5

туры. А что остается? Остаются лики и лица конкретных людей, остается Имя философа, его поступок и мысль как взмах крыла.

рис. 6

Я делаю взмах крыла — вслед за другим совершаю это одинаковое и тяжелое дело и обретаю Имя, и через него обозначаюсь на карте человеческих действий и поступков.

И у каждого свой взмах крыла. Нет логики как линии и последовательности хода от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному. Люди встают в круг, взявшись за руки. Мышление в этом смысле организовано по кругу. Каждый равен каждому в круге бытия. У каждого свой Голос. В этом смысле философия всемирна и доступна (но не популярна!).

Мы все стоим в кругу. В кругу мышления и бытия. Э.Гуссерль отмечал на полях, читая древних греков: "Это я видел". Значит, я совершил тоже акт мысли, который когда-то совершил Платон.

Нет грека V века до н.э. и нет русского XX века. Но есть Сократ и есть Павел Флоренский. Есть имена и конкретные лица.

А.Пятигорский говорил, что "русская философия", "немецкая философия" — это нонсенс. Р.Декарт учил философии французов и немцов. Мог учить и японцев (см. 56). Такие вещи, как разговоры о судьбах России, о русском духе и проч. — это не предмет философии. И не потому, что философ вроде как выше этого. Просто он в ином мире, он осмелился дойти до предельных вещей этого мира и встать на край бытия, рискуя свалиться в пропасть Ничто и сломать себе шею. Если же он скатывается в нравственную проповедь или в научные дискуссии, или в политические баталии, то действительно рискует потерять философскую нить и себя самого. Он начинает выдавать мораль и науку, политику и литературу за философию.

Итак, независимо от моего знания о Канте и Гуссерле мое Я может совершить философский акт. А может и не совершить. Точнее, мой акт зависит от моего поступка, но не зависит от моего знания о чем-то.

Есть поверхностный эмпирический слой (явленный, выраженный в слове и жесте) и есть родовой слой мышления как субстанции, в контексте которой Мысль Мыслит Меня Мною.

И.Бродский в "Нобелевской лекции" говорил что в поэзии не поэт сочиняет, а сам язык говорит через поэта. Через слово поэта говорит зов бытия (см. 24).

Тогда мыслительный акт — это акт приобщения к исходным человеческим родовым первоопределениям. Помысливание — это не интеллектуальная, логическая процедура выстраивания суждений и умозаключений, а приобретение и очищение опыта, постижение бытия в его первозданности, возврат к исходным простым вещам. Этот возврат как сдвиг может совершаться в разных измерениях.

1. Как сдвиг онтологический: через речевую коммуникацию, через слово — к действию — к мысли — к поступку (от Я-вещи — к Я существующему и поступающему).

2. Сдвиг историко-культурный: смещение границ от искусства, религии, науки — к исходному единству: Мифу как целому.

3. Сдвиг мыслительный: от различия между Логосом и Эйдосом — к Феномену как сердцевине личности, которая может задать всю целостность мышления. Разные полюса языковой мыслительной работы, образующие крест, могут быть тогда объеденены в круге через феномен, который понимается как переживание и проживание первозданности (об этом примерно пишет также К.А.Свасьян — см.123).

Так мы доходим до сердцевины — до структуры личности, составляющей ее тезаурус (см. подр. гл. 2). Приходим к своеобразному "яйцу Кащея" — кругу языковой личности. Как из яйца рождается мироздание в первородных мифах, так и человек выстраивает яйцо своей личности, свой тезаурус: Имя (Ὄνομα), Образ (Εἶδος), Понятие (Λόγος), Символ (Σύμβολον), Феномен (Φαινόμενον):

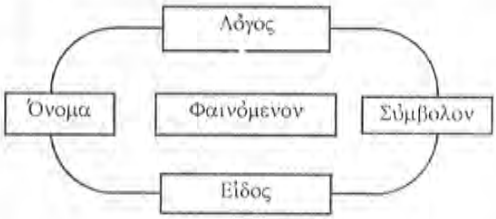


рис. 7

Этот круг — осуществление личности, в которой сняты различия между понятием и образом, именем и символом. Если же бытие развалено, и человек осуществляется в превращенных, отчужденных формах, то круг разрывается. Феномен рассыпается, разлагается, и остаются осколки и экскременты. Вместо имени — кличка.

Вместо понятия — термин. Вместо образа — личина. Вместо символа — жупел.

Такая уникальность и особенность, а главное — возможность философского акта, его свершения, составляет главную философскую проблему и главный философский вопрос.

Петля моего акта есть Путь приобщения и просветления. Она у каждого своя. Своя не в смысле особенности Пути, а в том смысле, что совершает его каждый лично и каждый раз заново. Этот сдвиг не означает обязательно шаг развития. Он не обязательно может совершаться по логике восхождения. Выход в культуру может совершаться как вскрытие в существе всеобщего плана существования, плана бытия, в контексте которого я и Платон — современники.

Гносеологический путь приращения знания имеет свои этапы и ступени. Но культурный акт не может быть описан по ступеням. Он просто либо совершается, либо нет. Человек культуры — существо родовое, целостное, которое самораскрывается из одежд социальности. Ступеней в этом смысле в культуре нет. В ней нет масштабов, ступеней, последовательности, а есть прецеденты совершения актов превращения из себя как вещи в себя как произведение.

Логика существует как способ изложения post factum, задним числом. Дискурс хорош в проекте и исследовании — там, где необходимо проследить шаг за шагом уже сделанное и наметить перспективу. А в проживании акта рождения своего экзистенциального Я нет прошлого и будущего. Здесь мое Я существует во-всегда-настоящем. Культура поэтому всегда актуальна (не злободневна!), существует не раньше и не потом, не в умах и прожектах, а в осуществлении произведения. В культуре я актуален. В поле культуры я могу понять Платона и Лао Цзы, поскольку в культуре мы вне времени. Платон — не прошлое. Он — всегда-настоящее, но скрытое от моего зрения одеждами социальной ограниченности.

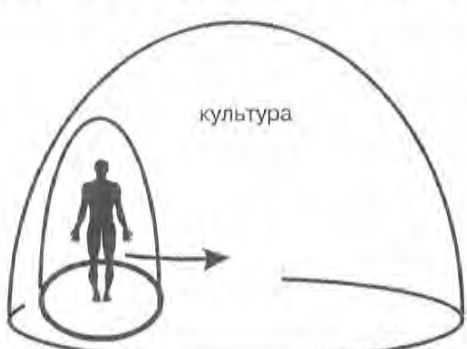


рис.8

В культуре мое Я находится в горизонте бытия, сочетая его со своим экзистенциальным горизонтом. Мир культуры суть мир актов-событий, которые составляют его плоть, его тело.

3. Опыт осуществления. Принцип сдвига.

Теперь вышеупомянутую рамку мышления развернем в последовательный дискурс. Какие шаги осуществляет мое мышление и реализует при этом универсальный принцип в философии, зафиксированный Э.Гуссерлем — принцип сдвига?

Первейший акт моего мышления — осознание своей вещности и вещественности, моей телесности и телесности мира. Мира как сонма тел и вещей.

Я воспринимаю мир как вещь. И Бог для меня выступает как Вещь, большое тело космоса, Мировой Океан (как Солярис у А.Тарковского).

Я ощущаю эту вещность как океан, как вещность вообще и как разные конкретные зримые вещи.

Первый опыт мысли — отличение тела среди тел, выделение вещи среди вещей. Рождение самой казалось бы "невещественной" идеи мыслится как рождение вещи-тела (как у Платона — скульптурные вещи-тела). И мое душевное движение или движение какой-либо мысли понимаются как телесные и физические перемещения.

Вещественный сдвиг — первое воплощение первой мысли, как трение трута о кресало.

И мое сознание в облаке этих трений рождается как искры ощущений, как звуки, скрипы, всплески, всхлипы, вздохи, шорохи, хлопки, вспышки.

Ощущение мира как Вещи (Мир есть Конь! Мир есть Дом!), как вещной субстанции есть один большой слепок видимости, слышимости, чувственности. Я пронизан им, этим большим гештальтом. Я сам — его большой отпечаток, сравнимый с отпечатком пальца, перстня. Мой характер буквально есть "отпечаток", "след" (здесь игра слов — χαρακτήρ переводится как отпечаток, слепок, след от перстня). Во мне отпечатывается вещность мира. Я сам обитаю среди вещей как вещь, тело, живое, дышащее, смотрящее, чувствующее. Я в этом мире веществую.

Но мой смысл рождается не во мне как в вещи, а в осознании себя как вещи, своей выделАнности и выделЕнности, себя как слепка, фигуры с осязаемыми очертаниями.

Но какие есть у меня ориентиры, чтобы не заплутать в мире вещности, не утонуть в месиве тел, в переплетении вещей, в мире идей как вещественных событий?

М.Хайдеггер говорит о "служебности" вещи, ее предназначенности, сделанности для чего-то, пригодности. Вещь у М.Хайдеггера становится изделием.

Я осознаю специальность вещи, ее заказность, искусственность, предназначенность, осознаю вещь как продукт чьей-то воли. Вещь становится искусственно сделанной, а не просто естественным образом рожденной.

Таким образом, я осуществляю второй акт мысли, второй шаг в сдвиге — в сторону от вещности к не-вещности.

Вещь становится знаком, она пред-назначена, на-значена быть знаком. Вещь сделана для чего-то и кем-то. За ней стоит действие. И я сам уже не просто вещь. Я рожден для чего-то и кем-то. Для действия-поступка. Я сделан, выделан. Я — искусственное изделие. Могу это изделие искусно обработать, инкрустировать.

Я возделываю себя как изделие, имеющее слепок, форму. Вещь соединяется с идеей, с идеальным планом-проектом вещи, с ее τέλος и тем самым становится произведением, изделием, "пойемой" (ποίημα).

Природа изделия уже не вещная, не вещественная. Оно очеловечено. Оно социально. Выделывается в процессе семиозиса.

Строение знака суть строение вещи как социального изделия. Я уже больше себя как вещи. Я суть **ЗНАК**, суть **СЛОВО**. Иероглиф. Я существую в слове и через слово. Я словесую.

"В начале бе Слово..."

Бог был Вещью. Вещь стала Богом.

Теперь Бог — Слово. Λόγος.

Мое сознание обитает в словесной ткани, в материи слова, знаковых структур. Сам вещный мир я теперь обозначаю, обо-ЗНАЧиваю.

Мое Я теперь суть мой семиозис.

Я говорю. Мое бытие ограничено и определено семиосферой. Тогда мой мир — не мир вещей и вещественностей, а мир знаков и слов.

Каков знак — таков и мир. Он мне явлен не телом вещи, а телом знака или телом вещи как знака.

А знак — показатель функциональности вещи, ее социальности. Я как знак суть функция. Я занимаю место в мире, определенное положение. Я выделен как функция, о-предел-ен. Мне задан заранее предустановленный масштаб. Возьми любую вещь — и ты узнаешь ее функцию. Ты ее берешь прежде всего как функцию, утилитарно, с целью применить (utilis — польза). В этом смысле я утилитарен, полезен для какой-то работы. Меня используют функционально, более или менее эффективно.

У меня может быть много функций. Я выступаю как одна большая функция. Я знаком означен в мире знаков. Я что-то стою, имею свое функциональное содержание-предназначение.

Как стул, на котором сидят. Как стол, за которым едят. Это содержание может быть выделено по-разному и как разное — в зависимости от предназначения. Но природа одна — знаковая.

Я говорю — и в этом акте говорения может быть скрыто все мое Я, все мое бытие. И главное слово, в котором скрыто мое Я — мое Имя.

Я — тот-то. Я — имярек. Я именуюсь. П.Флоренский писал, что имена выражают типы бытия личностного. Это — последнее из того, что еще выразимо в слове, самое глубокое из словесного, поскольку оно имеет дело с конкретными существами. Имя есть последняя выразимость в слове начала личного (как число — безличного), нежнейшая, а потому наиболее адекватная плоть личности (см.138).

В имени я выделен уже сквозь сонм вещей и знаков. Имя — мой личный знак. В этом знаке есть лицевая сторона — мое Имя, Имя моего Лица. И есть мое мурло как клеймо. Я могу прожить всю жизнь с клеймом, не проявив, не прояснив своего лица. А могу обрести его. И то, и другое — проблема обретения Имени.

Имя есть последняя инстанция моей личности. Оно меня представляет миру. Я выражен миру прежде всего как Вещь, как Знак, как Имя.

За этим явным пределом представлен бес-предел социальности, безграничность мышления и бытия.

В моем имени сидит образ бытия, мой смысл, мой действующий принцип, моя парадигма поведения. Поэтому рядом с "Я именуюсь" есть "Я действую". Оно не глубже первых трех планов (вещности, знака, имени), ни ниже, ни выше. Оно в спирали сдвига.

Мое действие больше моего тела и моего слова. Энергию вещи и слову задает действие. А предметность моего действия — содержательные отношения между людьми. Я социален в действии. Моя социальность состоит в совокупности моих действий и связей среди людей. Здесь мое Я не идентифицировано в конкретике вещи и образности знака. Но оно может быть ухвачено в имени, в котором свернут мой архетип, мой жизненный сценарий и мой тип социальности, т.е. моя экзистенция.

Все фокусы (Я-вещь, Я-знак, Я-имя, Я-действие), расположенные по спирали сдвига, не иерархированы. Они не соподчиняются друг другу, а выступают как отдельные планы одного образования — глубинной структуры человека, т.е. личности. На языке каждого плана можно описать и все остальные.

Например, на языке Я-действие.

Есть имя у вещи. Имя выражено в слове. Есть имя у действия. Есть действие с вещью — как физический акт. Есть действие словом — как речевой акт. Есть действие, свернутое в имени.

Есть социальное действие, имеющее своим предметом создание определенных отношений между людьми, создание людских сообществ.

Есть действие как акт чистой мысли.

Есть действие экзистенциальное — как акт моего бытия, мой способ существования.

То же самое я могу проделать с другим фокусом сдвига.

Но идем дальше по спирали сдвига.

Следующий план — Я мыслящее. Декартовское "cogito" — один из таких опытов понимания моего Я.

Моя мысль больше моего тела. Больше моего слова и моего имени. Оно больше моего действия.

Можно явить тело-вещь, представить ее, поставить перед собой. Мысль же не является, а помышляется, промышляется, имеет свой промысел. Мысль моя есть живой акт исполнения моим Я собственного произведения.

Обычно человек говорит: "Я думаю" — и представляет нечто (вспоминает прошедший день или мечтает о завтрашнем). Он представляет. Не мыслит. Ставит перед своим взором предмет.

Это пред-мысль, приготовление к ней, создание для нее условий. Мысль же всегда суть чистая мысль, мысль "в принципе", понимание бытия предмета в его собственной природе.

Как есть разница между вещью (конкретной) и вещностью (понятием вещи), — так и есть разница между конкретным представлением и мыслительным актом как таковым. Я вижу вещь, но мыслю ее понятие, т.е. понимаю ее способ бытия, постигаю ее φύσις.

Так и со словом. Я мыслю не слово, а бытие слова, словесность, Мир как Речь.

Я мыслю не конкретное имя (его я ношу, имею, с ним я не расторжим), а имя-субстанцию как основу личности, бытие мира в его имени.

Само такое помышление я осуществляю заново и впервые.

Оно всегда актуально, совершается здесь-и-теперь: как прочтение книги, как проигрывание музыкальной вещи. Акт игры закончился — и музыка исчезла. Остались ноты. Мысль как чистый звук исполняемого всегда-и-теперь произведения.

В мысли я — собственное произведение. Я его исполняю публично и вслух. В мысли я всегда на сцене. Мыслить наедине — значит играть где-то за кулисами и никогда не выходить на сцену. А значит — никогда не сыграть своего Гамлета, не состояться, не стать, не быть. Без сцены мысли я остаюсь как вещь, не осуществляюсь через Слово в Имени своей экзистенции.

Моя мысль есть мое продление и преодоление собственной явленности, телесной и речевой ограниченности. Я экстатирую в "просвет бытия" (М.Хайдеггер), в зазор, в тот предел, который за границей моей видимости и заданности. В этом пределе я пропадаю и попадаю в чистое мышление, становлюсь со-пределен Богу и свободе.

В пределе я уже пребываю как экзистенциальное существо.

Последний пункт сдвига (круги Дантова ада — метафоры Пути по спирали сдвига) — это последний пункт меня самого, моей самоактуализации: я существую в моей экзистенции. Она и есть мое произведение как осуществление экзистенции, мой миф, моя личная история, понимаемая не как статичное существование некоей ставшей особы. Моя экзистенция — это, по М.Хайдеггеру, мое экстатирование, выход за пределы данности, индивидуальности — в пространстве личности.

При этом я могу свою экзистенцию построить, описать с помощью определенных процедур и работ (см. гл.III), обозначить через Имя (Ὄνομα), понять ее Логос (Λόγος), постичь ее Символ (Σύμβολον), узрить ее Образ (Εἶδος), обозначить другие полюса, образующие каркас экзистенции, лежащей в основании личности.

Все эти и другие части, являющиеся по отношению к экзистенции лишь ее манифестациями или модусами, мы можем теперь обрисовать в графике спирали, по которой осуществляется феноменологический сдвиг личности:

Такая розетка-круговерть образуется как в калейдоскопе. Повернул — один рисунок. Еще раз повернул — другой рисунок. Сам же субъект, осуществляющий сдвиг, находится в центре воронки, выстраивая свое произведение, держа свою целостность. Оставаясь в какой-то одной части, впав в ограниченность, он становится подвержен слепым стихийным силам, которые потому и стихийны, поскольку не могут быть поняты из узкого фокуса какого-то одного плана. Чтобы не оседлали тебя бесы, ты держишь себя постоянно в некоей метапозиции. Она не "над" и не "сверх". Человек — не дом с этажами. "Здание личности" — метафора грубая и толстая. Мир личности в

рис. 9

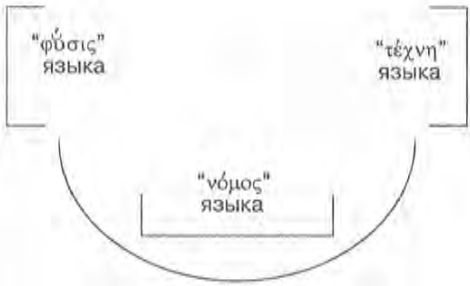


рис. 10

принципе не иерархирован. Пространство антропоса вообще трудно описать на языке моделей физики вещей. И уж коль скоро разговор зашел о языке, то по схеме выделенных трех миров (см. выше) можно задать три ипостаси языка.

Первая — "φύσις" языка (lingua natura). Это язык естественный, не ставший еще художественным явлением, не ставший фактом культуры. Язык не отделен от бытия действительной жизни, дан в своей стихии, не окультурен. Дан как поток, живая природа, равная любой другой субстанции — природе, социуму. Язык как таковой, самостоятельный речевой поток, не имеющий творца, а сам захватывающий субъект своим естеством.

Вторая ипостась — "τέχνη" языка. Язык искусственный, специально сконструированнный. Язык как выражение чего-то иного. Язык как орудие, средство экспрессии автора. Средство коммуникации, иллокуции, описания и прочее. Это мир искусственных знаков. Мир науки, методологии.

Третья ипостась — "νόμος" языка. Естественный язык, выполняющий функции художественного, функции произведения. Ранее не отрефлексированный (в плане "φύσις"), но теперь ставший средством выражения автора и средством общения. Устная разговорная речь, становящаяся фактом произведения, телом, субстратом философской, художественной прозы (как у В.Высоцкого или В.Шаламова). Простая речь, выполняющая функцию художественного произведения, т.е. осуществления "Я" автора.

Из этого языка он и строит свой мир.

Так замыкается круг языковой личности.

4. Образы философов.

Теперь попробую представить некоторые образы философов как примеры, демонстрирующие философский принцип сдвига, увязывающий различные человеческие Я в целостность.

Почему именно эти имена? Выбор не случаен. Р.Декарт первый осуществил построение онтологии через последовательное проведение принципа автономии человеческого Я, принципа самоопределения Я в мышлении и экзистенции. Это известно. Об этом писали Э.Гуссерль и М.Хайдеггер. Это еще раз показал В.Хесле (см. 161).

И.Кант продвинул дальше этот принцип сдвига. Р.Декарт предъявил метод. И.Кант же строит систему самоопределения Я — теоретического, практического и органического. А К.Маркс первый осуществил процедуру сдвига от Я телесного — к Я социальному, деятельностному, культурному. У Р.Декарта был метод-принцип. У И.Канта — умозрительно-спекулятивная система. У К.Маркса — методология деятельностной програмы работ.

Я лишь нарисую штрихи, наброски в плане чистой мысли, намечу некие образы. Я не пишу новую историю философии. Я пытаюсь понять принцип сдвига на историко-философском материале. Попробую при этом излагать материал как бы от первого лица.

Рене Декарт.

Мир чувств субъективен. Чувства обманчивы. Если я сомневаюсь в истинности вещей, которые воспринимаю, то я отбрасываю их как безусловно ложные, если есть хоть малейший повод к сомнению.

Но есть мое я, воспринимающее мир, ставящее под сомнение действительность вещей, данных в опыте чувств.

И есть Я, осуществляющее рефлексию по поводу Я, воспринимающего мир.

И есть "Я сам, таким образом рассуждающий".

Я сдвигаюсь от Я в сенсорном мире — к Я, которое делает возможным это первое Я, Я в мышлении.

Если мое тело, как и иные воспринимаемые мною вещи этого мира, может быть поставлено под сомнение в своем существовании, то я не могу себе вообразить, что я, таким образом мыслящий, не существую.

Я мыслю, следовательно существую.

Это и есть та глубинная, исходная, очевидная, ясная идея, которая настолько достоверна, что не нуждается в доказательстве.

Чтобы мыслить, надо как минимум существовать. Если же я мыслю, то я действительно существую.

Таким образом, "я — субстанция, вся сущность или природа (φύσις) которой состоит в мышлении и которая для своего бытия

не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи" (49, I, с.269).

Это очевидно, хотя и не представимо. Ясность и очевидность не есть зримость. Ни воображение, ни чувство не убедят меня в очевидности моего Я, если не вмешается мой разум. Я умом зрю истинность мира и моего Я, а не своим телом.

Но насколько мое мыслящее Я для меня очевидно, настолько я допускаю бытие существа, которое явилось причиной этого ясного мышления — Бога.

Бог не является сверхъестественным и мистическим существом. Он очевиден как совершеннейшее бытие, на фоне которого возможен опыт ясного мышления.

Таким образом, кроме Я существующего и кроме Я, которое мыслит, что существует, есть Я, которое мыслит, что мыслит. То Я, которое допускает бытие Бога как необходимой и очевидной идеи, как аксиомы, которая находится внутри всей целостности, объединяющей все существующие Я.

И мое cogito, и мой Бог слиты в единстве как единый экзистенциальный акт в духе ἐπιμέλεια, большей, чем гносеологическое или даже онтологическое усилие.

Я не доказываю бытие Бога. Я открываю всем своим экзистенциальным опытом, ясным мышлением как единым актом идею Бога. Равно как не доказываю такие вечные и очевидные истины, как: "из ничего ничего не возникает"; "немыслимо одновременно быть и не быть одним и тем же" "свершившееся не может быть несвершенным"; "тот, кто мыслит, не может не существовать, пока он мыслит" (49, I, с.333).

Поэтому Я есть первый и последний, исходный и предельный вопрос философии. Но какое Я?

Если я говорю , что существую, поскольку мыслю, то я фиксирую множество Я, иерархированных в отношениях друг к другу.

На первый взгляд здесь явное противоречие. Его отмечает и В.Хесле. Если я говорю, что мыслю и следовательно существую, поскольку могу говорить, и если я при этом ставлю под сомнение свое существование, то я впадаю в противоречие. Но здесь противоречие из разряда мнимых.

И.Кант говорил, что противоречие между антиномиями чистого и практического разума существуют в плане аналитики, а не в плане диалектики. Противоречие между стремлением к счастью и стремлением к добродетели (антиномия практического разума) может быть, если оба стремления пытаться соединить в мире феноменов (явлений опыта). Высшее благо имеет причину не в мире природы, а в мире чистого разума. И.Кант точен не только логически, но и онтологически. Метафизические начала в природе

отсутствуют. Они привносятся человеком, его мышлением. Привносятся как мета-физические (по ту сторону!) Добро и Зло. Они за порогом природы.

Итак, у Р.Декарта много Я, определяющих человека. Э.Гуссерль в "Картезианских медитациях" отмечал, что у Р.Декарта в cogito есть Я, которое эмпирично как вещь среди вещей; есть Я говорящее; и есть Я, которое позволяет судить, что я мыслю, т.е. Я, делающее возможным первые Я. Есть Я экзистенциальное — нутро, Мое Имя существительное, которое позволяет осуществляться самой мысли как живому акту. С помощью последнего Я Р.Декарт переходит к тому абсолюту, который делает возможным вообще человеческое существование — к Богу. В.Хесле считает, что Р.Декарт осуществил психологическое доказательство бытия Бога, т.е. вывел абсолют из человеческого Я через очевидность, ясность постижения мира. И в этом субъективизме, психологизме, в стремлении Р.Декарта через очевидность постигнуть истину, В.Хесле видит один из пороков подхода Р.Декарта, а в его исходном принципе Я — основной порок всей философии нового времени, доведшей человечество до экологического кризиса, поскольку произошло полное забвение принципа природы.

Рискую утверждать, что психологизма у Р.Декарта не больше, чем у наиболее последовательных объективистов типа Платона или Гегеля. Р.Декарт психологичен настолько, насколько философский акт нуждается в конкретной энергетике, усилии конкретного лица — философа. Без последнего философия как поступок не действительна и не укоренима. Именно это экзистенциальное условие имеется в виду в декартовском cogito.

Я философское — не субъективное психологическое переживание, к которому обычно сводят Я человеческое. "Я" не сводимо к сенсорике. Трагизм возникает, если Я человека как экзистенция и как целостное органическое образование, которое стремится вырастить философ, размывается и сводится к набору психологических характеристик типа "могу", "хочу", "тепло", "холодно". Тогда мир становится объектом отправлений разных сенсорных потребностей.

Итак, Бог ищется, обретается не в потустороннем мире, а как некий обязательный субстанциальный абсолют, на фоне которого может быть развернуто все богатство личности. Он одновременно слит в единой целостной личности с другими Я. Поэтому Он — не внутри отдельного человека, но и не в запредельности, а в пространстве самоопределения, которое организовано всегда как бы за рамками актуального Я, всегда "за", но всегда почти тут, рядом, "за забором", в "зоне ближайшего развития".

Психологизм, который не может быть положен в основание философии, у Р.Декарта обманчив. И принцип Р.Декарта, который приводит его к Богу — не столько принцип очевидности, сколько принцип совершенства, как некоего архетипа.

Теперь я спрошу себя — что нового я узнал у Р.Декарта? Какое знание получил? Что изменилось в моих представлениях? Стала ли иной картина мира?

Отвечу: ничего и никак.

Достоверно лишь то, что передо мной само Я Р.Декарта, позволяющее говорить ТАК, писать ТАК, выдвигать эти шесть медитаций. Р.Декарт не говорит мне О чем-то, а демонстрирует себя, показывает некий опыт когитации, свое cogito, позволяющее усомниться в сенсорном Я и во всем вещном мире.

Что нового я узнал у Р.Декарта после таких же размышлений древних греков или Д.Беркли о вещном мире? Я не узнаю новое, а вос-принимаю акт когитации, делающий возможным самое мышление и само существование автора.

Само допущение обманчивости своей сенсорики есть акт выхода за пределы сенсорного горизонта. И этот акт делает не Я сенсорное, а Я когитальное. Оно и позволяет допустить третье Я — экзистенциальное.

Аз есмь!

Если мое тело как вещь обманчиво и случайно, душа иллюзорна, то лишь мое мышление несомненно существует, поскольку только оно может делать такие выводы. И я существую не тогда, когда в наличии мое тело и моя душа, а когда я размышляю об этом: я существую в этом **Я, ТАК ГОВОРЯЩИМ**.

Я — вещь мыслящая! То есть, та, которая осуществляет этот сдвиг из сенсорики за ее пределы.

Да, В.Хесле прав, когда говорит, что Р.Декарт выводит Бога не из внешнего мира, а как бы отвлекается от последнего. Но это не связано напрямую с экспансией антропоса. Тем более, что мыслящее Я и Я абсолютное как бы слиты в органическом произведении личности — вот, чего добивается всякий философ и что отличает философа от доксографа, учителя от эпигона, пионера от подражателя. Р.Декарт — в ряду тех, кто совершал это усилие целостности. Не его вина, что философия, равно как искусство и религия, как всякая духовная практика, замкнулась каждая в себе и не осуществляет образовательную практику становления человеческого в человеке, превратившись в отдельные самостоятельные профессиональные отрасли занятости людей (религия — в конфессию, искусство — в богему, философия — в школу-лагерь).

Но дальше — пока проблема. Поскольку дальше можно спросить — какова онтология, которая строится на основании исходного

и единственного Я? Это онтология, пусть и целостного Я, но абсолютного и одинокого, отделенного от Ты. Кристальность мира метафизического Я Р.Декарта — это чистота одиночества, монолога пусть и великого, но одного Голоса. Онтология, в которой были бы два Голоса, Я и Ты, еще должна быть построена. Пока же она предложена в виде профетических отрывков М.Бубера и М.Бахтина или в качестве предложений последних немецких философов, авторов теории интерсубъективности.

И.Кант продолжил линию философствования отдельного Я. К.Маркс создавал почву для возникновения Другого, равного Ты. М.Бахтин и М.Бубер пророчествовали. Но онтологию интерсубъективности, равную онтологии метафизического Я типа декартовской или кантовской, еще предстоит построить.

Иммануил Кант.

И.Кант строил метафизику. Его замысел заключался в построении метафизики по образу и подобию науки. Все три свои "Критики" он строил по таблице категорий. Все три мира (природы, свободы, органической целесообразности) И.Кант рационально конструировал. Сама идея разделения трех миров как метод, как способ реализации, который сам И.Кант осуществлял — это дискурсивное, логическое, последовательное, шаг за шагом, конструирование миров.

Но сам факт помысливания трех миров на уровне метафизики — это уникальный в истории пример философского акта. В чем он заключался?

Метафизика, которую И.Кант строил по аналогии с положительной естественной наукой, по природе своей априорна. Ее предмет — чистое мышление (категории чистого рассудка и чистого разума).

Первый шаг, который он сделал, опираясь на чистое мышление — это простраивание метафизики природы на основе априорных синтетических суждений чистого разума. Я их понимаю как некие исходные рамочные онтологические схемы, организующие, дисциплинирующие мыслительный дискурс, и налагающиеся на стихийную, неорганизованную энергию мыслящего существа, на его чувственный и мыслительный опыт, и упорядочивающие его, делающие его предметным и возможным как опыт.

В.Хесле поэтому называет философию И.Канта обоснованием трансцендентальной философии, которая заключается не в обосновании так называемого реального мира, а в критике возможностей разума вообще. Почему возможно знание о мире? Этот вопрос

о самой возможности помыслить мир и его пределы выводит философа за пределы этого мира — в пространство чистого рефлексивного и экзистенциального опыта.

Метафизика — суть онтология, задающая самое возможность опыта, как чувственного, так и мыслительного.

Синтетические априорные знания суть принципы, границы познания, приводящие в порядок другие знания, добытые опытом. Без них эти знания будут представлять из себя неорганизованный конгломерат, мешанину впечатлений и иллюзий. Весь опыт, по И.Канту, должен быть синтезирован на основе чистых понятий, т.е. организован в предмет, обрамлен. Без этой рамки опыт остается набором воприятий и представлений. И.Кант все время демонстрирует стремление трансцендироваться или экстатировать из состоявшегося опыта, из уже данного состояния. Чистый разум, его исходные идеи, не могут быть даны ни в каком опыте, они опытным путем не доказуемы. А посему разум впадает в антиномию с самим собой, если эти антиномии прилагать только к чувственному миру. И.Кант выходит за пределы опыта — вплоть до оснований, которые задают саму возможность этого опыта, возможность познания. Он выходит за пределы мира природы — в мир ноуменальный, мир вещей-в-себе. Чистый разум играет на границе вещей-для-нас и вещей-в-себе. Мы никогда не познаем умопостигаемые сущности, но мы можем мыслить их посредством если не опыта, то посредством идей чистого разума. Но с колокольни "Критики чистого разума" И.Кант не мог сразу сказать, что мир вещей-в-себе не подвержен вообще познанию. Здесь мир знания кончается и начинается царство нравственной веры, мир практического разума: я снял (aufheben) знание и дал место вере.

В "Критике практического разума" И.Кант уже говорит, что мир свободы находится вне границ познания, вещи-в-себе расположены вне границ сознания человека.

Есть три вещи-в-себе: Бог, свобода и бессмертие души, которые не выводятся из мира природы и не могут быть постигнуты в опыте чувств и рассудка. На свободу человек отваживается, исходя из собственного волевого нравственного законодательства, автономного по отношению к природе. Практический разум имеет собственное моральное законодательство — такое право, которое человек дает самому себе, и есть свобода. Свобода ставить морально добрые цели (Бог как моральная вера) и делает душу человека бессмертной.

Но И.Кант в своем методе последователен. Он и вторую "Критику" строит на основе таблицы категорий. Выводит последовательно, логически, хотя вещи-в-себе и не даны как знание.

Для меня И.Кант в этом смысле остается темным. Он с головой уходит в метафизику. Доходит до предельных оснований, которые и помыслить нельзя. Но тут же с последовательностью фанатика применяет свой дискурс и строит камень за камнем систему метафизики. Он разный в своем движении от одной "Критики" к другой. Но он однообразен в своем методе конструирования системы.

Но так или иначе И.Кант посмел не просто заглянуть в мир, описать некий опыт, а посмел задать предельные вопросы о возможности помыслить этот мир, его пределы. И ответил предельно просто: что в основании мышления о мире и человеке лежат так называемые вещи-в-себе, которые суть не непознаваемые явления, а такие иррациональные образования, которые лежат за пределами предметов опыта, т.е. природы, за пределами рассудка, но которые, как ни странно, можно помыслить. Причем, всякий раз эта попытка помыслить совершается заново каждым человеком на основе собственного нравственного законодательства, как единственный, уникальный поступок, задающий человеку масштаб свободы и делающий его бессмертным.

Э.Гуссерль выделял у И.Канта принцип Я-сам (Ich selbst). Принцип, означающий возвращение к себе , своему сознанию, акт рефлексии, оборачивания на себя. Этот принцип выступает "последним источником познавательных формообразований", объемлет всю мою жизнь вообще, всю совокупность действительной познавательной жизни.

И.Кант укоренил в философии именно этот принцип, а не просто писал три "Критики". Все вопросы мировой философии есть в этом смысле у И.Канта.

Этот принцип отличает философа от доксографа. Последний грамотно и досконально переписывает другого философа (тех же И.Канта и Э.Гуссерля), но читать его скучно. Все вроде правильно, говорит то же самое. Но за философом чувствуется личное напряжение авторской мысли, личностное усилие, а за доксографом — только школьная добросовестность.

Сам же принцип Я-сам открыл Р.Декарт. Поэтому я с него и начал. Открыл через "ego cogito". Потом был И.Кант, совершивший свой прецедент. Потом К.Маркс. Потом Э.Гуссерль. Потом М.Хайдеггер и М.Бахтин. В этом смысле философии нет как логической преемственности, как наращивания суммы знаний о мире. История философии состоит из прецедентов. Из актов — примеров философствования. Примеров обращения к себе. В этих актах субъект и объект совпадают: когда бытие есть осознанное бытие, обращенное к самому себе.

Когда человек говорит:

Аз есмь сый! И что есть Я? И что значит "Я существую"? Что такое мое сознание, сознание философа?

Переход к этому принципу означает одновременно смену парадигмы: от натуралистической — к культурно-деятельностной, к изучению деятельности сознания, его бытия, всей сферы сознания, которое и определяет бытие как сетка-ризома.

Само сознание по природе своей предметно-деятельностно. И оно больше отдельного индивида. Сама онтология мира сознательна, поскольку без сознания онтологии невозможны. Онтология — это действительное бытие, понятое в мышлении.

Карл Маркс.

Метафизика К.Маркса — пример иной метафизики по материалу, но не по своей сути. Антропологический принцип господствует у К.Маркса с 1844г., с самых ранних работ, как и у И.Канта — во всех трех "Критиках".

В основании неупокойного, неутоленного бытования человека у К.Маркса лежит та же проблема сдвига: от вещности, укорененности вещей — сдвиг в сторону предметности человека, его определенности, выделенности из мира вещного, телесного, невозделанного, в сторону деятельностного существования как онтологического определения человека. Метафизика К.Маркса — это онтология свободы человека в рамках деятельностного, опредемеченного и распредмеченного существования. Я в моем пространстве опредмечиваю свою индивидуальность и в созерцании от произведенного предмета испытываю радость от сознания того, что "моя личность выступает как предметная, чувственная, созерцаемая и потому находящаяся вне всяких сомнений сила" (96, с.35-36).

Меня в проблематике К.Маркса интересует не столько сама по себе проблема отчуждения, упразднения частной собственности, а сама идея опредмечивания человека в деятельности, которая по сути метафизична, т.е. задает некий мета-уровень, мета-взгляд на человека, некую особую онтологию, в которой бытие человека представлено как бытие предметно-деятельного существа, вскрывает его вторую, социальную, природу, его нефизическое, "неорганическое тело".

К.Маркс зафиксировал зазор между чувственным телом человека, животным, природным его телом, и его социальным, неорганическим телом, которое по отношению к отдельному человеку является внешним и чужим. Сама деятельность — внешняя для человека, но принадлежит к его сущности (см. 96, с.90).

Распредмечивание как освоение отчужденного мира деятельностей, понимаемое как обратный опредмечиванию процесс, возвращает человеку его человеческую природу. Это возвращение и выступает как сдвиг, который осуществляется всегда в мета-пространстве — пространстве культуры.

С этого сдвига для К.Маркса начинается коммунизм как бесконечная форма саморазвития человеческого в человеке "без какого бы то ни было заранее установленного масштаба", как снятие отчуждения, снятие зазора между физическим телом и предметным деятельностным телом человека (96, с.114-118).

Родовая жизнь человека состоит в том, что он живет в неорганической природе. Человек берет окружающую природу, в том числе унаследованный социальный мир как материал и орудие, как средство, и перерабатывает его в новый неорганический мир. Человек выступает фабрикой по производству деятельностной социальной материи. И в этом производстве — его родовая сущность, его исходное задание как деятельного социального существа. Будучи одновременно физическим и социальным существом, человек опредмечивает, удваивает себя, причем, не просто в мыслях, но реально, предметно, в деятельностном бытии, и строит по этому поводу деятельностную онтологию.

Насколько это социальное бытие универсально и развито, настолько оно является истинным бытием. Бытие и может быть ничем иным, кроме как социальным, деятельностным бытием, в которое встроены как вторичное, не базовое образование — физическая плоть и материальные потребности. В отчужденном, т.е. не присвоенном себе мире, в котором человек не является хозяином своего предметного деятельностного тела, происходит подчинение этого тела — другому, испытывающему, материальные, органические потребности, которые настолько будут очеловечены, насколько будут разворачиваться на фоне развитой социальности и культуры, и настолько животны, насколько будут лишены всякой социальности и всякой культуры.

Иначе говоря, отчужденный труд, отнимая у человека его деятельностную природу, отнимает у него действительную родовую предметность (см.96, с.94).

Человек опредмечивается в частной собственности через человеческие же материальные непосредственные формы, и отчуждается от них. Семья, государство, искусство etc. есть формы этой частной собственности, формы отчуждения (искусство как богема — см. выше).

Поэтому действительное положительное упразднение частной собственности и снятие отчуждения является выходом человека из рамок чувственной, материальной, непосредственно данной час-

тной собственности, выход к его действительно общественному бытию (см.96, с.117).

А это и есть выход в культуру, снятие границ и форм, ограничивающих масштаб всеобщности, и превращение их в ресурс развития.

Легче обвинять, чем видеть положительные стороны.

Легче обвинить К.Маркса в том, что он чего-то не увидел, не додумал. Труднее понять, что он доступными ему тогда мыслительными средствами пытался понять — что есть образование человеческого в человеке, и что есть освобождение культуры от оков отчуждения, что есть становление всеобщности в человеке и его восхождение в культуру.

К.Маркс не виноват в том, что масштаб всеобщности у него распространяется до границ общества. Всеобщее бытие и сознание человека у него — это прежде всего общественное бытие, бытие его как социально-деятельностного субъекта.

Но дай Бог, чтобы осуществить хотя бы это! Если бы нынешний человек действительно стал социальным существом, преодолевшим отчуждение, стал хозяином собственной социальности, то он бы управлял всей суммой своего предметно-деятельностного богатства и создал бы условия движения дальше — в культуру. И не страдал бы от экологических проблем.

Но пока он не может управлять собой как общественным существом, он не установил πολιτεία по Аристотелю и не может управлять своей социальностью. А поэтому он не может пройти в пространство культуры. Это присвоение человеком собственной предметной деятельностной сущности происходит тотально, целостно, не как потребление вещи, а в масштабе осуществления всего человека (см. 96, с.120).

Человек относится к себе как к существу универсальному, а значит свободному (см. 96, с.92). В целостности и универсальности развития его производительных деятельностных сил, многообразии его способов жизнедеятельности и форм общения заключен показатель культуры, его масштаб всеобщности.

Универсальность человека состоит в универсальности его неорганического тела (см. 96, с.93). Удвоенный и утроенный через предметно-деятельностную реальность мир человека становится его вторым и третьим Я.

И проблема состоит не в том, что К.Маркс ограничил способ бытия человека, его родовую сущность произведением самого себя (отсюда — его экспансия на природу), а в том, что сам человек не стал еще хозяином этой второй неорганической природы, этого деятельностного тела. Экспансия происходит не на природу (это

следствие, внешний признак), а на культуру как на сферу всеобщего развития, сферу свободы.

До тех пор, пока человек не станет хозяином социального мира и мира культуры — до тех пор он будет уничтожать то лоно, которое его вскормило — природу.

Проблема не в том, что природа была изгнана уже из первых метафизических систем Р.Декарта, И.Канта, Г.Фихте и фактически была подменена принципом Я, а в том, что была изгнана культура из сферы бытия и мышления — исходный пункт, с которого начинается всякая духовная практика.

Итак, что я понял из К.Маркса?

Возвращение человека к человеку, к самому себе, к своей предметности, как присвоение, освоение им человеческой действительности суть его самоосуществление как социального существа, условие его целостности. Масштаб этой целостности зависит от масштаба освоения им же самим своей собственной предметности, которая воплощается вне его как система действий и поступков, социальных связей. Его богатство как социального существа измеряется богатством его социальных отношений.

Переход от материальной потребности физического тела — к интересам и целям деятельного неорганического тела суть вариант философского сдвига, который К.Маркс осуществил в мышлени и описал, и который можно представить как один из механизмов, существующих в культуре.

5. Самоопределение философа в культуре.

Раньше, вслед за М.Хайдеггером, я считал философию уделом сумасшедших одиночек, хотя этот тезис и казался мне несколько выморочным и надуманным — как следствие богемности философии, результат пустого самоутверждения маргинальных личностей. Я-то себя психом-одиночкой никогда не считал, хотя и пытался быть философом по существу (не преподавателем и не идеологом).

Но меня этот тезис устраивал, поскольку философия — это занятие трудное и рискованное с точки зрения социальных и материальных гарантий выживания. То есть, философия ставит под большой вопрос само выживание человека.

Но постепенно мне стало казаться, что это великое заблуждение М.Хайдеггера. Если философию понимать не как метафизическое усилие одинокого мудреца, а как личностное усилие человека и совершение этого усилия в практической жизни, осуществление его как события в мире, и выделывание через это из себя произведения, и тем самым выращивание в себе действительной

интеллигенции посредством многообразных социальных духовных практик, то тогда философ — не сумасшедший, а советчик по жизни, осуществляющий культурную экспертизу обществу, помогающий проделывать экзистенциальный сдвиг, занимающий ключевое место в социальных инновациях. Об этом говорят по-разному и М.Фуко, и Ю.Хабермас, и В.Хесле (см. 147;161; 163; 165).

Исходной причиной социального одиночества философа является парадигма парного мышления — понимание, принятие парно организованного мира: мир и я, объект и субъект, свой и чужой и проч. Со словом субъект случилось приключение, в результате которого мы обращаемся с ним как с инструментом, в превращенной форме, не по назначению. Sub-jectum — латинский вариант аристотелевского ὑπό-κειμένον. На это часто обращал свое внимание М.Хайдеггер. Это понятие означает "под-лежащее", не только в грамматическом смысле, но и в метафизическом. Человек становится субъектом — значит становится основой, конституирующим принципом бытия, на который опирается все сущее. Он становится точкой отсчета, центром, системой координат и окончательно оформляется как субстанция, равная объекту (Природе, Миру, Богу, Бытию), оседая в великих метафизических системах Декарта, Канта, Фихте. В конечном итоге субъект вырастает в трансцендентального субъекта, могучего и сильного, свободного антропоса, которому "все дозволено".

В этой парной логике (либо объект, либо субъект) человек мечется между полюсами и крайностями субъективизма и объективизма.

Либо первое — тогда выстраивается вся линия трансцендентальной философии, начиная с Декарта, направленная на движение от субъекта, от Я, от рефлектирующей отдельной личности.

Либо второе — тогда задан некий объективный мир, субстанция, абсолют, довлеющий над субъектом, висящий над ним как мертвая, непознанная сила, мировая необходимость. Тогда формируются системы объективного идеализма, опирающиеся на некий объективный разум, который на самом деле тоже является плодом воображения отдельных философов.

Обе тенденции одинаково тупиковы. И в той, и в другой ситуации философ одинаково одинок — либо над ним довлеет чужой, таинственный, окружающий человека Абсолют, заранее заданный и независимый от него; либо человек весь мир подчиняет себе, своим иллюзиям и страстям.

То есть, из века в век мы тиражируем исходно порочную идеологию, воспроизводим каждый раз заново иллюзорную парную картинку, раскалывающую мир и наше сознание на некие оппо-

зиции: я и мир, субъект и объект, свой и чужой, мы и они, добро и зло.

Философ одинаково становится не укорененным беспочвенником, "материалистом" или "идеалистом", сумасшедшим одиночкой, рассуждающим о том, как соотносятся некий субъект и некий объект. Отсюда — проблематика познания (истинность или ложность — ближе или дальше к постижению некого объективного мира), проблематика морали (справедливо — несправедливо, должно — не должно и т.д., т.е. ближе или дальше к неким опять же объективно заданным нормам поведения). И т.д., и т.п. Мир и наше сознание становятся иерархированными, ранжированными. Мир раскалывается. Раскалывается и человек. Он теряет свою исходную, первозданную целостность. Свою непорочность, свое ангельское начало. Свою цельную мудрость (целомудрие).

Поэтому, я полагаю, надо пересматривать не последствия (какие-то концепции и проекты), а исходное начало, которое случилось со времен Адама. Из другого корня надо расти. Должна быть исходной иная онтология, в основе которой лежат такие начала, как Я и Ты, произведение, личность (не отдельное лицо).

Опыт преодоления крайностей субъективизма и объективизма, крайностей "парного" мышления осуществлялся и осуществляется в практике постмодерна (Ж.Деррида и др.), в "теории коммуникативного действия" Ю.Хабермаса, в "новой системе объективного идеализма" В.Хесле. Это еще раньше пытались сделать (и не безуспешно) М.Хайдеггер и М.Бахтин. Каждый по-своему пытался преодолеть общекультурный, общегуманитарный (не только философский) кризис . Это кризис парадигмы бытия и мышления. Успешность такого преодоления крайностей зависит не столько от новизны терминологии, сколько от изменения самого статуса философа в обществе, от его включенности в практику разработки социо-культурных проектов именно в качестве философа-эксперта, консультанта. Сколько бы он ни декларировал стремление преодолеть свою беспочвенность, все его разговоры останутся продуктом и фактом только его речи, его воображения, если он будет не декларировать, а работать в проектном режиме, в основании которого закладываются не принципы парного, катастрофического мышления, а идеи личностного культурного самоопределения.

Выход за границы порочного круга парного мышления ищется не в новых идеологических построениях (типа новой системы объективного идеализма), не в особых речевых дискурсах и постмодернистских практиках, а в изменении статуса философа в культуре.

Построение новой системы понятий, переосмысление Гегеля и Канта сами по себе новой парадигмы мышления не создадут. В

то же время философу не обязательно идти в буквальном смысле в практику — становиться бизнесменом, политиком, педагогом (что само по себе плодотворно и интересно, но не обязательно).

Философ нужен обществу именно как философ. Он не должен подменяться методологом или практиком-разработчиком, хотя и это может сочетаться в одном лице. Философия как особая практика мыслительной социо-культурной экспертизы и консалтинга должна иметь свои формы институализации.

Поэтому сами по себе концепции, например, П.Флоренского или М.Бахтина остаются философскими концепциями, хотя жизнь их создателей можно назвать подвигом. Но сама практика их философствования оставалась классической — умозрительной и спекулятивной. Она сама по себе необходима как философская школа. Через нее надо пройти. Но дальше... Дальше философ должен быть востребован обществом именно как участник коллективных интеллектуальных экпертиз социо-культурных проектов. Тогда его идеи и концепции становятся практической силой (как у К.Маркса: "идеи, которые овладевают массами, становятся материальной силой").

Теперь мы подошли к необходимости разведения внутри практики социо-культурных разработок двух планов — философии и методологии.

Прежде всего, еще раз, на другом языке, попробуем обрамить пространство философии.

И при этом мне необходимо удерживать два других плана — антропологический и онтологический.

В первом — фиксируется, что философия существует прежде всего как живой автономный акт мышления отдельного человека. Но в этом акте его автор пытается удержать исходные онтологические основания мира, пытается помыслить то, что казалось бы помыслить невозможно, поскольку бытие для отдельного человека кажется "человеконесоразмерным" (М.К.Петров).

Какова специфика этого акта?

Прежде всего, философия существует не как система анонимного знания, не как гносеологический акт познания неким субъектом некоего объективного мира. Это акт самоопределения мыслящего существа, пытающегося ответить на вопрос — что такое человек, его природа, φύσις, и через это пройти в более широкую рамку — рамку бытия.

М.Хайдеггер в споре с Э.Кассирером в 1929 г. пытался показать, что на вопрос "Что такое человек?" ответить невозможно как на узкоантропологический (см. 125). Философская антропология не справится с ним. Человек встроен в более широкую, онтологическую, рамку — "Что есть бытие?" Не какое оно, а что значит бытие, что значит ЕСТЬ?

И.Кант это понимал. Он пытался строить метафизику как онтологию, а не теорию естествознания. В первой "Критике" он описывал природу не как объект физики, а как горизонт человеческого опыта вообще, его предельная рамка. Для него природа — это "совокупность предметов человеческого опыта". И дальше он сделал шаг в пространство свободы. А как она возможна? Как устроен мир свободы? И здесь мы приходим к экзистенциальной проблематике, поскольку свобода невозможна как объект познания или предмет опыта (чувственного или рассудочного). Она возможна как акт осуществления в экзистенциальных ситуациях самоопределния, "по ту сторону добра и зла".

Итак, сам по себе философский акт есть прежде всего проникновение в глубинные структуры человека, за пределы его как отдельного индивида и через это — выстраивание онтологии культуры.

Последняя существует в трех жанрах — как философский акт мышления, как художественный акт творчества, как религиозный акт откровения. В этом смысле философия, искусство и религия не могут преподаваться как дисциплины. Они осуществляются в живых актах-поступках, как практика конкретного человека. Если культура осуществляется как πρᾶξις, как деяние, то тем самым и формируется пространство культуры.

Итак, бытие есть осознанное бытие, Bewußtsein антропоса, пытающегося постичь свою природу не как природный объект, а как культурное существо.

Тем самым исходная рамка для самоопределения философа задается как рамка культуры.

Понятно, что философский акт нельзя путать с религиозным актом веры и с художественным творчеством, хотя в исходной культурной глубине они сходны. У разных жанров культуры — одна природа. Через них и внутри их человек идет по Пути к своей глубинной экзистенциальной основе, но через разные практики.

Я осознанно выделил именно праксис культуры, а не просто культуру. В праксисе, начиная с древних греков, сочетается идеальная и реальная действительности. Есть практика мышления и практика деятельности, практика философии и практика методологии и т.д. Во

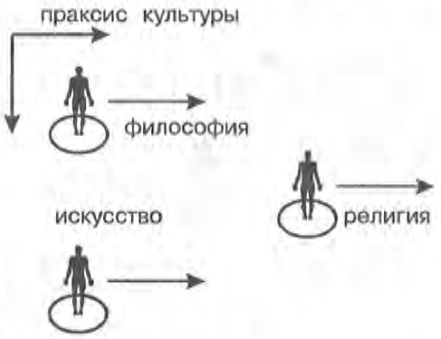


рис. 11

всякой праксис удерживаются акт полагания идеальной действительности (здесь — идеального мира культуры) как особой сущности, и акт осуществления через реальные действия человеческого существа этой действительности.

Тогда практика существует как факт действительной жизни. В противном случае она вырождается либо в "гегельянство-ильенковщину" и во всякую идеологию и спекуляцию, либо в "грязно-торгашескую", утилитарную форму (в духе первого тезиса К.Маркса о Л.Фейербахе).

Данная рамка праксиса культуры расположена на границе с рамкой праксиса социального, деятельностного познания и преобразования. В этой рамке рождается методология. Последняя обеспечивает практику выработки средств и механизмов исследования и проектирования деятельности человека и крепит со своей стороны весь каркас антропоса, в том числе и угол культуры. Если угол культуры не подпирается методологической инженерией, то философия становится беспочвенной, искусство превращается в богему, а религия — в суеверие и сектанство. Культура размывается, а сама методология заменяет собой и философию и религию.

Грань между практиками философии и методологии размыта. Они крепят друг друга, обогащают друг друга своими практиками.

Они задают собой два встречных угла культуры, тем самым замыкают пространство образования человека как культурного существа.

В философии и методологии человек берется как разное существо.

В философии — это существо экзистенциальное, стремящееся постичь свои глубинные личностные структуры, определяя природу

рис. 12

своего существа через экзистенцию. Я говорю при этом не об экзистенциализме французского типа, не о последователях Ж.-П.Сартра или А.Камю. Философ для меня — не тот, кто пишет собственно об экзистенции и пограничной ситуации. Философ — не писатель. Он не пишет. Он встает на Путь постижения. Об экзистенции нельзя написать. Ее можно только постичь в акте произведения личности.

Философская ситуация, исходная и изначальная, одинакова как для XV, так и для XX века: постижение человеческой природы — той, которая делает человека человеком в праксисе культуры.

В этом смысле я не могу сказать, что предмет философии — мышление. Поскольку философское и методологическое мышления — разные. Философ и методолог проделывают разную работу.

Так вот, на фоне экзистенциальной практики (что делает философ) методолог (я прежде всего говорю о системномыследеятельностной методологии — самой интересной и проработанной в послевоенной мировой практике — см. 177-184) — методолог осуществляет выстраивание идеальных действительностей мышления и деятельности и затем осуществляет виток-сдвиг, перевод своих знаний в план средств практической работы. Сами идеальные объекты мышления и деятельности методолог строит не как природные объекты, а как мыследеятельностные образования. То есть, методолог имеет дело прежде всего со своими собственными средствами мыследеятельностной работы. Строя мышление, он конструирует его как свой собственный способ мыслительной практики — тем самым через этот рефлексивный акт строит себя как идеальный объект, и осуществляется как практическое мыследеятельностное существо.

Как возможен переход от постижения собственных экзистенциальных основ — к выработке мыследеятельностных средств? На этом строится связка философии и методологии.

Это сложно. И построить здесь в тексте некий спекулятивный абстрактный вариант можно, но неплодотворно, поскольку в культуре человек существует в живом акте самоосуществления. Философия и методология не существуют как анонимное знание. И та, и другая существуют как личный опыт, но первый осуществляется как экзистенциальная практика личностного роста, а вторая — как практика исследования и проектирования мыследеятельности.

Понятно, что можно все превратить в идеологему. Можно упаковать любые идеи в тексты и схемы, что я сейчас и делаю, и перевести некий свой опыт и опыт других философов в план знания, которое можно передавать другим. Но в канале трансляции философия и методология гибнут. Те, кому передается философия

как образец практики, должен по-своему осуществить заново культурный акт, предварительно распредметив переданное знание.

Поэтому лично для меня остается проблемой — как переходить от практики философии к практике методологии. Это проблема сугубо практического перехода, который происходит не в плане идеологии и словесных вывертов. Здесь я как-то субъективно могу что-то объяснить, но мне важна принципиальная связь этих практик. Или она существует всегда как случайная встреча в конкретном эпизоде жизни конкретного человека?

Но теперь дальше. Так положенная культурная рамка снимает, с моей точки зрения, проблему субъекта и объекта, проблему взаимоотношения якобы внутреннего субъективного мира отдельного человека и якобы внешнего объективного мира действительности. Это противостояние положено как фундаментальное допущение европейской традиции, которая сидит в нашем сознании как привычка, как стереотип, как парадигма.

Но в факте культуры есть бытие человека и его практика. Все. Больше нет ничего. Все остальное (включая субъект и объект) — это его идеологемы и фундаментальные допущения. Если он допускает, что есть некий объективный мир, который он, субъект, познает, то тем самым он загоняет себя в трясину антиномий: либо мир есть порождение моих субъективных воззрений, либо я есть порождение этого мира, и он довлеет надо мной как слепая непознанная необходимость. Субъект и объект, их наличие в мышлении как парадигма, есть допущение спекулятивного беспочвенного разума новоевропейского пошиба, забывшего древнегреческие корни, стремящегося подчинить себе субстанцию природы (как манифестацию объективного мира).

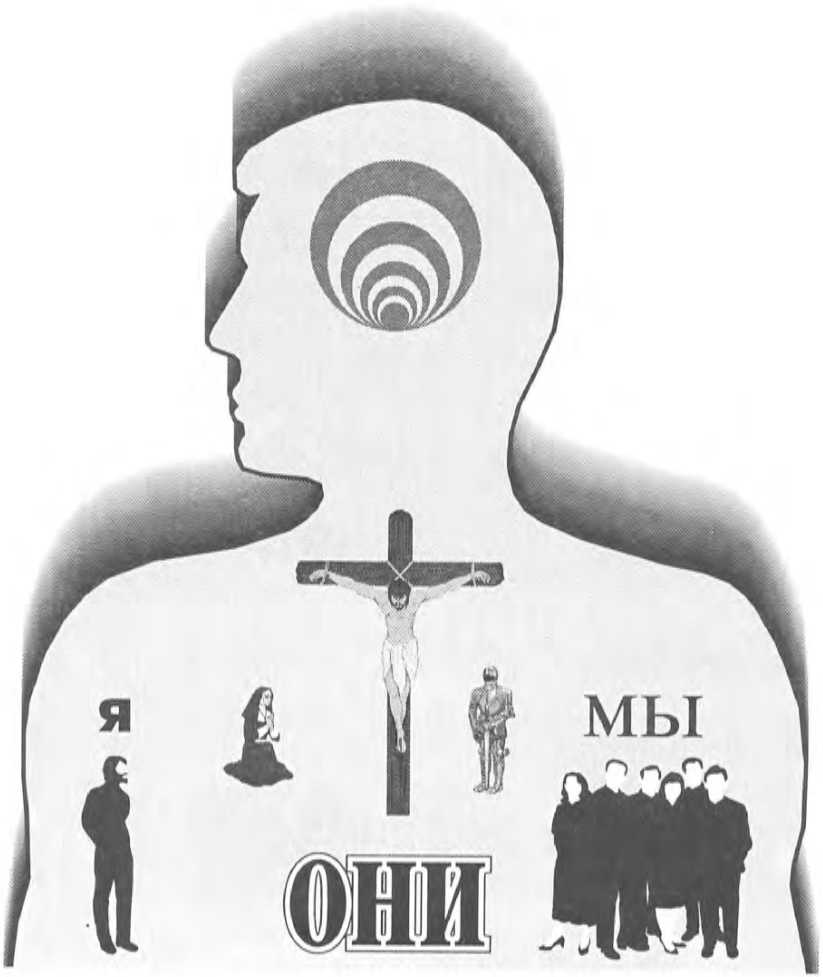
Неклассическая и постклассическая философская и научная практики отказываются от такого допущения. В этом смысле сходными оказываются поиски системномыследеятельностной методологии и постмодернизма.

А исходный опыт снятия барьера еще раньше осуществили (каждый по-своему) Ф.Ницше, М.Бахтин, М.Хайдеггер. Кое-что о снятии барьера я потом буду говорить.

А теперь берем рамку практики культуры, выделяем в ней пространство-сферу философии — и входим туда. Все последующее изложение и будет посвящено некоей философской практике как попытке ответить на вопрос — что такое человек?

Глава 2

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА



Слыша речь китайца, мы готовы принять ее за нечленораздельные гортанные звуки. Тот же, кто понимает китайский, узнает в них язык. Вот так и я часто не могу распознать в человеке человека.

Л.Витгенштейн

1. Антропосфера.

А. Система антропотехники.

После того, как я попытался обозначить общий антропологический контекст образования, я могу далее попробовать развернуть некое, пока пустое, пространство антропотехники — как системы средств работы с человеком, как практики становления антропосферы. Человек должен реализоваться, осуществиться. Последнее выполнимо как практика освоения и использования антропотехнических средств и техник, начиная с экзистенциальных основ, и кончая простейшей психофизикой.

В человеке (антропосе), как мы уже отмечали, в пространстве практики его образования, формирования его человеческой природы, можно выделить три плана: λόγος, νόμος, τέχνη. Когда строится собственно понятие антропоса, его строй, каркас, — я работаю в плане логоса, строю антропологию, логос человека.

Чтобы строить этот логос, необходим арсенал средств работы, необходимо само представление о подпорках, об остове ("поставе") человека — этим занимается антропотехника. В антропотехнике можно выделить два плана: 1) система средств, с помощью которых возделывается антропос; 2) пространство собственно τέχνη как искусства, мастерства — технэ в таком случае означает сам способ бытия, модель существования, некие онтологические принципы (см. комм. 3).

В свою очередь, в технэ могут выделяться разные сферы, отвечающие за работу с отдельными фокусами человека — тогда это психофизические, коммуникативные, ментальные и прочие техники. В то же время надо помнить, что такое деление весьма условно.

Все техники как средства могут быть использованы для работы с душой-психеей человека. Тогда все техники выступают в качестве психотехник.

Все техники имеют деятельностную природу и осуществляются в социальных общностях — поэтому все техники могут быть названы и использованы как социотехники.

Если техники используются для педагогического взаимодействия, для построения педагогических ситуаций выбора и развития, то они могут стать педагогическими техниками.

В зависимости от фокуса, от задач педагога-исследователя и педагога-практика антропотехники могут быть теми или иными по функции, по своему предметному заданию. На то оно и средство, чтобы в разных заданиях выступать как разная техника.

А в своем пределе технэ как способ бытия зависит от личностного "постава", демиургийной силы личности, образовывающей собственное бытие. Таким образом, антропотехника — это, во-первых, каркас, скрепляющий бытие человека, крепь, решетка, которая крепит тело бытия антропоса, его арматура; во-вторых, это просто набор инструментов, орудий.

Техника может пониматься инструментально, как система средств. К.Ясперс писал, что техника возникает тогда, когда для достижения цели вводятся промежуточные средства (см. 198).

Но я уже сказал, что технэ древних греков — понятие более широкое. Оно означает искусство, мастерство во всяком деле, высшую степень профессионализма, которая предохраняет нас от превращения технэ в технику манипуляций. Техника в антропосфере возникает не просто как средство для чего-то, а как каркас, опора, на которую опирается все тело антропоса.

Техника — это моя логика, линия жизни, структура бытия-мышления. М.Хайдеггер в технике видел не столько некое искусство, инструмент, сколько способ раскрытия истинного чистого бытия (см. 159).

рис. 13

По поводу антропологии и антропотехники, как метаплан, строится антропономика — искусство управления человеком, забота (ἐπιμέλεια) о нем, искусство воспитания, возделывания человеческого в человеке.

Возвращаясь к проблематике первой главы, обозначим эту сферу человека как особую сферу его образовательной практики (см. гл. I).

По поводу каждой сферы выстраивается отдельный мыслительный метаплан. Рефлексия по поводу логоса образует антропологию. По поводу номоса — антропономику. По поводу технэ — антропотехнику (см. рис. 13).

Теперь, более подробно — об антропотехнике.

Все пространство последней можно представить как матрешечную полисферу. Каждая сфера — отдельный топос, содержащий в себе свое содержание антропотехнической практики (см. рис. 14).

Вся топика антропотехники состоит из ряда последовательно встроенных друг в друга топов, каждый из которых нуждается в отдельной развертке.

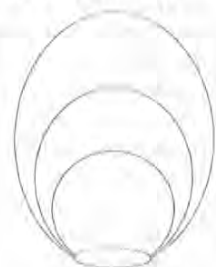


рис. 14

Мой опыт весьма ограничен. Поэтому я позволю себе мысленно очертить абрис общей топики.

Первый топос — психофизическая техника. Пространство психического по сути гораздо шире и глубже простой коммуникации взаимодействия. Оно распространяется вплоть до ментальных структур. Любая техника — это работа с психикой. Но в так называемой практической психологии укоренился опыт работы с человеком в рамках зрительного поля, в рамках сенсорного опыта. То, с помощью чего я развиваю память, воображение, внимание, работаю с телом, жестом, пластикой — со всем тем, что составляет меня как отдельного сенсорного индивида — эту совокупность средств и можно назвать психотехникой.

Все начинается с осознания отдельного Я.

Я научаюсь чувствовать свое тело. Вот моя рука. Мои пальцы. Мне тепло или холодно. Я ощущаю мир своим телом. Я принимаю или не принимаю мир через свое тело. Это моя натура в собственном смысле слова. Все аутотренинги — тренинги прежде всего своего тела и как его продолжений — тренинги моего восприятия, ощущения, слуха.

В зрительном поле человек, точнее, его тело, равно другому телу и дано как вещь, живая вещь. Это отдельное мое пространство, гипертрофия которого приводит к порабощению моего мышления

и моей души моим телом, его желаниями и страстями. Если оно не одухотворено, то оно постоянно тянет меня вниз своими прихотями. Оно само по себе пассивно, рефлекторно. Им управляет мое сознание. Тело, σῶμα — мягкое, теплое, пахучее существо. Если его не тренировать (не в смысле обязательно гимнастики, а в смысле прочистки сенсорных каналов), то оно будет слепым и беспомощным. Это значит — имеющий уши да слышит ! Можно быть функционально зрячим — и слепым (как Эдип). Можно быть функционально слепым — и видеть (как Тересий или Гомер). Видеть не буквально, а мысленно, что выражается в визуальных предикатах речи. Я поражаюсь этому у философа И.С.Ладенко. Рядом с ним забываешь. что он слепой. То же самое демонстрирует методолог В.А.Жегалин. Такая тренированность сенсорности и есть действительно психотехника.

Но перетренировка соматики и сенсорики сводит все богатство антропосферы лишь к телесности и чувственности. Весь мир рассматривается через призму восприятий и представлений.

Мышление и душа здесь не охватываются. Они — за рамками сенсорного опыта. Понятно, что тело сложнее вещи. Сложнее уже тем, что оно живое. И оно встроено в мир других тел. А мир тел пронизан связями сознания, деятельностного по своей природе.

Поэтому мое телесное Я как бы обволакивается психической сферой и далее социальной сферой.

Вокруг тела — мой отдельно взятый психический мир. Мой типаж, моя персона. Понятно, что психическое не рождается в теле, в мозгу. Оно рождается в социальном и деятельностном окружении с помощью мозга.

Я бы развел два понимания природы психического. Согласно первому пониманию психическое — это некоторый внутренний мир отдельно взятого существа, находящийся в физическом теле, механизм которого следует искать в физическом субстрате (отсюда — тесты, анкеты, компьютерные методики). Здесь человек выступает как некий черный ящик с "входом" и "выходом".

Согласно второму пониманию психическое всегда социально-деятельностно. За отдельными переживаниями отдельного человека стоит его деятельностная природа и формы общения с другими людьми (см. 55). Меня интересуют не тесты на проверку "черного ящика". Меня интересуют психотехники как средства, с помощью которых исследуются и развиваются деятельностные характеристики человека. К ним относятся различные игры, коммуникативные тренинги, техники по развитию сенсорного опыта.

Психическое разворачивается на фоне социального. В социосфере я больше собственного тела и собственного индивидуального опыта. Мое социальное содержание включает меня в контекст

функционально-ролевых отношений. Социальные роли и функции — это как соты, как своеобразная матрица, по которой гуляет мое социальное Я. Социальность моя заключается в том, что я с одной стороны представляю из себя набор, пучок социальных ролей и функций, а с другой — вхожу в различные социальные группы и сообщества в качестве его члена. Могу быть и маргиналом, не входить в группы, находясь постоянно на границах.

Моя социальность вполне конкретно-исторична, узаконена и укоренена эпохой, временем, социальными связями, экономикой общества, социальными стереотипами и институтами. В этом социальном теле соответственно вырастает и социальное сознание, имеющее свои клише и идеологемы.

Социотехника в целом представляет собой систему средств по вскрытию именно социального содержания в знаковом поведении, в представлении за действиями людей — социальных сил и процессов, социальных движений, ролевых и функциональных отношений.

К социотехникам можно отнести трансактный анализ, "гарвардский проект", соционику, работу с прагматическими контекстами и др. (см. 16; 48 и др.).

Например, Т. ван Дейк показал, что речевое высказывание происходит в прагматическом контексте, т.е. оно обладает определенной иллокутивной силой, силой воздействия на того, к кому направлено высказывание, и несет в себе социальное содержание. Сам прагматический контекст рассматривается, в свою очередь, в социальном контексте, который заключается в необходимом учитывании социальных условий, социальной ситуации, типов социальности позиционеров. Последнее заключается, например, в понимании того, где происходит коммуникация, кто вступает в коммуникацию, функции и роли коммуникантов и пр.

Все это многообразие условий и характеристик коммуникантов образует фрейм ситуации. Во всяком случае, понятно, что действие в ситуации речевого взаимодействия развертывается и как действие социальное. Позиционер одновременно выступает и как коммуникант, и как социальный тип. Мне как раз важно выделение именно этого плана — типы социальности в сочетании с их психическими типами в ситуации актуального взаимодействия. Социальный тип вполне историчен и конкретен, обладает своей атрибутикой. Например, рыцарство — определенное сословие, которое когда-то возникло и когда-то исчезло как сословие. Потом рыцарство трансформировалось в психологический план, в парадигму-стратегию личного поведения, хотя как социальный институт рыцарство отсутствует.

Социальный тип всегда институализирован и конституирован юридически, социально, политически через систему устойчивых связей и институций. Психический тип этого всего не имеет, он всегда индивидуален, отделен, хотя и типичен, поскольку поведенческие стратегии способны к стереотипизации и могут тиражироваться. Так мы имеем такие психические типы, как "рыцарь", "гусар", "монах", "охотник", "воин", "сестра милосердия" и т.д.

По различным вполне узнаваемым и наблюдаемым признакам мы можем осуществить диагностику того или иного типа и выделить его как доминирующий в поведении индивида. Тогда мы имеем дело не просто с психическим типом, например, экстраверта или шизотимика, а с типом социальности, ставшим парадигмой психического поведения. Такой психический тип обладает статусом социальности. Именно через него человек входит в общество или не входит, будучи а-социален в силу специфики своего социального типа (например, тип "монах" или "воин" по-своему создают сложности для общения, поскольку нуждаются в наличии специфического сообщества: воину надо жить среди воинов, а монаху среди монахов).

Психотехника и социотехника в этом смысле должны стать средствами контроля, исследования и диагностики собственной социальности, преодоления ее ограниченности и использования ее потенциала.

Социотехническая работа — это выявление деятельностной природы социальных отношений, выяснение их конкретики, выражающейся в определенных типах реакций, стратегий поведения, привычек, стереотипов, речевых высказываний.

Но если мы пойдем вглубь социальных отношений, попытаемся вскрыть глубинное содержание человеческого поведения, нам необходимо использовать ментальные техники, то есть техники мышления — техники исследования мышления людей. Не будем останавливаться на определении мышления (см. работы В.С.Выготского, Г.П.Щедровицкого, М.К.Мамардашвили и др.).

Остановимся на сути ментальных техник.

Можно говорить о технэ мышления как о мастерстве и искусстве, а можно о технике как о средствах, с помощью которых разворачивается, строится мыслительный акт. Мышление как живой акт выступает конструктом, каркасом действия человека, он цементирует человеческое поведение.

Технэ мышления не сводится к совокупности средств и процедур (хотя последние выступают как условия осуществления мышления).

Технэ мышления соотносимо с природой мышления, его природой Есть некое существо мышления, его природа, которой последнее должно соответствовать. Есть у мышления какой-то

свой природный механизм, т.е. νόμος мышления, его закон, порядок. Это не просто некий способ (как способ открывания бутылки), а некий идеальный предустановленный порядок, который не я придумал и к которому я должен не приноравливаться (чтобы было удобнее, легче и пр.), а который я должен постигать нутром своим. Психотехника может помочь приноровиться к ситуации, чтобы быть эффективным в коммуникации. Ментальная техника может усилить память, научить решать задачи. Но есть технэ мышления, которое задачками не осилить. Есть в нем заложенный план как образчик, парадигма, выявляющая природу мышления, позволяющая **БЫТЬ** в мышлении, а не просто совершать интеллектуальные операции.

Человек, постигающий этот идеальный план-парадигму, может стать мастером-демиургом, творящим мир по своему образу и подобию. Новообращенный прозелит от педагогики может свести постижение фюзис мышления к натаскиванию (что называется, набить руку), к накоплению интеллектуальных штучек-фокусов, дабы изловчиться и перехитрить Бога. Тогда освоение технэ сводится к овладению (слова здесь тоже играют — не освоить, сделать своим, вжиться, а овладеть, получить власть над другим) техник, помогающих осуществлять манипуляции и махинации, строить машинки уловок и обмана, сделок и приспособлений.

Но природу бытия не перехитришь. Бог не играет в кости, говаривал А.Эйнштейн. Если человек свое собственное бытие не постигает, а фюзис превращает в одну большую уловку, то последняя его же и пожирает.

Природа мышления носит семиотический характер. Мысль в знаке-языке обозначается и через знак-язык выражается (см. работы Л.С.Выготского, работы по психолингвистике и др. — 34; 36; 127).

Семиозис и есть путь мысли. Опредмечивание мысли в знаке и распредмечивание ее через знак — такова φύσις мышления.

Семиотическая операция, дуга семиозиса, то, как он строится — такова технэ мышления.

Субстрат же такой семиотической мыслительной материи представлен в виде топик и онтологий. Ментальные техники в общем и целом могут быть сведены к умению строить топики и онтологии. Если человек умеет это делать, то у него не просто поставлено мышление, а он живет в нем.

Что такое топика? У Аристотеля есть специальная работа "Топика" — трактат, в котором Стагирит обосновывает методологию осуществления доказательств, построения правил логического вывода, представления карты идеального предмета.

Схоласты позднее использовали его в качестве руководства для проведения диспутов. Материал в топике, предмет разговора

выделяется по условно выделенным топам (τόπος), пустым местам (в лат. locus), по которым как по карте-матрице можно ориентироваться. Пафос "Топики" — в технэ. Топика полезна как раз для упражнений. Владея способами, описанными в "Топике", легче доказывать, приводить собственные доводы, видеть идеальную карту предмета целиком. Само содержание "Топики" технологично. Как учат способам врачевания, так учат и способам мышления.

Составить топику — значит набросать карту предмета как систему мест-проекций исследуемого предмета (можно поэтому составить топику образования, топику игры, топику инженерной или научной деятельности и т.д.). Это система пустых мест, не заполненных конкретным предметным содержанием, но строящихся в такой логике, форме, которая позволяет упаковать любую проблему данного предмета, задать ему нужный контекст и понимание. Сама форма топики содержательна, ибо задает логику.

Для точности и ясности топика может быть задана как система пустографов, идеальный объект, представленный в знаково-графической форме. Отдельный топ — это отдельная проекция на объект, ограниченная в своем содержании рамкой.

В руках исследователя, таким образом, появляется своеобразная колода карт-проекций. Из них как из строительных блоков строится здание предмета в той конфигурации, которая необходима исследователю, исходя из его целей, задач, позиции, той ситуации, в которой он находится. То есть, исследователь строит модель-конфигуратор своего предмета.

Относится ли к ментальным техникам техника речи? Техника запоминания? Техника восприятия? По большому счету нет. Это все психотехники, смысл которых я попытался описать выше.

Мыслительный акт может сопровождаться психотехническими штучками и речевыми оборотами. Но может обойтись и без этой необязательной ауры. Психофизический антураж может сопровождать мышление, но не выражает его природу.

Именно с топики начинается мыслительная работа, поскольку она представляет собой построение идеального конструкта, замещающего в знаково-символической форме так называемый реальный мир. Мышление работает с идеальными объектами. Это давно известно (см. 178; 181; 184). Идеальный же объект организован топически, как структурная матрица. В мышлении человек имеет дело не с реально-физическими, натуральными объектами-вещами, а с идеальными знаковыми конструкциями, — не с территорией, а с картой, которую он наносит на доске мышления, буквально знаково-графически заполняя ее. Сложность в том и состоит, чтобы в схемах и знаках удержать то деятельностное содержание, которое я кодирую в этих знаках. Работа с такими

идеальными конструктами и есть работа с понятием предмета, природа которого — идеально-топическая.

Можно также выделить конкретные ментальные техники.

Чтобы построить идеальный конструкт-топику, надо уметь исследовать ситуацию, описать ее, схематизировать, отрефлексировать, понять, спроектировать и т.д. То есть, можно выделить техники понимания, рефлексии, схематизации, проектирования, программирования и пр. (см. работы по СМД-методологии).

Если же говорить об онтологии, то здесь человек выходит за рамки собственно техник и технологий. Учение о сущности, о существе мира и человека, не формируется как-то теоретически или практически, не является плодом действия, равного физическому или психическому акту, или речевому высказыванию. Онтологемы рождаются в философском акте. Техника по построению онтологем должна пониматься как то технэ, которая лежит в основании природы бытия, как остов, каркас ("постав", по М.Хайдеггеру). Он и есть мое мышление в осуществлении, есть бытие мысли. Онтология не является теорией или системой знаний. По поводу последних можно выработать целый ряд когнитивных техник. Онтология не рождается как концепции и гносеологемы, а выступает субстратом, тканью мышления, существо которого — в самообосновании бытия человека. Онтология венчает собой край мышления, после которого оно кончается. "И тут кончается искусство, и дышит почва и судьба", — примерно так происходит и с мышлением. Оно кончается онтологией и переходит в саму практику жизни. Мышление одухотворяет жизнь и растворяется в ней (см. комм. 4).

Б. Антропотехника как праксис языка.

В свое время Б.Уорф высказал гипотезу о корреляции норм поведения и мышления с одной стороны и структуры языка — с другой (гипотеза Сепира-Уорфа — см. 129; 134). Как и что говорит речевой субъект — таково его поведение. Можно спорить о том, насколько корректно доказывал свою гипотезу Б.Уорф, но меня далее интересует как раз развертка идеи о соотнесении структур языка и структур мышления, и далее — о соотношении структуры деятельности и структуры языка.

Все выше описанные антропотехники могут быть описаны как лингвотехники, как система языковых средств работы. Языковая сфера (или, по Ю.М.Лотману, — семиосфера) как бы замещает ментальную и деятельностную сферы, а точнее — пронизывает их как сетка. Ее можно отслоить от деятельностного субстрата и зафиксировать как параллельную структуру, имеющую такую же

иерархию. Мышление имеет языковую, семиотико-орудийную природу. Мыслительный акт осуществляется через язык и с помощью языка. Поэтому можно описать и простроить — что есть язык в его структуре. И через это — что есть языковая личность. То есть — что есть личность в терминах языка и семиотики (см. комм. 5).

Через лингвотехники можно осуществить не только сугубо коммуникативные и иллокутивные связи, но и строить социотренинг и экзистенциальный анализ.

Б.Уорф употребил понятие "системы естественной логики" — в отличие от логики здравого смысла, ту языковую интуицию, которой обладает носитель языка (см. 134, с.169). Согласно этой логике человек обычно считает, что язык существует лишь для сообщения мыслей, их трансляции, а не для их формирования. Считается, что речь лишь выражает то, что уже якобы сложилось в голове. А мышление к языку вроде как не относится.

Но получается наоборот. Мышление вне языка не существует. Предрассудок состоит в том, пишет Б.Уорф, что мы допускаем наличие некоей области чистой мысли, чистой логики, которая характерна для всех. И есть разные языки описания, которые по-разному выражают одно и то же.

К слову сказать, я тоже так думал, предполагая, что есть в принципе один мир и ему соответствует некое единое мышление. И есть разные языки его описания (см. рис. 15).

рис. 15

Однако, структура отношения языка и мышления выглядит сложнее. Есть не просто язык, а есть поверхностные и глубинные структуры языка. Первые суть разные карты, разные проекции одной глубинной структуры. Но последних также много — столько, сколько ментальных структур. Эти же, в свою очередь, формуются в материале языка, а не вне его. Языковая структура представляет из себя сетку, которая организует мышление. Без сетки этой мышление не существует, оно провисает, лишенное своей материи.

Но далее. Мышление само проявляется через материал языка, это его тело, которое рождается в более глубинной экзистенциальной сфере, которая уже выводит нас за пределы семиосферы в пространство самого-по-себе-бытия.

Итак, примерная графика:

рис.16

Можно продолжить идею Б.Уорфа — и выделить две параллельные иерархии: деятельностная структура и в ее рамках — ментальная, и отлчлененная от первой — языковая структура, семисфера, иерархия знаковых замещений.

Через поверхностные и глубинные структуры языка можно пробраться к экзистенции человека. С так называемой природой человека, его мышлением и экзистенцией работать не ясно как. Рискуешь все время свести эту работу к болтовне, к разговорам про смысл жизни. Но человек опредмечивается в языке, в целом мире знаковых замещений. Значит, можно попытаться осуществить своеобразную операцию "ἐπ – οχή" — как воздержание, задержку, и через нее — феноменологический сдвиг свозь толщу семиосферы — к глубинным бытийным основаниям.

Отталкиваясь от "Я говорящего", от речевого субъекта — попытаться пройти к "Я мыслящему", когитарному, и далее — к бытийным и экзистенциальным основаниям, преодолевая зазор-разрыв в вилке существования.

От простого коммуникативного высказывания-события — совершить головокружительное погружение в глубинные языковые и экзистенциальные структуры.

рис. 17

Кстати, бытийных структур отдельных нет. Есть бытие языка, есть бытие мышления, есть бытие личности в своей экзистенции. Это все бытийные структуры. И все они разные. Бытие — не за

далекими пределами. Оно — здесь же. И может быть явлено. Человек в пограничных ситуациях постоянно демонстрирует свою экзистенцию — когда кричит "Мама моя родная!" Поэтому важно понять, схватить в речевом акте — деятельностное и экзистенциальное содержание и запределить их в слове-имени, описать, нанести на карту-схему мышления. Как Сократ ловил угря-софиста, пытаясь ухватить его за хвост, ставил ему капканы и ловушки. Так и в работе с непонятой природой человека, его экзистенцией-архетипом важно не угнаться за призраком.

По всей видимости, принципиальная проблема в языке — это проблема поверхностных и глубинных структур. И шире — проблема языковой структуры вобще как тела личности и мышления.

Попробуем понять суть и смысл идеи поверхностных и глубинных структур, и то, как можно работать с ними.

Можно выделить разные парадигмы понимания того, что такое глубинные структуры языка.

1. **Парадигма "мышление и язык".** Поверхностная структура — это языковая карта глубинной мыслительной структуры.

Еще В. фон Гумбольдт писал, что язык есть орудие образования мысли (см. 40). Согласно этой парадигме глубинная структура языка — это выделенный в нем мыслительный план.

Что это значит ? В чем смысл сказанного ? Каково содержание того, что вы сказали ? — вот вопросы, касающиеся мыслительного содержания, закодированного в синтаксисе сказанного.

Такое понимание было известно еще Аристотелю и схоластам, подробно описано в семантике Г.Фреге, по-своему исследовалось Л.С.Выготским и другими исследователями. Данный срез подробно разработан и я не вижу смысла пересказывать этих авторов.

2. **Парадигма "язык и речь".** Поверхностная структура — то, что выражено в живой речи, что существует в речевой действительности, что активно и актуально в речевом высказывании.

Глубинная структура — то, что лежит в пластах языка, не артикулировано, хранится в потенции языковой культуры.

Такая парадигма прорабатывалась в теории Н.Хомского (H.Chomsky) и его последователей (см. 160).

Д.Слобин писал, что есть наблюдаемое речевое поведение в ситуации речи (speech) и есть скрытые структуры языка (language). Можно слышать речь по-английски, записать ее, но нельзя слышать и записать английский язык. Мы можем понимать речь, поскольку знаем код, ключ к пониманию языка (кстати, традиция Н.Хомского разводит речевую активность и языковую способность; М.Бахтин также разводил речевое высказывание и предложение в тексте).

Главная проблема здесь — каким образом человек может строить из языкового материала готовые речевые структуры. На

этой развилке языка и речи родилась идея трансформационной грамматики — идея проникновения человека через поверхностные речевые акты, данные в коммуникации, трансформируя их — к глубинным структурам, передающим скрытые значения.

Но глубинные структуры в трансформационной грамматике дальше плана синтаксиса не распространяются. Для Н.Хомского глубинная структура — это, если угодно, ядерное коммуникативное содержание синтаксической структуры.

Классический пример Н.Хомского:

The man hit the ball.

Человек ударил по мячу.

Эту структуру по-русски можно выразить по-разному, меняя только синтаксическую структуру предложения.

Человек ударил по мячу.

Человек по мячу ударил

По мячу ударил человек.

По мячу человек ударил.

Ударил по мячу человек.

Ударил человек по мячу.

Все шесть высказываний имеют разные поверхностные синтаксические структуры. Но глубинная структура, повествующая о событии, о некоем одном действии (что некий человек ударил по мячу) — она остается той же самой (см. также примеры Э.Сепира — 129, с. 72-73).

Подлинного процесса порождения речи из языка грамматика Н.Хомского не описывает. Она на ловит — как рождается из еще-не-языка — уже язык, из бытия неязыкового — бытие языка.

Тот же Д.Слобин не выходит за рамки грамматики естественного языка, грамматики первичных синтаксических структур. Трансформационная грамматика не идет дальше в семантику и прагматику языка, работая с глубинными структурами в пространстве синтаксиса.

Работа с мышлением и экзистенцией требует выхода за рамки практики естественного языка — в пространство вторичных семиотических структур (как это делал, например, Р.Барт при анализа мифа — см. 7). Тем более в речемыслительной практике мы оперируем не русским, английским и прочими языками самими по себе, а социальными языками, языками культуры, языками философии, искусства, религии. Более корректно говорить о грамматике языка философии и искусства, нежели просто о грамматике английского. Поэтому М.Бахтин оперирует понятием "социально-идеологического языка", Р.Барт говорит о "социолекте", "идиолекте", М.К.Петров — о "социокоде" (см. 7; 31; 108).

Данная работа написана на материале русского языка, но не всякий носитель русского языка поймет ее. Поскольку работа

написана не только на языке философии, но и на языке автора, на особом жаргоне, который не всякий философ поймет. Не потому, что она заумна (хотя и это есть), а потому, что здесь — свой языковой мир, имеющий свой шифр, свой код. Его надо знать, чтобы понять автора.

И языковое мышление, и языковая личность структурируются вокруг языков культуры. Д.Слобин, ссылаясь на гипотезу Сепира-Уорфа, существенно их дополняет. Не просто структура языка повторяет структуру мышления и поведения, а именно структура неестественного языка, структура искусственной семиосферы культуры становится тканью мышления и личности. Материал естественного языка переплавляется, преодолевается в языках культуры, подчиняется ее законам функционирования. Языки культуры образуют языковую субстанцию, сплав, который и структурирует мышление.

3. **Третью парадигму** пытались реализовать русский поэтический авангард (футуристы), последователи яфетической теории (Н.Марр и др.). Они пытались разрушить синтаксис естественного языка, размонтировать его в надежде докопаться до самых глубинных корней языка и мышления.

П.Флоренский достаточно точно описал удачные находки и промахи футуристов. Он выделял в языке план логоса и план фюзис. Логос — это то, что отличает материю языка от иной материи — социальной, экономической и проч. В особо экстремистских опытах футуристов логос исчезает. За-умность футуристских исканий граничит с бес-словесностью. Футуристы, стремясь за чистотой слова, уничтожают его, выходят за его пределы. Логос как знак, как слово, как тело языка искореняется, и остается некая звуковая игра, заумь. Есть звуки леса, реки, шум моря, пение птиц, шум города. Но это еще не речь-язык. Можно опускаться до элементов праязыка, как это пытался делать Н.Марр (который выделял праэлементы языка — SAL, BER, YON, ROШ), до пращуров, до праязыковых истоков, но это не глубинные структуры языка, а некий доязыковой стихийный хаос. Глубинные структуры существуют в развитой языковой субстанции, языковом мире, являющемся плотью мышления. Работа с природой языка, не с "орудием мысли", не со "средством описания", не с "функцией сознания", — такая работа идет в сторону понимания глубинных структур языка.

Доходить до глубинных структур — не значит распредмечивать язык, дробить его синтаксис, искать некие праэлементы, уничтожать само слово, иначе не остается самого языка. Остается чистое бессловесное ничто. И заумный язык нуждается в логосе. Это подобно тому, пишет П.Флоренский, как бесовское золото, по-

лученное в исступлении магического заклятия, оказывается при свете дня только калом (см. 140, с. 185).

Первональные слова-монстры детей также не являются глубинными структурами. Последние образуются при окончательном структурировании языкового космоса, при развитом языковом мышлении. Тогда в языке можно будет выделить собственно структуру самой глубинной сферы языка.

4. Теперь о том, что есть глубинные и поверхностные структуры языка с точки зрения автора данной работы.

Если глубинные структуры суть знаковая сетка, организующая мышление, то поверхностные структуры — это способы и техники реализации, осуществления ее, активность этой мысле-языковой сетки. Фактически, глубинные структуры — это сама языковая личность. Сам человек может быть понят как языковое существо. Есть по большому счету языковое бытие, имеющее свою систему, свою языковую существенность. Тогда язык выступает как субстанция, обладающая собственным бытием, а не как орудие, не как функция, средство.

Фактически, можно обозначить две большие парадигмы в понимании самой природы языка — язык как средство и язык как субстанция, обладающая собственным бытием.

В первой парадигме язык рассматривается функционально, как некое орудие, с помощью которого осуществляется некий мыслительный и деятельностный акт. Здесь язык не самостоятелен, не самоцелен, а существует как вспомогательное средство. В рамках такой парадигмы можно выделить ряд подходов.

1.1. Язык как средство описания. С помощью разных языковых средств описывается одна и та же ситуация, один и тот же предмет. То, что на языке NLP называется: карта — не территория. Чем больше будешь иметь карт-схем описания одной территоии, тем больше будешь иметь возможностей ориентироваться на ней, тем богаче будет представление о предмете. Каждая карта-проекция функциональна. Их нельзя путать. По климатической карте невозможно искать полезные ископаемые.

Здесь стоит проблема выбора языков-карт и проблема точного использования нужной карты, проблема адекватности описания.

1.2. Язык как средство воздействия. Здесь наиболее активно велись разработки в рамках теории речевых актов (см. 105; 130). Речевое высказывание понимается как action, обладающее силой воздействия — иллокуцией. Задача актанта — вскрыть в речи ее иллокуцию, скрытое действие. При одной и той же поверхностной синтаксической структуре может быть разная иллокуция, поскольку в коммуникацию вступают разные актанты в разных ситуациях взаимодействия. Если локутивный акт — это акт произнесения

высказывания, то иллокутивный акт — это акт, который осуществляется при произнесении этого высказывания. Это то, что человек делает, произнося нечто. Например, человек сказал нечто, но при этом он: приказал, попросил, посоветовал, умолял, позволял и проч.

В этом смысле главная проблема — выявление скрытых сил воздействия, средств понимания этих сил.

1.3. Язык как средство коммуникации.

При необходимости передачи некоей информации от одного коммуниканта к другому, она должна быть упакована, сооргани-зована в удобную для трансляции знаковую форму. От ментальной работы человек переходит к коммуникативной. Если он будет вываливать на собеседника свой гул-ритм, свой эгоцентрический язык, не упаковав его в компактные коммуникативные единицы речи или текста, то его просто не поймут.

Здесь стоит проблема понимания, проблема перевода ментальной работы, при которой человек работает с неким мыслительным содержанием, — в план коммуникации. В последней мышление гаснет. Здесь нет необходимости углубляться в содержание. Здесь человек должен, используя коды языковой коммуникации, транслировать знаковые формы и налаживать связь с другими людьми.

Впрочем, всего многообразия проблем герменевтики я касаться не буду. Об этом сказано предостаточтно. Это не предмет данного исследования.

1.4. Язык как функция мышления. Прежде, чем быть оттранслированной, мысль должна родиться, совершиться и обозначиться в некоем знаке. С помощью знака может быть выражено то или иное деятельностное содержание. Действие, понятое и описанное через знак-орудие, рождает мысль.

При таком подходе рождается проблема осмысленности, содержательности действия человека. Этому посвящены главные работы Л.С.Выготского.

Все названные формы функционирования языка умещаются в одну большую парадигму — язык как функция, как система, симметричная некоему неязыковому действительному миру. Поэтому язык отражает, выражает, описывает и т.д этот мир. Полагается, что язык удваивает мир, тождествен ему (тогда мы говорим о симметрии языка — понятие о симметрии и дисимметрии языка я взял у исследователя Ю.В.Шатина).

Согласно второй парадигме язык не отражает мир, а параллелен, дисимметричен ему. Язык конструируется по собственным законам, он дан как самостоятельная субстанция. И уже в этом языковом мире человек с его помощью создает свой мир, строит его. Тогда язык выступает в собственной художественной функции.

Здесь главный упор делается на создание языка как самоцельной целостной системы выразительных средств, которой занимается не лингвистика, а поэтика (или металингвистика у М.Бахтина, транслингвистика Р.Барта, или эстетика К.Фосслера и Л.Шпицера).

В рамках этой парадигмы работало много школ и направлений. Например, К.Фосслер выделял прежде всего речевого субъекта и всякий языковой акт приравнивал к творческому художественному акту самовыражения. М.Бахтин близок к школе К.Фосслера, разводил при этом предложение в тексте и речевое высказвание. Второе самоцельно, существует в ситуации говорения, не может быть исследовано как вещь. Если тексты повторяются и могут воспроизводиться, являются завершенными, имеют начало и конец, то высказывания ситуативны, конкретны, не воспроизводимы и связаны друг с другом диалогическими отношениями (см. 11).

М.Бахтин пытался преодолеть фетишизм знака. За текстом-знаком он видел речевых субъектов с конкретной личной историей.

Если при подходе к языку как средству такая знаковая система как искусство становится формой отражения и познания мира (тогда "Евгений Онегин" — "энциклопедия русской жизни"), то при подходе к языку как к самостоятельному феномену искусство становится самоцельным занятием. И сам язык становится главным героем. Тогда Р.Барт пишет о "приключении языка" и рождаются феномены языковых миров Д.Джойса, У.Эко, Саши Соколова. В этих языках — свои законы развития, свой синтаксис, свой "идиолект".

Понятно, что языковая субстанция не сводится только к художественной форме. Но через искусство можно более явно понять собственно природу языка, языковую субстанцию. Последняя может быть лишь условно разложима на три семиотических плана — синтактику, семантику, прагматику.

Сама необходимость выделения лингвотехники у меня возникла как раз при выделении прагматического плана в языке, при работе со словарями личности, со "словарями эгоцентрических слов" у персонажей (см., напр., 120). Работа в этом плане является попыткой выделения прагматического контекста в действиях людей и через это — выхода в глубинный личностный план.

Прагматический контекст означает использование речевым субъектом языка в конкретной ситуации (см. также работы Т. ван Дейка — 48). Но через анализ речевых построений, через синтаксис живого героя (который не равен синтаксису текста) я иду в семантику его мира, спрягая тем самым все три плана языка. Прагматика суть присвоение языка субъектом в момент его речи. И в этот момент речи рождаются новые языковые миры и структуры. Я в речи и через речь строю новый язык и тем самым строю

свою личную историю. Через присвоение языка видно мое имя, мой архетип (см. комм. 6).

Речевое высказывание становится главным предметом некоторой металингвистической культурологии и антропологии. В речи я и мое высказывание соединяются. Здесь у меня есть возражения П.Рикеру. Он писал, что высказывание как акт можно считать событием (как ходьба, смотрение). Но "Я" как события не может быть при этом.

"Я такой-то имярек" — не может быть событием. Это самоидентификация, я себе присваиваю какое-то имя из списка личных имен, употребимых в данной культуре. Поэтому парадокс — как происходит, что "Я", задающее границы мира, соединяется с именем, обозначающим меня, этому миру принадлежащего? Для этого П.Рикер предлагает процедуры локализации и хронологизации: здесь-и-теперь через именование помещать себя на карту имен (см. 113).

Я считаю, что "Я" как раз и существует как событие через высказывание и в форме высказывания. "Я" в высказывании — это не разговор о чем-то, о некоем мифологическом мире, вовне лежащем, а самохарактеристика. Оно по определению — авторское слово. Семантика здесь — не во внешнем мире, а во мне же самом. И в этой же семантике — и вся прагматика, присвоенное авторское слово, мой глубинный прагматический контекст: Я говорю здесь-и-теперь тебе.

Что касается проблематики имени, то именование — не просто присвоение личного имени. Это самонаписание личной истории. Присвоить имя — не значит получить имя Маша или Саша. Это значит освоить миф своего культурного героя. В традиционной культуре личное имя и культурное совпадали. Но об этом см. в гл. III.

Переход к прагматике означает переход к проблеме "Я". Конечно, в принципе П.Рикер прав. Здесь возникает парадокс — "Я" одновременно является объектом описания и субъектом высказывания. Как одновременно это возможно? Возможно при отказе от старой оппозиционной схемы субъект — предикат, концепт-денотат, означающее-означаемое. Это деление, рожденное еще Ф.Соссюром, родилось в глубинах натурфилософской традиции. В металингвистической антропологии, в экзистенциальной логике оно не работает.

2. Тезаурус личности.

Данные опыты посвящены большей частью проблеме постижения глубинных основ человека через осуществление принципа сдвига. Последнее возможно разными путями. Движение к источнику ан-

тропоса сродни движению по лабиринту. Миф о Тесее выступает тогда культурной метафорой такой работы.

У критского царя Миноса был дворец-лабиринт. Его построил Дедал по приказу царя. Последний заточил в глубине лабиринта Минотавра — незаконного сына своей жены Пасифаи и белого быка. Раз в девять лет Минос отдавал в жертву Минотавру семь юношей и семь девушек, которых привозили к царю из Афин.

Душа имеет свой лабиринт ("храм нерукотворный"). Человек ищет своего героя Тесея, свою любимую женщину Ариадну, которая дает нить своему герою. И далее герой проходит по лабиринту души и убивает чудище Минотавра — монстра, которого каждый человек вскармливает внутри себя, прячась от своей тени, идя на сделки, порождая комплексы и страхи. Если человек не убьет своего дракона, то последний сожрет его.

Можно ли избежать постоянных жертв своему Минотавру? Что означает движение к себе по лабиринту? Об этом — дальше.

А пока обозначим общую карту человека, используя разные языки и представления. Все последующие главы и параграфы будут раскрывать как бы различные проекции на человека.

Представим себе некий тезаурус личности, набор ключевых языковых образований, из которых может быть составлено понятие личности. Представим некоторое ядерное образование языковой личности, некий тезаурус этой личности, состоящий из семиотических образований (он уже был приведен в гл. I).

Эти образования следующие: феномен человека (φαινόμενον), символ человека (σύμβολον), понятие человека (λόγος), образ человека (εἶδος), имя человека (ὄνομα):

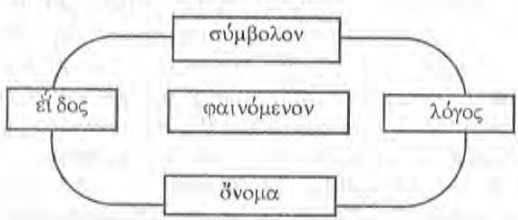


рис. 18

Если целостный тезаурус человека расколот, то вместо символа появляется жупел, вместо имени — кличка, вместо эйдоса — личина, вместо логоса — термин, вместо феномена — идол, истукан.

Данная топика представляет собой пустую форму, которую каждому человеку предстоит заполнять, обретать имя, искать свой феномен, строить понятие о себе, чертить образ. Но у каждого человека этот словарь, тем не менее, строится.

Остановимся теперь вкратце на каждом образовании.

В этом круге-тезаурусе центральным является феномен личности. Что такое феномен? В целом именно он задает целостность. Через него происходит обретение судьбы, поиск лица, строится собственное произведение. Последнее организуется вокруг стержня — феномена, который воплощается в разных ипостаясх (логосе, символе и др.), но ни к одной не сводится.

Феномен — первозданная целостность, та самость (Selbst у К.-Г.Юнга), которая архетипична для человека, выступает первоосновой его личности.

Феномен явен, даже нагляден. С легкой руки последователей И.Канта феномен стал пониматься как явление, как проявление некоей сущности (как отражение ноумена, вторичное и неполное). Но корни этого образования — дальше и глубже.

Феномен — не только и не столько явление. Феномен — то, что с трудом добывается, ищется, и наконец-то обретается и является в полном своем великолепии как Жар-птица. Ах! Ух ты! Человек, ищущий свой феномен, сродни Ивану-царевичу который ухватил за хвост Жар-птицу.

Феномен произошел от древне-греческого глагола φαίνο, что означает "светить(ся)", "добывать" (огонь), "являть", "показывать". У спартанок было прозвище φαίνο-μηρίς — "показывающая (голые) бедра", поскольку они носили короткие хитоны в отличие от гражданок Афин.

Феномен человека — это то искомое, которое стало видимым, та сердцевина, которая обретена в тяжелом поиске. И она светится — как сверкает золотой песок, отмытый в каньонах в тяжком труде. Это то начало, которое глубоко зарыто, но может быть найдено. Это свет в конце тоннеля, луч далекой звезды. Это свет далекого, подчас запретного, тайного источника силы, а потому непонятного и страшного. Но желаемого и манящего. Непонятый феномен — страшилище, человекозверь.

Применительно к человеку феномен — это одновременно простейшее и первейшее его личностное образование, составляющее его сердцевину, выражающее прежде всего его природу, его φύσις.

И.В.Гете искал прафеномен (Urphanomenon), проторастение (Urpflanze), которое бы объединяло в себе все типы растений и одновременно было бы видимо. Этот протофеномен И.В.Гете буквально видел. Он нарисовал его карандашом и показал Ф.Шиллеру. Тот не поверил (см. 121) (см. комм.7).

Феномен чего-то — это такая целостность, которая является зерном, исходной клеточкой последующего развития. И это

зерно можно видеть. То есть феномен человека — глубинный, но вполне явленный смысл его, тайная, но видимая его природа.

Г.В.Ф.Гегель в переписке с И.В.Гете восхищался идеей проторастения. Гегелевская абстрактная "клеточка", из которой тот строил свой диалектический метод восхождения, родилась в переписке его с И.В.Гете.

В.Я.Пропп, взявший эту же идею Гете, построил феномен сказки в своей "Морфологии сказки" (название повторяет гетевскую "Морфологию растений"). Ко всем главам у него были взяты эпиграфы из Гете. Инвариантная структура сказки В.Я.Проппа — это вариант построения своеобразной протосказки как прафеномена по модели И.В.Гете. К.Леви-Стросс этого не понял, когда спорил с В.Я.Проппом.

Феномен, таким образом, одновременно прост и выражает закон развития предмета и проявляется в нем в единичном случае. Это простейший факт бытия предмета, очищенный от случайностей и необязательности (см. также 123).

Феномен задает личности ее целостность, пластику, гибкость, восприимчивость, созвучие ритмам всего космоса. Но является феномен личности через физическое тело, знаковое тело, социальное тело, которые являются лишь манифестациями культурного тела. Тогда мы сталкиваемся с проблемой символики личности и символа вообще — проблемой соотношения сути и смысла, явленного и скрытого содержания, большего, чем явленное.

Символ вообще и символ человека — такой знак, который фиксирует некое содержание, которое скрыто за видимым знаком. Это всегда связь-отношение между знаком как вещью и знаком-знамением. Это гром и молния, вещающие о гласе Зевса. Это желтая кофта В.В.Маяковского — символ футуризма, вызова всей прошлой культуре.

Символ рождается как бы за пределами конкретного человека. Он становится символом, поскольку воплощает нечто большее, которое за ним стоит. Но эту связь надо уловить — что ты воплощаешь, что за тобой стоит. Это знаки Бога. Они рассыпаны по миру. Чем богаче личность, чем полнее культурное пространство, чем полнее, подробнее, детальнее простроена его экзистенция, тем более богата личность в плане символики и наоборот (см. комм.8).

В учении о символе мне близок П.Флоренский, продолживший И.В.Гете и И.Канта и осуществивший по-своему феноменологический сдвиг, независимо от Э.Гуссерля.

Символ для П.Флоренского не есть нечто искусственное, которое человек субъективно создает, порождает. Символ — не условный знак, который рождается по капризу и прихоти отдельных натур.

Символ имеет свои законы. Он существует как бы независимо от отдельного человека. Поэтому последний может постичь символ, а может и нет. Символ говорит через отдельного человека, а не отдельный человек символичен. При определенных усилиях человека символ сам находит его. Это и происходит в религии, искусстве, философии — трех жанрах культуры. При определенных усилиях поэта язык сам его находит, начинает через него говорить, а не сам человек говорит языком (см. комм.9).

Человек не сочиняет символы. Они сами приходят, сами рождаются, сами возникают. Это некие вечные конструкции мира культуры. Задача человека — постичь их, разгадать. А вот аллегория, в отличие от символа, — это субъективное, чисто человеческое, условное построение (аллегория Рима как вавилонской блудницы) (см. также 19; 74; 76).

Для культуры, по П.Флоренскому, важны символы, которые составляют достояние всего человечества, а не индивидуальные интерпретации.

Суммируем все представления о символике.

1. Символ — некий вполне конкретный, сочный, полный, яркий знак.

2. Представляет некоторую идею, платоновский образец (παράδειγμα), больший, чем то, что явлено и конкретно.

3. Символ образуется в зазоре, разрезе, связи между "там" и "здесь", между видимым этим миром и невидимым, трансцендентным миром.

4. Источник символа — гетевский прафеномен. Символ — один из вариантов просвечивания феномена в конкретном, реальном мире. Есть и другие — образ, имя, понятие. И все они — не субъективные конструкции больного воображения, а объективные личностные структуры-образования (Formation).

5. Метод постижения символа личности — пристальное чистое всматривание. Иди и смотри! Вглядись, всмотрись в конкретное явление и ты увидишь то, что просвечивает за ним. За тем, что кажется, увидишь то, что Есть. Истина — это то, что есть (у П.Флоренского букв. "естина").

П.Флоренский писал, что чем конкретнее, красочнее образ — тем он символичнее и поэтичнее. Поэтичность — там, где в одном образе совмещены конкретность и явленный смысл.

П.Флоренский явно не цитировал Э.Гуссерля, но поставил ту же проблему сдвига — узрения первоявления в конкретных вещах.

Идея не удалена за пределы. Она не там, далеко, она здесь-и-теперь, только ее надо узрить. Это отношение между "там" и "здесь", этот зазор очень подвижен и текуч. Сквозь эмпирические толщи миров просвечивает нечто иное, трансцен-

дентальное — та единственная реальность, которая делает меня сущим — мое "трансцендентальное ego". Оно одновременно и конкретно и никогда не определенно. Но является через свои ипостаси, в том числе — в символе. Постижение этой символики и через нее — личности, главного "феномена феноменов" (М.К.Мамардашвили) — постижение этой тайны является главной задачей, считает П.Флоренский. Тайна мира именно в символе и раскрывается, оставаясь при этом тайной.

С.Хоружий поэтому писал, что антроподицея Флоренского — это опыт философского символизма. Бытие есть космос и символ — такова формула онтологии Флоренского (см. комм. 10). Метафизика Флоренского символична, поскольку всякий смысл по сути должен быть конкретен. Все так называемые отвлеченные начала должны быть предметны, образно-чувственны. Во Флоренском развился платонизм, в котором связаны вещь и идея. Они связаны воедино до неразличимого тождества в символе. Сам Флоренский писал, что в серии работ "У водоразделов мысли" закрепляются некоторые узы конкретного философского разумения, "конкретной метафизики", которая является философской антропологией в духе И.В.Гете. Здесь Флоренский начал строить свою антропологию (отталкиваясь от И.В.Гете и В. фон Гумбольдта).

В этом смысле создание словаря символов (Simbolarium) было началом работы над построением тезауруса личности, поскольку символ — это связь между человеком и миром, феноменом личности и бытием личности. Это знак Пути, движения к собственному полному бытию.

Нечто (знак, вещь, произведение искусства) символично не потому, что оно нечто отражает и выражает. Нечто отражается в эйдосе, но не в символе. Об эйдосе — отдельно ниже.

Символ же — двойной знак. Он нечто обозначает и в это же время обладает специфичным и тайным значением, нам не известным. Это значение предстоит разгадать. Символ всегда иероглифичен. Применительно к тезаурусу личности — в символе спрятана легенда ее культурного героя, ее жизненный сценарий-архетип.

Символ обозначает всегда нечто большее, нежели его непосредственное значение. Он имеет более широкий культурный, находящийся за пределами сознания отдельного индивида контекст, который всегда не доопределен, не досказан, не понятен доступными нам средствами. Символ лежит за пределами рассудка.

К такому пониманию символа пришел К.Г.Юнг, пытавшийся исследовать религиозные, мифологические, философские символы,

лежащие в основании бессознательной структуры личности (коллективное бессознательное) (см. 189 — 197).

Символ — знак, но знак с кодом, с ключем, своей иероглификой, культурной легендой-мифом, который надо разгадать, постичь, расшифровать, пройдя по лабиринту. Поэтому именно символ личности более объемен и тяготеет ко всеобщему культурному контексту, нежели имя, эйдос, логос.

Именно символ наиболее удален от сердцевины конкретной личности. Более близко в этом смысле — имя. Символ сочетает в себе абстрактность и всеобщность понятия и конкретность и предметность образа, но не сводим ни к тому, ни к другому, ни к их сумме.

И именно символ личности создает ей окончательную семиотику. Целостность задается феноменом, стержнем-архетипом. Но путь к целостности лежит через символ, поскольку в нем закодирована память культуры. Причем, символ — единственный из тезауруса личности, который может быть представителем остальных частей. Образ, имя, понятие, вещь, знак могут быть символичны, т.е. через них символ опредмечивается в культуре.

Феномен — это стержень, автор, носитель сценария. Символ — это ключ в его руках. У него могут быть несколько символов-ключей для работы в семиотико-культурном пространстве. Но миф-феномен у него — один. Знак, ставший символом, организует все дальнейшее семиотическое пространство, отношение к нему, операции с ним. Желтая кофта В.Маяковского стала символом как русского футуризма, так и самого феномена В.Маяковского. Фраза "мы все глядим в Наполеоны" — знак-символ, организует понимание всего остального текста поэта. Текст обретает смысл через ключ — имя Наполеона (или статуэтка Наполеона в комнате Е.Онегина, наполеоновские позы Германна; темы "медного всадника ", "каменного гостя", "графини" — см. о поэтической символике у А.С.Пушкина — 201).

Таким образом, символ, разрастающийся и обретающий сюжет, становится мифом. Он организует память и семиотизирует опыт (см. также 76, с.86).

Но сам символ имеет вполне конкретно-чувственную форму (μορφή), пред-ставимость, наглядность, зримость. Когда феномен явлен в какой-либо осязаемости, картинности, в контурах, рисунках, красках, то мы имеем перед собой образ (εἶδος).

Эйдос как вид, внешность, облик, наружность, всегда явлен, эмпиричен, конкретен. Он отделен, не несет в себе культурной нагрузки как символ.

Эйдос не равен идее (ἰδέα). Идея у Платона означает образец парадигму (παράδειγμα), порождающую модель, лежащую в осно-

вании остальных миров, вещей, имен, знаков (см. об этом у А.Ф.Лосева — 72; 73). Например, идея человека — это та модель, образец, который заложен в нем, является проектом его дальнейшего развития. Такое понимание платоновской идеи сближает ее с феноменом — по месту его в тезаурусе личности.

К.А.Свасьян же пишет, что всякий символ — это образ, и всякий образ символичен. Но образ исчерпывает лишь явленность символа. Образ — это зримость символа. Символ как идея становится зрим через образ, через свою конкретность. Образ смотрится, идея видится. Например, я смотрю на образы в картине, но вижу идеи (т.е. понимаю умо-зрением). 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 (см. 124).

В эйдосе сошлись два значения — видеть, зрить и ведать, знать. Эйдос как εἶδος означает вид, наружность, которая видится. Эйдос как εἴδως (от глагола οἶδα — знаю) означает некое знание, которое я ведаю. В одном акте соединяются вИдение образа и вЕдание идеи. Человека видеть — значит зрить его, т.е. буквально видеть его и понимать, ведать о нем его правду, т.е. знать его миф, его феномен, его личностный тезурус.

Теперь идем дальше по словарю личности.

Феномен, чтобы иметь крепь и стабильность в своей структуре, обретает прочность через логос. Если я хочу построить задним числом, представить себе некое культурное образование (здесь — образование человека как искусственную сформированность), то я должен подключить дискурс мышления, выйти в пространство λόγος'а. Последний выступает не просто словом, но неким конструктом, каркасом, арматурой предмета, благодаря которому последний не разрушается, не разваливается. Логос — это крепежная балка всего здания предмета и одновременно сам принцип его построения, заложенный в его чертеже, в проекте, т.е. сам способ строительства, совокупность технологий создания строения.

Понятие-конструкт явно не представлен, не нагляден. Это мыслительное идеальное образование. Но им можно оперировать как конструктом-орудием (см. комм. 11).

Логос является понятием не в смысле термина или категории или формально-логического дискурса, а в смысле понимающей конструкции всего предмета, в которой закладывается и сам способ понимания.

Все четыре плана тезауруса — это ипостаси феномена личности, четыре сферы, конституирующие личность человека. Из них строится глубинная структура языковой личности. И каждая ипостась строится по-своему. Поэтому, когда я говорю о логосе как о понятии, то я

имею в виду то, что в этой ипостаси, через нее, личность осуществляет саморефлексию, самоконструирование и в некоем знаковом выражении замещает, артифицирует собственное действительное содержание. Субстрат содержания, в свою очередь, зависит от онтологической парадигмы — в какой онтологии задается человек (см. гл. I).

Понятие личности — это инструмент для мыслительной работы, ментальные средства и техники, в которых и через которые личность отчуждается от самой себя, через которые сама себя описывает и которыми овладевает как отчужденным орудием.

Фактически, здесь — вся мыследеятельностная проблематика работ Л.С.Выготского и системо-мыследеятельностной методологии Г.П.Щедровицкого (см. 34; 36; 177-184).

Мне близка именно эта традиция работы с мыслительным, понятийным дискурсом. Поэтому здесь и далее я буду использовать язык этой традиции.

С.Рубинштейн писал, что ума и мышления нет, а есть личность, проявляющая ум и мышление. Поэтому надо обучать не мышлению, а создавать условия для формирования личности, проявляющей мышление.

Это методологически принципиальный тезис. Все четыре части тезауруса — это части личности, повороты одного калейдоскопа с одними и теми же стекляшками. Это разные узоры при одних и тех же стекляшках в одних и тех же руках. Сейчас мы повернули на картинку логоса и смотрим, как личность устроена в этом плане, отличном от трех других.

Единицей логического дискурса является понятие (я говорю не о мышлении, поскольку в плане тезауруса личности уже есть как минимум четыре типа мышления — понятийное, образное, именное, символическое). И нам важно разобраться — как устроено понятие, как оно вообще собирается, конструируется. Что такое понятие понятия?

Прежде всего зафиксируем, что в ситуации мыслительно-логического дискурса мы имеем дело с позиционером, который всегда совершает операцию семиозиса — замещения некоторого объективного содержания в знаковом оформлении предмета, т.е. осуществляет опредмечивание, а затем распредмечивание содержания. Он объективирует свои средства работы в знаковых средствах.

То есть, понятие не выводится из объяснения или узнавания, из накопления фактов, из объема некоей информации. Быть информированным и знать — это одно, а понимать, т.е. оперировать понятием — это другое. Информация, упакованная в знаковые формы, не может быть понятием.

Итак, первая часть семиозиса — опредмечивание некоего содержания в знаковой форме, которая осуществляется условно одним позиционером. Вторая часть семиозиса — распредмечивание, вскрытие содержания за знаковой формой, которая осуществляется условно вторым позиционером.

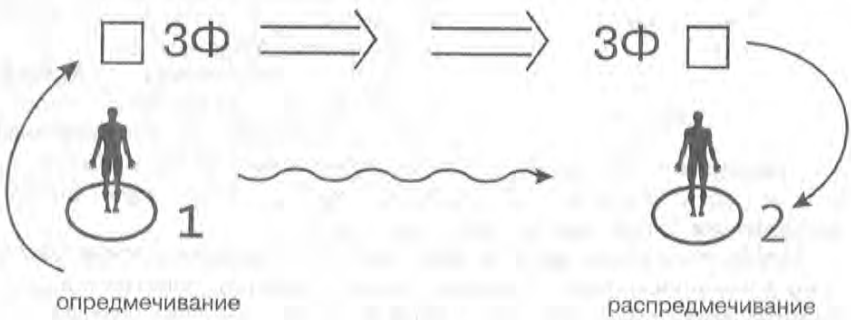


рис. 19

В единстве опредмечивания и распредмечивания заключается работа с понятием. Для второго позиционера содержание передается в тексте, знаковой форме, которая является продуктом работы первого позиционера. Для этого второго текст — не понятие еще, поскольку он не освоил способа мышления и способа работы (способа мыследеятельности), с помощью которого это понятие получено. Эта транслируемая знаковая форма не просто является текстом. В ней закодирован способ работы. Этот текст — след на снегу, экскримент, продукт работы, кусочек застывшей лавы. С точки зрения знаковой формы, речевой оболочки, оба позиционера могут говорить одно и то же, но способы работы у них могут быть разные. И позиции у них разные. Поэтому смысл и значение их знаковых форм — разные.

Л.С.Выготский при этом выделял значение — как то, о чем (предмет речи) и то, что имеется в виду, что определяется (содержание речи). Фактически, это разведение на субъект и предикат.

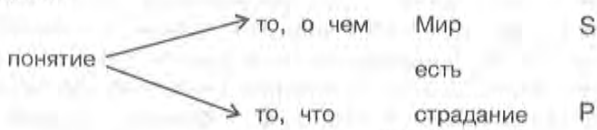


рис. 20

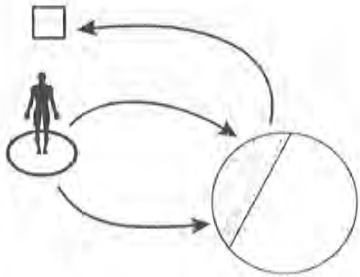


рис. 21

Итак, в понятии как минимум на данном этапе нашего рассуждения объединяются два плана — план знакового выражения и замещения и план объектного содержания, который становится предметным (предметен, пред-брошен, передо мной поставлен — как М.Хайдеггер писал о предмете, Gegenstand).

Часть территории объекта, высвеченная фонариком моего угла умо-зрения и составленная по поводу ее карта со своими знаковыми заместителями — это и есть понятие, в котором также скрыт сам способ составления этой карты (см. рис. 21).

Теперь попробуем выйти в план чистого мышления и представить себе логику построения принципиального понятия, понятия вообще, наметив некоторые процедуры артификации, т.е. "оискусствления" некоего содержания.

Что значит вообще строить понятие? Можно ли это представить в виде конкретных мыслительных процедур и операций? Попробуем их выделить, но не как набор обязательно последовательных действий, а как отдельные виды мыслительной работы.

1. Обособление предмета, выделение мира данного понятия. В каком мире существует это понятие? Эта операция осуществляется за счет маркеров-флажков.

а) Маркер первый. Определение природы предмета, понятие которого строится. Понимание его фюзис, за счет которой он становится самим собой.

Это определяется той онтологией, в рамках которой работает исследователь. В онтологии фиксируется природа предмета, его бытие. В истории зафиксированы несколько таких онтологий — естественно-научная или физическая, или природная; деятельностная; культурная (см. гл. I). В рамках данных онтологий можно говорить о более узких — социальной, экономической, художественной и др.

б) Выделение контекста, более широкого по отношению к определяемому предмету. В какой более широкий мир включен предмет? Например, смысловой ряд расширения контекста: вещь — класс вещей — способы деятельности с вещью — способ жизнедеятельности человека, оперирующего вещью и т.д.

в) Выяснение ситуации потребления понятия. Определение типа коммуникации, в которую вступает позиционер, строящий понятие. С кем он вступает в коммуникацию? В какой ситуации? Что оба

позиционера собираются делать с понятием? В качестве какого орудия они собираются использовать это понятие?

г) Самоопределение самого субъекта речи — автора понятия. Кто он? Его позиция? Его профессиональные задачи? Его проблемы? Что привело к тому, что он собирается строить понятие?

Если этот пункт предварительной рамочной работы отсутствует, то и понятие не будет построено. А позиционер будет жонглировать чужими словечками-фишками, терминами и номинациями.

Итак, данные маркеры призваны обрамить предмет, исходный круг понятия:

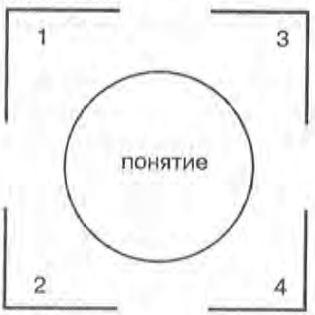


рис. 22

2. Теперь идет работа внутри самого круга понятия. Требуется осуществить акт трансцендирования — выхода за пределы данности, вещности, явленности предмета, поскольку вещь не есть понятие вещи, эмпирический факт не есть понятие этого факта, некая социальность не есть понятие социальности. Социальностью, самой собой она еще должна стать, если будет понята в понятии.

Этот акт осуществляется через ряд процедур.

а) Определение общности, выявление масштаба всеобщности, в которой осуществляется природа предмета.

Начиная с Д.Локка, понятие всеобщности определяли как общность признаков (все стулья имеют ножки; все стулья — мебель). Тогда определяется абстрактная общность предмета и он относится к какому-то классу предметов.

Начиная с Г.В.Ф.Гегеля, всеобщность определяется как нахождение источника развития предмета, его исходной "клеточки", зерна, из которого вырастает сам целостный развитый предмет. Метод восхождения от абстрактного всеобщего бытия предмета к конкретно-всеобщему понятию предмета положен в основу данной работы по определению всеобщего источника предмета (об этом много написано — напр., у Э.В.Ильенкова).

Важно то, что определить зерно растения, источник, "клеточку" будущего понятия трудно, если выбирается не адекватная предмету онтология. Например, для произведения искусства вибирается деятельностная онтология, а для деятельности людей — естественно-научная.

И еще трудность заключается в том, что метод восхождения осуществляется, разумеется, в идеальном плане мышления, а не в физическом или эмпирическом мире вещей.

б) Дальнейший шаг — проследить предмет по этапам развития от "клеточки" до развитого целого. Эта работа требует времени и единства позиционеров. Шаги развития можно выделить только в ситуации коллективной мыследеятельности и если понятие встроено в нее.

в) Все операции по построению понятия, весь процесс артификации пронизан, естественно, семиотической проблематикой. Поэтому составной частью артификации выступает упаковка содержания в адекватную знаковую форму.

г) Эти знаковые формы нужно пытаться отквантовать — создавать из них единицы понимания, чтобы они в ситуации коммуникации, когда их необходимо транслировать как готовый продукт, могли быть потребляемы. Без единиц трансляции огромная глыба содержания становится неудобоваримым куском материала, грудой хлама.

д) Но тогда мы должны разводить две функции в осуществлении операции семиозиса — ментальную и коммуникативную.

Ментальная понимается как порождение новых языков, новых форм, как творческая работа мышления человека. Последний осуществляет при этом сугубо содержательную работу по пониманию природы предмета и пытается это понимание как-то отложить, зафиксировать в знаковой форме.

Коммуникативная функция заключается в переводе этого содержательного предметного плана — в единицы коммуникации, в упаковке содержания в понимаемые другим коммуникантом единицы транслируемого содержания. То есть, ментальные структуры необходимо переводить в коммуникативные, чтобы они были потребляемы. Если переводить напрямую ментальные структуры, то их автор становится похожим на шизоида с его эгоцентрическим языком.

Уже из изложенного ясно, что построение понятия не сводится к узкоинтеллектуальной операции, которая осуществляется в голове некоего высоколобого интеллектуала-"робинзона". Понятие, во-первых, строится. Во-вторых, строится публично в коллективной работе, в которой стягиваются разные проекции одного

предмета и сшиваются в едином конфигураторе. В-третьих, строится с помощью разных средств и языков.

Я уже отметил некоторые аспекты, относящиеся не только собственно к понятию, но и к позиционеру, который строит это понятие. Поэтому в качестве последнего пункта артификации необходимо выделить проблему прагматики позиционера:

е) прагматика означает выделение в действиях позиционера нескольких слоев коммуникации:

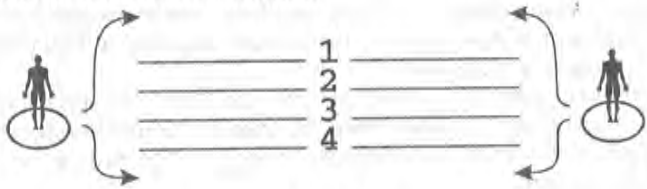


рис.23

— слой прагматических контекстов позиционера, его прагматических стратегий — чего он хочет в конкретной ситуации, его потребности, интересы, проблемы и трудности (слой 1);

— выделение в содержательном знаковом потоке речевых актов; понимание самой речевой деятельности как воздействия одного коммуниканта на другого; т.е. выделение в их речи иллокутивных сил (слой 2);

— под этими слоями кроется собственно содержание предмета — то, что имеется в виду, о чем говорится. Здесь выясняется — а есть ли предмет разговора. Часто бывает и так, что предмета-то и нет. А есть всякие трудности людей, их интересы, их препирательства, взаимные обиды, политические игры, жонглирование пустыми словами (слой 3);

— и глубже всех зарыт слой пресуппозиций коммуникантов — тех содержаний, которые напрямую ни с предметом, ни с коммуникацией не связаны. Они связаны с личностными структурами коммуникантов, с их экзистенцией. Этот план напрямую не бывает представлен ни в содержательном разговоре, ни в выяснении коммуникативных позиций. Но он всегда сквозит и витает как всеобщая предпосылка всех действий людей. Именно этому слою фактически и посвящена данная работа (слой 4).

Если не учитывать все эти слои прагматики, то какими бы ни были построенные понятия — они не выполнят своих функций. Они не смогут быть распредмечены, они не становятся содержательными. Понимания коммуниканты не достигнут. И акт коллективного мыследействия не состоится.

Но идем дальше — к следующей ипостаси языковой личности. Это имя (ὄνομα).

В единстве логоса и эйдоса феномен постигается наиболее полно и явно, точно и адекватно. Но это постижение можно доводить дальше — вплоть до ухватывания и прояснения точного знака-слова, в котором явно и прямо может быть выражен сам феномен. Не косвенно, не через представителей, а сразу — в звуке, через собственное тело знака, фонему — т.е. через имя. В имени скрыт непосредственно миф личности, свернут ее жизненный сценарий (script), личная история. Она обозначена в экзистенциальном имени личности. Это экзистенциальное имя, которое обретается при "втором рождении" человека, при обретении им второго дыхания жизни.

При первом рождении дается личное имя. Второе рождение означает обретение второго имени, имени экзистенции. Человек присваивает себе имя культурного героя — главного персонажа личностного мифа.

Обрести имя, сделать себе имя — значит стать событием в культуре. Это отразилось и в этимологии: ὄνομα — не только имя, название, но и то, что связано со славой, с обретением силы. Через обретение имени люди стяжают себе славу (см. комм. у М.М.Бахтина). Именем защищаются, именем клянутся. Имя стерегут, охраняют, берегут от святотатств и проклятий ("замарать имя" и проч.) (см. комм. 12).

Имя, в отличие от иного знака, равно самому человеку, не отделимо от него. Оно равно самой его природе. В имени скрыта сущность предмета. Имя — это код, шифр, в котором закодирована история человека, его тайна, его источник.

На философии имени строится целое направление в истории (имяславие, А.Ф.Лосев и др. — см. 71-73; 138). Вся философия имени строится на мифологической парадигме: имя вещи есть сущность вещи. Понять имя — значит понять саму вещь. В операции семиозиса означающее и означаемое обычно различаются. Этот зазор между ними обязателен при построении понятия и при постижении символа. В отличие от этих образований между именем и предметом зазора нет. При именовании имя как бы вбирает в себя силу предмета и становится его полным заменителем. В единичном имени скрывается всеобщая суть.

Имя обретает такую силу по той причине, что оно освящено источником, порождающим предмет. Оно освящено авторитетом.

В теологической традиции имяславия имя обретает силу, поскольку освящено Именем Бога. Узнать имя — равно как узнать тайну, смысл бытия, постичь самого Бога, его Имя.

Символ, эйдос, логос могут отделяться от предмета, обретать самостоятельное бытие. Имя — не отделимо от предмета. Поэтому — означивается все возможное, а именуется — только

уникальное. Но такое, в котором спрятана сущность уникального предмета. В этом смысле знак-имя индексален. Он прямо показывает на предмет — вот он!

Имя присваивается, отпечатывается как тавро, клеймо. Если однажды имя было присвоено, то потом от него очень трудно отделаться. Но часто вместо имени присваиваются клички, прозвища — квазиформы имени. Они — как лилия на плече преступника. Их не отмыть всю жизнь.

Я уже сказал, что экзистенциальное имя, имя феномена личности — это не личное имя. Хотя раньше личные имена давали под святых покровителей, которым надо было соответствовать. Сейчас личное и экзистенциальное имена разведены. Личные даются по симпатиям, привычкам, для статистики и прочим причинам, никак не относящимся к личной истории конкретного человека. Но от экзистенциального имени никак не уйти, поскольку в нем закодирован миф личности.

В свое время П.Флоренский наметил нечто вроде тезауруса личности — схему общей организации форм бытия и личности, используя основные образования — число и имя (см. 138).

П.Флоренский выделяет семь начал бытия и познания — идея, число, имя, количество, качество, усия, ипостась (рис. 24). На

идея
(источник бытия и познания, по Платону;
образец, порождающая модель)

число инвариант объектности		*имя* инвариант субъектности	
материальная сторона *количество*	формальная сторона *качество*	материальная сторона *усия*	формальная сторона *ипостась*
пространство	*время*	*стихийность*	*долг*
мир внешний		мир внутренний	
инвариант вещный		инвариант личностный	

рис. 24

эту схему налагается отношение Я — Ты — Он. Линия Я — Ты означает процесс осознания себя. Линия Я — Он означает процесс оценивания себя (см. комм 13):

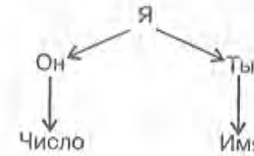


рис. 25

По П.Флоренскому имя дается не как произвольный акт. Оно является объективацией личности, показателем ее сущности. Имя — субстанциальная или эссенциальная форма личности. Само имя задает личности русло, направляет жизнь личности (см. комм. 14).

Это по П.Флоренскому. Для меня же имя в отрыве от личности также не существует. Но оно, хотя и вне контроля сознания, но встраивается в структуру личности. И его требуется постичь, сделать предметом исследования. Имя предопределяет личность в том смысле, что, постигая свое экзистенциальное имя, человек постигает свою судьбу в действительности, а не в метафорических словопрениях. В имени скрыт сценарий жизни человека, точнее сценарий его культурного героя. Имя этого героя и составляет экзистенциальное имя человека. Например, он по жизни Эдип или Тезей, или Медея, или Охотник, или Воин. Экзистенциальным именем могут становиться имена мифологических героев, за которыми скрыты сценарии-архетипы, а также названия социальных функций, ролей.

Итак, человек может иметь несколько имен — своих заместителей. Знать их — значит знать существенную часть своей личности. И их желательно не путать. Имя культурного героя, несущее основной архетип личности, лежащий в основе экзистенции — это имя, лежащее в памяти культуры. Оно спрятано далеко, в пространстве бессознательного. Это имя может быть маркировано и как имя сказочного персонажа (Иван Царевич, Красная Шапочка), и как литературный герой ("Гамлет", "Обломов"), и как мифологический тип ("Тесей", "Антигона"), и как социальный типаж ("Охотник", "Рыцарь").

Главное — не само по себе название, хотя его точное нахождение организует духовный опыт, направляет мое зрение в нужное русло. Но главное — наличие и обретение такого имени. Такое имя-речение, наименование осуществляет не первый родитель, не церковь, не молва, и даже не любимая женщина (хотя все эти варианты возможны как побочные, сопровождающие процесс поиска экзистенции).

Это Имя — дар Бога. Он должен быть выстрадан, выношен, обрящен.

Другое дело — собственно личное имя. В настоящее время оно утратило сакральную силу и культурную нагрузку и дается для того, чтобы человека просто не потеряли и не спутали, или просто по привычке, или по симпатиям родителей.

Кроме личных имен есть родовые (отчества, фамилии), есть социальные имена — названия ролей и функций, с которыми человек себя идентифицирует и которые становятся его второй социально-знаковой реальностью, вторым телом. Это социально-психологические типажи. В отличие от культурного архетипа они — метатипы (см. работы по соционике, исследования по психотипам и др.).

Таким образом, полный набор имен человека — это набор, состоящий из его личного, родового, психологического, социального, экзистенциального имени.

Итак, мы в целом завершили описание тезауруса личности. Еще раз зафиксируем его основные моменты.

Этот словарь можно описать как некие повороты одного калейдоскопа.

Феномен — имя. Имя — как знак сущности, отпечаток ее, миф личности в свернутом виде. Не в абстракции, а сразу и явно, цельно, тотально. Самая близкая связь с феноменом — у имени. Вплоть до тождества. Это тело феномена, его плоть.

Поворот калейдоскопа: имя — эйдос. Последний выступает картинкой феномена, явной и видимой, но удаленной от феномена, замещающей его, и не тождественной ему. В этой картинке угадывается целая личность. И ею, картинкой, можно управлять, можно создавать эйдетические картины. Сдвиг к эйдосу — это сдвиг к художественному творчеству, образности, обогащению внешних форм и культурных контекстов.

Поворот: образ — символ. Еще большее удаление от сердцевины и еще большее обогащение культурным содержанием. Феномен замещается в ценностных знаках культуры.

И дальше поворот: символ — понятие. Феномен закрепляется в конструкции, затвердевает. Во всеобщности понятия оседает природа личности — ее феномен. Задним числом фиксируется способ работы с феноменом. Здесь феномен скреплен, простроен, шаг за шагом в дискурсе оседают эйдетические и символические контексты.

Все четыре начала личности суть ее ипостаси, четыре формы ее реализации в культуре. По факту так оно и есть. Ипостась и выступает сущностью, лицом: ὑπό-στάσις — как сущность, чтойность, твердость, начало, особая действительность. В латинском варианте ипостась оседает в форме substantia. Ипостась — такая личность, которая сама в себе тверда, уверена, но не субъек-

тивно-психологически, а онтологически укоренена в своей природе, нашла эту природу.

Эта семиотическая сфера означает и выражает глубинную структуру языковой личности. Через любую ипостась можно дойти до феномена и достроить весь крест-круг личности. Как минимум есть четыре варианта раскручивания всей глубинной структуры личности.

Можно попытаться также представить эту сферу более подробно, более развернуто, используя промежуточные семиотические образования:

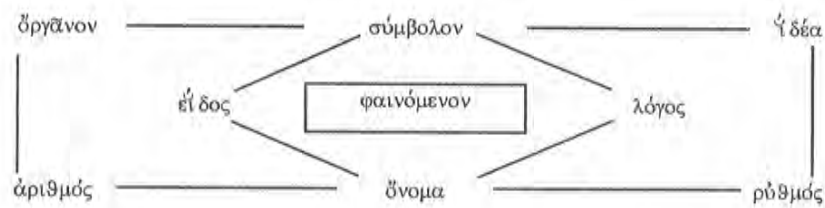


рис.26

На игре этих пар, четверок, восьмерок строится весь личностный мир и мир, его порождающий. На языке данных девяти ипостасей можно описать все многообразие мира.

Через каждую ипостась человек осуществляет свое определенное постижение мира и себя.

Через символ — познание Идеи Бога в жанре культа.

Через эйдос постижение красоты мира, его благолепия в жанре искусства, через создание параллельных миров. Воплощение собственного произведения через художественные творения.

Через логос, число, ритм — настройка логического механизма, отладка дискурса, освоение средств, орудий, инструментов мыслительной работы, иначе без лесов и конструкций можно провалиться в облаках эйдосов и символов.

Через имя и в имени — постижение жизненного сценария личной истории. Именем начинается и именем кончается постижение и строительство личности. Весь замысел и вся реализация личности как произведения — в имени как о-лице-творении личностного мифа.

Таким образом, картина семиотического праксиса гораздо богаче разных редукций. Она не сводится к символизации (как у Э.Кассирера или символистов), не сводится к мифологизации и номинации (как у А.Ф.Лосева). Практика порождения миров и мира личности осуществляется как минимум в четырех или восьми вариантах, ипостасях личности. И вся эта практика центрируется

вокруг стержня — феномена, задающего органичность и целостность миру личности, ее космосу. И он, этот феномен, делает возможной эту практику, объединяет ипостаси в единый миф личности, в котором снимается ограниченность каждой ипостаси. Если убрать феномен, задающий реальность и действительность личности, то ее мир развалится, символы, эйдосы, логосы и имена оторвутся от своего создателя, превратятся в фантомы.

Так, увлечение лишь творением символов рождает иллюзии символизма. Увлечение логосом рождает цех самодостаточных логиков. Увлечение эйдетикой рождает богему артистов, салонность и академизм культуры и т.д.

Феномен в духе И.В.Гете и М.М.Бахтина как раз в том и заключается, что он реализуется в разных ипостасях и всегда стремится к органическому единству. Академизм науки, богемность искусства, схоластика формул в науке и образовании — все это превращенные формы исходных ипостасей человека, отчужденных от исходного источника, истока, исхода.

Но в рамках и контексте всеобщей мифологии и метафизики человека как основании антропологии можно говорить, что последняя может распадаться на ряд смежных учений-проекций человека: символология, эйдология, логика, ономалогия, феноменология, и в целом — мифология.

Понятно, что все эти номинации условны и за некоторыми из них уже закрепились определенные значения и традиции понимания. Но в контексте вышеизложенной топики личности понятным становится закономерное соотнесение ипостасей личности и этих учений — как частей антропологии, которая может пониматься как мифология — построение целостного мифа личности как ее личностной истории.

3. Человек как произведение культуры. Генеральная формула произведения.

По традиции, чтобы описать свой опыт, мы употребляем научные понятия из семиотики, лингвистики, философии.

Но я так полагаю, что сама идея произведения выводит нас за пределы какой-либо формы познания, отдельно заданной и конституируемой традицией (существующей в философии, искусстве, науке, религии).

М.Хайдеггер пытался после войны преодолеть рамки философии, которые сам же и задавал своей метафизикой до этого. Он стал работать на грани философского, научного и художественного творчества. То же самое делали М.Бахтин и П.Флоренский.

Н.Евреинов преодолевал рамки театра как сцены, строил жизнь как театральное действо. Образование человека как παιδεία, как чеканка облика, не может быть задана одним жанром культуры, не может быть им ограничена. Поэтому философия человека не может быть описана только на языке семиотики или искусстознания, логики или методологии.

Символ, понятие или имя — это всего лишь полюса одного целого — личности человека. И ни один из них не может быть ухвачен какой-то наукой или какой-то особой культурной практикой.

Вся целостность личности, сознательно выделываемая человеком, становится его произведением, его "пойемой" (ποίημα).

Эта практика выделывания человеческого в человеке становится искусством не как отдельным жанром культуры, а как повседневной практикой жизнедеятельности. А человек становится художником — творцом собственной личности — главного своего произведения, "пойемы". Сам становится как "пойетес" (ποίητης) — мастер, созидатель, творец, сочинитель и исполнитель собственного произведения.

В произведении человека соединяется вся проблематика расколотых и отделенных друг от друга гносеологии, антропологии, онтологии, аксеологии и другий "логий". В пойеме соединяются наука и искусство, философия и религия.

На языке М.Хайдеггера здесь искусство дает истечь истине.

Я в "пойеме" наведался к истине как естине. Изведал соль сути, отведал со стола бытия хлеба и воды жизни. Про-извед-ение мое — мое ведение и видение, ви́дение и ведание своего личностного мифа. Созерцание феномена, снятие покрова. Ис-ход, ис-хождение истока, проведение по лабиринту к истоку, переведение через реку Рубикон, через грань от тут-бытия к там-бытию. Служба Харона, героизм Тесея, решимость Цезаря.

Произведение — значит исхождение из истока, исход.

Есть стереотип, согласно которому произведение есть нечто пассивное, производное, произведенное.

Не обязательно. Ведать, веду, вести, изведать, проведать, производить, известие. Нести весть. Богатейшее содержание, скрытое за этим словом. Оно означает человека не произведенного, а из-ведавшего свой исток, ведающего, что ему делать, в чем его предназначение. Не просто знающего, а постигающего свою юдоль. Не произведенного из материала, а самостоятельно лепящего космос души своей. Это про-видец, про-водник, из-ведавший соль жизни, испивший чашу до дна, взглянувший в страшные глазницы Ничто, шагнувший в Пустоту небытия.

Я произведен как ποίημα, как изделие, творение, как деяние. Я произведен, т.е. выведен из своего истока-исхода. Я изливаюсь из источника, теку рекой по руслу-лабиринту. Отделываю берега реки, сооружаю, строю, созидаю. Я мастер-строитель, "пойетес", созидатель-творец, демиург, законодатель своей судьбы, автор и исполнитель своего мифа, ансамль-оркестр. Во мне поет хором-ором сонмище голосов-демонов, из них образуется бурный поток пойемы-реки. Пойема — это я в собственном изготовлении, свой собственный миф, выверенный и выделанный.

Бытие искусства тогда — не столько в текстах (книгах и картинах), сколько в моем течении моей реки-пойемы по лабиринту моего мифа.

Бытие искусства заключается в создании собственной пойемы, т.е. творении собственного мифа как произведения как изделия. Эстетика и эйдетика искусства есть эстетика формы этого изделия, его парабола, μορφή — как очертание логоса мифа, красота линий образов-воплощений, излияний, идущих из истока произведения.

Продукты-творения мастера-художника, автора своего мифа, исходят от него. А он сам ис-ходит из своего истока, источника, созидая по ходу творения мифа продукты-творения.

Искусство и философия в этой практике теряют свою изолированность, отдельность, и обретают действительное бытие в "пойеме"-мифе. Искусство преодолевает свою богемность, наука — свой академизм, образование — свое школярство, религия — свои догматы, философия — свою схоластику. Все эти формы бытия культуры становятся о-лице-творением разных ипостасей мифа личности, которая выделывает себя в произведении. Внешняя атрибутика этих форм перестает быть определяющей. Краски и холст — не обязательная атрибутика художника, сочинительство — не обязательная атрибутика поэта. Кафедра и лекции — не обязательный костюм философа. Вернее, все это — атрибутика персоны, по К.Г.Юнгу, как набор масок, ставших экскриментами, застывшими кусками лавы когда-то взорвавшегося вулкана личности, вулкана, из которого извергался миф мастера-демиурга, ковавшего свое изделие. Чеканка облика-лица — метафора творения мира как мифа.

Деление форм культуры на цеховые занятия есть результат раскола целостного мифа родового человека, потеря Адамом своего истока-исхода. Можно заниматься своей профессией, но и постигать свой миф, строить свое изделие-произведение. Искусство или философия — не удел богемы или элиты, а возможный вектор каждого, возможный ход души человеческой, ее удел, желанная ойкумена, земля обетованная для духа и тела культуры.

Салоны рождаются не от богатства, а от скудости. Оазис в пустыне лишь обостряет, отягощает жару и жажду.

О.Мандельштам говорил о полноте бытия, которой живет русский язык. Язык этот обустраивает сам себе дом культуры. М.Хайдеггер писал о языке как о доме бытия. В нем живут искусство и философия не как мачеха-богема символизма, а как родная мать на кухне. Слово — плоть жизни. Я возделываю свой миф через плоть слова. И эта практика возделывания выступает не как стильная модерновая теория речевых актов, не как экзерсисы постмодерна, а как само исходное родовое чистое дыхание, мое обретение собственной природы, возврат в лоно прародителей.

Искусственная практика символизации или логизации превращает дом бытия из жилища — в склеп, в капище, в котором совершаются ритуальные таинства для посвященных. Философы и поэты становятся жрецами, охраняющими сей храм и мумифицированные трупы своих поделок-сочинений (как Сальери-жрец служил идолу — музыке, которую разъял как труп). И это в лучшем случае. В худшем — они становятся сторожами, сиделками в музее восковых фигур, муляжей и чучел.

Плоть языка — в языке. Но плоть языка заключается не столько в фонетическом звукоречении, сколько в многообразии смыслов — эйдосов, логосов, имен. Хор последних создает многоголосие в театре культуры. Но их предстоит разъять, услышать, увидеть, узреть, изведать.

Но если я против богемности и салонности, то это не значит, что я — за общедоступность и хваленый демократизм искусства и философии. Как можно говорить об общедоступности свободы? Можно иметь право на глоток свободы, который сам же и черпаешь из истока. Только и всего. А дальше — иди. Встань и иди. К себе иди. В беспредел. Ибо как задать предел своему мифу? Он — выше Монбланов и глубже океанских впадин.

Итак, созидание личностного мифа и есть бытие человека в культуре, в котором (бытии) сочетаются искусство, философия, религия. Точнее, эти формы бытия культуры сочетаются как различные практики и оседающие в символике, эйдетике, логике, ономастике и феноменологии личности.

Если выражаться на языке М.Хайдеггера, то построение произведения есть раскрытие сокрытого, творение, совершение истины-алетейи (ἀλήθεια). Через свой миф человек раскрывает себя и одновременно строит себя, а через себя — и все бытие культуры и тем самым через произведение человека бытие раскрывает свою потаенность, свою сокрытость. Произвести — значит раскрыть тайну бытия, выведать, проведать, изведать соль бытия (метафоры этого ведания — испить чашу, съесть пуд соли, нести свой крест).

Человек в формах бытия культуры порождает мир, делает его в бытии. Это не воображаемый мир, а реальный, более полный и насыщенный бытием. Не просто овеществленный, а мир бытия человека, мир обретенного бытия. Человек созидает мир, обставляя себя книгами и храмами, тем самым создает интерьер своему произведению, лепит тело последнего. Тело произведения человека — больше его физического или социального тела.

Антропос в произведении не истрачивает мир, а порождает его, умножает его. М.Хайдеггер писал, что художник не тратит краски. Они в его руках не истрачиваются, а начинают светиться. Поэт не тратит слова, не просто пользуется словом. Слово у него загорается, обретает действительный смысл. Из небытия в сыром материале человек в произведении становится действительным.

Аристотель писал о мимезисе искусства. Последнее может быть понято не в уничижительном смысле — что искусство копирует, подражает действительному миру (поэтому Платон изгнал из государства поэтов). Искусство осуществляет μίμησις, т.е. удваивает его, умножает, делает его более полным, наполняет его бытие. Искусство как ποίημα, как произведение-творение человеком своего бытия — такое искусство порождает мир, а не копирует его, поскольку природа (φύσις) произведения — не в веществе материала (то, из чего лепится мир), а в веществе самого акта порождения.

Что значит — человек может стать как произведение, обрести свое бытие? Это и значит, что возделывая себя как пойему-изделие, он обретает действительное бытие, он становится как человек. Не кем-то или чем-то, а просто становится самим собой. То есть, в нем растет его родовое действительное бытие, растет человеческое в человеке.

Человек из сырого материала, неставшего существования, облицовывает (лицо!) себя, чеканит облик своего действительного бытия. А в качестве формы такого бытия выступает искусство как произведение его личности.

Практика строительства своего произведения осуществляется по своей формуле. Можно попытаться обозначить генеральный понятийный схематизм всякого построения произведения:

материал + форма + содержание = произведение

Л.С.Выготский и М.М.Бахтин независимо друг от друга выводили эту формулу или близкие к ней варианты на разном материале (см. 13; 35).

По следам древних греков эту формулу строил и М.Хайдеггер.

Древнегреческая культура и идеи этих исследователей для меня сейчас также выступают как материал. Попробую его инвентаризировать и из него выстроить некую формулу, которая может стать аналогом генеральной формулы всякого произведения. То,

что я ниже скажу — не реконструкция Платона и не рассказ про древнегреческую философию, и не понимание М.Хайдеггера.

Осуществим некую культурную вытяжку из древнегреческого материала, в которой сняты особенности и различия имен и культур. Попробуем выйти за рамки горизонтов, сохраняя культурную нагрузку языка, несущую основные содержательные моменты.

В начале было Слово. Оно выступает как Сила творящая, как Демиург, как первый Бог.

В его руках — сырое вещество, материал (ὕλη), из которого и с помощью которого строится космос (κόσμος), здание произведения — мирового порядка. По аналогии с ним всякий человек лепит себя как демиург и лепит любое изделие-игрушку. Это сырое вещество — "поле художественного формования" (М.Хайдеггер). Оно размыто, размазано в пространстве небытия и хранит в себе потаенность, природу, φύσις бытия. Последняя выступает сердцевиной мира, выражает его укорененность. Она должна быть сохранена при творении мира, космоса, изделия, произведения.

На вещество накладывается идея как образец (παράδειγμα), задающий веществу форму и формулу. Последнее формуется в вещь. Вещь как изделие, мир как вещь-изделие, становится сформированным веществом по заданному образцу, идее, и упаковывается в формы (μορφή). Сила, стихия формуется. Оформленная сила — это деятельность, "энергейа" (ἐνέργεια). Деятельность по творению, созиданию бытия из небытия при сохранении укорененной фюзис.

Эта сила-энергейа оседает в конкретных творениях, результатах (ἔργον) своей работы. Тогда искусство-творение становится предметом-вещью. Оно пред-стоит перед нами. Оно явлено в виде — в эйдосе. Эта пред-метность как освоенная материя с сохраненной фюзис, упакованная через идею-образец, явленная в эйдосе, произведенная на свет бытия, — она и становится содержательной. Она содержит силу истока. Творец становится все-держителем.

Содержательность — не простая наполненность материалом и упакованность форм. Она выражает наличие силы произведения и мастерства (τέχνη) в руках демиурга (Бога или человека). Последний держит в себе, содержит мир как свое произведение.

Таким образом, произведенное произведение содержит в себе собственные ипостаси, сущности, разные лица (ὑπόστᾶσις) — феномен, логос, имя, образ, символ (см. выше).

Генеральная формула-схема произведения получается примерно следующей.

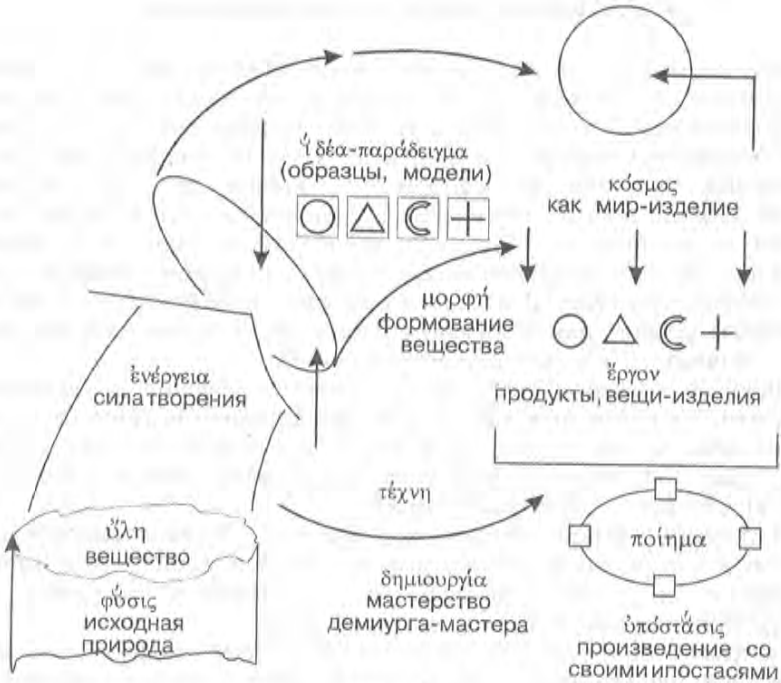


рис. 27

Итак, содержание произведения может пониматься двояко. С одной стороны, если нечто содержится, хранится в пустом объеме, как вода в кувшине, и делает его наполненным. К такому пониманию мы и привыкли, когда говорим о содержании высказывания, содержательности знаковых форм, считая, что в концепте может содержаться некий денотат.

Но есть и иной план содержания, который делает первый не содержанием, а материалом. То, что содержится в сосуде, в некоем пространстве, в некой пустой форме — это набор вещества, сырого материала (то, о чем или о ком говорится в книге, в речи, то, чем нечто или некто наполнены). Этот материал нейтрален по отношению к творцу, который совершает живой акт творения, создания бытия из вещества. Этот творец в своем демиургийном акте-энергейе и несет действительную содержательность, живое, дышащее мышление.

Последнее, как живой акт и содержит все части произведения — материал (из чего? и о чем?), форму (как?) и содержание (кто? и что?).

4. М.М.Бахтин: новая "оптика мышления".

Моя задача — не определять место М.М.Бахтина в истории философии, а показать, что он продемонстрировал собой вариант осуществления себя как произведения, показал собственно идею вненаходимости, преодолев уже в 20-х годах современные дискурсивные практики постмодернизма, вышел за ограниченные рамки теории текста, лингвистики, философии языка, этики, эстетики — в метаплан онтологии личности, в план метафизики культуры. Онтология личности выступает у него конституирующим основанием культуры. Для меня такой опыт М.М.Бахтина является ключевым уроком для понимания всей гуманитарной практики XX века, понимания ее проблем и перспектив.

Дело не только в том, что он писал и говорил о культуре, личности, поступке, ответственности, вводил понятие Другого. Если только это, то он — еще один автор по теории культуры, еще один "философ диалога", еще один (последний, вместе с А.Ф.Лосевым) философ "серебряного века".

М.М.Бахтин строил онтологию личности, причем разрабатывал свой совершенно уникальный языковой аппарат, свою культурологию, и далее реализовывал ее в разных дискурсах — литературоведении, истории, эстетике и др.

Феномен М.М.Бахтина состоит не в том только, что он существует на границах, что он что-то развил, кого-то предвосхитил, а в том, что он преодолел ограниченность существующих жанров культуры (философии, искусства, науки, религии) и показал их бытие в целостности личности.

И дело не в том, что в М.М.Бахтине переплелись различные течения и направления. Тогда его тексты получаются такой странной гремучей смесью, суммой этих течений.

Он задал иной угол зрения на культуру, на бытие в культуре, задал иную "оптику мышления" (М.Холквист).

Он не строил новую философию языка, новую теорию текста, новое литературоведение. Он выступал против "семиотического тоталитаризма", против фетишизма знака. Он вообще вышел за рамки науки, будь то семиотика или лингвистика, которые для него — лишь материал, переплавляющийся в форме мышления личности.

Есть у нашего брата-исследователя клишированные привычки. Если видят в тексте семиотическую терминологию, то считают это работой по лингвистике и семиотике. Если М.М.Бахтин пишет о Ф.М.Достоевском, то считают его литературоведом.

Но везде он на границах. Он как бы не дотягивает. Философы говорят, что он больше литературовед, литературоведы — что он

больше философ. Если он пишет об ответственности и поступке, то относят его штудии к этике и психологии.

Но на поверку оказывается, что он ни тот и ни другой. Он сам выступает как вечный Другой, выходит за рамки чего-то известного и ставшего. Но он и не маргинал. Он не пытается соединять разные науки. М.М.Бахтин — не системщик. В его время опыт системных исследований впервые осуществлял А.А.Богданов в своей "Тектологии". М.М.Бахтин не строил теории систем. Он работал в новой онтологии — метафизике личности.

Пересказать М.М.Бахтина невозможно, глупо и бессмысленно. Когда пытаешься его понять и артикулировать свое понимание, то из этого ничего путного не получается. Подобные попытки выливаются в мораль и назидания, в набор банальных фраз. Смысл улетучивается. Именно потому, что понять его — не значит пересказать, а то же самое совершить, осуществить мысль-поступок, личностное усилие, и заново строить онтологию личности, вступая в диалог с М.М.Бахтиным как с Другим.

Все тексты М.М.Бахтина — это манифестации-мистификации его собственной личности-произведения. Тексты никогда не равны ему, своему Творцу.

М.М.Бахтин не был утопистом, не строил проектов спасения человека, не создавал новой морали нового человека. Он просто сделал шаг в сторону, сдвиг в иной мир, попытался выйти за пределы известных форм бытия культуры.

Он не ригорист и не проповедник, как Лев Шестов или М.Бубер. Необходимо пристальное всматривание в него как в Другого, никак не умещающегося ни в какое прокрустово ложе.

Если смотреть с точки зрения собственно материала, проблематики, которую он обсуждал, то как Г.Шпет и Г.Гадамер он писал о герменевтике, искусстве диалога, режиме вопрошания.

Как и современные практики постмодерна, он писал (на своем языке) о течении дискурса, практически предвосхитил принцип деконструкции Ж.Дерриды.

Как и М.Хайдеггер, который писал о сокрытии потаенного, выходе-экстазисе в просвет бытия, — М.М.Бахтин писал о вненаходимости человека, о трансгредиентном целом видении человека. Ему были близки В.Дильтей и Г.Риккерт, М.Бубер и С.Франк. Ну и что? Проще сказать, о чем М.М.Бахтин не писал, кого он не предвосхитил.

Более того, М.М.Бахтин как раз преодолел и ограниченность М.Хайдеггера (его метания от метафизики — к мифопоэтике), и ограниченность Г.Гадамера, и ограниченность постмодерна.

Дело ведь не в этих текстовых перекличках. Если мы сравниваем тексты, то мы начинаем походить на нумизматов, собирающих

редкие экземпляры монет. Вот собираемся и начинаем сравнивать — какие монеты есть, а каких нет. М.М.Бахтин — не монета и не нумизмат. Он не коллекционировал идеи культуры. Он не накалывал на иголку бабочек, он пытался вообще избежать этой традиции — строить здания научных теорий, коллекционировать знания, кого-то развивать, создавать школы.

У него иная оптика мышления, иная парадигма. Вся закавыка в том, что нельзя сказать, что М.М.Бахтин создавал новую онтологию и метафизику, и нельзя сказать обратное. Он выплавлял какое-то новое мышление, больше — новую парадигму бытия человека в культуре, на фоне которого все его работы — лишь манифестации этой новой парадигмы. "Поэтика Достоевского" — демонстрация бахтинской онтологии. При этом последняя не перерастает в узкопрофессиональную науку, этику или эстетику, а переходит в иное качество как в свое продолжение, и именно потому, что слово — это тело голоса человека, наиболее явно и полно представленное в жанрах искусства.

Фактически, мы вынуждены констатировать, что ход М.М.Бахтина — ход не в продолжение классической метафизики и не в преодоление ее, не создание неклассического дискурса, а ход вообще куда-то в сторону, какой-то вывих, сдвиг, зигзаг.

Понятие поступка не влезает даже в онтологию личности, поскольку в последней личность положена объектно. А весь пафос М.М.Бахтина состоит в простой идее — мое Я совершается как событие в бытии через ответственный поступок, всегда живой и конкретный, и каждый раз заново.

Поэтому М.М.Бахтин не выводим и из своих учителей Г.Когена и А.Введенского, которые работали в традициях метафизики неокантианства (хотя он и признавался в конце жизни — "я был заядлым кантианцем").

А.Ф.Лосев, например, вполне понятен. Его связь и собственная практика философствования явно определяются как неоплатоническая традиция, поздняя реконструкция неоплатонизма на русской почве философии всеединства.

М.М.Бахтин же в этом смысле не понятен. Он не выводим из неокантианства. Откуда его "Философия поступка"?

Он выводим из самого себя. Он возделывал из самого себя собственное произведение. Его корни смутны и глубоки, несмотря на очевидные факты биографии и собственные признания о влиянии на него Г.Когена, Ф.Ницше, С.Киркегарда. Но он в каком-то смысле всегда остается темным, вненаходимым, всегда Другим, не тем и не этим.

Тем более недопустимо говорить, что он — "русский Гадамер" или "русский Хайдеггер". М.М.Бахтин — не русский вариант

теории диалога. Ворон — не муж вороны, а М.М.Бахтин не русский модернист.

Он всегда-другой. Вся его философия поступка не вмещается ни в какой постмодерн. При этом, он не потому Другой, что писал о тотальном диалоге Я и Ты (тогда он — "русский М.Бубер"), о диалоге с Другим, а потому, что жил в Диалоге, жил в "большом времени", в ином горизонте, в пространстве вненаходимости.

Если угодно, М.М.Бахтин — культурный Протей. Всякая личина его превращается в мистификацию, ибо оборачивается противоположностью — и тогда от М.М.Бахтина ничего не остается. М.М.Бахтин не равен не просто другим, но и себе, не равен своим текстам, даже вместе взятым. Он не равен арифметическому сложению всех идей, которые он разрабатывал.

После всего сказанного может возникнуть впечатление, что я считаю тех, кто как раз "находим", в отличие от М.М.Бахтина — недоумками. Они, мол, чего-то недоучли, недопоняли, недо... А вот М.М.Бахтин, мол, другой, он что-то такое понял, сделал, он — особенный. Возникает некое ощущение оценки. Что вот он — молодец, потому что вненаходим, а остальные — не тянут, поскольку понятны, их можно куда-то вставить, встроить. Даже П.Флоренский понятен. Тем более все понятно со Г.Шпетом. Обозвали феноменологом или неоплатоником — и ступай в кузовок. Как грибы собираем. А вот гриб "Бахтин" никак в кузовок не влезает. И так, и этак — никак!

Боже упаси нас от оценок! Мне не это важно. Как раз интересно — что это такое сделал М.М.Бахтин, что самим собой и своими творениями он смог (как мне кажется) воплотить в практике культуры идею произведения, идею органической целостной личности, и тем самым оказался для всех Другим, без исключений.

Он даже не постмодернист. Уж на что Ж.Деррида и другие пытались отречься от какой бы то ни было классической и неклассической европейской культурной традиции, отказаться от "логофаллотеотелеоцентризма", но тем не менее постмодернисты достаточно понятны в этом своем пафосе отрицания, в своих дискурсивных практиках, в своих идеях панлитературности и интертекстуальности. Это еще один лагерь, еще одна школа со своими кумирами и последователями. Загадка же Бахтина в том, что хотя он и предвосхитил (объективно, не желая того) многие находки постмодерна, но он не может считаться его предтечей — не только потому, что он отказывался всегда от причастности к какому-либо философскому лагерю, но прежде всего по всему пафосу своей жизни, всей целостности личности, стилю мышления.

А поэтому речь здесь идет не об оценках, а о перекличке. Он ведь и в оценках постоянно другой. М.М.Бахтин мне близок как по материалу (то, о чем писал), так и по всему своему произведению, близок своей судьбой-мифом, той личной историей, которую строил.

Кстати, таких опытов вненаходимости в истории культуры можно назвать несколько. Это И.В.Гете, Ф.Ницше, А.С.Пушкин, В.С.Высоцкий, А.Платонов, В.Шаламов. Но об этом отдельно в другом месте.

Итак, еще раз. М.М.Бахтин продемонстрировал такой акт философствования, что сравнение его с другими философами и культурологами хотя само по себе и интересно (и я дальше немного скажу об этом), но мало плодотворно. Такая работа может быть проделана, но она полезна с точки зрения обогащения материала, но никуда нас не продвинет в сторону понимания этого нового феномена, нового опыта философствования.

Значит, способ понимания М.М.Бахтина должен быть другим. Он — не еще один философ диалога (в истории таких много), он просто другой философ, неклассический, но и не постмодернистский. Он выстраивал новую "прозаику" (в отличие от традиционной поэтики), предметом которой является все многообразие жизни.

Что произошло по факту? В лице М.М.Бахтина и через него произошло смещение в новую парадигму и новый статус гуманитарного мышления и философии. Этот статус предполагает проработку идеи образования человека как произведения через жизнь-поступок. Тем самым философия, искусство, наука, религия сливаются в одну образовательную практику культуры, теряя свои академизм и богемность.

Кстати, все же о П.Флоренском и в связи с ним. Они как бы не заметили друг друга. М.М.Бахтин негативно относился к софиологии. "Столп и утверждение истины" считал философски слабой книгой. Но наша задача — не собирать субъективные впечатления и мнения, а понять объективное место и роль философа в культуре. То, что М.М.Бахтин и П.Флоренский как бы не заметили друг друга — это относится не столько к истинной ценности их фигур и философий, сколько к иронии судьбы. Л.С.Выготский и С.М.Эйзенштейн были друзьями. Это обогатило их и всю мировую культуру. М.М.Бахтин не был другом ни П.Флоренскому, ни Л.С.Выготскому, хотя они и принадлежали к одному поколению. Последнего М.М.Бахтин считал бихевиористом.

Был, правда "круг Бахтина". Но и в этом круге он — Другой. Поэтому не-встреча М.М.Бахтина и П.Флоренского равносильна не-встрече, например, И.Бергмана и А.Тарковского. Однажды они

нос к носу столкнулись у кинотеатра в Стокгольме и... — тут же повернулись в разные стороны, даже не поздоровавшись.

Что это? Почему М.М.Бахтин, писавший о Другом, не увидел Другого во Флоренском? Ведь "Столп..." — не классическая софиология, и Флоренский — не ортодоксальный религиозный философ. Собственное субъективное суждение П.Флоренского о себе, о своем средневековом мышлении не равно его статусу в культуре, не равно его произведению. Автор может как угодно трактовать свои тексты. Но его книги не равны ему. Они "умнее" его.

Как бы то ни было, этот вывих, эта не-встреча — лишнее доказательство неточности М.М.Бахтина, его всегда-несовпадения с существующими точками зрения. Он всегда-Другой. Не философ, не литературовед, не мыслитель, не лингвист, не психолог, не... не... Ни один из известных жанров культуры не подходит. Какой-то вселенский апофатизм.

Он смешал все жанры, снял границы между наукой и ненаукой, философией и искусством, культурой и некультурой. Вышел за пределы собственно жанрового бытия культуры, за пределы самих устоявшихся способов бытия культуры. М.Холквист назвал то, что сделал М.М.Бахтин, "архитектоникой ответственности".

М.М.Бахтин вышел в иной горизонт, через проблематику слова и речи, языка и текста. Он стянул все многообразие проблематики гуманитарного мышления, философии, лингвистики, этики, эстетики, искусства, религии в единую точку — проблему ответственной поступающей личности. Он не создавал универсальной системы, но продемонстрировал (не построил, не выдумал), показал вот эту самую, здесь-и-теперь, настоящую, истинную (не действительную, не ту, которая по ту сторону от ложной), естественную жизненную силу новой оптики мышления, в которой сняты пределы каких-либо жанров и видов.

Тогда его слово, его литература, являются не еще одним новым жанром (как у А.Платонова или В.В.Розанова), а вообще Другим по отношению ко всей классической, неклассической и постклассической литературности. Литература его — не вид, не жанр, а манифестация Слова и Речи ответственной созидающей речевой личности. Его литература — другой способ бытия культуры.

Но в отличие от постмодерна, который сделал культуру литературоцентричной (философия и наука — как жанры литературы, напр., у Ж.Дерриды и М.Фуко), в отличие от него литература у М.М.Бахтина есть факт не отдельного гуманитарного мышления (отличного от математического, технического, естественнонаучного), а сквозной тотальный смысл, способ, "постав" (М.Хайдеггер),

на котором крепится культура, воздух, которым дышит всякое мышление, всякая поступающая личность.

В этом смысле М.М.Бахтин опять же не "еще один" последователь или первооткрыватель. Он не удваивает оппозиции, не создает новые миры. Он вообще не мыслит в оппозициях. Он не диалогист в отличие от монологиста, не строит философии диалога. Точнее так: диалог — это не пара к монологу. Пара к одному монологу — это другой монолог. М.Хайдеггер, пытавшийся преодолеть классическую монологическую метафизику, остается монологистом наизнанку. М.Бубер, пишущий о диалоге — монологист в квадрате, поскольку строит философию диалога как новую идеологию, новую религию. Модерн, преодолевающий классику, сам становится классикой другой эпохи. М.М.Бахтин при таком понимании не еще один новый классик.

Русский формализм, пустивший корни на Западе, создал условия, возможности для понимания М.М.Бахтина, хотя тот всегда спорил с формальной школой. Запад перешел в 60-х годах к постмодерну. Наступила "эпоха Бахтина", которая взрывает какую бы то ни было новую идеологию. Он существует в "большом времени".

М.М.Бахтин в этом смысле не православный мыслитель и не предтеча постмодерна. Западная философия училась у Н.А.Бердяева и Льва Шестова. Именно из них вышел западный экзистенциализм. Не из М.Хайдеггера. Тем более не из М.М.Бахтина. И постмодерн вышел из другого источника. Поэтому Западу кажется, что он понимает М.М.Бахтина. Это обман мысле-зрения.

М.М.Бахтин не просто другой в смысле антитезы. Антитезис является на самом деле не Другим, а Двойником, который становится Дьяволом. Главный герой у Ф.М.Достоевского превращается не в Другого, а в Двойника автора, впадает в произвол, абсолютную свободу, паннигилизм — таков подпольный человек Ф.М.Достоевского. Он максимально воплотил в себе идею модерна — стремление достичь свободы как неограниченного произвола, как экспансии вседозволенности деяний страстного существа, которого пожирают мелкие бесы, вырастающие до космических масштабов и выдающие этому порабощенному собственными инстинктами существу индульгенцию на освобождение от каких-либо обязательств, норм сознания и поведения. В своем произволе он попадает в абсолютную зависимость от своих страстей, превращаясь в Дъявола-двойника.

Таков же абсолютный демон-разрушитель — принцип деконструкции Ж.Дерриды. Через этот принцип осуществляется полное разрушение не только какого-либо классического центрированного иерархированного мышления, но и всякого мышления и бытия

вообще. Этот принцип вырастает из нового "изма", нового центра, нового идола-вседержителя, которым одержим постмодерн.

Теперь — ряд основных идей М.М.Бахтина по содержанию.

Вся культура интерпретируется в контексте жизни, к которой я причастен. В онтологии М.М.Бахтина сопряжены два мира — мир жизни и мир культуры.

Первая философия призвана заниматься миром жизни. Она вскрывает бытие-событие с точки зрения ответственного поступка.

Вторая и третья философия — это теория как технический аппарат поступка. Сам поступок ответственной личности центрирует на себя мир жизни и мир культуры.

Весь мир жизни понимается как поступок, "вся моя жизнь как сплошное поступление" (см. 10, с.83).

Также и мысль как поступок — цельна, состоит из содержания и живого свершения. Обычно мы привыкли содержание видеть в какой-либо знаковой форме, скрывающей это содержание (знак-значение, концепт-денотат, означающее-означаемое и пр.). Мы допускаем, что в знаковой форме опредмечено некое содержание. М.М.Бахтин же утверждает, что в привычном нам содержании живого акта-поступка не содержится. Меня поступающего в этом содержании нет.

Современная прагматика (раздел семиотики) пытается соединить Я-говорящего и предмет говорения, но дальше семиотических штудий, разработок языкового аппарата не идет. Нужна онтология этой поступающей личности. М.М.Бахтин и пытается вскрыть структуру феномена поступка, этой "установки сознания" (см. 10, с.85). Такая структура при этом не является психологической или физиологической по своей природе. Эта структура наделена онтологическим статусом.

Итак, М.М.Бахтин разделял содержание суждения от действительного акта-поступка, его осуществления.

Попытка преодолеть дуализм познания и жизни, мысли и поступка изнутри познания безнадежны. В самом суждении поступка нет. В нем мы не найдем единства содержания (о чем?) и автора (кто?).

Прагматика ищет выход в пространстве коммуникативной речи. И нашла перформативы как палочку-выручалочку, в которых можно найти единство содержания и автора. Но в них автор скрыт, дан как функция, просто как говорящий, но не как ответственная поступающая личность. Необходима дальнейшая долгая работа с прагматическими контекстами (см.10, с.43). Но М.М.Бахтину не надо было копаться в перформативах и изобретать теорию речевых актов, полезную для семиотики и лингвистики. Его предмет —

антропология, слово о человеке, причем не вообще о человеке, а о конкретной поступающей личности, в отличие от традиционных субъекта вообще, сознания вообще.

То, что он сделал — он совершил сдвиг, попытку построить онтологию, но не традиционную (которая всегда создавалась как всеобщее учение о субъекте вообще), а ту, которая предназначена тоже для всех, но при этом не теряет конкретности и предметности живой личности. Эта онтология по-другому скроена — не как набор метафизических онтологем, а как структурная установка сознания личности, после которой нет нужды строить общую теорию личности.

Эта установка выражается (в том числе!) и в таких тезисах М.М.Бахтина: произошло "улегчение" понятия бытия. Единственное действительное бытие живого акта больше и тяжелее бытия в теории. Но эту разницу в весе нельзя определить в теоретических категориях. В теорию я не могу вместить себя живого и действительного как часть и момент этой теории. Я бы отбросил себя, стал прошлым, вывел себя из жизни как "ответственного, рискованного, открытого становления-поступка" (см. 10, с.87-88). Меня в теории нет, поскольку теоретический мир получен как раз при отвлечении от меня, от факта моего единственного бытия (см. 10, с.88).

Итак, М.М.Бахтин начал с гносеологии. Как неокантианец. Он оттолкнулся от пары субъект-объект, и сразу фиксирует, что меня как живого события в теоретическом объектном знании нет.

Поэтому М.М.Бахтин искал Бога между людьми, в диалоге между Я и ТЫ посредством высказывания. Ответственный — значит бывший в ответе. Быть ответственным — значит быть в ответе, отвечать за себя как за целостность, выстраивать себя как целостность, в котором есть и Я, и Ты, и Мы, и Они. Безответственый — не плохой и безнравственный, а тот, кто еще не стал, кто себя не выстроил, кто не обрел утраченную целостность. План Я в личности — одна из частей этой целостности. Это план речевого центра, той части личности, которая здесь-и-теперь через речевое высказывание осуществляет актговорения-осуществления.

Но сам этот акт осуществляется всем телом личности через совокупность начал Я-Мы-Они. Сознание личности осуществляется всеми тремя ее планами.

Ответственность — значит ответность, значит доращивание своей структуры другими позициями, постоянная перекличка, ответы позиций-голосов, разных Других. "Я" никогда не бывает на одном месте. В качестве Я становится любой другой в общении и любой другой план моей личности. Это Я постоянно срывается с места, становится центром любой другой речевой позиции. Отсюда —

тотальность Я. Этим Я может быть и Ты, и Он, и любой Другой. Так же и планы Ты, Мы, Они могут быть у любого позиционера в зависимости от ситуации. Как во мне существуют все эти планы, так и в любом сообществе в его структуре задаются эти планы.

рис. 28

Таким образом, личность имеет структуру, выразимую в грамматике естественного языка, дублирующей троицу (рис. 28).

В качестве Другого могут выступать любые планы личности. Как стабильной позиции его нет. Это всегда отношение между позициями.

Итак, М.М.Бахтин перешел в пространство речи (в отличие от языка-текста). Языковая личность строится в ситуации речевого общения — на языке местоименных позиций можно строить всю структуру личности. Эта структура одновременно существует и как принципиальная схема любой речевой коммуникации, схема отношений участников речевой ситуации, и как структура разных планов личности.

В этой структуре момент авторства плавает. Субъект речи — не в отдельном плане. Автором может быть только целостная личность, не отдельное Я. А значит, монополиста, единственного автора, носителя истины в личности (как и в речевой коммуникации) нет. Как нет вообще в этой онтологии проблемы истинности или ложности, а есть проблема ответственности и осмысленности. Проблема истинности и ложности рождается в пространстве языка, в котором автор снят, задан как объект. В речевом общении атор задан через ответственный поступок.

Так мы переходим за пределы добра и зла, истины и лжи — в пространство естественного человека, за пределы привычных оппозиций, противопоставлений, за рамки порочного круга, фиксируемого порочным парным мышлением. Но это уже тема другого рассказа. В русской философии в XX веке шаг за этот порочный круг сделал М.М.Бахтин. Пойдем ли мы за ним?

Теперь — два слова о философах диалога в сравнении с М.М.Бахтиным. Их сходство и отличие.

М.Бубер близок своей экзистенциальной проблематикой и терминологией к М.Бахтину (см. 25). Но словарь Я-Ты-Оно у М.Бубера создан для описания его новой системы. В 1922 году это было внове. М.Бахтин как явление еще не состоялся. А М.Бубер дружил со старшим современником М.Бахтина — Львом Шестовым.

Я-Ты М.Бубера — терминология, новый, не освоенный европейской метафизикой материал.

У М.Бахтина же Я-Ты — это философский, онтологический принцип. Угол зрения, тип мышления. Он не просто хочет показать специфику человеческого общения, не просто пишет о диалоге, а размывает традиционные жанры философии и искусства, соединяя в одном акте диалогического мышления философию, язык, речь, теорию и праксис. Я-Ты не просто существуют как философемы (как у М.Бубера), а поставлены как фокусы речевой философской практики, каркасы для здесь-и-теперь философствования.

Я-Ты при этом у М.Бахтина жестко не фиксированы. У М.Бубера план Ты связан с божественной благодатью. У М.Бахтина Ты — равноправный участник диалога.

"Я" у М.Бахтина — всегда Другой, меняется местами. Автором высказывания, акта-поступка (Я) становится любой другой в момент акта-речи.

У М.Бубера Я-Ты загнаны в систему. У М.Бахтина философ через принцип Я-Ты может осуществиться в пространстве искусства, науки, собственно философии, и через них строить архитектонику личности как новую онтологию трансцендентальной личности. М.Бубер же остается в пространстве умозрительной метафизики. Для него Я-Ты — те же объекты, которые он с любованием описывает, оставаясь в рамках традиционных жанров философско-религиозного морализма — при всей экстатичности текста и терминологии.

Для М.Бубера Я-Ты — новая тема. Его поэтому и называют философом диалога. Через него европейская философия начала разрабатывать новую проблематику. Как после К.Ясперса и М.Хайдеггера философский мир начал разрабатывать экзистенциальную проблематику (хотя это всемирное заблуждение — данную проблематику разрабатывали еще Григорий Палама, Игнатий Лойола, С.Киркегард, М.Экхардт и др.).

Для М.Бахтина же это не новый материал, не новая проблематика, а другой мыслительный ход, исходно иная позиция, иная "оптика мышления". М.Бубер строил новую метафизику, как это пытался делать и М.Хайдеггер в 1927 в "Бытии и времени". Потом М.Хайдеггер отказался от этой затеи и пошел как и М.Бахтин — за пределы жанров, пытаясь преодолеть само устоявшееся понятие бытия, саму метафизику и саму философию — через преодоление привычных стилей, языков, жанров. В этом смысле и В.С.Библер, и Л.М.Баткин, наши современные исследователи, осваивают новый для них материал с помощью М.Бахтина, но именно материал, оставаясь один — логиком и методологом гуманитарной науки, а

другой — историком-культурологом. Они сохраняют старые жанры культуры и философии (см. 9).

Архитектоника личности у М.Бахтина богаче привычных языковых клише. Она не сводится к "Я". А "Ты" не сводится к Богу.

Целостность задается целостностью личности, не иерархией отношений, которая есть у М.Бубера: дойти до Ты — значит дойти до божественного откровения.

Происхождение отношения Я-Ты у М.Бубера возможно как диалог с Богом. Не поиск другого человека, а благодать Божья. М.Бубер зафиксировал фокусы Я-Ты-Оно, жестко их замаркировал. Я-Оно — это обязательно познание объекта. Я-Ты — обязательно общение с Богом. И здесь же ставит маркеры, оценивает и строит систему.

У М.Бубера есть попытка составить представление о целостной личности, но она, эта попытка, остается фразой, не доведенной до глубинной архитектоники, не последовательной и мало содержательной. Целостность задается им как бы декларативно, а не выстраивается как праксис живой личности.

Пафос М.Бубера понятен и благороден. Но его собственный морализм ему же и мешает, делает его банальным и неглубоким. М.Бубер — моралист. И часто впадает в профетизм, создает новую религию любви. Он клеймит, оценивает: кто знает любовь, тот..., кто не знает любовь — тот....

Тем самым он закрывает ход для нормальной мыслительной аналитики, впадая в морализм. Клянет внешний мир и мамону. Это болезнь любого проповедника — видеть во внешнем материальном мире только следы греха. Ему изменяет его философская культура. Философия перерастает в религию (не религиозность!).

Но мы знаем, что когда добродетель ставят как цель и смысл — то она сама же и исчезает. Это другая сторона страсти. Добро и зло — две стороны страстного падшего состояния, они одинаково порочны, поскольку раскалывают целостность человека. Важно быть не добрым или злым, а БЫТЬ, состояться в бытии, обрести полноту бытия. Умножение добра приводит к умножению зла и наоборот.

М.Бубер, плюс ко всему, увлечен мистикой, религиозной экзотикой, романтизирует миф. Для него одушевленная вещь в мифе — ступень к построению отношений Я-Ты. Для описания отношения Я-Ты М.Бубер использует язык восточной эзотерики. Зачем? Это лишний раз доказывает экзотичность материала диалога Я-Ты для М.Бубера. Для понимания его он прибегает к восточной мистике и эзотеризму. Он использует непривычный для европейского опыта язык и материал, не меняя при этом угла зрения на бытие и культуру — как это делал М.Бахтин. Правда, до М.Бубера различные

авторы прорабатывали этот непривычный материал, но находились при этом на периферии европейского сознания (Игнатий Лойола, Григорий Палама, Якоб Беме, М.Экхардт — каждый по-своему разрабатывал мистику сердца и эзотерический опыт).

На самом деле никакой первобытный миф отношения Я-Ты не знает, поскольку в нем личность как целостное автономное начало не выделена. В первобытном мифологическом человеке как раз нет выделенных планов Я-Ты-Они.

Теперь о другом философе диалога — О.Розеншток-Хюсси (см. 117). К.Гарднер восстановил основную схему О.Розенштока-Хюсси, который мыслил параллельно М.Буберу и М.Бахтину. Он выстраивал принципиальную структуру речевого мышления, "грамматическую философию человека" (см.39). У О.Хюсси, как и у М.Бахтина, через грамматические формы языка происходит движение к построению глубинной структуры личности.

Истоки такой грамматической философии лежат в некоторых идеях Л.Фейербаха, призывавшего к новой религии нового общества как Я-Ты отношения.

Для меня же важна не новая терминология, а первоначальные интуиции О.Розенштока-Хюсси, кладущиеся в основание всего последующего рассуждения. Они таковы.

Культурные феномены воплощаются в речи и соотносятся с ней в грамматических формах личных местоимений. Я, Ты, Мы, Они — это та глубинная языковая структура, которая может быть реконструирована с точки зрения ее культурного потенциала, создающего основное содержание для построения глубинной структуры личности.

Культура не является запредельной субстанцией, она не фантом, она существует как событие действительной жизни именно здесь-и-теперь через акты речи, через рече-мыслительные формы встречи Я и Ты. В этих актах проявляются и существуют сгустки экзистенции — феномены. Через них структурируется то, что и называется личностью. На базе их, в их субстрате формируется целостная метабытийная организация человека.

О.Розеншток-Хюсси построил универсальный крест личности, крест реальности, состоящий из четырех векторов. Таких четвериц несколько, они совпадают. Крест получается многослойный.

Сам крест крутится вокруг оси. Первый план: Ты — как обращение к человеку. Человек принимает вызов истории. К нему обращается Бог: Встань и иди! Зов из будущего, зов Отца. Это план откровения. Повеление.

Ты

Дух

Человек, его Я, принимает вызов. Берет на себя ответственность как Бог-Сын. Отвечает на вызов — Встань и иди. Это план искупления. Мне идти! Как вопрос на повеление

Я

Сын

Затем осуществляется простая будничная работа по осуществлению замысла. Мы идем! Идет повествование. В этом плане Мы отец творит мир.

Мы

Отец

Последний план, замыкающий крест — Они идут. План объективированной речи. Это план спасения.

Они

Мир

Итоговый крест получается такой :

рис. 29

О.Розеншток-Хюсси соединил грамматический крест и Святую Троицу (см. выше у М.Бахтина):

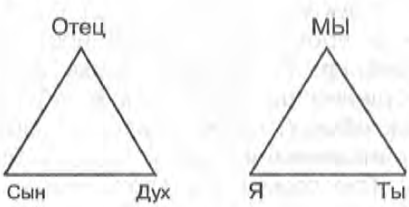


рис. 30

Это символично: грамматическая структура языка, структура личности и троица совпадают не только по структуре, но и

по семантике. Бог у Хюсси не сверхъестественное существо, а сила, которая проявляется в Слове и заставляет нас говорить Слово.

Есть кадр-эпиграф из фильма А.Тарковского "Зеркало" — Я могу говорить ! Он вообще является эпиграфом к проблеме генезиса человеческого в человеке. Бог не запределен. Он присутствует в Слове. Бог-Логос как произнесенное Слово.

М.Бахтин искал Бога среди людей, в диалоге Я-Ты, посредством высказывания. Ответственный — значит бывший в ответе. Быть ответственным — значит выстраивать, отвечать за свою целостность личности, создавать все планы: Я-Мы-Они. Безответственный — не значит плохой и безнравственный. Это значит — еще не ставший, не полный, не давший себе ответ- что я есть, каков я?

Ответственность — значит ответность, значит доращивание своей структуры другими позициями, постоянная перекличка-ответы позиций-голосов, разных Других. Не одно мое Я отвечает за мою личность, определяет ее, а разные планы.

Само же Я становится планом речевого центра, той части личности, которая здесь-и-теперь в момент речевого высказывания осуществляет акт говорения-осуществления. И через акты говорения строится грамматическое тело личности.

Отсюда тотальность Я. Этим "Я" могут быть и "Ты", и "Он", и любой Другой. То же самое, как и планом Ты может быть любой другой. В отдельном человеке в потенциале есть все планы личности как моменты собственной реализации.

М.Бахтин сознательно перешел в пространство речевого высказывания (в отличие от языка и текста). В ситуации речевого общения строится речевая личность: на языке местоименных позиций можно строить всю структуру личности. Одновременно такая практика выявляет и принципиальную схему любой речевой коммуникации. Таким образом, структура личности и структура речевой коммуникации перекликаются в своих планах.

Личность, таким образом, и есть тот самый коллективный субъект, сочетающий в себе Я-Мы-Они. Автором речи, Я, может быть любой в момент высказывания. Единственного носителя акта речи нет. А значит — в пространстве речевой коммуникации и в структуре личности нет проблемы истинности и ложности, а есть проблема осмысленности и ответственности автора высказывания. В тексте и языке есть такая проблема. В речевом же общении не стоит вопрос об истине. Автор в языке снят, задан как объект, некий универсальный автор с ничейной позицией, не принадлежащей ни к одному из планов (Я или Ты, или Они).

Тем самым мы опять переходим за пределы добра и зла, за пределы привычного парного мышления — в пространство поступающей личности.

Глава 3

ГЛУБИННАЯ СТРУКТУРА ЛИЧНОСТИ

Истина, добро, красота — все это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке.

М.М.Бахтин

1. Экзистенция и личность.

Когда человек сталкивается с проблемой экзистенции? Где она начинается? Если предельно жестко и просто, то проблема экзистенции начинается там и тогда, где и когда человек пытается понять источник своего существования и осуществления. Мое экзистенциальное Я — мой родник, питающий мое бытие. Из него проистекает моя личность. Источник этот находится далеко за пределами моего рассудка, моего сенсорного опыта, хотя и проглядывается через него. Он не может стать впрямую объектом теоретического описания и исследования. Но он всегда самораскрывается в опыте личностного осуществления и самостроительства.

Я смогу по-ять экзистенцию окружными путями, идя лабиринтом, по длинной извилистой тропке самопознания. Экзистенцию нельзя объяснить, нельзя заранее задать как идеальный объект научного познания. Зафиксировать ее можно только как след на снегу, как узор на окне.

Я смотрю на рябь воды, — а это дуновение ветра. Я ловлю ее дыхание, фиксирую ее шаги, иду по ее следу.

В явном виде экзистенция существует как живой акт, как вздох, как взмах крыльев. Вот он совершился и... его уже нет. Можно только попробовать уловить этот взмах, попытаться подольше задержать головокружение, коловращение, пережитое от этого вздоха, от этого взмаха (см. комм. 15).

К.Ясперс понимал экзистенцию как состояние свободы бытия, в которой она вступает в коммуникацию с другой экзистенцией и образует поле человеческого духа. Без разума экзистенция перестает быть источником бытия. Опираясь на слепое переживание, на пустой порыв, она становится произволом и насилием. Возникает та же проблема Ивана Карамазова: если Бога нет, то все дозволено. "Бог умер!" — крикнет Ф.Ницше.

Но дело не в наличии или отсутствии Бога. Он не за пределами экзистенции, а внутри ее. Она сама как бы биполярна. В ней уживаются Бог и Дьявол. В экзистенциальной ситуации человек всегда совершает выбор. Его сознание и бытие находятся на изломе, в состоянии "раздрая". Это режим запредельного существования. Кажется, что вот-вот — и человек свихнется, не выдержит муки экзистенциального усилия (как тот же Иван Карамазов).

Простой здравый смысл, пресловутый bon sens, не выдерживает экзистенциальных ситуаций. Они запредельны для эмпирического опыта, житейского горизонта существования. Большинство людей просто не попадают в такие ситуации, так и проживая за пределами самих себя, не поняв себя, своей экзистенции, реализуясь в уродливых формах квазибытия. Их источник из чистого родника превращается в бурный поток дерьма и нечистот. Не обрел своего образа. Не нашел своего лица. Как у Н.В.Гоголя: нет лиц — одни свиные рыла.

Но есть нахалы и гордецы, которые идут на социальный риск — открываясь один на один перед своей экзистенцией, открывая взор перед великим Ничто, перед пустотой бытия. Они избирают свою жизнь как полигон для пребывания в экзистенциальной ситуации. Огонь экзистенции, пожирающий души, ввергает их в постоянную заботу о себе, в ту заботу, которая жгла и грела Платона и Канта, Декарта и Флоренского — заботу как ἐπιμέλεια.

Это забота о том, как обрести свой ЛИК, свой образ, найти свой экзистенциальный исток, свой личностный нерв, который постоянно натянут и звенит, готовый вот-вот порваться.

Это состояние экзистенциального философствования, характерное вообще для Поэта, для Художника, для Философа, ввергающее его в состояние неутоленной жажды. И он пьет и пьет из этого источника, и продливает свое бытие, наполняет его свежей, чистой влагой, делает его полным.

Счастливый момент припадания к своей экзистенции, постижение своего источника, дается в принципе каждому, если он осмеливается ввергнуться в пропасть самопреодоления, не боясь быть непонятым, не страшась выглядеть белой вороной или занудой, не оглядываясь на общественное мнение, не опираясь на глупый здравый смысл, пересуды зевак или сплетни соглядатаев.

Это Путь. Путь сложный, опасный и ненужный с точки зрения рассудка и материального благополучия. Без экзистенции можно выжить, но остаться при этом слепым. А можно через усилие и напряжение прозреть. Как тот Эдип, ослепивший себя, но познавший свою истинную историю.

Есть вечные гуляющие сюжеты в истории культуры, выводящие на проблематику экзистенции. Например, сюжет об Адаме, о первородном грехе.

Лев Шестов писал, находясь под впечатлением от С.Киркегарда, что само рождение человека уже есть грех. В самом бытии ему видится нечто греховное, преступное.

Я бы сказал не так. Грех — не в бытии, а в неполном бытии, неставшем бытии, его ущербности. Когда человек не обрел полноты бытия, не постиг своей экзистенции.

В сюжете о первородном грехе поставлена принципиальная экзистенциальная проблема. Человек в своем бытии изначально греховен, поскольку вступает в тяжбу с Богом. Считает, что он, человек, все МОЖЕТ. Что он может познать и обустроить МИР. Считает, что он равен миру и даже больше этого мира: что он ТВОРЕЦ его. Человек рождается и живет в иллюзии всесилия. Он устраивает мир как Бог — как будто ему все дозволено. Эта вера во всесилие антропоса возвращается бумерангом в виде превращенных иррациональных форм квазибытия. Человек не обустраивает мир, а приспосабливает его под себя. Сам способ бытия его чреват, порочен. В нем исходная червоточина, первородный грех. Даже если ты младенец — на тебе уже печать ущербного бытия, порождающего разруху. Титанизм оборачивается тиранизмом. Лицо превращается в личину. Само бытие греховно. Библейская мудрость требовала отречения от такого бытия как источника ущербности. Не просто покаяться в совершенном преступном деянии, но отказаться от самого бытия, признать всю онтологию мира, построенную человеком — порочной.

Истинное бытие — за порогом, за пределом деяния в мире. Бытие в Боге — не метафора, не лозунг, не глас мистика, а необходимый отказ от идеи всесилия антропоса.

Человек вкусил плод с дерева познания добра и зла, пытаясь стать равным Богу. Получить Знание и через него обрести Силу, а значит — Власть.

Но стать КАК Бог — не значит обрести Бога. Стать как — все равно что опираться только на себя, на свою спесь, гордыню, на "все могу". Вкушу плод (метафора обретения силы) — и все смогу. Я как чудо получу всесилие и стану равным с Ним по Силе.

Стать равным по силе и через чудо (вдруг!) — не значит обрести Бога. Ибо поиметь (иметь, а не быть!) эту силу человек захотел как раз для покорения, во имя победы антропоса, и через чудо, не затратив особых усилий.

Дело ведь не просто в том, что человек познал, что такое добро и зло — это тоже метафора, а в том, что человек захотел обрести Силу и с ее помощью — получить Власть. А это и есть Великий Грех. Именно он и кладется в основание способа бытия человека. Он изначально греховен.

В кого превращается человек? Я обрету силу через знание и стану как Бог вершить дела на земле, творить мир по своему образу и подобию, и мне все дозволено. Это же Мефистофель!

Так Бог не обретается. Так человек предает Бога. Но до этого он предает себя, загоняя себя в угол бесплодной тяжбы с Богом. Не надо с ним бороться. Не надо претендовать. Поэтому человек

и теряет Бога. А потом всю жизнь кается, взывает к нему, пытается его вновь обрести с плачем и стоном.

По-человечески желание Адама вполне понятно. Это нормальное желание слабого существа — а вдруг! Живешь, живешь, но всегда хочется вдруг выпрыгнуть, выскочить, и что-то такое яркое, божественное — явится тебе. Именно тебе! И вдруг! На авось! Никак и никем, и ничем не объяснимое желание на авось! На авось надеялись все авантюристы и мошенники, и Германн у А.С.Пушкина и бесы Ф.М.Достоевского, и большевики.

Ну хочется себе (именно себе!) взять побольше, пожирнее, поскольку тебе кажется, что именно ты всех достойнее. Все умные, но я умнее, все живут, но я живучее, все страдают, но я страдаю больше...

Есть в этой истории Адама что-то корневое, онтологически принципиальное. Какой исходный смысл для меня в этом сюжете?

Сам мотив Адама — вкусить запретный плод — был греховен. Через знание обрести силу, равную Богу. Это и был главный соблазн. Такое знание и есть грех. Но человек всегда ТАК познавал. Знание для него — Сила. На этом строится все новоевропейское мышление, начиная с Ф.Бэкона.

Если же я строю свое бытие на таком знании, то и мой способ бытия в целом греховен. Необходим отказ от такого бытия, а значит отказ от самого себя. Так человек ввергается в Ничто. У него нет более ничего.

При такой мотивации мир и раскалывается на части, на половинки, на Добро и Зло. Бог потому и заповедал — с этого дерева нельзя! До того, как совершить проступок, человек не ведал, что такое добро и зло, не ведал стыда и страха. Последние рождаются именно тогда, когда мир раскололся. Появилась фигура чужого, проблема тьмы, ничто.

Изначальный мир никакой. Он целостен и этим мудр. Мир целомудрен в своем бытии (С.Булгаков). Пасть — значит расколоть эту целостность, утратить целомудрие бытия.

Мир сам по себе естественен. Для ребенка двух лет (Адам до того, как съел плод) — мир прост. Вот солнце светит. Вот птицы поют. Вот ягодка растет — ее можно взять и съесть. Вот снег падает. Спокойно и тихо. Мир прост как правда, которая не может быть правой или левой, доброй или злой. Естество — оно одно. Порок начинается со стремления его расколоть на части и половинки, зародить в нем испепеляющий антагонизм. Само отношение к миру как к доброму и злому — порок, самый тяжкий и несмываемый.

С тех пор человек живет в двух мирах, в разрыве и раздрае. Он потерял себя, собственную первородную целостность. Поэтому

этот грех лежит на каждом человеке как родимое пятно. Каждый человек повторяет такой же способ бытия — строит его как добрый и злой, свой-чужой, хороший-плохой. Такое бытие — порочно и греховно. На самом деле бытие никакое. Разве может быть солнце добрым или злым? Это человек делает его тем или иным.

Но он потому и делает мир расколотым, что исходный мотив его порочен — знать, чтобы иметь и обрести силу, с помощью которой я могу победить. Стратегия воина, который с оружием в руках сражается за жизнь, сама жизнь как война — уничтожают во мне естественного человека, которого сотворил Бог-отец.

Но откуда этот исходный мотив? Он от пустоты, от небытия, от страха перед Ничто. Нет полной витальной силы во мне, я не понят в самом себе, моя экзистенция не построена, не постигнута. "Я пуст, я стандартен, Создатель! Создатель!" И эту пустоту, собственную несостоятельность я заполняю всяким суррогатом, псевдожизненным эрзацем. Я в страхе и трепете перед собственным ничто — и я начинаю запихивать в него всяческие заменители и квазиформы жизни.

Сначала я — ничто. Я еще никем не стал. Здесь же рождается великое искушение — чудом ты становишься равным Богу. Кто был никем — тот станет всем! Большевизм рождается уже в Адаме.

Если исходная витальная сила не осуществляется в социально значимых формах, то человек начинает хватать под руку все, что придется, метаться, хитрить, изворачиваться. Он забывает свое отцовство. Но почему он забывает? Почему попадает в пустоту? Где та сила Отца, которая должна его спасти?

Эта сила должна питаться, подкрепляться бытием человека в этом мире. Но он отпадает от Бога, обрезает пуповину, в нем побеждает иное начало — слабое, податливое, требующее тепла и ласки: начало женское, Ева, и хитрое, изворотливое, ищущее тепла и уюта, хлеба и выгоды, начало Змея.

В человеке есть все четыре начала. Они борются друг с другом. Сначала человек рождается с началом Бога, потом Адама, получая волю и силу, возможность выбора, потом — с началом Евы и Змия.

Побеждает то, что понятнее, ярче, доступнее. Зло строится на расчете, на знании (именно знание дает силу и тем самым власть — возможность победить Другого). Добро же неприметно. Зло рядится в красивые одежды, приспосабливается, ослепляет.

Человеку нужна не просто сила (которая есть у Адама от Отца), а укорененность, почва. Ее-то у Адама и нет. Поэтому первородная естественность и целостность раскалывается от про-

стых и убийственных доводов-знаний Змия. И Адам, не ведая того, совершает тяжкий грех. Мы совершаем тяжкие проступки именно не ведая того! Наши злые умыслы — лишь примерчики для криминальной хроники. Мы в бытии порочны. Мы не ведаем собственной природы! Порода наша греховна! Мы сами себя обманываем. Зло — оно и связано с обманом, с подменой.

Потому он и первороден, этот грех, потому и тяжек и несмываем. Даже Иисус Христос его не смыл. Даже младенец своим первым криком не может смыть его. Уже самим фактом своего рождения и входом в этот мир, расколотый и ущербный, я умножаю первородный грех.

Мир и жизнь в нем — с изначальной червоточиной. В нем нарушена заповедь Бога: не нарушай покоя мира, не раскалывай его, не дели его и себя на части, будь прост и естественен как травинка, не делай знание свое силой для борьбы с другим.

Человек изначально потерял Бога. Но именно эта потеря, как и потеря первой и единственной любви, как и первого ребенка — самая страшная. И человек потом всю жизнь в тоске зовет и взыскует своего Бога, мечтает о своей утраченной природе, тоскует по Небу, по Свету, Покою.

Он стоит у окна своего Дома Бытия и всматривается вдаль. И ждет, и взыскует — где тот Свет Невечерний, когда же, когда же настанет День?!

И будет свет во тьме...

Приидет ли Тот, который свидетель Света?

Ведь был он, "был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир".

Была попытка вернуть Свет. Был он, Христос, но свои же его не приняли, и был он распят.

Будет ли еще?

Здесь и начинается истинная религия — как Путь к утраченному Богу, поиск утраченной связи. Религия как восстановление утраченной первозданности, преодоление забвения, воспоминание утраченного Первообраза, потерянной, первой природы.

Первородный грех — метафора забвения и восстановления утраченного целомудрия бытия.

Сюжетом о грехопадении задан всечеловеческий сценарий постижения человеческой экзистенции, план обретения Бога. Есть в антропосе Человекобог и Человекозверь. Есть в нем божеское и дьявольское. Он может пасть, а может и обрести Бога, найти его.

Всю эту проблематику видел С.Киркегард. У него человек променял веру на знание, веру в Бога — на знание, основанное на разуме. И потому — "грех есть обморок свободы". С.Киркегард

писал, что змей показал человеку Ничто. И тот от страха перед Ничто бросился к знанию, пытаясь заполнить пустоту. Он пытался защититься от Бога. Он испугался Бога. Ему не хватило веры, чтобы не упасть в обморок. Он пал, предал Бога ради знания, ради бытия, построенного не в Боге, а в антропосе. Он хотел закрыться от всесилия Бога знанием, стать равным Ему, и Его подчинить истине (см. 68).

Но знание не спасает. Нужна вера — когда кончаются все доводы разума и силы бытия уже нет. Верят как раз уже тогда, когда ничто не спасает. Когда теряется сама способность Быть. Тогда необходим момент веры как напряжения всей экзистенции. Вера зиждется на экзистенциальном усилии, направленности на бытие и тем самым вырастает за рамки самой себя как догмата.

Но вера выступает не последней инстанцией, конституирующей мое Я. Более того. Проблема конфронтации Бога и Человека возникает тогда, когда постижение, Путь, строится на основе только веры (Sola fide!). Не надо подстилаться под Бога и отдаваться под его власть. Но анархия и разруха от вседозволенности антропоса — тоже тупик. Просто есть некое пространство метафизического Я, которое больше человеческого, индивидуального, социального, исторического (человеческое, слишком человеческое!).

Тирания антропоса происходит не от того, что мир отдался человеку, отрекшись от Бога. Что есть Бог? Если откажешься от человека в пользу Бога, то будет тирания догмата и доктрины. Если откажешься от Бога, то будет тирания воинствующего Я. Не надо ни от чего отказываться. Но можно попытаться постичь то метафизическое Я, которое больше моего тела (физического, социального, психического). Вообще идея "тела" (σῶμα) себя здесь исчерпывает. Метафизическое я "вненаходимо". Оно не может быть задано и о-предел-ено в теле, пусть даже в социальном теле. Это Я целостно и размыто в поле культуры. Последняя имеет вполне определенные формы бытия — искусство, философия, религия. Эти формы создаются конкретным человеческим Я и воплощаются в нем. И эти формы ограничены своими горизонтами, закрывающими Путь. В Пути же снимаются какие бы то ни было определения человека, в том числе религиозные, философские, художественные. В этом Пути можно постичь себя как Бога. Не найти Бога как внешнее существо, не обрести к нему доступ, оставаясь все равно от него на расстоянии, а обрети свое истинное Я как причастное Богу, являющееся источником всего остального, в том числе философии, искусства, религии.

М.Хайдеггер в поздний период своего творчества пытался преодолеть эти границы и определения философии как формы человеческого мышления. Но он это делал через разум, через сознательное усилие. Ю.Мамлеев же, например, обращается к специальной духовной практике, осуществляющейся на грани рационального и иррационального, сознательного и бессознательного. Это пытался делать и К.Г.Юнг. Но подробнее об этом ниже.

Экзистенция не задается разумом, поскольку... вообще не задается, не выводится, рационально не объясняется. Она конкретна. Но это не конкретность вещи или социального явления. Она предметна. Но это не предмет научного исследования. Экзистенция выходит за рамки тутошнего, здесь-и-теперешнего существования. Но она всегда со мной. Она всегда-настоящая, но не в смысле указанности, а в смысле всегдашнего присутствия. Ее можно уловить и описать как трек элементарной частицы, как след на снегу — косвенно, с помощью мифо-поэтических фигур-метафор, образов-архетипов, через культурных героев — знаковых заместителей экзистенции. И не всякий мифологический персонаж может быть культурным героем. Не всякий герой архетипичен и не всякий социальный тип или исторический персонаж может стать архетипом, т.е. неким сценарием поведения.

Более того, в экзистенции человек проблематичен. Через только социальные и психологические типы экзистенция не ухватывается. А стало быть без нее его как бы и нет. Он в пространстве метафизического Я всегда под вопросом. Он может быть, а может и не быть. Само установление человеческого отношения к бытию (которое Н.Аббаньяно и называет экзистенцией) проблематично. В это отношение надо еще встать, застолбиться. В отношение к бытию, в метапозицию человек себя как бы выталкивает, экстатирует через экзистенциальное напряжение. Экзистенциальное бытие проблематично, т.е. никогда не задано и не предзадано, заранее не существует и само по себе не рождается, волевым усилием не устанавливается.

Экзистенция есть фактически осуществление сдвига в бытие. В пространстве экзистенции человек дистанцируется от плана субъективности, от области повседневности и быта — и выходит в план бытия, целостного и полного. В этом смысле экзистенция интенциональна, т.е. открыта на бытие. Зазор, некоторая дистанция между бытием и экзистенцией создает метафизическое условие для рождения метафизического Я, выходящего за границы наличных форм бытия. По линии интенции, направленности, открытости человека к бытию, и происходит самоопределение человека в культуре.

Итак, экзистенция понимается не как социальная, психологическая особенность отдельного человека, не как качество его характера или интеллекта. Экзистенция — это его обретенная и действительная природа, его φύσις, но не та родовая природа, которая определяет и роднит меня с каждым человеческим существом, а та личностная природа, вопрошающая о бытии моей личности как культурного существа, имеющая тоже свои родовые законы строительства, но созидаемая только моим личностным культурным усилием.

Если природа человека постигается в движении человека к своему бытию в культуре через экзистенцию, то понятными становятся слова Протагора: человек есть мера всех вещей (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστίν ἄνθρωπος...). Можно понять это изречение оценочно: человек — венец творения. Можно субъектно: мир таков, каким его видит и понимает человек. У каждого — своя проекция мира. М.Хайдеггер понял Протагора так: сущее — то, что определяется мерою самоопределяющегося человека (см. 151, с.114-115). И как он осуществляет самоопределение, — таково и его бытие. Я бы добавил в его же духе — бытие таково, каково самоопределение человека в его экзистенции.

Поэтому человек как мера всего сущего — тезис, характерный не только для Протагора, но и для С.Киркегарда, Ф.Ницше, М.Хайдеггера, М.Бахтина. Для них антропос — не индивид с волей и характером и не субъект, постигающий объект, а существо, постигающее свою экзистенцию.

Но дальше М.Хайдеггер пишет, что мир и круг бытия — разный в разных культурах. У культуры есть свой горизонт. У греков был свой горизонт. Р.Декарт находился за его пределами. Древний грек самоопределяется в пределах своей культурной ойкумены. Человек есть мера (μέτρον) как идея, как понятие человека, ограничивающее пределы греческой культуры, ойкумены, отделяющее мир греков от мира варваров. Греческий антропос — не венец творения, а определенное понятие гуманитарности (humanitas). И поэтому человек соразмерен своему кругу потаенного, кругу присутствия. Мера выступает как соразмерность человека, соответствие тому, что каждый раз открыто человеку. Он соразмерен тому, что ему посильно, открыто, что дано в пространстве ойкумены, в поле его деяния и понимания. Человек — мера и судия в степени соразмерности (см. у М.К.Петрова понятие "человекосоразмерности" — см.108).

Но смысл сказанного как раз в том, что Протагор судил в меру своего горизонта. За пределами присутствия в пространстве полноты бытия и экзистенции снимается понятие горизонта. Метафизическое Я находится в пространстве запредельного, зарамоч-

ного бытия. В нем и осуществляется стяжка миров и горизонтов. И здесь можно найти второй смысл тезиса Протагора. Да, человек — не эталон, не образец и не проекция . Но его экзистенциальное Я позволяет создавать целостность этого мира, строить универсум разных горизонтов и ойкумен. Иначе бы — "распалась связь времен".

Таким образом, мы дошли до самых глубинных оснований человека, работа с которыми требует особого режима экзистенциального анализа-тренинга и имеет свой специфический метод — экзистенциальную логику (см. варианты — логотерапия В.Франкла, гуманистическая психология К.Роджерса, экзистенциальный анализ Л.Бинсвангера и др. — см. 8; 116; 145). О них — в другой работе. Здесь же я пытаюсь очертить онтологический горизонт проблемы человеческой экзистенции.

Экзистенциальный горизонт образует глубинную структуру личности, ее потаенный прагматический смысл. Онтологически обосновал это понятие М.Хайдеггер (см. 151, с.198-201 и др.). Его понимание экзистенции отлично от понимания ее средневековыми схоластами и поздними экзистенциалистами. М.Хайдеггер писал, что сущность человека состоит не просто в совокупности действий, а в осуществлении, т.е. развертывании им полноты своих сущностных сил. Экзистенция не есть existentia как actualitas, не есть реализация возможности, как актуализация потенциальной essentia. Экзистенция не есть явность, не существование в очевидности, а осуществление как постоянное экстатирование. Экзистенция есть выступание в "просвет бытия", пороговое существование человека, "бросок бытия", его выход (ἔκ – στᾶσις) в вот-бытие, (Dasein) — не актуальное, а то, в котором исходное существо человека осуществляется в поступке. Способ экзистирования состоит в экстатировании, экстатическом стоянии в истине бытия.

Этот просвет, истина бытия есть нечто потаенное, запороговая Среда обитания, не доступная для мышления.

Так мы доходим до предельных вопросов. Почему вообще возможно помыслить бытие и его источник? Как вообще возможно бытие? Не каково бытие и мышление в своих качествах, а что такое само по себе это ЕСТЬ? Тем самым мы переходим в пространство метаонтологии, к порогу сознания и мышления, за которым начинается само-по-себе-бытие, в котором сняты границы бытия и мышления. И в этих широтах начинается царство философии как поступка — той, которая сама выходит за собственные пределы ("и тут кончается искусство, и дышат почва и судьба").

Все философы крутились вокруг этого евангельского вопроса:

Аз есмь! Я есть!

Что есть Я и что значит Есть?

Я — этот, тутошний, здешний, настоящий, как таковой. Dasein как здесь-бытие. Мое не-алиби в бытии.

Это и есть постижение своей экзистенции, но не как теоретическое познание, а как жизнестроительство, как жизнь-поступок. Построение экзистенции как постава личности, каркаса, архетипичного по отношению ко всем остальным образованиям антропоса. Тогда событийность человека — это его состоятельность, реализация себя как "естинного" бытия, в пространстве "есть".

Реален и историчен именно я как живой и конкретный поступок в пространстве культуры, как единичный и единственный факт истории. Все обобщения, исторические процессы, системы, классовые интересы — это все химеры спекулятивного и праздного ума. Моя ответственность заключается в том, чтобы свершиться и совершить свою личную историю, которая проживается как мой Миф, стержнем которого является экзистенция.

Выстраивается она шаг за шагом, по фазисам, экстатично. Как части античной трагедии. Экстазисы — как эписодии в трагедии личной судьбы.

Экзистенция выстраивается из личностных экзистенциалов. Это не научные понятия, но и не эмоции капризных натур. Экзистенциалы — части личностного здания — "правда", "кривда", "интенция", "Я", "Мы", "Они" и другие). Это выстраивание происходит всегда-в-настоящем здесь-и-теперь. Строительство, Bildung личности носит подчеркнуто характер этовости, тутошности. Оно осуществляется не в спекулятивных построениях, а в конкретных шагах по направлению к целостности, в которых сняты различия между праксис и теорией, наукой и искусством, игрой и жизнью, фантазией и реальностью.

Человек выстраивает свою самость не как мистическое откровение или озарения полубезумного существа, а как архитектонику сознательного зодчества, демиургии, реализующейся в жизни-поступке.

Но экзистенция личности не существует в физическом мире. Говоря о человек настоящем, мы можем создать иллюзию физического естества. Личность нельзя лицезреть, пред-ставить. Она лишь событийна, существует в поступках. Здесь-бытие — это не физическое "здесь", а культурное "здесь", настоящность бытия, его "естинность", показатель плана есть-бытия. Это пространство такого бытия человека, в котором он никакой с точки зрения материального, морального и иного качественного существования. Он в экзистенции — тот, кто есть, отвечающий своей фюзис. Это естество неорганического, культурного тела.

Экстазис-поступок означает свершение феноменологического сдвига в сторону экзистенции, к опыту существования Я в про-

странстве "Есть", без определений и оценок, постижение моего постава, настоящего и событийного здесь-бытия.

Именно просвет бытия, его пороговость определяет исходный пункт при построении экзистенции. В основании всякого действия, акта мышления, чувства, у человека лежит не осознаваемая им исходная направленность, смысложизненое устремление. Назовем его интенциональным состоянием, взяв этот термин из прагматики (см. работы Дж.Серля и др. — см. 105).

Главное для начала уловить, понять это свое интенциональное состояние. Работа здесь осуществляется не чисто методологическая и психотехническая, а скорее художественная. Это не обязательно работа психотерапевта с пациентами, перенесшими суицид (хотя и это возможно). Это вообще не обязательно работа психотерпевта.

Экзистенцию можно представить даже структурно:

рис. 31

Практика философии, искусства и религии — практика здоровых людей, но только тех, кто еще что-то хочет понять в своей экзистенции. Вспоминая гл.II касательно антропотехники, можно сказать, что экзистенциальный анализ объемлет все антропотехники и еще нечто сверх того.

Сначала надо понять исходную интенцию, которая задает общий экзистенциальный контекст действиям человека. Это осуществляется, разумеется, в длительных художественных тренинговых практиках и не может быть задано декларацией: "Я хочу...".

Практика данного тренинга будет описана в другой работе. Здесь же я даю пока приниципиальную схему построения экзистенции.

Первые, лежащие на поверхности, попытки определения своей интенции обычно облекаются в расхожие формы-клише типа: "хочу делать людям добро", "хочу развиваться" и пр. Это первая трудность — вскрыть за идеологемой конкретику личности.

Вторая трудность, связана с тем, что в существующих общественных отношениях, в которых господствует отчуждение, интенция, не являющаяся сама по себе ни хорошей, ни плохой (это просто план самоосуществления) — в этих отношениях интенция реализуется сначала в уродливых превращенных формах. Это и есть план

грехопадения в вилке экзистенциального выбора. Любой человек в этом плане — "конченый". Человек знает свой грех, старается скрыть его, городит вокруг него бастионы, средства самозащиты, формы самооправданий, сделок и компромиссов, компенсирует и хитрит. Тогда он осуществляет стратегии сверхобобщения ("так было всегда", "так все делают"), ухода ("это не про меня", "мне все равно"), контраста ("что это все про меня, а посмотрите, как у других") и др.

Важно не ловить человека за руку (попался, сукин сын!), не выжидать его из-за угла, не играть в кошки-мышки, а быть равным ему в правде экзистенции. И прежде всего — понять исходную интенцию, которая в этом уродливом мире раскалывается на "кривду" и "правду".

Вспомним сюжет о первородном грехе. Религиозное чувство понимается как исходная интенция — движение по Пути, которое расщепляется на половинки — тягу к миру, тяжесть низа, страсть, и тягу к Богу, тоску по нему, страх по нему. Между ними находится первый человек, Адам, рождающийся в каждом из нас в первые годы жизни, и второй человек — Христос. Первый расколол исходное целостное состояние личности, второй пытался вернуть утраченную полноту через любовь и правду, восстановить целостность бытия:

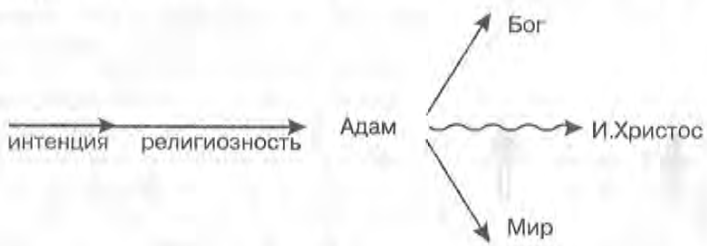


рис. 32

Каждый человек в своем бытии сначала повторяет сценарий Адама, затем — Путь Христа. Найти себя — значит найти своего Адама и своего Христа и через них — обрести Образ Бога. Не того Бога-Отца, а Бога-Сына, — как воплощение единства Бога и мира, единства теогонии и теофании, целостного бытия, в котором восстановлена утраченная Адамом человеческая природа.

План грехопадения вполне понятен. Он представим, лежит на поверхности. Но легче уличить человека, схватить его за руку, заклеймить (держите вора!), нежели в его же грехе увидеть прообраз будущей правды, поскольку этот грех есть вариант падшего Ангела.

По сути "человек-грешник "- это всегда оценка, а не понимание человека в его правде, обретенном естестве, это осуждение его с точки зрения определенных моральных запретов и социальных норм поведения.

В правде человек не оценивается, а принимается таким, каков он есть. Но не в смысле всепрощения, а в смысле решимости человека обрести свою правду. А это трудно. Обычно человек начинает уходить в анонимную позицию, осуществляет стратегии ухода и защиты, поскольку за этим лежит Страх и Трепет. Страх перед Ничто, боязнь обличения за несостоятельность и никчемность, пустоту и серость. Страх, что его пустота раскроется и все увидят, что — "король голый!". Понятно, речь идет не об уголовном преступлении, а о ране в бытии человека, трещине в его экзистенции.

Поэтому в экзистенциальном тренинге не может быть соглядатаев и праздных зрителей. Если работа не строится взаимно доверительно, то вместо диалога проводится допрос и уличение, публичное раздевание и надругательство, домогательство и манипуляция. И более сильный побеждает более слабого (из благих побуждений, разумеется!). Рождаются новые искусители и новые избавители.

рис. 33

Даже если партнер, которому другой пытается раскрыться, вполне искренен, — ему все равно будет мешать его собственная ограниченность, его горизонт социальности и горизонт экзистенции. Все свои вопросы он строит в контексте своей экзистенции и тем самым загоняет другого в нее, вынуждает его горизонт встраивать в свой (рис. 33).

Итак, не обличать, а осознавать конкретный тип, вариант своего грехопадения, его социальную и культурную конкретность и (что важно!) — с теми же партнерами здесь-и-теперь строить новые социальные отношения и коммуникации, преодолевая тут же сделки и страхи (рис. 34).

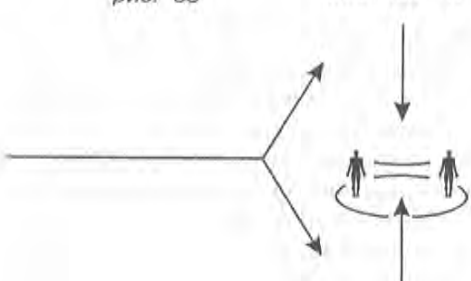


рис. 34

Поэтому экзистенциальный тренинг эффективен, если встроен в контекст конкретной социо-культур-

ной образовательной практики, осуществляется в субстрате конкретной деятельности.

Тем самым, новый социум строится не в заоблачных высотах, а с конкретными людьми в конкретной ситуации, по поводу конкретных проблем, поскольку выстраивание экзистенции задает необходимый, но лишь контекст, горизонт, лишенный пока оргдеятельностного проектировочного плана. Просто само по себе выстраивание сферы экзистенции превращается в пустые беспредметные разговоры о смысле жизни, которые рано или поздно иссякают, поскольку не понятно — на материале каких практик, каких реальных проблем и ответственных решений и поступков будет разворачиваться строящаяся экзистенция.

И наоборот. Уклон в чисто проблемно-целевой жанр вне экзистенциального контекста превращает людей в дельцов и манипуляторов. А те страхи, которые скрываются за сделками и компенсациями, остаются не преодоленными. Ведь важно не уличить себя или кого-то, а самому себе поставить диагноз и найти средства лечения. Найти природу своего страха, толкающего тебя на уловку, на грех. Плохо не то, что согрешил, а то, что не понял природы греха, его первопричины. И плохо то, что обстоятельства, толкнувшие меня на грех, не поняты и не изменены, не взяты под контроль.

Очень легко всякую благую идею превратить в жупел, в лозунг. С личностью и экзистенцией сплошь и рядом происходит то же самое. Поэтому — не надо благих намерений. Не надо великих усилий. Тихо и незаметно. Просто. Без демонстраций. Никто и не заметит. Но я-то знаю, что я делаю, не так ли? А посему — без призывов и нравоучений. Беремся и работаем.

2. Миф и архетип.

Русский философ А.Ф.Лосев в своей работе "Диалектика мифа" пытался, по его словам, дать существенно-смысловое, феноменологическое понимание мифа, т.е. схватывание его в чистом виде, не в переносном смысле, а в реальном непосредственном виде. Например, в искусстве художник нечто изображает. В мифе ничто не изображается, а реально пребывает. Истинное бытие, полное, абсолютное пребывание в бытии, и есть, по А.Ф.Лосеву миф. Последний означает полное воплощение человеческой интеллигенции, ее осуществление. Личность есть символически осуществленная интеллигенция, а "миф есть бытие личностное или, точнее, образ бытия личностного, личностная форма, лик личности" (см. 71, с. 459).

Миф по А.Ф.Лосеву — это что-то похожее на естественную установку у Э.Гуссерля: доведение понимания мира через редукцию до абсолютного исходного бытийного фундамента Я, вневременного личностного основания (ср. с идеей "трансгредиентной", "вненаходимой" личности у М.М.Бахтина).

Итак, полнота бытия, абсолютное самоосуществление интеллигенции как формы бытия личности и есть миф. Личность понимается тогда не как существо, выражающее себя в словах, жестах, чувствах. Она сама — факт абсолютного бытия.

Поэтому миф — не описание чего-либо только, не проявление, а собственное осуществление личности, ее глубинной структуры, т.е экзистенции. Именно последняя выступает первоосновой, архетипом личности, стержнем мифа личности, каркасом ее личной истории. Миф — действительность не мысли и чувства, а действительность личности, не равной отдельным своим проявлениям.

Миф не исчезает. Это не сказка о богах и героях. Он может повторяться в разных вариантах у разных людей как скрипт, как глубинный жизненный сценарий жизнедеятельности. Сюжетом же этого скрипта является структура экзистенции. Она выступает первоосновой (ἀρχή - τῦπον), буквально — оригиналом, подлинником, первообразом личности.

Личность уникальна как уникально ее собственное авторское слово. Этим авторским словом личности является ее Имя. Точнее, имя культурного героя, в котором воплощается весь жизненный скрипт. Например, Эдип, Тесей, Икар, Прометей, Иван-дурак и др.

Имя — то слово, которое только сама личность может выявить о себе (ср. с авторским словом у М.М.Бахтина). Имя выражает суть мифа. Имя есть миф. Именно такое имя, в котором спрятан миф, свернута личностная история.

Миф есть Путь личности. Личность воплощается в имени. Чистый миф — это имя. Полное о-ЛИЦЕ-творение мифа происходит в имени Бога. Сам Бог как чистый миф выражается в имени. Все остальное — его атрибутика. Если понимать Бога как ЛИК человека, как СЛОВО ЛЮБВИ И ПРАВДЫ о человеке, то ничего мистического в имени Бога нет. Имя Бога — это мое слово о моей правде, о правде моего архетипа, постигнутого и обретенного мною (у Гесиода миф — "голос правды").

А.Ф.Лосев в понимании мифа и смысла всей философии опирается на традицию платонизма и фактически возрождает его в своем философском дискурсе. У Платона миф — священное слово, возвещенное оракулом, имеющее силу рецепта, предписания, закона. Миф в платонизме укоренен, онтологичен, объемлет все

бытие, выступает как παράδειγμα, как образец бытия, его архетип, далее развертывающийся в живую действительность.

Конечно, эмпирически, в житейском опыте миф дан человеку как сказка, легенда, притча, поучительная история. Если же брать его укорененность в личности, то мы приходим к таким понятиям, как архетип и экзистенция. Да, миф — это еще и рассказ (μῦθος). Но о ком и о чем? Это мой сказ о моей личностной истории, моем Пути к правде. Это мое авторское слово, мое экзистенциальное имя, в котором закодирован мой архетип, т.е. глубина, подлинник моей личности.

Построенное задним числом понимание мифа как фетишизации социальных отношений у К.Маркса отдает излишним духом рационализации. Человек здесь сверхсоциализирован. Миф больше и не равен фетишу. Миф выступает как справочник сценариев, путеводитель, система архетипов поведения. При таком понимании мы отходим от крайностей подхода К.Маркса к мифу как к фетишу. Его подход идеологизирован. Мол, мифологическое сознание — сознание клишированное, донаучное, стереотипное. Оно зависит от слепых вещных сил, порождаемых непознанной социальной средой. Все это — качества фетишистского сознания, не равного мифу.

Бессмысленно противопоставлять миф и науку, миф и искусство, миф и философию. Глупо считать мифологическое сознание дологическим, допонятийным, аффективным (по Л.Леви-Брюлю), противопоставлять его рациональному, логическому. Миф существует не как часть, не как этап, однажды пройденный. Миф — это сюжет личностной истории, постоянно воспроизводящийся в культурных формах. Это тот формальный инвариант, который задает чистую конструкцию для построения чистого мышления и бытия. Чтобы осуществить это чистое мышление в некоем акте, необходим феноменологический сдвиг. В традиционных ритуальных культурах он осуществлялся естественным образом, поскольку мифологические структуры сознания не были на периферии бытия, были актуальны. Через них человек проходил и обретал некий модус реальности, становился действительным (см. ниже М.Элиаде об архетипе).

Теперь же необходима глубокая философская культура, чтобы осуществить заново феноменологический сдвиг в сторону чистого бытия и мышления и войти в пространство архетипа и экзистенции. Трудно выйти из модуса обладания и войти в модус бытия, поскольку такой выход не задается логически или аффективно. Это не план техники, а план собственно бытия в культуре.

В мифах не только оседают различные представления о мире, природе и человеке. В мифе фиксируются различные образцы

поведения, сценарии жизни, парадигмы и стратегии. В именах греческих богов и в их функциях откладывается архив культуры, через них формируется память социума.

Можно выделить некие стратегии поведения, сценарии, зашифрованные в биографиях богов. Если угодно, пантеон — это своеобразный словарь — справочник скриптов, которые могут быть унаследованы последующими поколениями и оттранслированы как система архетипов. И сейчас, спустя тысячелетия, образы Эдипа и Одиссея представляют собой не просто сказочные персонажи, но и сценарии-архетипы, характерные для поведения различных людей, живущих в настоящее время.

Через словарь мифов можно косвенно перейти к построению образа своего конкретного культурного героя и построению своей экзистенции. И здесь важно, что стоит на самом деле за именем мифа. Не важно, соответствует ли миф реальности. Важно — насколько точен сценарий, каков он, адекватен ли он конкретной личности, его ли это сценарий.

Что необходимо прежде всего понять в мифе как архетипе? Есть персонажи, типы, метатипы как совокупности социальных признаков, которые детменированы социально или в генотипе. Архетип в этом смысле не детерминирован. Он выступает как некая пустая, полая культурная форма, в которой отливается конкретный образ конкретной личности. Это, если угодно, некий божественный замысел. Бог через личность осуществляет свой божественный промысел.

Странным образом такая трактовка пересекается с идеей "клеточки" как исходной первоосновы, генетического зерна, которое как закон заложено в основании развития явления или человека, мышления или научного предмета. Из этой клеточки вырастает развитое целое предмета, в данном случае — целостность личности (не даром автор диалектического метода восхождения от абстрактной "клеточки" к целому развитому конкретному предмету Г.В.Ф.Гегель восхищался идеей феномена у И.В.Гете).

Архетип — не обобщение по принципу сходства признаков. Наличие ножек — признак всякого стула. Архетип по имени "Эдип"- не признак всякого человека. Его не определишь по тестам и анкетам. Последние фиксируют психотип — как некий набор устойчивых поведенческих психических реакций (шизотимики или циклотимики, экстраверты или интроверты и проч.).

Архетип — то зерно, которое как бы посажено в почву будущей самости личности. Архетип этим и отличается от метатипа, который является обобщением признаков и превращается в имя нарицательное. "Обломовы", "гамлеты", "дон кихоты" — это метатипы. В основании их заложена некая парадигма,

инвариант. И этот план в архетипе есть. Но в архетипе сохраняется обаяние живой личности, конкретность живого образа. Сценарий метатипа — общий для многих людей, может быть описан как некая матрица, набор функций (тогда применим метод анализа волшебных сказок В.Я.Проппа). Здесь люди подводятся под тип, а не наоборот. Архетип выводится из конкретной судьбы человека, хотя он и закодирован в памяти культуры. Поэтому метатипов не так много в разных классификациях. В соционике их 16. А архетипов столько, сколько людей, сколько человеческих судеб. Поэтому работа по анализу метатипа может быть проведена по анкетам и тестам. И не общаясь с человеком. На расстоянии понаблюдать за ним и "вычислить" его. Но архетип — не типаж. Он не вычисляется. Всякий архетип метатипичен, но не всякий метатип может стать архетипом. Да, архетип также может иметь набор признаков, поскольку является инвариантной культурной формой. Но он, в отличие от метатипа, выступает также клеточкой, зерном, из которой произрастает целостная живая личность. Архетип как клеточка достаточно абстрактен по отношению к будущей развитой личности, но он и конкретен, поскольку кладется в фундамент конкретной личности. Архетип единичен и уникален, поскольку обособлен в отдельном человеке. Но он и всеобщ, ибо в нем заложен всемирный культурный контекст, он сохраняется в памяти культуры.

Вся культура может быть представлена как такой справочник имен-архетипов. Механизм культургенеза тогда заключается в практике работы с таким справочником и его обогащению.

С понятием архетипа работали различные авторы. Остановимся на двух — К.Г.Юнге и М.Элиаде (см. 185; 186; 189—197).

Архетип по К.Юнгу нельзя понять без представления о всей структуре личности, которую строил этот автор. Личность слагается из планов сознательного и бессознательного (последнее выступает в двух формах — личного и коллективного). Человеческое Я, Ego, расщепляется на "персону" и "тень". Первая выражает план социализации Ego (стиль, имидж, одежда, социальные места и функции и др.) и остается в плане сознания. Тень же прячется в пространстве бессознательного. Ego человека — это его исходная интенция, сознательное влечение, захватывающее всю его активность. В условиях самоотчуждения эта интенция раскалывается на персону и тень. То, что социализовано, что общепринято с точки зрения норм поведения, то, что устраивает общество, то в моем поведении оседает в виде персоны как системы моих мест в обществе, функций, масок, стиля поведения, одежды, имиджа и т.д. Через персону мое Ego коммуницирует с обществом. Какова персона —

таков и человек в социальной коммуникации. А то, что не устраивает общество, что не совместимо с нормами, со статусом человека, что он боится показать — то скрывается в тень. Это мой подвал, мой уход от персоны. Тень наделена низшими качествами ущербного человека (калека, нищий, карлик, бродяга). Тень является как бы оборотной стороной личности. Она враждебна по отношению к персоне и вытесняется последней в план бессознательного. Человек боится своей тени, всячески избегает ее, но никак от нее не может избавиться. Выход один, считает Юнг: не убегать от тени, а делать ее материал предметом своего сознательного рассмотрения. Если тень ставится под контроль Ego, то она теряет свою пугающую силу. Если тень не контролируется, то человек так и остается под властью темных непонятых сил. Тень не надо стремиться ликвидировать. Ее надо понять, осознать — какова она. Чем больше мы вытесняем тень в план бессознательного, тем больше себя же и ограничиваем. Главное — признать ее существование и понять, что чем больше мы познаем свою тень, тем сильнее мы становимся. И тем целостнее становится вся личность. Понятие "самости" у К.Юнга выражает эту целостность — Selbst. Оно выступает как архетип целостности, как центр личности. Процесс движения к самости как целостности личности, к единству сознания и бессознательного К.Юнг называл индивидуацией.

Но структура личности к этому не сводится. В пространстве бессознательного заложены такие образования, как архетипы. Последние понимаются К.Юнгом следующим образом:

— как передаваемый по наследству первичный образ родового прошлого — от первопредков (людей и животных);

— как коллективное бессознательное, не контролируемое и не регулируемое сознательно;

— собирательный образ, "гуляющий сюжет", вечный миф (типа — "мать", "мудрец", "двойник");

— некая архетипичная ситуация коммуникации, постоянно воспроизводящаяся (ситуация Эдипа — мать, отец, сын);

— архетип как составная часть личности и повторяющаяся в каждом человеке (таких частей несколько — персона, тень, самость, анима, анимус, эго).

Получается, что понятие архетипа у К.Юнга весьма разнопланово. И практика работы с бессознательным у К.Юнга и его последователей достаточно богата и разнообразна. Но архетип у них достаточно аморфен и метатипичен.

Но мне важен не узконаучный спор по поводу понятия. Мне важна последовательность моей собственной позиции, от которой зависит осмысленность и эффективность моей практики по постижению своего архетипа — моей экзистенции. Здесь я уже

выхожу за рамки каких-либо школ и концепций, за рамки собственно традиционной науки. Здесь я не ученый-исследователь, а практик-инженер, конструктор, использующий инструменты и ордуия из самых разных отраслей знания и опыта.

Поэтому еще раз. Архетип для меня — стержневое качество экзистенции. Архетип не является отдельным образованием. На него пальцем не покажешь и не опишешь как идеальное образование. Это глубинное определение экзистенции. В этом смысле последняя — архетипична. Экзистенция потому и является архе-типом, поскольку выступает действительным подлинником человека, не его плохой копией, а первообразом, первоосновой его личностной структуры.

Можно и так. Человек — существо, обитающее в разных мирах. Как минимум в трех — мире природы, мире социума и мире культуры. По поводу их можно строить разные онтологии. Механизм трансляции и сохранения образцов в разных мирах — разный. В природном мире человек наследует и транслирует механизм биологического развития. Здесь передается генотип. В социуме человек приобретает статус социального существа как совокупности ролей, мест, функций. Здесь через социальные языки кодирования (социокод у М.К.Петрова, социолект у Р.Барта) транслируются социальные формы жизнедеятельности. В этом случае можно говорить о социотипе, о социальном наследии. Но социальное наследие транслируется не как биологический генотип, а как набор ситуаций социальной коммуникации, заложенный не в отдельных людях, а в отдельных сообществах.

В социальном плане человек историчен. Монашество, рыцарство как социальные институты однажды появились и однажды ушли в историю. Но они не умирают как социотипы поведения, как устойчивые стратегии отдельных людей ("рыцарь", "монах" — как имена этих социотипов). Такая характеристика перестает быть метафорой, наполняя смыслом все действия человека и объясняя те или иные темные места его личности.

Так вот. Если социотип переводится в план поведения отдельного человека, то он (социотип) становится частью его личности, точнее, частью его экзистенции.

В пространстве культуры пребывают вечные типы, вечные сюжеты, инвариантные и архетипичные к отдельным людям. Они оседают обычно в материале мифа, на начальных этапах филогенеза человечества, и повторяются потом на начальных этапах онтогенеза каждого человека. Поэтому каждый человек может пережить (в зависимости от того, каков его жизненный сценарий) ситуацию Эдипа, Тесея, Медеи, Икара и др. Но это переживание, закладывание архетипа-скрипта происходит в бессознательном плане и потом всю жизнь развивается мимо сознания человека.

Каков он по жизни, каков его культурный герой — человек так и не ведает. Но косвенным путем, через миф, можно этот план экзистенции пытаться познать, выстроить, описать, дать имя.

Самое сложное — понять природу своих страхов, которые являются причиной незнания своих сторон личности и причиной собственной личностной пустоты. Весьма сложно пытаться расширить горизонт бытия, наполнить бытие культурным содержанием. Личность ведь существует не риторически, не в пафосе лозунгов, а в бытии-поступке, конкретике ее социальных и культурных типов.

Другой исследователь М.Элиаде понимал архетип как некий образец поведения, модель, парадигму. Когда-то однажды свершился прецедент, некое прадействие, котрое во время оно было совершено первопредком, освящено им или богом. И потом в ритуальных формах это прадействие повторяется. Ритуальное жертвоприношение — это не просто еда, а возобновление прадействия, причащение к сакральному образцу. Сама жизнь человека становится периодическим повторением действий, однажды совершенных первопредком. И реальность человека измеряется степенью его причащения к прадействию. Сами его действия реальны постольку, поскольку они причастны мифологической парадигме-архетипу. Действие приобретает смысл и реальность в той мере, в какой возобновляет некое прадействие. Кстати, повторение учеником действий учителя в практике буддизма, повторение действий мага, повторение прадействия-архетипа и повторение чистой формы действия в практике нейро-лингвистического программирования — по сути явления одного порядка.

И здесь первобытная онтология сливается с платонизмом как с философской рефлексией мифа. М.Элиаде писал, что Платон как раз теоретически обосновал и описал эту первобытную онтологию. Человек творит мир по образу и подобию прадействия — как Бог творит космос из хаоса. Он повторяет этот акт каждый раз, осваивая новые пространства. Всякая территория, которая занимается под жилье, осваивается, включается в сферу ойкумены, до этого освящается посредством ритуала, который помогает окультуривать, оформлять хаос в космос. Жизни придается культурная форма и она становится действительной. Действительно то, что причастно сакральному, наделено сакральной силой. Человек в своих действиях настолько онтологичен, причастен действительному бытию, насколько перенимает культурный архетип, причащается к источнику-прадействию. Повторенное действие — не просто метафора или копия. Ритуальное воспроизводство архетипа суть порождение новой жизни, новой реальности, через приобщение к сакральному смыслу. Так называемый мир становится реальным лишь в контексте культуры. Согласно такой первобытной (как перво-бытие, исходное,

полное, первое) онтологии, воспроизводимой по каналам культуры из поколения в поколение, и существующей ныне в жанрах искусства, религии, философии, я становлюсь реальным, действительно существую, если обогащаю свое я единичное и обыденное — Я — архетипом.

Постижение своего глубинного жизненного сценария, построение корневого Я и обретение своего имени и лица — так можно понять идею архетипа.

М.Элиаде пишет, что архетип повторяется именно во время ритуала. В ритуале человек действителен, поскольку он (ритуал) воспроизводит и освящает главные события в жизни человека — рождение, свадьбу, охоту, урожай, смерть. Чтобы БЫТЬ, стать реально существующим, надо обрести себя через ритуал. Твое "быть" освящается, и ты становишься существом, наделенным Силой и Именем. Сила и Имя как сакральное знание находятся в центре-топосе, до него надо совершить Путь познания, постижения своего архетипа.

Путешествие аргонавтов, лабиринт Минотавра, путь за тридевять земель в тридевятое царство-государство — суть метафоры этого Пути к себе, обретения сакрального знания о себе, скрытого за толщей небытия и неведения. Найти иглу Кащея и преломить ее — значит поймать ту самую тень как черную птицу, темную сторону своей личности. Или просто — это значит убить своего собственного Кащея, дракона, которого ты лелеешь от страха в своей душе.

Структура мифа о Пути может быть понята как логика просветления, открытия своего экзистенциального горизонта.

Понтифик в Древнем Риме — жрец, наводящий мост к Богу, по этому мосту можно совершить путь познания (pontifex, от слов: pons, pontis — мост; fictio — образование, формирование).

Получается так, что между ритуалами человек фактически не живет. Он не действителен, поскольку он — не обрел Силу и Имя архетипа. Он живет от ритуала к ритуалу. Вся жизнь превращается в подготовку к ритуалу и его проведению. Между ритуалами — как бы безвременье А актуальное время, время вот-бытия — только в ритуале. М.Элиаде поэтому писал, что в ритуале мирское, профанное время упраздняется. А с ним упраздняется и история. В культуре как пространстве архетипов истории нет. Нет проблемы (в отличие от социального мира) преемственности, традиции, изменчивости, процессуальности и проч. В культуре как пространстве мифов, т.е. личностных историй людей (людей мифа, у М.Элиаде — "архаичный человек") время сжимается, поскольку в этом пространстве обитают не физические существа, которые

живут и умирают, а культурные герои-архетипы, которые постоянно воспроизводятся, они всегда живы.

В мифе человек становится а-историчен. В мифе время уничтожается. Человек мифа живет в продленном всегда-настоящем, всегда здесь-и-теперь. Он действительно перво-бытен, поскольку повторяет первое бытие, жизнь первопредка, возвращается к архетипу-подлиннику, воспроизводит всегда-настоящее. Это жизнь как вечное возвращение к истокам. В каждое мгновение все начинается сначала. В мире культуры ничего нового не происходит. Жизнь строится не по логике восхождения от низшего к высшему, а как постоянное восстановление утраченной целостности (у древних греков — ἀπο-καταστᾶσις — это понятие использовал и К.Юнг при описании процесса индивидуации как движении к самости, целостности личности).

Начиная с римлян человек все труднее переносит "ужас истории" (М.Элиаде). Жесткий детерминизм истории, геометрию "параллелограмма сил" человек мифа не переносит. Он, как ни странно, больше творец мира, нежели человек исторический. От него зависит действительно — как жить, а не от неких масс, классов, экономических законов. Человек мифа — в более ответственной позиции, чем человек истории, опирающийся на "партию, класс, массы". Он хозяин своей истории. В историческом времени масс человек о-без-личен. В первобытной онтологии (онтологии первого бытия) человек обретает лицо, точнее, через обыгрывание ритуальных образов-масок он постепенно прорисовывает свой лик-образ.

В мифе человек имеет возможность жить в "большом времени", во всегда-настоящем. Он обретает возможность начинать жить с новой перспективой — и через это обладает правом победить время, стать равным Богу и Первопредку, быть сопричастным вечности.

Итак, зафиксируем позицию М.Элиаде (в интерпретации данной работы). Он не описывает миф и не строит семиотические структуры, интегральные по отношению к исследователю. Для него миф — не запредельное прошлое и не некий текст, не объект познания и не экзотический материал для холодного аналитического исследования. Он относится к мифу не как к знанию, а как к способу бытия, который периодически воспроизводится. Он становится сам человеком мифа — колдуном и шаманом. Точность понимания (вспомним М.Хайдеггера) определяется не проникновением в стоящее за текстом сознание (это как раз невозможно в силу того же исторического детерминизма, исторической динамики — толща времени не позволит понять автора древнего текста с точки зрения человека истории), —

понимание определяется полнотой экзистенциального содержания. Понимание определяется тем, насколько он, понимая, расширяет при этом горизонт своего действительного существования.

Для меня миф — не мертвое знание о богах и героях. Он — моя история, моя жизненная судьба, в сердцевине которой — экзистенция-архетип, выступающая первоосновой личности человека.

Тогда миф — не просто теогония и пантеон.

Во-первых, сам пантеон и сама теогония наполняются смыслом. Смена богов — это смена поколений и смена парадигм поведения. Это смена социокода (по М.К.Петрову) как установленного порядка трансляции образцов поведения. Меняется поколение богов — меняется социокод.

Во-вторых, и сам пантеон становится для меня не просто красивым перечнем имен, легенд, историй. Он — справочник сюжетов, путеводитель по жизни, по которому каждый человек сверяет свой Путь как по компасу образца-архетипа. Это сборник имен и технологий. Это набор личных сценариев, фиксированных в историях богов. Эти истории и сюжеты транслируются в ритуале, процедура которого совершается всегда в настоящем — как живая драма его носителей. Если эта драма не повторяется, то имена и их сакральный смысл исчезают. Появляется новые имена и новый ритуал. И если они выживают, то они остаются в памяти культуре, в ее культурном коде. Развитие происходит не как движение снизу вверх, а как накопление словаря имен и сюжетов, обогащение тезауруса культуры. Человек мифа тем богаче, чем больше имеет в словаре таких архетипов и умеет им пользоваться по жизни.

Таким образом, архетип может пониматься не только как некий инстинкт, слепая сила, которая мною движет и управляет, проявляясь в моих действиях независимо от моего сознания. Такое проявление — лишь иррациональная превращеная форма архетипа. Как писал М.К.Мамардашвили, это verwandelte Form, которая извращает первоначальное содержание, выворачивает его и доводит до собственной противоположности. И это превращение как раз происходит вне сознания отдельного человека — в клубке социальных отношений. Через них, через эти формы и на их материале строится особая онтология, которая существует рядом с действительным миром, составляет особую действительность и подчиняется неклассическим законам.

Главное — не индивидуальное эгоистическое сознание является причиной мотивов и целей отдельного человека, не его личный злой умысел и замысел, а именно превращенные формы действительных отношений (что, естественно, не освобождает его от ответственности за свою личность). Не в головах людей надо искать причины их действий, а в деятельностных объективных

структурах, которые имеют две стороны — действительную и превращенную.

Так и экзистенция расщепляется на правду и кривду, действительную и превращенную форму. Так расщепляется первоначальный архетип. Тогда задача постижения экзистенции заключается в восстановлении утраченной целостности своего архетипа, но на новой, своей, личностной основе.

Если же его экзистенция расщеплена, то он реализуется, сам того не ведая, в превращенных формах, в своей половине.

Зла как такового нет. Есть превращенные формы. За всяким так называемым злым умыслом стоит ущербность человека, его инвалидность в личностном плане. Человек, конечно, отвечает за свои поступки. Но он может это сделать в полной мере, если осознает степень своей раздвоенности. Если такого не происходит, — остается одна мораль и призывы — будь добрым и хорошим. Нельзя взывать к добру не-образованного человека, не нашедшего себя, задавленного комплексами и страхами. Мы тем самым усиливаем давление на него. Он оказывается зажатым в тиски — между "злом" проступка и "добром" того, как надо поступать. Но последнее — такая же недоступная для него норма поведения, чуждая и слепая.

По сути поиск архетипа — мое родовое первоопределение, происходящее в пространстве онтологическом и экзистенциальном. Через восхождение к культуре я постигаю свой Я-архетип и становлюсь действительным, всегда-актуальным.

Набор архетипов, мифов-сценариев и составляет память культуры как справочник-путеводитель. Но осуществляется архетип всегда уникально, через свой Путь к своей экзистенции — как взмах смычка, каждый раз однажды и заново.

Каждый шаг на Пути — новый взмах крыльев, новый вздох.

3. Принципиальная схема-архетип экзистенции личности.

Структура личности представляет из себя сложноорганизованное образование, состоящее из нескольких планов.

Первый план, наиболее глубинный, может быть описан как система языковых фокусов или, точнее, как "языковая личность" (Богин Г.И. — см.20).

Используя историко-культурный материал, можно выделить ряд фокусов языковой личности, объединенных в словарь личности или ее тезаурус.

Данные фокусы организованы эллипсом, как "яйцо Кащея", в котором спрятана его игла жизни — феномен. В этот тезаурус

основными языковыми образованиями входят: символ личности, имя личности, логос личности, образ личности, феномен личности. Задачей исследования является в том числе подробное (насколько это возможно) простраивание и уяснение всех данных фокусов языковой личности (рис. 35).

рис. 35

Это "яйцо личности", ее ядерная структура. Вокруг "яйца"-эллипса строится структура, схожая с графикой "звезды Давида":

Структура состоит из двух треугольников, из которых один наложен на другого: треугольник "Я — МЫ — ОНИ" и треугольник "культурный герой — психологический тип — социальный тип":

"Звезда Давида" заключает в себе шесть фокусов, из которых строится определенный целостный каркас собственно поступающей живой личности, проявляющей себя в социальном и культурном бытии.

рис. 36

Если "яйцо Кащея" относится к глубинной структуре языковой личности, то "звезда Давида" означает осуществление личности в бытии через фокусы звезды личности, являет себя миру и самой себе. Если "яйцо" составляет неявный, потаенный план личности, его глубинный tesaurus (как действительное "сокровище", упрятанное, скрытое), то шесть концов звезды означают планы самореализации личности в бытии.

Культурный герой — это "вечный тип", существующий в гуляющих сюжетах в мифе и литературе (типа "блудный сын", "Эдип", "Адам"). В этих вечных типах спрятаны жизненные скрипты, которые повторяют в своей личной истории все люди, не ведая этого. В них скрыта исходная тайна грехопадения. Природа греха запрятана в них. У разных людей при этом — разный культурный герой. Он лишен социальных одежд и и исторической конкретики. Через него человек определяет прежде всего свою личностную экзистенцию.

Социальный тип — осевший в конкретном человеке тип социально-исторического поведения, наиболее близкий к нему ("гу-

сар", "рыцарь", "монах", "обнищавший помещик", "банкир-ростовщик" и др.). Однажды эти типы выражали различные социальные группы, сословия, классы. Затем они как социальные институты исчезают, но как парадигмы поведения остаются, сохраняясь прежде всего в коммуникативных и речевых стратегиях людей. Через них проявляется более рельефно конкретика экзистенциального героя. Мало найти комплекс Адама в человеке. Важно найти его тип социальности. Не его социльное происхождение или социальную принадлежность (боже упаси!), а социальный тип, более близкий к его личностной истории и наиболее явно ее выражающий, помогающий нащупать точнее природу и структуру личности.

Психологический тип — наиболее понятен. Существуют самые различные схемы изучения и описания психотипов — это психотипы Юнга, это 16 типов в соционике, это психотипы по Личко, акцентуированные личности по Леонгарду, психотипы по Люшеру, характеры по Кречмеру, люди с различными репрезентативными системами в НЛП и проч. Все эти классификации — не более, чем проекции, весьма условные, на человека, помогающие как-то описать различия в поведенческих стратегиях людей. Это, собственно, внешняя одежда, в которую рядится человеческая экзистенция, но никогда не равная ей.

Теперь о треугольнике Я-Мы-Они. Остановимся вкратце на этой части структуры личности.

Известна триада З.Фрейда: Ego-Super-ego-Id. Эти три начала по З.Фрейду иерархированы в человеке. Если они не гармонизированы, то Ego человека кричит, будучи зажатым сверху (Super-ego — нормы общества, цензура, контроль) и снизу (Id — страсти человека, его желания, инстинкты).

У меня получается другая триада, также чисто рабочая, лишенная онтологического содержания, которая может использоваться именно как инструмент в работе.

Есть план "Я". Этот план строится в пространстве самовоспитания, в результате сознательной ковки человеком своей личности. Здесь работают ум и воля, характер и интеллект. Это не просто некое слабое, капризное я, зажатое тисками норм и запретов. Это план сознания человека, собственного авторского контроля над собой.

Этот план уравновешивается другим планом — "Мы". Это пространство социального обитания человека, его социализации. Это то, что представляет собой человек, будучи существом социальным — как система ролей, мест, функций социального порядка. "Мы" формируется от внешнего по отношению к отдельному индивиду социального влияния и воздействия. Эта социальность входит в отдельного человека и становится его частью (как, например, рыцарство было как социальный институт, а потом

переходит в тип поведения). Только теперь это некие стратегии поведения, стиль жизни, сценарии и личные истории людей. Что-то похожее на социальное "Мы" есть у "персоны" К.Г.Юнга.

Важно не бояться этого плана и не забывать его, а пытаться увидеть за ним и в нем, в его материале, живое конкретное лицо. При становлении конкретной личности "Мы" становится социальным телом личности.

Условно, "Я" — более индивидуально, "Мы" — более коллективно. Оба эти плана означают личное и коллективное сознательное начала в личности человека.

Третий план — "Они". Это план бессознательного в личности. Это та память культуры, которая остается в человеке, передается в первые годы жизни в виде сценария, как некий архетип , становящийся основой мифа (см. выше). Это не обязательно инстинкты и страсти. Если угодно, это план судьбы человека, неизведанный им Путь, который еще предстоит ему познать, его предназначение, которое складывается из многих факторов, и как правило не зависит целиком от его личной воли или от влияния социального окружения.

Все три плана необходимы человеку. И все они должны быть сбалансированы в целостной личности. Если что-то развивается за счет другого, то человек становится калекой и уродом в личностном плане.

Если "Я" гипертрофировано, то человек становится рабом своих желаний, капризов, вожделений, страстей и амбиций. Его уродливая сверхволя пожирает его самого, превращаясь в капризы и прихоти. Он постоянно компенсирует и самоутверждается, подавляет Другого, постоянно с кем-то соперничает, воюет, доказывает, что он тоже "не лыком шит". Фронт и тыл — его постоянная среда обитания. Он вечный воин, боец.

Если гипертрофировано "Мы", то в человеке задавлено сознательное начало. Он не ведает, что творит, постоянно загружен обилием функций, норм, обязательств. Он — комок страхов и комплексов. В нем нет голоса "Я". Он всегда анонимен, он не виден, выступает как ходячая функция, всегда идет в "дружных рядах".

Если гипертрофировано "Оно", то человек становится запрограммированным в своем поведении на жесткий культурный сценарий. Он не владеет собой и не жилец в обществе. Живет вообще вне социального контекста, превращаясь в "зомби", в некий механизм-автомат, некий оживший манекен-чудище, через которое прорывается водопадом бессознательное и справляет свой пир.

Итак, во всех планах есть родовое предназначение и есть свои превращенные уродливые формы. В отдельности они становятся вариантами сделок и проступков, в целостности — частями по-

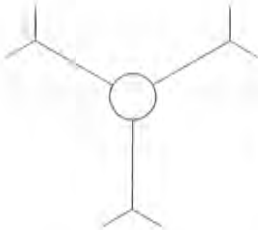


рис. 37

ступающей личности. В каждом фокусе есть вилка, расщепляющая его на Бога и Дьявола, на разные кривды, между которыми надо искать правду (рис. 37).

Все три начала обогащают друг друга. В единстве самости они становятся созидающими началами, а в расщепляющем состоянии они превращаются в разрушительных и деструктивных монстров. В целостности они становятся правдой человека, его богатством, означают полноту его личностного бытия, в отдельности же несут кривду и уродство, калеча личность человека, уничтожая ее.

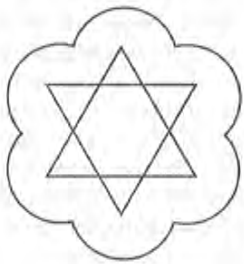


рис. 38

Сама же "звезда Давида", ее конечности утоплены, как сваи дома в воде, — в облаках жанров культуры, обволакивающих звезду — в искусстве, религии, философии. Последние выступают как жанры культуры, формы ее бытия. Сама личность не просто реализует себя, но воплощается в этих жанрах культуры.

Таким образом, вырисовывается "цветок" с лепестками, обозначающими жанры культуры (рис.38).

Сам цветок жанров культуры выписывается на фоне бытия личности и "расцветает" в поле личного религиозного опыта откровения, поставляющего конкретный эмпирический материал для строительства здания личности (рис.39).

Так вырисовывается "графика" личности, структурно изоморфная мандале, в которой (личности) соединены микрокосм и макрокосм. Архаический миф строится как мандала. Миф личности изоморфен структуре архаического мифа. Графика мифа схожа с графикой личности. Поиск иглы Кащея в сказке выступает как метафора поиска "иглы" личности — ее феномена в структуре языковой личности. Эта мифологическаяметафораявляетсяобразом глубины, потаенности ядра личности. Из разных мифологических миров соединяются в одном личностном фокусе разные планы: "игла Кащея", "звезда Давида", мандала. Данная графика имеет не столько онтологическую, сколько ис-

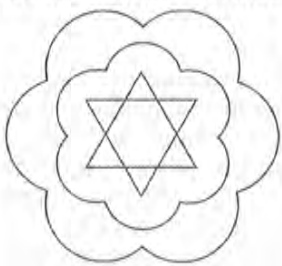


рис. 39

следовательскую силу, выступает как инструмент в работе по строительству структуры личности.

Мандала или звезда Давида — не ушедшие далеко в небытие плоды воображения древнего человека. Они воплощают личность, через них буквально видна ее структура.

Все облако личности разворачивается на фоне экзистенциального выбора (рис. 40).

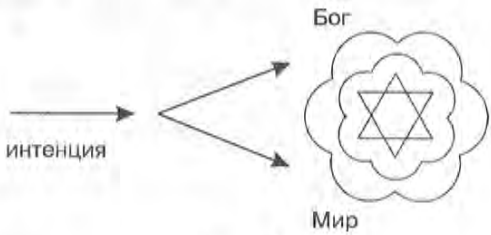


рис. 40

Выделим точнее и яснее планы этой "вилки" выбора. Человек наследует некую силу, стремление реализоваться в этой жизни, направленность на бытие — интенцию, исходное базовое стремление, глубинное "хочу" (см. выше).

Это базовое стремление постигается человеком как исходный, первый шаг в построении экзистенции — как глубинной структуры личности.

Интенция, не понятая и не реализованная, имеющая как результат пустоту, небытие личности, расщепляется — и мы имеем феномен раздвоенного сознания, выбор между Богом и Миром, "правдой" и "кривдой".

Интенция постигается на фоне базовых желаний — за пределами данного мира, за Рубиконом его, как иной бытийный горизонт.

Перейти Рубикон интенции — значит воплотиться, обрести личность, построить экзистенцию, выйти в иной горизонт, горизонт обретения правды жизни и смерти.

Сама личность, постигающая правду жизни и смерти, есть целостность универсума, в котором нет добра и зла, света и тьмы. Факт построения личности фиксируется по степени преодоления этого дуализма мира. Структура микрокосма и макрокосма не знает иерархии, полюсов, верха и низа.

Крайности мира и человека преодолеваются и снимаются в личности. Есть Путь. Есть движение по этому Пути. Как может быть движение это плохим или хорошим? Каким может быть человек, идущий по дороге? Добрым или злым? Ни тем и ни другим. Просто идущим. Разница между людьми может состоять

разве только в том, что кто-то идет по Пути, а кто-то еще не встал на Путь (не истины, а просто Путь, своя дорога к самому себе, к своему естеству, которое утратил в первые годы этой жизни).

Эта утрата выражается в том, что мое естество, моя первоначальная слепая сила распалась, расщепилась на пристрастия.

Человек, раздираемый на страсть, идущую снизу и на страх, идущий сверху (а страх перед Богом рождает не Бога, а идола) — одинаково падок и греховен. Он разлагается, распадается на

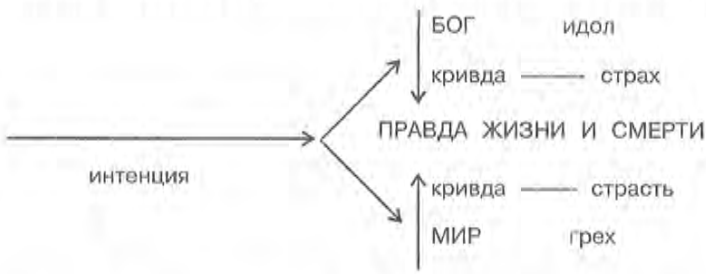


рис. 41

кусочки, не в силах собрать себя, теряя исходную целостность. Восстановление утраченной целостности, как обретение правды жизни и смерти, полноты бытия — и есть Путь личности. Если полнота утрачена, то человека тянет либо вниз (его давит тяжесть порока, страсти, желания), либо вверх (теряет почву под ногами, улетает в мир иной, для этого мира он потерян). Страсть его порабощает. Она может побороть и страх. Человек становится ее рабом и может пойти на любые жертвы, в том числе на смерть.

Кривда греха в земном мире рождается от всепоглощающей страсти, вожделения, ущербности душевной, рабства души перед телом. Человек слепнет от мирских утех и забот. Желание оборачивается страстью и похотью.

А кривда Бога рождается от страха, экзистенциального страха смерти.

Если кривда страсти рождается от чрезмерной витальной силы, от избытка жизни (как изнанки смерти), то кривда страха рождается от порабощения Силой, от страха перед Силой, непознанной и непонятой, от неведения этой Силы, слепой и темной. Бог превращается в кумира, в идола.

Стать личностью — значит преодолеть этот разрыв, обрести через личный религиозный опыт откровения собственное бытие, свою правду жизни и смерти.

Отклонения вниз или вверх одинаково рождают чудовищ. Вниз — грязь и похоть. Вверх — угнетение свободы, страх. В обоих случаях — рабство воли, порабощение и унижение, ослепление и тягость, немота мысли и ущербность духа. Но сие не означает стремления найти некую удобную серединку. Удобнее как раз впасть в крайность. Это легче. Тяжелее преодолеть крайности желания и стремления. Путь у каждого — свой. Мы все рождаемся в этом мире культуры с интенцией. Мы хотим чего-то. Но здесь же в этом мире наша жизненная сила расщепляется.

Нас раздирают страсти, тянущие вниз, и страхи, уводящие вверх. Становление личности в человеке — не поиск ничего не значащей середины, а обретение покоя и полноты бытия.

Сама интенция разворачивается на фоне и как следствие базовых потребностей человека.

Нейрофизиолог П.Д.Симонов выделяет три базовые потребности: витальную (стремление выжить), социальную (стремление жить среди равных тебе, жить в соборе, сообществе) и идеальную (стремление к свободе)(см.116). Нечто сходное выделял и А.Маслоу. Эти потребности — исходные, родовые желания каждого человека в этой жизни. Они не выращиваются, а даны каждому изначально, как "есть", как "быть". Они онтологичны, укоренены в каждом.

Заставить человека делать нечто конкретное можно. Но заставить испытывать базовые потребности нельзя. Человек эти потребности имеет сам по себе, даже не думая о них. Другое дело — в этих потребностях понять, постичь уникальность моей личной интенции, моего уникального "хочу".

Это и есть первый шаг в экзистенцию. Данные потребности — не эмоции и субъективные переживания, а жизненные и культурные силы.

Они заложены в интенции каждого человека, но расщепляются в ней, с тем, чтобы соединиться в обретенной целостности. Без этих потребностей жизнь исчезает. Они не могут быть при этом как-то оценены. Они никакие.

Они потом могут стать страстями и страхами. Но как исходные — это просто витальные силы живого существа, имеющего право на то, чтобы состояться в этой жизни. Желания становятся страстями, если не работают на личность, не разворачиваются рядом и вместе со становлением личности.

Верхний план Бога в вилке выбора — уже не план потребностей. Бог задает масштаб всемирности и всечеловечности, задает план, который больше антропоса с его желаниями, план высшего смысла мира. Последний не может быть иерархирован как витальные потребности. Он задан как высший смысл и высший горизонт. Это не "верх" личности (лучшая часть ее). Это фон личности. Личности

нужен фон Бога как масштаб, как некий ориентир, образец, опора. В свою очередь, план смысла провисает без наполнения витальными потребностями, он остается как зияющая пустота, в которой человек жаждующий — глас вопиющего в пустыне. Бог становится тогда идолом, звонкой фразой, проповедью, лозунгом.

В Евангелии Сатана искушает Христа. В этом эпизоде говорится также о трех базовых желаниях человека (и соответственно о трех базовых грехах и трех базовых опорах личности):

— хлеб (не купить меня только хлебом, не хлебом единым);

— любовь (не искушай любовью, не испытывай чувство и верность);

— мир как единство людей, всемирное общение (Богу служу, а не славе).

Перекличка с этой темой идет и у Достоевского. Великий Инквизитор говорит Христу: нет преступления — значит нет греха, а есть голодные. Ты дай людям хлеба, а потом только давай свободу. В трех испытаниях Сатаны, в вопрошаниях Инквизитора выражены родовые потребности человека.

Неудовлетворенная потребность становится страстью. Голодный человек не может быть свободным. Но и сытый человек — еще сонный человек. Удовлетворения желания мало для обретения силы. Свобода, стремление обрести силу не рождается само по себе. Она — культурного происхождения.

Хлеб, общение с людьми и свобода — три базовые потребности, трансформирующиеся в интенцию. Они могут быть иерархированы по масштабу.

В них уже заложен Путь, движение. Чем выше потребность, тем более она культурного происхождения и все более не зависит от простого физического удовлетворения.

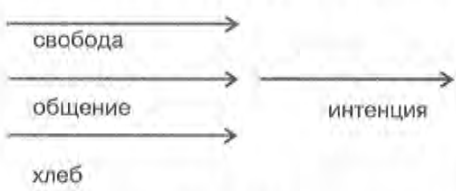


рис. 42

Недаром И.Кант писал о трех мирах и трех способностях человека:

способность познания (мир природы — соответствует потребности в хлебе),

способность желания (мир свободы — соответствует потребности в свободе)

и органическое единство природы и свободы — всемирное общение.

На фоне этих родовых потребностей разворачивается интенция личности. В этих родовых желаниях необходимо увидеть личную и личностную интенцию человека, выйти на Начало Пути, встать

на дорогу, ведущую к храму личности (тому самому, нерукотворному).

Графика личности есть тот микрокосм, который повторяет храм мира, космос, порядок мира. Здание мира — в храме личности.

рис. 43

ЗАКЛЮЧЕНИЕ
От философской антропологии — к педагогической.

Медленно, но верно мы выходим за рамки метафизики человека, за пределы философской антропологии — в область педагогической практики, особой практики работы с человеком. Хоть это и работа с весьма экзотическим предметом — экзистенцией, но она также требует теории, технологии, специальных процедур, протоколов наблюдения и проч. А это уже — тема другого исследования. Но под занавес я могу примерно набросать его тематику. Чтобы уж не останавливаться на полуслове. С этого заключения мы и начнем следующую работу.

Итак, весьма условно работу по построению экзистенции можно разбить на ряд этапов.

0. Предварительный. Проделывание ряда работ по сбору эмпирического материала, описанию личного опыта человека.

Эти работы следующие (список примерный, он может быть изменен):

— прагматика мифа; поиск своего "культурного героя" на материале античного и христианского мифа (гуляющие сюжеты "Эдип", "Медея", "Тесей", "Антигона", "Адам и Ева", "блудный сын", "Каин" и др.);

— моя любимая сказка;

— словарь личности от А до Я — выстраивание значимых слов из личного опыта по алфавиту (люди, вещи, события и пр.);

— первые детские воспоминания;
— мой символ (вещь, цветок и т.д.);
— ассоциации (по методике Юнга);
— игры в языковые метафоры, выстраивание языковых цепочек и доведение игры до сочинения сказок и психодрамы;
— прагматические индексы (на материале "Чайки" А.П.Чехова выделение ключевых фраз персонажей и составление своего словаря фраз и обыгрывание психодрамы);
— идентификация "персоны" (по К.Г.Юнгу) через обыгрывание ситуаций;
— поиск жизненного сценария (по ТА);
— изучения личных психотипов (по Юнгу, по Кирси, на материале соционики, по Личко, Леонгарду).

1. Постижение исходной интенции и базовых потребностей (хлеб, свобода, общение в сообществе — в чем они выражаются у конкретного человека) (на материале, собранном на предыдущем этапе).

2. Нахождение точки, пункта, места разрыва интенции, расщепления ее на "правду и кривду". Фиксация природы страха. Поиск правды.

3. Поиск правды сопровождается обозначением планов Я-МЫ-ОНИ.

Я — план личного усилия и самовоспитания;
МЫ — план влияния общества, социализации;
ОНИ — план бессознательного, памяти культуры.

4. Построение языкового ядра личности (имя, образ, символ, логос, феномен).

5. Построение двух треугольников "звезды Давида". (Я-МЫ-ОНИ; культурный герой-социальный тип-психотип):

культурный герой — из материала культуры ("гамлет","дон кихот", "обломов" и др.);

социотип — имя социальной группы и снятие с нее кальки поведения ("гусар", "разорившийся помещик", "рыцарь" и пр.);

психотип — 8 типов Юнга, 16 типов соционики и пр.

6. Идентификация с формой бытия в культуре (акт философского мышления, акт художественного творчества, акт религиозного откровения).

7. Выход в пространство личного религиозного опыта. Построение "вилки" экзистенциального выбора. Обретение правды собственного образа.

Параллельно сбор личного материала в личное дело проводится в сочетании с изучением историко-культурного опыта:
— духовные экзерсисы Св. Игнатия Лойолы;
— "подпольный человек" Ф.М.Достоевского;

— первородный грех Адама; Адам как сценарий;
— актерское мастерство М.Чехова;
— подражание цветку — техника актера древнекитайского театра;
— дзэнские коаны;
— Путь обретения Силы индейца Дона Хуана;
— мужество сердца Св. Григория Паламы;
— и др.

Пожалуй, здесь я поставлю точку, вернее, смысловую паузу. Фактически, мы переходим к новой работе — экзистенциальному анализу. Последние абзацы я дал конспективно, пунктиром, чтобы более подробно о них поговорить в специальном исследовании. А посему — два слова на прощание.

Экзистенция — не вещь. Это ясно из изложенного. Ее не спрячешь в карман. Ее нельзя поймать как птичку и держать в клетке, любуясь ее красотой. Ее не закроешь в сейф, не спрячешь за семью печатями. Она не Жар-птица. Сказка права. Если за ней погонишься, чтобы ухватить, поймать — только перо и останется.

Экзистенция — в другом. Она — как вновь обретенное дыхание. Как второе рождение. Как все равно что нашел нужный, верный и упругий шаг, ритм.

Как евангельское — "Встань и иди!"

"Я кончил книгу и поставил точку
И рукопись перечитать не мог.
Судьба моя сгорела между строк,
Пока душа меняла оболочку..."
(Арс. Тарковский)

1989—1995гг.

КОММЕНТАРИЙ-СЛОВАРЬ

Комм. 1. ΦΥΣΙΣ

В богатой по содержанию и герменевтической работе книге А.В.Ахутин (см. 5) дает вслед за М.Хайдеггером разбор многообразного спектра понятия φύσις (см. также 27; 118; 155).

Спрашивать, что такое фюзис — значит ставить вопрос онтологический — о бытии, о природе бытия. И не о бытии какой-либо части чего-то, не об отдельном предмете, а о бытии как таковом, о том, что значит вообще БЫТЬ, что есть сущее как таковое.

Физика Аристотеля занималась не природой, отделенной от человека и его мышления, не так называемой внешней природой. Физик — не тот, кто исследует космос, а тот, кто пытается понять исходный смысл и суть становления бытия вообще. Главный вопрос для него — какова природа бытия, почва бытия.

В этом смысле фюзис схватывает качество бытия как неставшего, становящегося, еще не определенного.

Физик исследует не разложимое на части целостное бытие, в котором отсутствует деление на небо и землю, ум и космос, богов и людей. Неверно называть его натурфилософом. Последнее является названием новоевропейским, применимым к тем, кто изучает природу как субстанцию — натуру (natura).

Г.В.Ф.Гегель сильно упростил, сказав, что Сократ опустил философию с неба на землю, занявшись этикой в отличие от натурфилософов. Последние, будучи на самом деле физиками, не исследовали некую природу как отдельную субстанцию, отдельную часть мира. Они постигали смысл бытия как такового, саморазвертывание и самостановление его. Сократ в этом смысле тоже физик, поскольку постигал природу человека, природу его мышления. Каждый философ по определению становится физиком.

Понятие φύσις, таким образом, ставится в центре всякой онтологии, начиная с древних греков. От этого понятия исходят ключевые сопоставления и структуры вообще греческой ментальности, забытые в Новое время.

Одно из таких сопоставлений: φύσις — τέχνη.

Если первое означает естественное, из себя произрастающее начало, присущее в целом бытию и каждому предмету в отдельности, то второе — это сущее, искусственно сделанное, смастеренное, изготовленное, сотворенное. Фюзис при этом выступает двояко: как природа мира вообще, в том числе природа самой технэ, природа искусства; и как отдельная часть мира естественного, в отличие от сотворенного мира технэ.

Второе сопоставление: φύσις — νόμος.

Это сопоставление не существует как заданность в человеке (в отличие от первого). Оно закладывается как свод общественных установлений, правил, через социализацию человека, через формирование общественных институтов, социальных качеств человека. Противопоставление этих понятий снимается через понятие παιδεία — как процесс самообразования, складывания человеческого образа.

На разведении фюзис и технэ работала мысль М.Хайдеггера. Если фюзис, исходная природа бытия, подавляется огромной сферой технэ, то природа, нутро вымывается из мира, и боги уходят из него.

Пафос М.Хайдеггера — в речи о природе человека, которая вымывается из него. Природа эта, его фюзис, заключается в его произведении, само-себя-производящем бытии в культуре.

Греческая фюзис строит мир как целое. И человек выступает как аналог этого целого. Он не может быть продуктом, субъектом или объектом. Он сам — свое начало и конец. Он сам — "само-себя-производящее".

М.Хайдеггер выстраивает понятие φύσις в контексте метафизики — μέτα τά φύσικα. И дело не только в том, что понятия физика и метафизика — одного корня. Сущностная метафизическая проблематика — это проблематика предельных вопросов, вопросов о возможности бытия человека и осуществлении его в мышлении. А φύσις определяет ход вещей, который еще утаен от зрения сознания, который не понят, сокрыт. В φύσις человек находит свою укорененность, присутствие в бытии. Отсюда М.Хайдеггер выводит смысл и суть философии как вопрошания о бытии, о природе бытия, выход на грань сознания и бытия. В этом просвете человек обретает свое присутствие. Он переживает не в узкопсихологическом смысле (тепло или холодно), а проживает полноту бытия. Оно для него про-исходит, совершается как событие, исходящее из истока. Этот исток несет φύσις.

Понятным тогда становится искусственность выделения физики, метафизики, этики, эстетики, логики, гносеологии, эпистемологии. Все они являются от чуждеными ответвлениями состоявшегося когда-то целостного бытия человека. Поэтому постижение бытия не может быть узкогносеологической проблемой. А физика призвана вернуть себе свои онтологические корни.

Комм. 2. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ.

Э.Гуссерль писал, что чистая феноменология есть учение о созерцании чистых феноменов чистым сознанием чистого "Я".

Смысл феноменологического сдвига понимался по-разному. Лев Шестов писал, что по Э.Гуссерлю истина воспринимается непосредственно и опирается на самоочевидность. Она едина, цитировал Лев Шестов своего друга-оппонента, для ангелов, богов, людей и чудовищ. Перед ней одинаково бессильны смертные и бессмертные. Э.Гуссерль вводит операцию эпохэ (ἐπ–οχή) — как воздержание от всякого субъективного опыта, а вслед за этим — заключение в скобки всякого эмпирического мира, оставив лишь чистое бытие, которое самой очевидностью будет являть собой истину. Последняя не создана, не сотворена. Всем релятивистам — место в сумасшедшем доме. Человеческая обыденная жизнь заключается в скобки, оказывается сдвинутой, редуцированной. Остается чистое бытие. Это чистое бытие сознания и является бытием феномена.

У П.Рикера — иные акценты, чем у Льва Шестова. Заключается в скобки не обыденная реальность, а мир вещей-в-себе (см.114) Так называемый вопрос о фактичности вообще не стоит у Э.Гуссерля. Через эпохэ осуществляется сдвиг в царство смысла, освобожденного от вещей-в-себе, образующего поле феноменологического опыта.

П.Рикер пытается соединить рефлексивную философию, феноменологию и герменевтику. Феноменология подхватывает рефлексивную философию в вопросе — каким образом мое "Я" мыслит? Как рефлектирующий познает самого себя?

В рефлексии Р.Декарта акт "Я мыслю" кладется как основание. Но онтологию рефлексии, новую онтологию сознания, пытался построить уже Э.Гуссерль. Р.Декарт вышел из натуралистической парадигмы, выдвинув автономию мыслящего "Я" из субстанции природы. А Э.Гуссерль уже в этом мире автономного "Я" пытается построить бытие этого мышления.

Фактически, образуется некий сплав феноменологии, герменевтики и экзистенции. Феноменология означает акт сдвига от "Я" в коммуникации, от "Я" в эмпирическом мире — к "Я" мыслящему и экзистенциальному, пребывающему в бытии. Герменевтика состоит в прописывании этого сдвига на материале языка и текста, поскольку акт мышления осуществляется в языке и через язык. Мое "Я" осуществляет целый ряд актов-высказываний, чтобы совершить сдвиг, осуществиться.

Экзистенциальное содержание этого сплава заключается в том, что сдвиг совершается в плане метафизического постижения Бога и свободы, как некоторый опыт духовной работы, как личное усилие и усердие человеческого сердца, находящегося один на один перед выбором между Бытием и Небытием и подающего руку для спасения самому себе.

У П.Рикера герменевтика укоренена в феноменологии, поскольку понимать — значит прежде всего ставить вопрос о сдвиге в бытие. Вопрос о понимании, например, для М.Хайдеггера, был вопросом онтологическим. Понять — значит помыслить себя в мире, в который человек оказался заброшеным. Человек укоренен в бытии. Он уже есть до того, как пытается понять нечто о понимании. Это все равно акт, осуществляющийся на дистанции между тем, кто понимает и тем, что понимается. Поэтому Э.Гуссерль выдвигает идею редукции, сдвига, — к чистому бытию, в котором человек укоренен. Но М.Хайдеггер укоренил само понимание в бытии. Оно уже есть в бытии, до этой редукции.

"Я" уже есть в этом жизненном мире Э.Гуссерля, в бытии-в-мире М.Хайдеггера. Не до того, как я нечто сделаю и осознаю это. Не до того, как актуализируюсь, стану замеченным для себя и другого. Только это "Я" — предметно-деятельностное, а не натуральное. Это "Я" разлито, оно уже есть с момента акта индивидуального сознания. Но последний, экзистенциальный акт сознания все равно предстоит совершить каждой конкретной личности.

Понять — значит схватить свое бытие, свой архетип-экзистенциал. Этот акт понимания есть одновременно экзистенциальный акт проживания и осмысления. Он не дробится на этапы, не сводится к узкоинтеллектуальной операции.

М.Мерло-Понти писал, что в настоящем мое бытие и мое сознание не различаются. Быть — значит быть в сознании. Мое сознание экзистенции совпадает с действующим актом экзистенции (см. 98).

Этот феномен соединения бытия и сознания М.Мерло-Понти связывал с проблематикой времени. Я пребываю здесь-и-теперь и ощущаю свое тело и свою экзистенцию через свое тело. Это мое бытие, мое феноменогическое тело, которое не переживаю узкопсихологически, а проживаю как тут-бытие.

Вместе с тем увлечение одним настоящим временем может стреножить человеческое бытие. П.Флоренский замечал, что увлечение Я-настоящим, гипостазирование себя в здесь-и-теперь приводит к самоуничтожению. В пространстве только настоящего, не опосредованного я-другим в прошлом и будущем, бытие Я отождествляется с самим собой. Я есть Я. Бытие есть бытие. Тотальность Я-бытия в настоящем обеспредмечивает себя (см. 140, с.28). Самоочевидность истины ("естины") не сводится к проблематике актуальности. Феномен как сама-по-себе-очевидность, как "проживание первозданности" (К.А.Свасьян) дан как экзистенциальный акт, в котором свернуты все три времени.

Но весь парадокс в том и состоит, что мое мышление, разлитое в предметно-деятельностном пространстве, будучи большим, чем мое натуральное тело — оно равно этой экзистенции. Ее структура определяет структуру моего бытия. Я присутствую в этом мире в экзистенции и через нее, которая, в свою очередь, постигается через акт мышления (философского, религиозного или художественного). Экзистенция структурирует мое бытие. Здесь задается тот сплав, в котором я не могу различить сознание и бытие, душу и тело. Здесь нет той традиционной дистанции, к которой привыкла классическая философия — между субъектом и объектом, бытием и сознанием.

Именно с этого пункта начинается феноменология М.Хайдеггера, его прорыв в "здесь-бытие" (Da-sein). Не бытие вообще, а человеческое бытие-сознание является предметом онтологии М.Хайдеггера. В этом здесь-бытии пребываю я, автор. И пребываю не в запредельных высотах, а здесь-и-теперь, совершая личное усилие. А феноменологическое созерцание — лишь инструмент. Феноменология у М.Хайдеггера выступает не как цель, а как средство. Э.Гуссерль же понимал личное усилие лишь как аппендикс, оставшийся от старой психологистической традиции. Он боролся против психологизма. Он пытался как раз преодолеть через понятие феноменологической редукции психологизм философии и превратить ее в строгую науку. Он пытался подняться над конкретной личностью. М.Хайдеггер же пытался соединить онтологию и метафизику с конкретным личностным актом конкретного человека. Э.Гуссерля волновали всеобщие структуры сознания. Через редукцию он исключал все конкретное и историческое ради чистого бытия сознания, подвергал человека игу истины. А М.Хайдеггер всматривался в экзистенциалы бытия личности, строил бытие через заботу и заброшенность человека.

Н.В.Мотрошилова писала, что М.Хайдеггер, (как и Ф.Ницше, и С.Киркегард — С.С.) пытался вывести философию из привычного классического способа спекулятивного мышления, пытался превозмочь привычные ей жанры (см. 137, с.44). Он пытался практически, через акт философствования перейти в здесь-бытие из абстрактного анонимного гегелевского бытия. Традиционные философемы — это задним числом выстроеные спекулятивные схемы, в которых человек как живое здесь-бытие отсутствует.

Между человеком и бытием не должно быть посредников. Техника, наука, искусство, сама философия, отчуждаясь от бытия человека, превращаются в оковы — салонные и богемные словопрения, в идеологию, в нагромождения железа и пластика. Даже Э.Гуссерль и И.Кант не избежали идеологизации. Философский акт осуществляется сам по себе, из собственного ресурса, а не

по каким-то нормам какой-то устоявшейся идеологии или философской парадигмы.

Поэтому М.К.Мамардашвили говорил, что феноменологический сдвиг, феноменологическая проблема являются возрождением исходной ситуации всякого мышления (см. 136, с. 56-58). Философский акт как индивидуальное событие не повторяется. Оно в этом смысле является неким абсолютным и чистым бытием. Это и составляет феноменологическую проблему. Сам философ как частное лицо, личность является главным феноменом. Чтобы понять И.Канта, надо самому совершить то, что пытался сделать "кенигсбергский старец". Не понять, не прочитать всего, а совершить акт, усилие, состояться как мыслящее событие. И через это событие встать рядом с Платоном, Декартом, Кантом. Освоение феноменологической проблематики может идти и не через Э.Гуссерля, говорил М.К.Мамардашвили. Толчок дал К.Маркс — через проблематику предметно-деятельностного тела. Философия с тех пор сместилась в новую "онтологию ума". Сознание включено в предметно-деятельностные структуры, которые больше рационального действия, больше воли и разума и не могут быть поняты ни традиционной верой, ни познанием, а требуют особой феноменологической процедуры. Мысль — больше, чем логический акт, больше, чем речь. Это некое событие, которое как-то совершается. Понимание несводимости мышления к традиционным рациональным действиям или интуитивным прозрениям — заслуга Э.Гуссерля. И это понимание совершается тотально и независимо от знания мной текстов Э.Гуссерля.

Например, феноменологическая проблематика в явном виде прорабатывается и у П.Флоренского, и у А.Ф.Лосева, и у М.М.Бахтина, хотя данных авторов обычно не относят к феноменологам (впрочем, правильно делают).

Парадоксальным образом опыт православия в интерпретации П.Флоренского близок к опыту феноменологической практики. Как понимает этот опыт П.Флоренский?

Православие есть сама церковность как таковая, сама жизнь в Духе, которую надо прожить. Она показуется, а не доказуется. Проживание через духовный опыт, критерий правильности которого — красота духовная — вот обертоны религиозной феноменологии П.Флоренского. На этой почве зарождается "Столп и утверждение истины". Потребность опереть себя на столп как на одну целостную светло-пресветлую истину, правду, саму жизнь в Духе, привела к такому феномену, как П.Флоренский. Он трактовал ἐπ-οχή как факт скептического ума, восходящего от Пиррона. Эпохэ — это состояние последовательного скепсиса. Оно превращается в томление, в муку, нечленораздельный фило-

софский вопль: я утверждаю, что я ничего не утверждаю (ср. с софизмом "Лжец" — С.С.). Эпохэ — это остановка в мышлении: когда я ничего не отбрасываю, но и ничего не утверждаю. Эпохэ является не холодным расчетом-отказом, а затаенной болью, состоянием, когда хочется стиснуть зубы, чтобы не завыть (см. 140, с.37). Скептик, по П.Флоренскому, загнал себя в ловушку, ибо сдерживает себя от всякого суждения, от Слова о мире, от Языка. Тем самым он зажимает рот своей мысли. В то время, как жажда истины пожирает его. Истины у меня нет, но огонь жажды жжет меня, живет во мне как "огнь поядаяй". Скептический яд травит душу. Скептик устраивает пытку над своим мышлением, ввергаясь в эпохэ. Абсолютный скепсис ввергает человека в пучину беспочвенности, ибо слова вообще теряют для него всякий смысл, срываются со своих мест. И тогда ум теряет себя, теряется в безвидной и неустроенной бездне. Тут носится горячечный бред и бестолочь. Человек становится без-умен. Он теряет опору, тот самый столп, то твердое, устойчивое, истинное в бытии, на что можно опереться (именно это значение еврейского слова "эмет" — истина, выделял П.Флоренский — см. 140, с. 38).

Феноменология П.Флоренского заключается не в логических процедурах эпохэ и редукции, которые Э.Гуссерль пытался использовать в хирургической операции сдвига в качестве скальпеля. Феноменология П.Флоренского — в художественном слове, в опыте проживания художественного акта. Независимо от Э.Гуссерля П.Флоренский поставил те же проблемы феноменологического сдвига. Но Э.Гуссерль пришел к этому через критику современной науки и философии. А П.Флоренский — через личный художественный и религиозный опыт.

Комм. 3. ΤΕΧΝΗ.

Известно, что в платоновских текстах наука (ἐπιστήμη), искусство (τέχνη), ремесло (δημιουργία), мудрость (σοφία) употребляются зачастую как синонимы, один вместо другого.

Первоначальные смыслы "технэ" заключались не в собственно технике или наборе средств, а в некоей практике искусства как "пойезис", в практике вывления, проявления тайн бытия. "Технэ" сопряжено с такими понятиями, как бытие, истина. "Технэ" выступает как средство, способ выявления истины бытия, алетейи (по М.Хайдеггеру — см. 159). Из не-сущего выявляется сущее. Из сокрытого рождается как произведение, "пойезис", бытие. Способ этого проявления заключается в "технэ".

У М.Хайдеггера с этим понятием связано понятие "постава". По-став — то, что помогает человеку выводить действительное

из потаенного. Это тот способ раскрытия потаенности, который правит существом, природой (φύσις) техники. Но сам этот способ не является при этом чем-то техническим. По-став — некое существо самой технэ. Это некий конструкт бытия, его схема, парадигма, по которой бытие осуществляется. Бытие событийно не с точки зрения человеческого глаза, который его фиксирует, а с точки зрения реализации по-става, который через технэ раскрывает потаенность, реализует его как бытие.

Угроза, по М.Хайдеггеру, человеку, его бытию, в том и состоит, что сам человек сводит технику к техническому, к некоему набору средств. Опасна не сама технэ. Опасна тайна ее сущности. Опасны не сами по себе машины и механизмы, средства и инструменты. Опасен сам по себе порочный по-став, способ бытия человека. Средства и техники суть порождения исконного способа бытия — технэ. Исследовать надо не сами по себе техники, а этот способ бытия. Точнее, не исследовать, а проникать, вникать.

У греков технэ есть "пойезис", произведение. Искусство не было объектом и не было чисто эстетическим занятием. Искусство понималось как технэ, некий праксис раскрытия тайны бытия. Перед лицом голой техники и эстетики, писал М.Хайдеггер, мы не видим сути искусства. Эта суть — в про-извед-ении, в раскрытии потаенного.

Если технэ — это способ осуществления бытия, то ею нельзя овладеть волевым человеческим усилием. Технэ по сути своей — то же самое бытие, его способ. Человек же смотрит мимо, стремится овладеть техникой.

Вопрос о технике, фактически, — своеобразная иллюстрация антропологического вопроса, вопроса о бытии человека. Человек поставил себя на грань бытия, само бытие сделал порочным. Точнее, не обрел своего действительного бытия, не стал самим собой, не стал собственным произведением.

Не надо овладевать техникой, побеждать ее усилием воли. Ее надо превозмочь, перенести как боль, пережить. Для этого тоже нужен человек, но другой — тот, который постигает свою "фюзис", становится самим собой. Проблема — не в самой по себе технике, а в осуществлении природы человека.

Сейчас человек ходит по кромке бытия, поскольку вышел за пределы собственного по-става. Сам себя поставил на грань бытия, поскольку ему весь мир представляется как то, который приготовлен ему, антропосу, для потребления. Он идентифицирует весь мир с самим собой. Весь мир становится одним большим антропосом, возлюбившим самого себя как Нарцисс. Ничему иному в мире места не находится. Так антропос превращается в чудище, пожи-

рающее самое себя. Но коль скоро иного он не видит, а себя самое, свою суть, он сможет увидеть лишь через иное, то и себя он не ведает, с самим собой он так и не встретился. Он видит лишь одни чудовищные маски, свиные рыла, и выдает их за истинные человеческие лица.

Не технику надо боятся, а менять порочный способ бытия, его технэ.

Комм. 4. ОНТОЛОГИЯ.

В онтологии соединяются праксис мышления и праксис бытия. Онтология — не логика и не учение. Термин образовался по той же традиции словообразования — гносеология, праксеология, аксеология и др. Но онтология не является учением о чем-либо. Это не концепция и не теория. Онтология — само логово философии, стержень, корень ее. Философия существует через онтологию, которая выступает как факт осуществления мышления. Сама мысль своим фактом доказует себя и показует, сама себя обосновывает. Онтология есть факт, инсталляция бытия мышления. Таким образом, мышление и бытие сливаются в единый сплав, в конкретную очевидность конкретного факта мышления. Тогда бытие есть факт мышления, а мышление есть показание бытия.

Комм. 5. ЯЗЫК.

Вопрос о бытии языка, его собственной онтологии, по-разному ставился в работах М.Хайдеггера, Л.Витгенштейна, М.М.Бахтина, П.Флоренского.

Язык является не просто некоей функцией или фикцией, орудием или знаком. Язык есть конструкт, каркас бытия. Он конституирует бытие. Через язык бытие становится самим собой. В языке и через язык человек обретает свое бытие, находит Истину как Естину. Не гносеологемы или эпистемы постигает, а естественность свою, свою фюзис.

Быть — значит соответствовать своей природе, значит Есть.

Для М.Хайдегера и П.Флоренского смысл занятий философа и поэта заключается не в том, чтобы писать стихи и трактаты, не сочинять нечто, не выдумывать, вымучивать, а постигать тайну слова и мышления, смысл бытия человека. П.Флоренский замечал, что В.Хлебников писал не отдельные стихи. Он постигал смысл и соль поэзии как таковой. Все отрывки, стихи, тексты у него — это его один большой Текст, одно Слово.

То же самое писал М.К.Мамардашвили о И.Канте. У последнего все тексты, не считая небольших эссе, являются незавершенными, необъяснимыми из самих себя. И.Кант писал один большой текст, создавал одну, целостную, мировую философию.

В этом смысле мы и начинаем говорить о глубинных структурах языка, о его бытии.

М.Хайдеггер говорил об обыденном языке, языке слов, звуков, доступных всем людям и живым существам, и о языке глубинном, который сам говорит через человека, он сам движет человеком — поэтом, философом.

Первый язык и есть орудие, инструмент, которым пользуется человек как органоном.

Второй язык сам как бы пользуется говорящим индивидом, осуществляется через него. "Пойетес" — тот, через кого произносится весть бытия. Он становится вестником, носителем. Тогда он не изобретает язык, а вникает в него. Через поэта язык сам себя движет.

Философ-пойетес — это вещун, мистагог, несущий некую весть. Он не понятен с точки зрения языка улиц, трамваев, вокзалов. Он — умалишенный, говорит неким эзотерическим языком для посвященных. Здесь грань лежит не по линии простой-сложный, а по линии обыденный-сокровенный, быт-бытие.

Здесь — исток и соль феноменологии. Вещь, предмет, субъект могут лежать, стоять, ходить, дышать, светить и проч. Но что значит вещь просто ЕСТЬ? Где и что такое такое это Есть?

Я как живое существо осуществляюсь в разных формах быта и бытия. Но я делаю сдвиг в сторону самого акта пребывания-экзистенции, в сторону как такового "есть". Оно не определено по запаху, по цвету, ощущениям. Не о-предел-ено в пространстве зрительного поля, житейского опыта, здравого смысла. Оно просто Есть.

Есть бытие. И есть бытие как Естина. "Есть" языка. И есть язык как естественность слова, не придуманного, не вымученного, а того, через которое говорит это бытие как Естина. Есть Я. И есть Я как естественность моей природы, дыхание моей экзистенции, моя Естина.

Комм. 6.

Сравните, например, с практикой психоанализа у Ж.Лакана. Он пытался максимально приблизить психоаналитические сеансы, работу с глубинными архетипическими структурами, с работой с текстом. Этот текст рождается в сеансе между аналитиком и пациентом. К последнему Ж.Лакан относится как к поэту, который порождает собственные рече-тексты, имеющие свою поэтику. Через тексты пациента можно понять структуры бессознательного, толкающего больного в пространство патологии, и мешающего ему контролировать свои собственные действия (см. 52; 75).

Комм. 7. ФЕНОМЕН (φαινόμενον).

Проблематику феномена как стержня, сердцевины, исходной клеточки, наиболее последовательно отстаивал И.В.Гете. Позже кантианцы и марксисты-диаматчики совершили своеобразный метаморфоз понятия феномена, оказавшись плохими учениками Канта и И.В.Гете.

И.В.Гете трактовал прафеномен (Urphanomenon) одновременно и как исходное начало, и как наглядный образец. Он искал вариант проторастения, в котором были бы показаны все растения. Но искал не как принципиальную абстрактную схему, а клеточку, которая одновременно была бы наглядна. Ее можно было нарисовать. И.В.Гете его видел.

В переписке с И.В.Гете Г.В.Ф.Гегель писал, что прафеномен, исходное простое и абстрактное начало удачно ложится и разворачивается в процессе становления. Идея разворачивания прафеномена как исходной абстрактной клеточки в конкретное развитое целое легла в основу диалектического метода восхождения от абстрактного к конкретному.

Еще одна параллель, связанная с проблематикой феномена. В 1928г. вышла работа русского филолога В.Я.Проппа "Морфология сказки". К.Леви-Стросс познакомился с ней в английском переводе через 30 лет. И многого не понял. И не понял главного — идеи феномена. И английский переводчик не понял, почему к каждой главе нужны эпиграфы из И.В.Гете. В.Я.Пропп взял эпиграфы из серии работ И.В.Гете под названием "Морфология растений". Общее название труда В.Я.Проппа также взято у Гете.

А В.Я.Проппу важно было выделить инвариант русской волшебной сказки, некий прафеномен (как это делал И.В.Гете, выделяя проторастение). Этот инвариант выступает одновременно и как всеобщий, и как вполне конкретный, его можно пощупать руками.

Исследователь К.А.Свасьян интересно и подробно разбирает идеи И.В.Гете (см. 121). Он достаточно точен в определениях позиции Гете. Последний смог понять и уловить проблему прафеномена именно потому, что сам своей личностью выступал как главный феномен, свое собственное произведение. Он прежде всего отстаивал идеи органической целостности, которые волновали и И.Канта. Прежде всего И.В.Гете не столько писал "Фауста", создавал учение о цвете, был министром, сколько прежде всего создавал себя, выделывал себя как произведение, проторастение. А литература и другие занятия — это все черновики и наброски одной личности.

Наверное, не случайно, что суть и смысл феноменологического метода, который понимается как сдвиг от поверхностных структур бытия и мышления — в сторону глубинных структур вплоть до

протофеномена как сердцевины, — этот метод разрабатывал именно поэт и естествоиспытатель И.В.Гете. И именно на материале естествознания, а не в рамках классической умозрительной метафизики.

Знаменитая "чернильница вообще", которая мне является, открывается, была понята через идею проторастения и света. Естествоиспытатель И.В.Гете как последовательный эмпирик (на что ссылается и В.Я.Пропп) не порождает феномен как идею объекта, а буквально видит его, может нарисовать.

Рафинированная феноменология рождалась, как ни странно, в лоне естествознания. Но какого? Гетевского. Это учение о проторастении и цвете строил поэт И.В.Гете, личность И.В.Гете. Именно идея целостности собственного бытия, личности позволила И.В.Гете понять идею феномена, вообще проблему феноменологичекого метода, хотя он и не называл свое учение феноменологией.

Комм. 8. СИМВОЛ (σύμβολον).

"Пионером философии символизма" считается Э.Кассирер. Он построил своеобразную топику культуры, ее грамматику, на основе анализа ряда символических форм, которые конституируют мир культуры. Это язык, миф, искусство, религия и др. (см. 65; 124). Человек для Э.Кассирера является "животным символическим", которое осуществляет работу по символической чеканке культуры через миф, религию, искусство. Главная функция человека у Э.Кассирера — это порождение данных символических форм. У каждой формы — свой индекс модальности. Каждая форма конституирует культуру по-своему.

Э.Кассирер, если можно так выразиться, работает в символической онтологии. Для него нет природы, мира предметов, а есть мир символов, которые порождает человек. Вся реальность сводится к реальности символической. Символ становится субстанциальным, самостоятельным образованием. Мир культуры становится самодостаточным, довлеющим себе миром символов, за которым не стоит никакая другая рельность. Например, миф — это не выдумка или фантазия, не плод воображения, а особая организация бытия и сознания, самостоятельная духовная реальность, за которой не стоит никакая другая.

Комм. 9.

Проблема символа для П.Флоренского вообще выступает как часть его биографии, причем, существенная. Он писал, что всю свою жизнь думал в сущности об одном — об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о выявлении, воплощении ноумена. Здесь, в этом зазоре между явлением и

сущностью рождается проблема символа (см. 139). Мне всегда, писал П.Флоренский, претил позитивизм, с одной стороны, и отвлеченная пустая метафизика — с другой. Я хотел видеть душу. Хотел ее именно видеть. Духовное всегда является. Человек явлен в имени. В потребности конкретизации всеобщего и заключается символизм П.Флоренского.

Комм. 10.

С.Хоружий выделял главное в творчестве П.Флоренского — то, что он строил свою жизнь как реализацию некоего сценария, мифологемы (см. 166).

Персональной легендой П.Флоренского был Эдем — миф о потерянном и обретенном Рае.

Детство — ранний Эдем. Это античность. Его детское сознание, по словам П.Флоренского, было пронизано образами античности.

К 1920 году — Троице-Сергиева Лавра, поздний Эдем.

П.Флоренский осуществил предуготованный ему свыше сценарий. Сам философ отрицает "путь" как восхождение, обретение Бога, падение и восстание человека. Философия П.Флоренского антиантропоцентрична. Все предугадано и задано. Никакая активность человека онтологически ничего не может изменить. Его бытие в корне уязвлено и ранено. Восстание человека ничего не меняет.

Самим своим творчеством и жизнью П.Флоренский пытался показать идею реализации личностной мифологемы. Основной метод здесь — глубинное, пристальное всматривание в смысл этого бытия, в символ мира, который выступает как единство "здесь" и "там", этого бытия и того.

Через зоркое вглядывание, пристальное усмотрение П.Флоренский выявляет символы мира и пытается даже составить некий словарь символов — Simbolarium. В свое время П.Флоренский набросал план словаря символов, который представлен как список графем, несущих на себе культурную нагрузку — точка, вертикальная линия, крест, угол, треугольник, круг, диск, сфера, яйцо и др.

Основным жанром усмотрения мира в его символах — это, по П.Флоренскому, культ, как особый мистический духовный опыт, духовная практика по обретению утраченного Эдема, это некая духовная инженерия, отладка и регуляция миров в нечто цельное, во Всеединство. И главное определение человека в этом смысле — существо, отправляющее культ. Культ призван снять онтологические повреждения, излечить рану в бытии. Миссия культа есть наведение моста между здешним и иным миром. Человек становится понтификом (pont — мост), наводящим мост в бытии. От меньшего круга — к большему человек через культ наводит мосты. Образуются

концентрические круги. Такая графика становится символом-архетипом личностного мифа П.Флоренского.

Комм. 11. ПОНЯТИЕ (λόγος).

Есть сильное заблуждение, согласно которому ко всем семиотическим образованиям приставляют слово "понятие" (понятие мышления, понятие человека, понятие движения, понятие символа и проч.)

Если само "понятие" является дискурсивно-логическим образованием, то, например, феномен просто не может быть понятием. Понятие — это только четвертая часть тезуруса личности (см. выше гл. II).

Если же понимание сродни вчувствованию (по В.Дильтею), то феномен — тем более не понятие. Феномен вообще лежит за пределами сенсорного опыта.

Если понятие — это фиксированое в знаковой форме понимание, то опять же феномен — не понятие, поскольку как целостность, основанная на архетипе, он не может быть ухвачен полностью какой-либо знаковой формой.

Если понятие строится как конструкт, инструмент для практической мыслительной работы, то рядом с ним надо ставить в тезаурус языковой личности и другие личностные семиотические образования — образ, схему, число, идею и др. и объединять их в одном целостном круге личностного мифа, стержнем которого выступает феномен, на конце иглы которого — архетип личности.

Комм. 12.

Недаром этимоны многих личных имен переводятся как "прославляющие" ("победитель", "славный", "мужественный").

М.М.Бахтин отмечал, что имя благословляет, славословит, что оно связано с рождением, началом или со смертью — а потому оно приобщает к памяти (см. 41).

Сущность имени — благословение и хвала. С другой стороны, имя выделяет, индивидуализирует, и через это приобщает к роду, традиции, к истории. Пока сохраняется имя (память) — сохраняется в бытии именуемый, носитель имени. Отсюда — отношение к посягательству на имя ("доброе имя"). С эти связано и табуирование имен, практика сакрализации имени, мистика имени, имяславие и др.

В отличие от имени прозвище, кличка, тяготеют к бранному, проклинающему полюсу языка. Прозвище развенчивает. Именем зовут, прозвищем проклинают, прогоняют, предают забвению.

Комм. 13.

Очень близко к данной проблематике метафизики Я-Ты подходил П.Флоренский. Он писал о самодоказательстве и самообоснованности субъекта истины. "Я" есть отношение к "Он" через "Ты". "Он" есть явленное "Я". Истина созерцает себя через себя в себе. Истина — созерцание себя через другого в третьем: Отец-Сын-Дух. П.Флоренский, как и М.Бахтин, и О.Розеншток-Хюсси, обсуждал проблематику Я-Ты на материале Святой Троицы.

Субъект, как и Бог, един в трех лицах-ипостасях. Это не узость одного лица. Это связь Я-Ты-Оно (см. 140, с.48).

Понятно, что речь здесь идет о метафизических началах Я и Ты, а не об отдельных коммуникантах. Последние еще призваны обрести свое Я и вступить в диалог с Ты. Данный диалог не рождается в простом физическом и речевом акте.

Человек как единство "Я-Ты-Оно" становится в иной онтологической рамке — рамке культуры. Я и Ты — это родовое отношение культурных существ, действительных в культуре, а не отдельно взятых "двухногих без перьев". Я и Ты — не конкретные Петр и Павел. Это культурные начала в глубинной структуре человека, его экзистенции. Это его экзистенциалы. Но являются они через конкретных Петра и Павла, которые обретают свои Я и Ты, превозмогая ограниченность своей физики, свою корпоративность (букв. грань тела, corpor), границы социальные и другие. Их встреча происходит в пространстве культурного самообоснования.

П.Флоренский связал коммуникативную, психотехническую проблему (речевые субъекты в коммуникации), проблему культурного самоопределения (диалог Я-Ты) и проблему троичности Бога в один узел:

Я — Ты — Он

Отец — Сын — Дух.

Это родовая проблема. П.Флоренский вывел ее из узких рамок схоластики и теологии — в пространство философии и культурологии (так же, как он поступил с проблемой имени).

Троица, в отличие от ипостаси, самодостаточна. Все ипостаси в ней равновелики, стоят рядом. Троица — единосущна и нераздельна. В такой троичной структуре личность не расколется. В таком единстве только и можно решить проблему "эпохэ", чтобы не ввергнуться в пучину скепсиса. Ее не расколет пирронизм (см. 140, с.51).

Комм. 14.

В контексте традиции имяславия проблему имени разрабатывали П.Флоренский, А.Ф.Лосев и др. (см. 71;72; 138).

Что есть имя и что — Имя Божие? Имя Божие есть сам Бог, но Бог не есть имя. В имени можно узрить Бога, но природа Бога не есть природа имени. П.Флоренский обсуждает проблематику Бога и имени так же, как и проблематику символа. Она лежит для него больше в плоскости семиотики, нежели теологии. Бог и имя соотносятся для него как денотат и концепт, как некое объективное содержание и его знаковое замещение. Бог имеет сущность и энергию, свое проявление (ἐνέργεια). В этом — вся религия для П.Флоренского. Верующий понимает, что в имени Бога проявляется, но не отождествляет его с Богом. Есть субстанция (Бог, Природа, Мышление) и есть ее модусы, ее проявления. Эта операция замещения характерна для человеческого разума вообще, не только богословия и имяславия. Не требуется богословствовать, не требуется быть верующим, чтобы понять эту проблему (141, с.303). Речь идет об отношении сущности и ее энергии. А какова эта сущность — зависит от предмета разговора.

На связи Бога и человека через Имя П.Флоренский строил две части своего мировоззрения: теодицея — как движение от человека к Богу, восхождение к Богу (путь горе), поиск Бога; антроподицея — нисхождение Бога к человеку, обретение человеком себя через Бога (путь долу).

В этом движении Имя становится орудием. П.Флоренский интерпретирует Книгу Царств, фразу Давида ("Ты выступаешь с мечом") в контексте противопоставления "Я выступаю с Именем Божиим" (141, с.331). То есть, я иду с Именем Божиим как с мечом, как с орудием.

Комм. 15. ЭКЗИСТЕНЦИЯ (existentia).

Понятие экзистенции выступает одним из предметов данного исследования и подробно в нем обсуждается. Поэтому ограничимся дополнительными контекстами, разбросанными как бисер в истории философии.

По М.Хайдеггеру, экзистенция суть та конкретность бытия, которую воплощает человек. Есть бытие и есть "здесь-бытие", то олицетворение бытия, которое являет собою человек, вопрошающий о бытии, задающий предельные вопросы и тем самым осуществляющий акт философствования.

Экзистенция есть не просто нечто сущее, а та конкретность сущего, которая переживается человеком. Человек может на удивление самому себе постичь бытие. И его способность проступать в просвет бытия, в вот-бытие, экстатически вступая в истину бытия есть его экзистенция (151, с.199).

У каждого человека — своя экзистенция. Но она, в отличие от психотипа, помогает ему укорениться в бытии. Бытие самораск-

рывается (как фюзис) через экзистенцию, поскольку в ней есть конкретная модель деяния, парадигма, архетип личности. Последняя имеет свое имя и свой сценарий, свой язык, через материю которого человек осознает этот архетип и становится фактом бытия.

В просвете бытия человек присутствует. Он переживает не в узкопсихологическом смысле полноту бытия. Оно для него про-исходит. Бытие свершается как со-бытие.

Понятна тогда искусственность выделения физики, этики, логики, гносеологии и прочих научных ответвлений от единого дерева бытия-мышления. Человек осуществляет исходную целостную заботу о себе в бытии (ἐπιμέλεια). Он не расколот, не отделен от мира. Последний для него — не объект, и он — не субъект. А потому проблема становления человека в бытии не является узкогносеологической. Это не проблема познания им неких объективных законов природы. Это проблема обретения им полноты бытия.

Схоласты до М.Хайдеггера понимали экзистенцию как actualitas, как актуальное воплощение essentia. Есть сущность и существование, essentia и existentia. Но есть экзистенция, вышедшая в иной понятийный ряд, совершившая онтологическую катахрезу. Через нее человек понимается как выходящий, эк-статирующий, тот, кто обретает самого себя, а не просто существует. Вопрос об экзистенции — вопрос не о существовании человека, а о его самоопределении как культурного существа. Бытие в экзистенции суть очищение своего существования, обретение себя в культуре, нахождение своего культурного героя, становление в собственном мифе.

Ж.-П.Сартр скорее пошел по линии схоластов, нежели по линии М.Хайдеггера. Только он перевернул отношение и утвердил иной порядок — существование прежде сущности.

С легкой руки К.Ясперса и других вождей экзистенциализма экзистенция стала пониматься как некоторое существование человека, его состояние, описываемое как переживание страха, вины, отчаяния, одиночества. И это состояние описывается К.Ясперсом в жанре нестрогого неклассического жанра эссеистической философии. Поэтому, например, Г.Риккерт не принял дилентантизм К.Ясперса, у которого философия не является строгой наукой. Великий неокантианец не принял эссеистику, публицистику, психологизм экзистенциальной философской волны.

Я бы согласился с Г.Риккертом. Но не в споре по поводу философии как строгой науки (для меня философия — не наука, а один из жанров бытия в культуре, наряду с искусством и религией), а по поводу трактовки экзистенции. Последняя — не просто калька с латинского слова, обозначающего существование

человека. И экзистенциальная философия для меня — не просто практика постижения смысла жизни некоего эпифеноменального бытия как инобытия сущности.

Экзистенция все же — некое образование, показывающее глубинные структуры человека. Это нечто, лежащее в основании его личности, причем такое, которое можно описать, построить. Ее можно исследовать, проследить логику становления. Она имеет свои жанры и формы. Экзистенция — не мистическое нечто, а вполне определенное личностное образование. Не размытая каша критических эпизодов, пограничных ситуаций из жизни. Можно много говорить о смысле жизни и так и не стать, не образоваться, не построить экзистенцию. Она ведь строится! Она исследуется! Но не по жанрам классической науки, не объектно. И не является плодом воображения психически больного.

Но строится. Долго и мучительно. По шагам. Через пристальное и внимательное всматривание. Как прафеномен И.В.Гете. И как прафеномен является перворастением, так и экзистенция выступает архетипом личности, ее парадигмой, порождающей моделью.

Например, экзистенциальная проза Ф.М.Достоевского потому и экзистенциальна, что выступает как жанр исследования глубинных структур личности.

Есть экзистенциальная философия и есть философия экзистенции. Первая является философским течением, лагерем, у которого есть свои адепты, основатели, эпигоны и пионеры. Вторая (точнее философствование экзистенцией) выступает как демонстрация конкретного философа через акт-поступок. Такая демонстрация осуществлялась Ф.Ницше, С.Киркегардом, Ф.М.Достоевским, М.М.Бахтиным, Львом Шестовым, М.Хайдеггером, П.Флоренским. В этом списке прецедентов стираются грани между течениями и лагерями.

Стереотип понимания экзистенции заключается в том, что она сводится к одному из полюсов, относится к области иррационального, понимается, например, у того же К.Ясперса как источник бытия, противоположный разуму. Экзистенция выступает как некий порыв, ветер свободы.

Сведение экзистенции просто к свободным самопроявлениям индивида, отказ в познании экзистенции как особой реальности, уводит нас в анархию чувств и эмоций. Свобода понимается только как отказ "от". А свобода "для" и "во имя" если и предполагается, то она задается иным полюсом у К.Ясперса — полюсом разума.

Мы имеем опять тот же рецидив парного, "баррикадного" катастрофического мышления. Экзистенция — не иррациональная половинка человека, а целостная структура личности. Экзис-

тенция — гораздо более сложное образование, в котором есть и план "природы" и план "свободы" (по И.Канту), и человекобог, и человекозверь (по С.Булгакову). К.Ясперс считает, что в рамках экзистенции свобода превращается в произвол. Наоборот! Постижение экзистенции задает человеку степень и масштаб действительной свободы как возможности самоопределения в культуре.

Мало констатировать, что экзистенция — это ядро бытия личности, ее глубинный опыт, не постигаемый здравым смыслом. Мало говорить, что это энергейа души, свобода личности, опыт существования в пограничных ситуациях.

Сказать это (тем более после С.Киркегарда и М.Хайдеггера) — значит повторить общее место, обронить абстрактную фразу, все равно, что сказать: человек — существо разумное. Ну, да. Ну и что?

Поэтому принципиальный разговор об экзистенции еще только начинается. Прежде всего надо преодолеть рецидивы парного мышления. И уже внутри целостного мышления-бытия можно как-то попытаться строить (долго, всю жизнь, каждый раз заново и через личное усилие) собственную экзистенцию личности. Тогда человек будет иметь право попытаться сказать, что есть экзистенция.

Словарь
приводимых в книге грекоязычных понятий
(по А.Д.Вейсману)

ἄνθρωπος — человек
ἀνθρωπονομίκη — искусство управлять людьми;
ἀριθμός — число, количество, мера, счет;
ἀπο-καταστᾶσις — восстановление, возвращение в прежнее состояние;
ἀλήθεια — истина, правда, справедливость, действительность;
ἀρχή - τῦπον — первоначало, первообраз, оригинал, подлинник;
δημιουργία — ремесло, искусство, делание, приготовление, занятие чем-либо;
ἐνέργεια — деятельность, энергия;
ἔργον — дело, труд, занятие, работа, действие, вещь, произведение;
εἶδος — вид, наружность, красота, идея, качество, устройство;
εἴδως — знание, ведание о чем-либо;
ἔκ - στᾶσις — смещение, сумасшествие, умопомешательство, изумление, восхищение, восторг;
ἐπιμέλεια — забота, попечение, старание;
ἐπιστήμη — знание, умение, наука;
ἐπ - οχή — задержка, приостановка, воздержание от суждения или определения;
ἰδέα — вид, наружность, род, образ, способ, истинный образ сущего, идеал;
κόσμος — украшение, наряд, порядок, устройство, мир, вселенная, небо;
λόγος — слово, речь, изречение, разговор, беседа, договор, рассказ, молва, предание, история, басня, положение, определение, суждение, учение, счет (число);
μίμησις — подражание, воспроизведение, изображение;
μορφή — вид, образ, наружность, красота, форма;
μῦθος — слово, речь, рассказ, весть, сказание, предание, сказка, вымысел;
νομός — пастбище, пребывание, жительство, область, страна, округ;
νόμος — закон, обычай;
ὄνομα — имя, название, известность, благовидный предлог;
ὄργᾶνον — орудие, инструмент, машина, орган чувств;
παιδεία — воспитание, образование, учение, образованность;
παράδειγμα — пример, образец, доказательство;
ποίημα — произведение, работа, вещь, сочинение, дело, действие;
ποιητής — делатель, изготовитель, творец, создатель, сочинитель;

πρᾶξις — действие, деяние, дело;

πρόσ-ωπον — лицо, передняя часть, фасад, наружный вид, маска, особа, личность;

πολιτεία — гражданство, управление государством, государственное устройство, форма правления;

ρυθμός — такт, мера, ритм, стройность, складность, соразмерность, пропорциональность, образ, вид, фигура;

σύμβολον — знак, примета, признак; вещь, служащая доказательством союза, заключенного мужду двумя лицами, группами, семьями; марка, которую получали заседавшие в Афинах судьи, участники народного собрания; знак отличия или сана; условный знак, пароль, сигнал, знамение, предзнаменование; торговый договор между государствами;

σοφία — мудрость, знание, разумение, сметливость, хитрость, ловкость, искусство, философия, наука;

σῶμα — тело (физическое тело человека, животного), нечто целое, весь состав;

τέλος — конец, окончание, исполнение. исход, результат, решение, высшая власть, подать, налог, пошлина, приношение, жертва;

τέχνη — искусство, ремесло, наука, хитрость, ловкость, некое средство;

τόπος — место, страна, местность, всякое место (в книге, в теле);

τύπος — удар, знак, чеканка, выпуклая работа, рельеф, изваяние, отпечаток, изображение, очерк, очертание, образ, тип, первообраз;

ὕλη — лес, кустарник, валежник, дрова, строительные леса, материя, вещество, всякий сырой материал, предназначенный для обработки;

ὑπό - κειμένον — под-лежащее, фундамент, нечто, заложенное в основание;

ὑπόστᾶσις — подставка, основание, сущность, стойкость, непоколебимость; "чтойность" (Аристотель), лицо, действительность;

φαινόμενον — явление, видимое, кажущееся; предмет, являющий сам себя, обнаруживающий, показывающий;

φῦσις — природа, натура, природное свойство, характер, сущность предмета, естественность вещи, тварь, творение;

χαρακτήρ — черта, знак, примета, особенность, отличительное свойство;

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστίν ἄνθρωπος — "человек есть мера всех вещей".

ЛИТЕРАТУРА

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода. // "Вопросы философии", 1992, № 8.

2. Ad Marginem'93. Ежегодник. М., "Ad Marginem", 1994.

3. Ad Marginem. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., "Ad Marginem", 1993.

4. Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики). // "Вопросы философии", 1990, № 1.

5. Ахутин А.В. Понятие "природа" в античности и в Новое время. М., "Наука", 1988.

6. Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов. // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX в.в. МГУ, 1987.

7. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., "Прогресс", 1989.

8. Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология. // "Логос", 1992, № 3.

9. Баткин Л.М. Два способа изучать историю культуры. // "Вопросы философии", 1986, № 12.

10. Бахтин М.М. К философии поступка. // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. М., "Наука", 1986.

11. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., "Искусство", 1979.

12. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4-ое. М., "Советская Россия". 1979.

13. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

14. Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М., "Художественная литература", 1986.

15. Бахтин М.М. Дополнения и изменения к "Рабле". // "Вопросы философии", 1992, № 1.

16. Берн Э. Игры, в которые играют люди. "Лениздат", 1992.

17. Богатырева Е.А. М.М.Бахтин: этическая онтология и философия языка. // "Вопросы философии", 1993, № 1.

18. Бонецкая Н.К. М.М.Бахтин и традиции русской философии. // "Вопросы философии", 1993, № 1.

19. Барсуков С.Г. , Гришакова М.Ф., Григорьева Е.Г., Зайонц Л.О., Лотман Ю.М., Пономарева Г.М., Митрошин В.Ю. Предварительные замечания по проблеме "эмблема — символ — миф" в культуре XVIII столетия. // "Труды по знаковым системам", вып. 20. Ученые записки Тартусского государственного университета, т. 746. Тарту, 1987.

20. Богин Г.И. К онтологии понимания текста. // "Вопросы методологии", 1991, № 2.

21. Богин Г.И. Филологическая герменевтика. Калинин. 1982.

22. Богин Г.И. Типология понимания текста. Калинин. 1986.

23. Босс М. Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психиатрии. // "Логос", 1995, № 5.

24. Бродский И. Нобелевская лекция. // Сочинения Иосифа Бродского. С.-Пб., "Пушкинский фонд", 1992.

25. Бубер М. Два образа веры. М., "Республика" 1995.

26. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., "Республика", 1993.
27. Васильева Т.В. Божественность "под игом" бытия. М.Хайдеггер о понятии ϑΦΥΣΙΣ.// Философия. Религия. Культура. М., "Наука". 1982.
28. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., "Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина", 1991.
29. Василюк Ф.Е. Психология переживания. МГУ, 1984.
30. Витгенштейн Л. Философские работы. М., "Гнозис", 1994, т. 1,2.
31. Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. М., "Лабиринт", 1993 (серия "Бахтин под маской").
32. Волошинов В.Н. Фрейдизм. М., "Лабиринт", 1993 (серия "Бахтин под маской).
33. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., "Республика", 1994.
34. Выготский Л.С. Мышление и речь. // Выготский Л.С. Собрание сочинений, т.2, М., "Педагогика", 1982.
35. Выготский Л.С. Психология искусства. М., "Искусство", 1986.
36. Выготский Л.С. Орудие и знак в развитии ребенка. // Выготский Л.С. Собрание сочинений, т.6, М., "Педагогика", 1984.
37. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., "Прогресс", 1988.
38. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля. // "Вопросы философии", 1992, № 7.
39. Гарднер К. Между Востоком и Западом. М., "Наука", 1993.
40. Гумбольдт В. фон Язык и философия культуры. М., "Прогресс", 1985.
41. Гоготишвили Л.А. Варианты и инварианты М.М.Бахтина. // "Вопросы философии", 1992, № 1.
42. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. // "Вопросы философии", 1986, № 1.
43. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. // "Вопросы философии", 1992, № 7.
44. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология. // "Логос", 1992, № 3, 1995, № 5.
45. Гуссерль Э. Идея феноменологии. // "Ступени", 1992, № 2.
46. Гуссерль Э. Собрание сочинений. т.I. Феноменология внутреннего сознания времени. М., "Гнозис". 1994.
47. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. МГУ. 1986.
48. Дейк Т. ван Язык. Познание. Коммуникация. М., "Прогресс", 1989.
49. Декарт Р. Сочинения. М., "Мысль", т.1. 1989, т.2. 1994.
50. Деррида Ж. Письмо японскому другу. // "Вопросы философии", 1992, № 4.
51. Джуссани Луиджи. Реальность, разум и религия. Милан. 1991.
52. Дорохов Ю.Ю. Деконструктивизм и поэтика психоанализа // "Ступени". Философский журнал. 1991. № 1.
53. Зинченко В.П. Как возможна поэтическая антропология? // "Человек", 1994, № 6.
54. Зинченко В.П. Аффект и интеллект в образовании. М., "Тривола", 1995.
55. Зинченко В.П., Мамардашвили М.К. Проблема объективного метода в психологии. // "Вопросы философии", 1977, № 7.

56. Индивид и культура. Интервью с А.М. Пятигорским. // "Вопросы философии", 1990, № 5.
57. Иванов Вяч. Вс. Очерки по истории семиотики в СССР. М., "Наука", 1976.
58. Из наследия П.А. Флоренского. // "Контекст-1991". М., "Наука", 1991.
59. Исупов К.Г. Слово как поступок (о философском учении А.А.Мейера). // "Вопросы философии", 1992, № 7.
60. Кант И. Трактаты и письма. М., "Наука", 1980.
61. Кант И. Сочинения в шести томах. М., "Мысль", 1963 — 1965.
62. Калиниченко В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике. // "Вопросы философии", 1992, № 3.
63. Клименкова Т.А. От феномена к структуре. М., "Наука", 1991.
64. Качалов П.В. Лакан: заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми. // "Логос", 1992, № 3.
65. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. // Проблемы человека в западной философии. М., "Прогресс", 1988.
66. Козаржевский А.И. Учебник древнегреческого языка. М., "Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина", 1993.
67. Камю А. Бунтующий человек. М., "Политиздат", 1990.
68. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., "Республика", 1993.
69. Киркегор С. Наслаждение и долг. Киев. "AirLand", 1994.
70. Лойола Игнатий. Духовные упражнения. // "Символ", Париж, 1991, № 26.
71. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., "Правда", 1990.
72. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., "Мысль", 1993.
73. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., "Мысль", 1993.
74. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., "Искусство", 1976.
75. Лакан Ж. "Стадия зеркала" и другие тексты. С.-Пб., "EOLIA", 1992.
76. Лотман Ю.М. Символ в системе культуры. // "Труды по знаковым системам", вып. XXI, Ученые записки Тартусского государственного университета, т. 754, Тарту, 1987.
77. Лайонз Д. Введение в теоретическую лингвистику. М., "Прогресс", 1978.
78. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., ОГИЗ. ГАИЗ, 1937.
79. Мандельштам О. Слово в культуре. М., "Советский писатель", 1987.
80. М.М.Бахтин как философ. М., 1991.
81. Махлин В.Л. Бахтин и Запад (опыт образной ориентации). // "Вопросы философии", 1993, №№ 1, 3.
82. Махлин В.Л. Третий ренессанс. // "Бахтинология". Исследования. Переводы, Публикации. С.-Пб., "Алетейа", 1995.
83. Медведев П.Н. Формальный метод в литературоведении. М., "Лабиринт", 1993 (серия "Бахтин под маской").
84. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеал рациональности. М., "Лабиринт", 1993.

85. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М., 1993.
86. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Изд. 2-ое, М., "Прогресс — Культура", 1992.
87. Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема. // "Вопросы философии", 1990, 10.
88. Мамардашвили М.К. Мысль под запретом. // "Вопросы философии", 1992, №№ 4,5.
89. Мамардашвили М.К. Закон инаконемыслия. // "Здесь-и-теперь", 1992, № 1.
90. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии. // О человеческом в человеке. М., "Политиздат", 1991.
91. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. // "Квинтэссенция". Философский альманах. 1991. М., "Политиздат". 1992.
92. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. // Человек в системе наук. М., "Наука", 1989.
93. Мамардашвили М.К. О философии. // "Вопросы философии", 1991, № 5.
94. Мамардашвили М.К. Введение в философию. Курс лекций. // "Новый круг", Киев, 1992, № 2, 1993, № 1.
95. Мамардашвили Мераб. Из лекций о Прусте. // "Ad Marginem'93. Ежегодник. М., "Ad Marginem", 1994.
96. Маркс К. Экономически-философские рукописи. 1844г. // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т.42. М., "Политиздат", 1974.
97. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. М., "Политиздат", 1988.
98. Мерло-Понти М. Временность. // "Историко-философский ежегодник". 1990. М., "Наука", 1991.
99. Мир Кьеркегора. М., "Ad Marginem", 1994.
100. Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структуры опыта. // "Логос", 1993, № 3.
101. Морсон Г.С., Эмерсон К. Творчество прозаики. Глава из книги. // "Бахтинология". Исследования. Переводы. Публикации. С.-Пб., "Алетейа", 1995.
102. Мотрошилова Н.В. Парабола личной судьбы Льва Шестова. // "Вопросы философии", 1989, № 1.
103. Мотрошилова Н.В. "Картезианские медитации" Гуссерля и "Картезианские размышления" Мамардашвили. // "Вопросы философии", 1995, № 6.
104. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М., "Мысль", 1990, т. 1,2.
105. Новоё в зарубежной лингвистике. Вып. XVI — XVII. М., 1985-86.
106. Психология и новые идеалы научности (материалы круглого стола). // "Вопросы философии", 1993, № 5.
107. Перлс Ф.С. , Гудмен П., Хефферлин Р. Опыты психологии самопознания (практикум по гештальттерапии). М., 1993.
108. Петров М.К. Язык, знак, культура. М., "Наука", 1991.
109. Пископпель А.А., Щедровицкий Л.П. О программных установках психотехники и психологии труда. // "Вопросы методологии", 1991, 4.
110. Пирс Ч.С. Из работы "Элементы логики. Grammatica speculativa". // Семиотика. М., "Радуга". 1983.
111. Постмодернизм и культура (материалы круглого стола). // "Вопросы философии", 1993, № 3.

112. Рикер П. Человек как предмет философии. // "Вопросы философии", 1989, № 2.
113. Рикер П. Какого рода высказывания о человеке могут принадлежать философии. // Человеческое в человеке. М., "Политиздат", 1991.
114. Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет. // "Историко-философский ежегодник'90". М., "Наука", 1991.
115. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., "Медиум", 1995.
116. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М., Издательская группа "Прогресс". "Универс". 1994.
117. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., "Лабиринт", 1994.
118. Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука "о природе". М., "Наука", 1979.
119. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру. М., "Политиздат", 1985.
120. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М., "Наука", 1985.
121. Свасьян К.А. Иоганн Вольфганг Гете. М., "Мысль", 1989.
122. Свасьян К.А. Человек как творение и творец культуры. // "Вопросы философии", 1987, № 6.
123. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Ереван, 1987.
124. Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии. Ереван. 1980.
125. Семинар: Э.Кассирер — М.Хайдеггер. // "Ступени", 1992, № 3.
126. Современная западная философия. Словарь. М., "Политиздат", 1991.
127. Слобин Д., Грин Дж. Психолингвистика. М., 1976.
128. Судьба бытия — путь философии. Интервью с Ю.В.Мамлеевым. // "Вопросы философии", 1992, № 9.
129. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., "Прогресс — Универс", 1993.
130. Серль Дж. Перевернутое слово. // "Вопросы философии", 1992, № 2.
131. Симонов П.Д. Созидающий мозг. М., "Наука", 1993.
132. Теория метафоры. М., "Прогресс", 1990.
133. Тыщенко В.П. Философия культуры диалога. Введение. Новосибирск. НГУ, 1993.
134. Уорф Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку. // Новое в лингвистике. 1960, № 1.
135. Фрейд З. "Я" и "Оно". Труды разных лет. Тбилиси. 1991.
136. Феноменология и ее роль в современной философии. // "Вопросы философии", 1988, № 12.
137. Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., "Наука" , 1991.
138. Флоренский П. Имена. // "Социологические исследования", 1988, № 6, 1989, № 2-6.
139. Флоренский П. Воспоминания. // "Литературная учеба", 1988, № 6.
140. Флоренский П. Столп и утверждение истины. т. I. М., "Правда", 1990.
141. Флоренский П. У водоразделов мысли. М., "Правда", 1990.
142. Фромм Э. Душа человека. М., "Республика", 1992.
143. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., "Республика", 1994.
144. Франк С. Л. Сочинения. М., "Правда", 1990.

145. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., "Прогресс", 1990.
146. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С.-Пб., "A-cad", 1994.
147. Фуко М. Герменевтика субъекта. // "Социологос". Вып. 1, М., "Прогресс", 1991.
148. Фуко М. Маркс, Ницше, Фрейд. // "Кентавр", 1994, № 2.
149. Фуко Мишель. Забота об истине (беседа с Франсуа Эвальдом). // "Вопросы методологии", 1994, № 3-4.
150. Фришман А. О Серене Кьеркегоре и Михаиле Бахтине. // "Мир Кьеркегора". М., "Ad Marginem", 1994.
151. Хайдеггер М. Время и бытие. М., "Республика", 1993.
152. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., "Гнозис", 1993.
153. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., "Высшая школа", 1991.
154. Хайдеггер М. Введение в метафизику. Курс лекций летнего семестра 1935г. // "Новый круг", 1992, № 2, 1993, № 3.
155. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. // "Вопросы философии", 1989, № 9.
156. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары. [O Daseinanalitik'e] // "Логос", 1992, № 3.
157. Хайдеггер М. Что такое — философия ? // "Вопросы философии", 1993, № 8.
158. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. // "Вопросы философии", 1993, № 10.
159. Хайдеггер М. Вопрос о технике. // "Новая технократическая волна на Западе. М., "Наука", 1986.
160. Хомский Н. Синтаксические структуры. // "Новое в лингвистике", 1962, вып. 2.
161. Хесле В. Гении философии Нового времени. М., "Наука", 1992.
162. Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. М., 1993.
163. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Лекции и интервю. Москва. Апрель. 1989. М., "Наука", 1992.
164. Хабермас Ю. Познание и интерес. // "Философские науки", 1990, № 1.
165. Хабермас Ю. Философия как места блюститель и интерпретатор. // "Новый круг", 1993, № 1.
166. Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки. // "Историко-философский ежегодник. 1988". М., "Наука". 1988.
167. Человек в системе наук. М., "Наука", 1989.
168. Шелер М. Избранные произведения. М., "Гнозис", 1994.
169. Шелер М. Человек и история. // "Человек: образ и сущность. Перцепция страха". Ежегодник. Вып. 2. М., 1991.
170. Шестов Лев. Избранные сочинения. М., "Ренессанс", 1993.
171. Шестов Лев. Сочинения. М., "Наука", 1993, т. 1,2.
172. Шестов Лев. Киргегард и экзистенциальная философия. М., "Прогресс — Гнозис", 1992.
173. Шестов Лев. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль). // "Вопросы философии", 1989, № 1.

174. Шпет Г. Сочинения. М., "Правда", 1989.
175. Шпет Г. История как предмет логики. // "Историко-философский ежегодник". 1988. М., "Наука", 1988.
176. Шпет Г. Герменевтика и ее проблемы. // "Контекст-89", "Контекст-90", "Контекст-91", "Контекст-92".
177. Щедровицкий Г.П. Смысл и значение. // "Проблемы семантики". М., 1974.
178. Щедровицкий Г.П. Синтез знаний: проблемы и методы. // На пути к теории научного знания. М., 1984.
179. Щедровицкий Г.П. Методологический смысл оппозиции натуралистического и деятельностного подходов. // "Вопросы методологии", 1991, № 2.
180. Щедровицкий Г.П. Рефлексия в деятельности. // "Вопросы методологии", 1994, № 3-4.
181. Щедровицкий Г.П. Схема мыследеятельности — системно-структурное строение, смысл и содержание. // "Системные исследования". Методологические проблемы. Ежегодник. 1986. М., 1987.
182. Щедровицкий Г.П. Семиотические исследования знаковых систем. // Семиотика и восточные языки. М., 1967.
183. Щедровицкий Г.П. Автоматизация проектирования и задачи развития проектировочной деятельности. // "Разработка и внедрение автоматизированных систем в проектировании (теория и методология)". М., "Стройиздат", 1975.
184. Щедровицкий Г.П. Система педагогических исследований (методологический анализ). // "Педагогика и логика". М., "Касталь", 1993.
185. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
186. Элиаде М. Священное и мирское. МГУ, 1994.
187. Эмерсон К. Против закономерности: Соловьев, Шестов, поздний Толстой, ранний Бахтин. // "Бахтинология. Исследования. Переводы. Публикации". М., С.-Пб., "Алетейа", 1995.
188. Эриксон М.Г., Росси Э.Л. Человек из февраля. М., Независимая фирма "Класс", 1995.
189. Юнг К.-Г. Архетип и символ. М., "Ренессанс", 1991.
190. Юнг К.-Г. Феномен духа в искусстве и науке. Собрание сочинений. т. 15. М., "Ренессанс", 1992.
191. Юнг К.-Г. Психологические типы. Томск. "Водолей", 1993.
192. Юнг К.-Г. Аналитическая психология. С.-Пб., 1994.
193. Юнг К.-Г. Психология бессознательного. М., "Канон", 1994.
194. Юнг К.-Г. Конфликты детской души. М., "Канон", 1995.
195. Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. М., "Медиум", 1994.
196. Юнг К.-Г. Либидо, его метаморфозы и символы. С.-Пб., Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994.
197. Юнг К.-Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления. Киев. "AirLand", 1994.
198. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., "Политиздат", 1991.
199. Ясперс К. Феноменологическое направление исследования в психопатологии. Общая психопатология. Из переписки М.Хайдеггера с К.Ясперсом. // "Логос", 1995, № 5.
200. Якобсон Р. В поисках сущности языка. // "Семиотика", М., "Радуга", 1983.
201. Якобсон Р. Избранные работы. М., "Радуга", 1985.

СОДЕРЖАНИЕ

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ 6
Глава I БЫТИЕ ФИЛОСОФИИ 7
1. Три мира — три онтологии 9
2. Феномен философствования 21
3. Опыт осуществления. Принцип сдвига 31
4. Образы философов 36
Р.Декарт 37
И.Кант 41
К.Маркс 44
5. Самоопределение философа в культуре 47
Глава II ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА 55
1. Антропосфера 57
А. Система антропотехники 57
В. Антропотехника как праксис языка 65
2. Тезаурус личности 74
3. Человек как произведение культуры. Генеральная формула произведения 93
4. М.М.Бахтин: новая "оптика мышления" 100
Глава III ГЛУБИННАЯ СТРУКТУРА ЛИЧНОСТИ 115
1. Экзистенция и личность 117
2. Миф и архетип 131
3. Приницпиальная схема-архетип экзистенции личности 142
ЗАКЛЮЧЕНИЕ От философской антропологии — к педагогической 151
КОММЕНТАРИЙ-СЛОВАРЬ 154
Словарь приводимых в книге грекоязычных понятий 173
ЛИТЕРАТУРА 175

CONTENTS

INSTEAD OF INTRODUCTION 6
Chapter I BEING OF PHILOSOPHY 7
1. The three worlds — the three ontologies 9
2. The phenomena of philosophycal discourse 21
3. Experience of the realisation. The principle ofshift 31
4. Tne images of philosophers 36
R.Descartes 37
I.Kant 41
K.Marx 44
5. Selfdetermination of philosopher in the culture 47
Chapter II THE PHILOSOPHY OF HUMAN BEING 55
1. Antroposphere 57
A. System of antropotechnics 57
B. Antropotechniques as language praxis 65
2. The personalitythesaurus 74
3. The human being as work of culture. The general formula of work 93
4. M.Bakhtin: the new "optics of mind" 100
Chapter III THE PROFOUND STRUCTURE OF PERSONALITY ... 115
1. Existentia and personality 117
2. Myth and archetype 131
3. The principal archetype-scheme of personality's existentia 142
CONCLUSION. FROM PHILOSOPHICAL ANTROPOLOGY — TO PEDAGOGYCAL 151
GLOSSARY 154
VOCABULARY of Greek notions 173
BYBLIOGRAPHY 175

Научное издание

СМИРНОВ
Сергей Алевтинович

ОПЫТЫ ПО ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ
Человек в пространстве культуры

Редактор: *Ю.А.Заболотский*
Зам. редактора: *А.А.Смирнов*

Сдано в набор 01.07.96 г. Подписано в печать 01.08.96 г. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Усл.печ.л. 11,2. Тираж 1000 экз. Заказ №87

Издательство АО «ОФСЕТ»
630090, Новосибирск-90, Университетский пр. 1