

## СЕРГЕЙ АЛЕВТИНОВИЧ СМИРНОВ



Заведующий Лабораторией стратегических и форсайтных исследований и разработок Новосибирского государственного университета экономики и управления.

Доктор философских наук.

Автор и редактор сайта [www.antropolog.ru](http://www.antropolog.ru)

Автор и редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU / Chelovek.RU».

E-mail: [smirnoff1955@yandex.ru](mailto:smirnoff1955@yandex.ru)

УДК 168.522

### **АНТРОПОЛОГИЯ В ЧЕЛОВЕКРАЗМЕРНОМ МИРЕ МИРОВ (к вопросу о неклассическом философствовании о человеке)**

**работа выполнена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта  
«Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека»  
(грантовое соглашение № 14-18-03087)**

Статья посвящена проблеме возможности выстраивания неклассического антропологического дискурса в ситуации, которая получила название «после Освенцима». Дается описание опыта выстраивания неклассического дискурса в современной отечественной и западной философии. Предложен проект словаря неклассического философствования о человеке с использованием таких концептов, как переход, граница, энергия, антропоидный картоид, мир миров и др.

**Ключевые слова:** неклассическая антропология, ситуация человека, новая оптика, граница, переход, мир миров, человекоразмерность.

**Sergei A. Smirnov**

### **ANTHROPOLOGY IN HUMAN-DIMENSION WORLD WORLDS (to the issue of non-classical philosophizing about human being)**

The article deals with the possibility of building a non-classical anthropological discourse in the situation, which was called the situation "after Auschwitz " The article describes the experience of building a non-classical discourse in modern Russian and Western philosophy. Proposed

project dictionary nonclassical philosophizing about the person using such concepts as the transition boundary, the energy anthropoid kartoid world worlds, and others.

**Keywords:** non-classical anthropology, human situation, new optics, border, transition, the world of worlds, human-dimension.

### После Освенцима и ГУЛАГа

В одной из предыдущих работ автор этих строк отметил, что мы находимся в некоей культурной паузе, в ситуации «двойного после», «после постмодерна»<sup>1</sup>. В ситуации, когда уже все ранее сказано и ничего нового не скажешь о мире и человеке в нем. И это ранее сказанное нас сильно не устраивает. Но новое слово о человеке как-то не рождается.

В. А. Подорога также отмечал, что мы попали в «тоталитарную паузу», которая длилась 70 лет советского периода [Подорога В. А. 2010: 18–19]. Эту паузу В. А. Подорога характеризует как время, в которое ничего нельзя сделать. Эта пауза — не передышка, не перерыв, не интервал. Это время, когда невозможно действовать и ничего не может случиться.

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

«Как слово наше отзовется?»...

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

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

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

Итак. Мы попали в ситуацию после Освенцима. Это означает, что, пережив опыт всеожжения собственного сознания, вновь возвращаться к старым образцам не только бессмысленно, но и преступно. Потому что в таком случае я, позволяющий себе этот возврат, забываю о канувших в крематории Освенцима, не способных быть свидетелями. Я, позволяющий мыслить так же, как мы мыслили ранее, тем самым делаю вид, что ничего не случилось. Многие полагают, что с человеком действительно ничего не случилось. Онтологически не случилось [Аванесов С. С. 2014].

Так ли это? И не пора ли выработать новый словарь о человеке? Новый культурный код, связующий нас с долгой духовной традицией? Возможна ли новая оптика на человека, новый, неклассический способ мысли о человеке? И нужен ли он?

---

<sup>1</sup> См. об этом подробнее: Смирнов С. А. Современная антропология. Аналитический обзор // Человек. — 2003. — № 4.

### **Новая оптика. Взгляд философа: превращение мира**

В послевоенные годы фактически первым автором, осмысляющим сам феномен неклассического философствования, был М. К. Мамардашвили, в целом ряде работ развернувший свои представления о том, что есть классический и неклассический тип рациональности и, соответственно, что есть образец классического и современного мыслителя-интеллектуала<sup>2</sup>.

В свое время работа трех авторов — М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьева и В. С. Швырева — «Классическая и современная буржуазная философия» произвела глубокое впечатление на интеллектуальную публику<sup>3</sup>. Основным автором ее был, конечно, Мамардашвили, о чем вспоминали потом и сами друзья-соавторы.

Для Мамардашвили было важно восстановление духовной интеллектуальной традиции, прерванной в советское время. Прерванность переживалась им как личная экзистенциальная история, он стремился войти в круг европейских мыслителей, восстановив буквально на самом себе, на своем опыте духовной работы эту прерванную линию. И в этой линии он сам обнаружил сдвиг от некоего классического образца, классического формализма (схематизма) мысли к некоему неклассическому, современному схематизму.

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

В этом схематизме, с одной стороны, выделяется определенный способ осознания мыслителем самого себя как мыслящего субъекта, с другой — определенный тип конструирования реальности, который мыслитель создает. Мыслитель-классик всегда осознавал то, какой духовный продукт он производит и какую роль он сам и его продукт играют в культуре, каким образом продукт транслируется [Мамардашвили М. К. и др. 1970: 24–25].

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

Так вот, классика, классическое философствование представляет с этой точки зрения удивительно цельное образование. Оно как бы отлито из одного куска [Там же: 26]. Мыслительное пространство в европейской классике было связным, устойчивым, гомогенным. В ней выражалась позиция сознательного человека, человеческой сознательности в мире, свободного существа и организующего фактора жизни, соразмерной с атомарным, разумно действующим индивидом [Там же]. Такая цельность была результатом двойной рефлексии, особой сознательной конструкции, поскольку, разумеется, социальная реальность не была такой уж цельной и гомогенной. Она в качестве таковой строилась в сознании мыслителя.

---

<sup>2</sup> См.: Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // *Вопр. философии*. — 1970. — № 12; Они же. Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // *Вопр. философии*. — 1971. — № 4; Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. — 2-е изд. — М.: Прогресс-Культура, 1992. — 416 с.; Он же. Классический и неклассический идеалы рациональности. — М.: Логос, 2004. — 240 с.

<sup>3</sup> См.: Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Указ. соч.

Мир представлялся рациональной конструкцией, «соразмерной» мысленному действию и наблюдению отдельного человека. Эта конструкция становилась объективной, самоупорядоченной, самопроизводящей и законосообразной реальностью, создаваемой этим автором-мыслителем.

Базовое допущение классика, что мир упорядочен, познаваем и управляем, ложится в основание базового схематизма классической мысли. А стало быть, допускается идея гармонии между объективной организацией бытия и субъективной организацией человека. Рисуется некий образ мира как он есть. И он постижим, его можно построить как конструкцию, равновеликую объективному миру.

Это стремление удерживать и контролировать мир посредством своих мыслительных конструкций распространяется и на все остальные сферы жизни. Классик свои искусственные порождения (не только теории, но и художественные произведения, социальные проекты, технические изделия) рассматривает как некие универсальные артефакты, становящиеся некими моделями мира вообще. Самим искусственным изделиям, артефактам этот классик-интеллектуал также приписывает свойства объективности и субстанциальности, соответствия базовой модели, по меркам и лекалам которой кроен мир.

Таким образом, в базовом классическом схематизме не допускается наличие неких слепых иррациональных сил. Из онтологии мира исключаются силы, не поддающиеся объяснению и контролю. Последний же возможен и постижим из некоей единой рациональной точки зрения, единой позиции, единого взгляда.

Сугубо антропологическим основанием базового схематизма мысли является, по сути, допущение, что мир человеко-соразмерен, мир доступен нашим способностям его понять. Если нам что-то недоступно, то оно и не существует. В таком случае нам доступен и Бог как рациональный конструкт. Он не может обманывать, он не коварен и не злонамерен. В этом смысле все может быть реконструировано с точки зрения собственного генезиса и воспроизведено в мысли. Таким образом, воспроизведение реальности в мысли совпадает с ее сущностью.

Классическая философия от Бэкона до Гегеля<sup>4</sup> становится опытом философии рефлексии, т. е. опытом воспроизводства идеальных объективных форм. Воспроизводя в акте сознания эти объективированные формы, мыслитель-классик полагает, что схватывает мир как есть.

Собственно онтологическая работа так и понималась классиком. В онтологии как конструкции должно быть удержано существо мира, в самой онтологической конструкции объективные формы мира должны быть удержаны и упорядочены, конструкция суть слепок мира, модель мира. Иначе это не онтология и не онтологическая работа<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Отмечу, что опыт Киркегора, Ницше и Шопенгауэра не входил в этот ряд классического философствования, в чем авторы и признаются. Они тогда, в 1970 г., еще не могли как-то содержательно отнестись к этому феномену иного философствования, к опыту того же Киркегора. Но коли так, то весьма проблематичным становится сам этот ряд имен. Почему Гегель становится классиком, а Киркегор нет? И почему Киркегор становится чуть ли не образцом для подражания у европейских интеллектуалов уже в XX веке?

<sup>5</sup> Возникает непростой вопрос: можно ли вообще говорить о некоей неклассической онтологии? Ведь в онтологии удерживается само существо мира. А что удерживается в неклассической онтологии? Разве не существо мира? Если не существо мира, то это не онтология. Если же удерживается мир, то в чем ее неклассичность? Если иной мир, то это та же онтология, которая бывает только первой и последней.

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

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

Таким образом, каждый мыслитель должен, совершая акты познания, соотноситься с этим идеалом познания, в котором воплощена идеальная модель мира, идеальный конструкт, образец. Каждый мыслитель допускает наличие и необходимость некоей абсолютной точки зрения, с которой он должен соотносить свои конструкции.

Если этот базовый концепт рушится и прерывается связка его конструкции и идеальной модели, то мыслитель, отдельный наблюдатель, становится слепым, он теряет опору, поскольку сугубо своему личному опыту он не доверяет.

Мамардашвили подытоживает, что в целом классическую философию можно охарактеризовать как философию самосознания и рефлексии и в этом смысле онтология в этой классике суть онтология сознания, тождественного бытию [Там же: 32].

В основании этой классической модели, идеале классической рациональности заложены две установки.

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

И антропологическая установка — идея автономного разумного индивида, способного этот порядок самостоятельно познавать и воспроизводить в своих мыслительных конструктах и тем самым удерживать. Удержание этого мира, разумеется, возможно только мысленно и только с единой внеположенной индивиду точки зрения [Там же: 36].

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

В основании типа рациональности авторы полагают определенный способ духовного производства, за которым стоит вполне определенная модель классического капитализма, которая характеризуется свободным рынком и свободной конкуренцией [Там же: 34]. Эта модель не только позволяет, но и необходимым образом требует наличия самостоятельных автономных агентов, производящих духовные продукты. Эти агенты должны осуществлять постоянную работу по воспроизводству классического идеала, конструкции мира. Иначе этот мир рухнет. Необходима вот эта постоянная связка между классическим идеальным кон-

структом и конкретным опытом рациональной работы конкретного индивида, мыслителя, становящегося агентом духовного производства. Тем самым общество становится и понимается как такое самоорганизующееся целое. В рамках этого целого автономной личности выставляется некое культурное задание осуществить рациональную работу по восстановлению целого, конструированию целого, его воспроизводству в мышлении. Отдельный индивид при этом подчиняется сугубо внешним правилам рационального мышления. Эти правила должны повторяться в актах мысли отдельных агентов-индивидов.

При всей объективированности идеальных мыслительных форм в силу действия базовой установки не только допускается, но и вменяется самой реальности наличие автономной суверенной личности как необходимой части целого, которая осуществляет контроль сугубо своими мыслительными индивидуальными средствами и способностями: «Личная автономия, суверенность, самим индивидом осуществляемый рациональный контроль становятся всеобщей формой поступков» [Мамардашвили М. К. и др. 1970: 34].

Полагается, что каждый человек своим умом может прийти до понимания того, как ему следует поступать, и нет необходимости стандартизировать его поведение, кодировать и вводить какую-то регламентацию [Там же: 34]<sup>6</sup>.

В этом есть некая парадоксальность: допущение автономии мыслителя в ситуации господства всеобщих рациональных идеальных форм. Она снимается тем допущением, что равенство и тождественность всеобщим формам осуществляется личностным усилием мыслителя, которому ставится культурное задание: воспроизвести человекообразный мир в мыслительных конструктах. Допускается презумпция осмысленности действий мыслителя. Допускается, что индивид своим умом сможет в акте мышления воспроизвести целое и прийти до понимания того, как следует поступать. Допускается, что мир и человек размерны друг другу<sup>7</sup>.

Здесь кроется и ответ на вопрос о том, что есть сдвиг к неклассической рациональности. Современное общество, в котором произошел переход к господству сверхсоциальных, универсальных форм управления, диктует и навязывает определенные стандартизированные формы мышления и действия<sup>8</sup>.

Авторы указывают, что в современном обществе была ликвидирована социальная база классического духовного производства, в которой допускался феномен автономной личности. В современном монополизированном обществе все

---

<sup>6</sup> Собственно представление о том, что такое просвещение, и было сформулировано И. Кантом: имей мужество пользоваться собственным умом. Такая максима была следствием все той же базовой антропологической установки: естественный порядок вещей доступен автономному разумному индивиду, мир соразмерен человеку, т. е. человеко-соразмерен.

<sup>7</sup> Хотя такое представление более схоже с мифологическим, в котором заложена идея единства микро- и макрокосмоса. В классической рациональной европейской философии представление о единстве трансформировалось в сугубо рационализированной форме: мир, в принципе, познаваем и познаваем через усилие отдельного мыслителя, способного единство мира восстановить силой чистой мысли, как Р. Декарт, постигавший идею Бога в своих «Медитациях» силой чистой мысли, посредством философской аскезы, с помощью сугубо интеллектуальных рассуждений.

<sup>8</sup> Здесь мы видим определенный марксоидный налет, который в 1970 г. еще оставался в текстах наших авторов, вынужденных выражаться в том числе и на партийном жаргоне. Они все же писали о господстве монополистического капитализма, требующего уже все большей регламентации и стандартизации жизни, которая становилась следствием агрессивного маркетинга и рекламы. Стандарты жизни, вменяемые отдельным индивидам, начинают диктовать образцы мышления, потребления и повседневного поведения.

более и более стандартизировано и регламентировано поведение отдельного человека. От него уже не требуется быть разумным и способным осуществлять целесообразные рациональные действия. От него не требуется осуществлять этот весьма индивидуальный тяжелый акт воспроизводства естественного порядка вещей, строить по его поводу конструкты. Понимать вообще уже не обязательно. За тебя все поймут иррациональные, сверхиндивидуальные институты, воплощающие акты понимания в процедуры, стандарты, регламенты и схемы. Надо только им соответствовать.

Тем самым снимаются обе базовые установки классической рациональности: что мир естественен и разумен и что он постижим и доступен разумной автономной личности.

Мир получается разный, точнее надличный, в нем допускаются превращенные формы, в нем возможно все. И эту разность миров невозможно постичь отдельно взятому индивиду. Мир и человек перестают быть соразмерными друг другу.

К этому, в принципе, все шло. Авторы указывают, что никакой идиллии в классической модели, разумеется, не было. Идиллия была в головах мыслителей. Социальный разрыв между мышлением, рациональным конструктом, с одной стороны, и практическим действием, реальной социальной жизнью — с другой, все время назревал и всегда показывал несоответствие конструктов реальности. Классик задним числом всякий раз вынужден был надстраивать свои конструкты, пытаясь хотя бы в своем рациональном действии преодолеть разрывы и заполнить лакуны. Эти попытки, разумеется, порождали новые спекуляции. Вершиной такой спекулятивной системы стала философия Гегеля.

В ситуации возрастания роли всеобщих регуляторов множится всеобщая практика кодирования и программирования поведения человека, внедрения стандартов коллективной жизни и мышления [Мамардашвили М. К. и др. 1971: 60]. Формируется целая индустрия духовного производства, индустрия сознания, в которой уже не отдельно взятые мыслители, а целая армия интеллектуалов осуществляет стандартизированное производство стандартизированных искусственных артефактов, которые транслируются по каналам и организуют жизнь каждого индивида.

Так, исчезает образец классика-мыслителя, который мнил себя вершителем судеб и пророком, духовным учителем, просветителем. За него все делает машина духовного производства. В современной ситуации интеллектуал становится рабочим, производящим свои продукты и поставленным в конвейер. Но, в отличие от классика, он теряет связь со всеобщим целым.

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

Мамардашвили впервые фиксирует процесс формирования феномена превращенных идеальных форм, анализ которых он затем проделал в последующих работах<sup>9</sup>. Но именно все более растущее производство превращенных иррациональных форм для него становится основанием для диагностики неклассической ситуации мышления и формирования, условно говоря, неклассического мышле-

---

<sup>9</sup> См. об этом подробнее: Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию — 416 с.; Он же. Классический и неклассический идеалы рациональности... — 240 с.

ния, неклассического типа рациональности. Заслугу открытия превращенных форм он отдает К. Марксу.

Надо сказать, Мамардашвили не столько заостряет внимание на неклассическом мышлении, сколько фиксирует формирование «неклассической ситуации», сдвиг в сторону стандартизированного духовного производства, в котором интеллеktуал становится агентом, функционирующим винтиком, в результате чего вообще исчезает фигура мыслителя, держателя смыслов, осуществляющего акт мышления от первого лица.

Можно говорить в таком случае о неклассической модели мира, в которой снята разница между субъектом и объектом, индивидом и средой. В дальнейших работах Мамардашвили отошел от описания социальной природы сдвига и сосредоточился на вопросах о том, какого рода модель мира полагается в новой реальности и что делать конкретному мыслителю в неклассической реальности. Поэтому в работе «Классический и неклассический идеалы рациональности» его внимание направлено на то, что такое неклассическая модель мира и рациональности и чем она отличается от классической [Мамардашвили М. К. 1992, 2004].

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

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

Фиксация этого механизма, думается, переводит разговор о том, что есть неклассическое философствование, в иное русло, делает наше деление философии на классику и неклассику не столько условным, сколько косвенным, полагает некую границу, по примеру того, как мы проводим границу между модерном и постмодерном, снимая в последнем всякое содержание, а фиксируя лишь время и бытие (то, что после модерна).

В неклассической модели реальности фиксируется феномен превращения, т. е. формирования особой реальности идеальных форм, которые, отделяясь от исходной первой реальности, начинают жить своей жизнью: «свойства этих объектов сугубо, фундаментально неклассичны» [Мамардашвили М. К. 1992: 269].

Феномен превращения заключается в том, что внутренние реальные отношения воплощаются во внешних «косвенных выражениях». И последние при этом начинают жить самостоятельной жизнью. А люди начинают думать, что эти внешние идеальные выражения и формы являются объективными и самостоятельными. Например, деньги или символические формы культуры.

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



Более того, превращенные формы не всегда иррациональны. Например, движение Солнца и небесных светил по небосклону — это не просто метафора нашего сознания. Движение происходит. Это реальность. Только она нами представляется в превращенной форме, что якобы Солнце движется по небосклону. Так же мы оперируем денежными знаками как реальными вещами. Это не фантом и не иллюзия, но мы им приписываем свойства реальных сущностей.

Но тем самым в процессе замещения реальности превращенными формами происходит ее исчезновение. Мы перестаем видеть реальность и начинаем пребывать в мире превращенных форм<sup>10</sup>.

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

Классический принцип как раз предполагал допущение рационального понимания отдельным субъектом целого мира. Рационально понимаемо то, что исследователь сделал сам, собой, что он может понять по модели своего человеческого делания. Вместо классического принципа вводится неклассический: мы понимаем сделанным, а не сделанное. Мы видим предметом, а не предмет, который можем и не знать [Мамардашвили М. К. 2004: 83].

Это означает, что в неклассическую модель мира у Мамардашвили вводится сам феномен акта сознания, становящегося частью самого мира. Сам мир совершается в актах мысли и в событиях мысли. И само событие мысли становится частью онтологии мира. Мы делаем мир настолько и таким, насколько событийны мы в мире. И события мысли о мире становятся «органами» этого мира. Они похожи на органы именно тем, что совершают работу, которую мы не всегда понимаем и контролируем. Например, мы берем стакан с водой и выпиваем воду. Но, совершая действие, не обязательно знать, как устроена рука, как она делает эту работу. Хотя она и является частью человека, его органом.

Итак, неклассический принцип допускает, что в мире есть самостоятельные феномены, которые не разложимы, не воспроизводимы по классическим рефлексивным схемам сознания. И потому мы понимаем мир собой, сделанным, а не сделанное, сами становясь событием в мире, наряду с законами этого мира [Там же: 85]. А потому и законы мира нельзя понять извне с позиции наблюдателя, не помещая самого себя в этот мир. Человек становится органом этого мира.

Потому классик-мыслитель и допускал постижимость и управляемость мира, поскольку допускал принцип полноты бытия и пребывания в нем. Он допускал принципиальную управляемость мира, контроль над ним силой мысли.

Неклассическая ситуация заставляет нас допускать принцип неполноты бытия, снятия классической посылки полного «бытия-знания». Мы вынуждены отказать от предположения, что есть мир и в нем уже все есть. А истина есть осознание, «развертка» этой данности. В пространстве феноменов мы не можем предположить что-то исходно данное. Ничего исходно данного самого по себе нет

---

<sup>10</sup> К слову сказать, психоанализ З. Фрейда, который наряду с феноменологией и экзистенциализмом М. К. Мамардашвили рассматривал как направление современной (неклассической) философии и отдельно подверг анализу в своем цикле лекций, — такая же превращенная форма. До Фрейда никто не допускал устройство психики в категориях «Оно», «Я», «Сверх-Я». Вбросив в мир эту триаду, Фрейд изменил мир. Психоаналитик рассматривает психику человека через призму этой триады. Хотя она никакого отношения к реальной психике не имеет. Это превращенная форма-конструкт. То же самое относится и к архетипам К.-Г. Юнга.

вне акта понимания. Нас должны интересовать лишь «живые опыты неразложимых взаимодействий» [Мамардашвили М. К. 2004: 97–98]<sup>11</sup>.

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

В классическом схематизме мысли правила для руководства ума, правила рационального вывода были заданы, и мыслитель должен был им соответствовать, образец деятельности сознания уже задан и образ мыслителя задан. Но теперь этот образ исчез. И тем самым ситуация как бы уже разомкнута и открыта. Мыслитель отсутствует как готовая сущность и образец. Мыслитель всякий раз обновляет себя, собою вводя новые миры, не претендуя при этом на пророчество и поучение. Строеение его произведения становится «открытым, альтернативным, исключает абсолютистское сознание автора» [Мамардашвили М. К. и др. 1971: 72].

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

В принципе это подтверждается и его собственными рефлексивными свидетельствами, которые рассыпаны в воспоминаниях. Он неоднократно указывал, что его автономный ход в философии никак не был связан и обусловлен неким социальным эмпирическим опытом [Мамардашвили М. К. 1990]. Он ощущал экзистенциальный вакуум, переживал неосознанное желание восстановить утраченную связь с культурными корнями, с целым. Это очень похоже на то, что называл в свое время «тоской по культуре» Осип Мандельштам.

Фактически самым способом своего философствования М. К. Мамардашвили, несмотря на свою кажущуюся классичность, задавал феномен неклассичности. В. А. Подорога отмечал однажды, что он понимал Мамардашвили только в момент его присутствия, в момент живой речи [Подорога В. А. 1993: 184–203].

И здесь важно выделить идею первоначала. Начало происходит как событие, как событие мысли. И это начало не сосредоточено в некоей метафизике, не сводимо к учению о первоначалах. Классический мыслитель как раз ищет первоначала, выстраивая некое учение о космосе, мироздании. А неклассический мыслитель совершает событие мысли собой, создавая среду понимания собой в акте действия, своим телом, присутствием создавая условие для мыслительной реаль-

---

<sup>11</sup> Исследователь В. Калиниченко отмечает, что потому М. К. Мамардашвили и занимался пристально изучением опыта философствования Р. Декарта, что тот, по его мнению, осуществил первым опыт неклассического философствования. Принцип *cogito* и означает акт личного понимания и самоперемены ума, и последнее есть базовое условие для доступа к истине, условие осуществления пути к трансцендентному. Истина доступна тому, кто меняется [Калиниченко В. 2004]. Отметим, что, например, М. Фуко как раз отказывал Декарту в таком опыте «заботы о себе». В концепте «практик себя» он как раз обращается более к античным авторам (римским стоикам), занимавшимся духовными упражнениями, выступающими как условие для доступа к истине. Эта практика себя как раз закончилась, полагает Фуко, во времена Декарта, и наступил «картезианский момент», после которого европейская мысль пошла по схеме рационального спекулятивного мышления, предав забвению принцип заботы о себе. С этим связан и сам проект практик себя Фуко, призвавшего современников переначать самих себя [Фуко М. 2007: 26–27].

ности. Он уходит — и исчезает среда для понимания мысли автора. И только присутствие автора мысли создает это начало мысли, точку, опору.

### **Предельная установка М. Фуко: метаморфоз героя**

Параллельно опыту М. К. Мамардашвили М. Фуко осуществлял свой радикальный проект «практик себя» [Фуко М. 2007]<sup>12</sup>.

Пафос исканий М. Фуко (особенно это видно через призму его последних работ) состоял в том, чтобы, реконструируя опыт греков, опыт практик себя, практик управления собой, своими желаниями и вожделениями, воссоздавать ментальную карту, конструкт, помогающий нам преодолевать самих себя. Он показывал современному человеку становление его собственной субъективности, его антропологии, его человеческой предметности.

Предметное отличие Фуко состоит в том, что он зафиксировал разницу между классикой и неклассикой, в мир вошел феномен безумия как реальность. До XIX века, считал М. Фуко, безумия как будто бы не было. Только в XIX веке, когда его сконструировали, безумие появилось. Этот предмет есть конструкт. И отношения «врач — пациент» наука также сконструировала. Как и З. Фрейд построил свой конструкт. Его концепт психоанализа есть именно концепт, а не то, чему можно приписывать качества действительности.

М. Фуко полагал, что вплоть до наших дней безумие было также и безмолвным. Немым. И это понятно. Безумный — не человек. Он Чужой. Его надо бояться. Его надо отгородить от людей, посадить в клетку, как зверя. Он по-человечески не изъясняется.

М. Фуко писал: само по себе безумие немо. В классическую эпоху не существует литературы безумия, в том смысле, что для безумия не существует его собственного автономного языка, т. е. возможности говорить о себе на языке истины [Фуко М. 1997: 504]. М. Фуко искал возможность, чтобы безумие заговорило. Оно открыло рот — и полезло нечто, что оказалось невозможным переварить в течение всего XX века. Этот бурный поток снес все привычные конструкты членораздельной речи, гармоничные постройки сознания, барочные формы изоцированной рациональности.

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

М. Фуко исследовал и выстраивал цепочку: формирование институтов надзора и наказания — формирование самого института власти, в котором знание является формой власти и подавления, контроля — власть-знание как дисциплинарная форма через сбор данных по управлению человеком.

---

<sup>12</sup> См. об этом подробнее: Смирнов С. А. О смысле онтологической заботы / работы // Вестн. НГУ. — Сер. «Психология». — 2010. — Т. 4. — № 1; Он же. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. — Новосибирск: Офсет, 2010. — 492 с.

Он не открывал безумие, как не открывал бессознательное З. Фрейд. М. Фуко поставил зеркало разуму и через опыт безумия описывал человека в его социальном и экзистенциальном опыте. Это зеркало ставили и З. Фрейд, и М. М. Бахтин.

М. Фуко писал: поскольку в безумии человека обнаруживается его истина, излечение от безумия возможно, если исходить из этой истины человека, из самых глубин его безумия. В не-разуме безумия существует некий возвратный разум; и та загадка, которая еще остается в ненасытной объективности, где затерян безумец, как раз и делает возможным его исцеление. Подобно тому, как болезнь не является совершенной историей здоровья, безумие «не есть абстрактная потеря рассудка», но «только противоречие в еще имеющемся налицо разуме», а следовательно, «гуманное, т. е. столь же благожелательное, сколь и разумное обращение с больным ... предполагает, что больной есть разумное существо, и в этом предположении имеет твердую опору, руководствуясь которой можно понять больного именно с этой стороны» [Фуко М. 1997: 508].

Безумие, рассматриваемое как иное Я человека, но человека разумного, — понятный и вполне оправданный ход. Путь от просто человека к человеку истинному лежит через человека безумного. «Психология личности будет отталкиваться от ее раздвоения, психология памяти — от амнезии, психология языка — от афазии, психология ума и понимания — от умственной отсталости. Истина человека высказывает себя лишь в момент своего исчезновения; она проявляется лишь тогда, когда становится иной, отличной от самой себя» [Там же: 513].

Безумие — тоже конструкт. Точнее, часть конструкта человека. Безумие понимается внутри самого образа человека, всей антропологии. Мы сами строим представление о разуме, личности, душе, человеке и уже внутри — о безумии как о части человека. Мы выводим безумие из нашего же ума, его природы, а не чего-то другого. Безумный человек — некий отделившийся от умного, потерявший ум, сошедший с ума. Сначала выстраивается некая базовая конструкция ума, потом безумным считается тот, у которого наблюдается некая патология, отклонение от нормы, от этого конструкта ума.

В этом плане история исследования безумия повторяет изнанку исследования разума, его черной стороны. Безумие по этой логике (именно логике, логосу) понимается как отклонение от разума, главным качеством которого являлась для человека сопричастность Единому, Благу, Богу. Безумец — «отпавший» от Бога, от Логоса, от Разума. Это нечестивый, еретик, неверующий, антихрист и проч. Безумец — тот же бесноватый, одержимый бесами, потерявший Бога. Поэтому он гибнет, поскольку потерял опору в Едином, в Боге. Он стал частью, т. е. осколком от целого, а потому и отбросом. Отпавший от Бога безумец — значит частный, неполный, распавшийся на части, падший.

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

Собственно вся история познания и науки была историей насилия, захвата и контроля. А бессознательное и безумие, ставшие предметом пристального внимания в XX веке, ранее заточенные в клетку, вырвались на свободу. Но опять получается, что безумие — это всего-навсего изнанка ума. Не Другое, а просто заточен-

ная, черная сторона того же человека рационального. Просто тюремщик и заключенный поменялись местами.

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

Такой ход понимания безумия — это попытка постижения себя, но с тыльной стороны, со стороны тени, оборотной стороны. В таком случае безумие мы никогда не поймем как иное себя, как свое Другое. Не свою тень, а иное бытие.

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

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

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

Безумие, понимаемое даже как способ отчуждения, как некий человеческий способ, но включенный в лоно человека разумного, все же предполагает привычку подтягивать все определения человеческого как дериваты разума. Но XX век это опроверг.

Человек безумный не является частью человека разумного. Это Другой. Это целый мир, равный миру разума, в котором работают другие законы, и с ним надо вступать в какое-то общение. Даже диалог. Но он весьма проблематичен.

Если врач пытается вступить в диалог с пациентом в клинике, будучи в белом халате, а пациент находится в кабинете врача и называется пациентом, то всякий диалог сразу становится большим лукавством. Не может быть равенства между врачом и пациентом по определению. Пациент — тот, кто нуждается в помощи. Даже если он сам пришел к врачу, но пришел за помощью. Он не равен самому себе, он тот, кто не может управлять собою. Это, собственно, и есть определение болезни. Если процесс, который тебя захватил, не подвластен тебе, и ты обращаешься за помощью, то этот процесс и есть болезнь. Если же ты начинаешь управлять процессом и понимаешь, что ты болен, то само осознание тобой твоей болезни — путь к выздоровлению.

Сюда закладывается допущение, что безумный — это тоже человек, только с вывихом, который надо вправить. Безумие — это отражение внутренних процессов, которые скрыты и происходят в человеке. Безумие и для М. Фуко является формой внешнего показа внутренних процессов, которые недоступны наблюдению. Безумец — это человек, в котором во внешней явной форме показаны скрытые желания. И здесь, пишет М. Фуко, важен этот переход от внутреннего к внешнему, от субъективного к объективному.

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

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

В свое время, в 1950-е годы, М. Фуко ездил в Швейцарию, работал в госпитале Святой Анны, общался с Л. Бинсвангером, переводил его работу «Сон и существование», находясь под воздействием экзистенциального анализа в духе Бинсвангера, замешанного на Хайдеггере<sup>13</sup>. М. Фуко написал в то время «Введение» к работе Л. Бинсвангера. В этом введении он пытался представить «проект антропологии». Одновременно в 1961 г. он пишет введение к антропологии И. Канта («Генезис и структура Антропологии Канта»). Это введение не будет опубликовано. Но многие пассажи войдут потом в «Слова и вещи».

В этих работах М. Фуко критикует «антропологическую иллюзию», т. е. ответы на кантовский вопрос «Что такое человек?», ибо человек рациональный, человек просвещения — умер.

Образец критики этой антропологической иллюзии М. Фуко находит у Ф. Ницше: «Ницшевское предприятие могло бы быть понято как точка остановки, поставленная, наконец, разрастанию этого вопрошания о человеке. Смерть Бога — разве не обнаруживает она себя в факте, вдвойне убийственном, который, кладя конец абсолюту, является в то же время убийцей самого человека. Поскольку человек — в своей конечности — неотделим от бесконечного, отрицанием и одновременно провозвестием которого он является. Именно в смерти человека и исполняется смерть Бога» [Фуко М. 1996: 420–421]. Но С. Табачникова, комментатор и переводчик М. Фуко, ссылаясь на самого М. Фуко, говорит, что этот разрыв у него был разрывом с европейской мыслью и главное с собственной мыслью, с самим собой.

Поэтому буквально понимать идею М. Фуко о смерти человека нельзя. Это смерть старой идеи человека, тех способов и конструкторов мысли о человеке, которые до сих пор господствовали в позитивизме, в феноменологии и экзистенциализме. Это разрыв с Ж.-П. Сартром и М. Мерло-Понти, с Л. Бинсвангером и Э. Гуссерлем, но не с Ф. Ницше, который оставался с ним на всю жизнь.

Позже более явно и предметно М. Фуко разовьет критику и оформит ее в понятие так называемой предельной установки.

Итак, М. Фуко исследовал безумие не просто как феномен психиатрии и психологии, а как феномен антропологии в целом, как форму отчуждения человека от собственной сущности. Понимая безумие, мы пытаемся понять самих себя. Безумие свидетельствует не столько о дурных инстинктах безумца, сколько о дне самого человека. И этот феномен подпольного человека Ф. М. Достоевский давно уже описал. Чем не дневник параноика «Записки из подполья»? Это же диагноз! Правда, паранойя подпольного человека разворачивается у Ф. М. Достоевского на фоне поиска нового Бога, новой религии спасения.

После постмодерна этот символический горизонт ушел. Еще ранее Д. Бонхёффер призывал к религии без бога<sup>14</sup>.

Как бы то ни было, проблематика безумия вошла составной частью в неклассическую антропологию.

Образец классики Р. Декарт сомневался во всем. Но он не сомневался в своей разумности. М. Фуко ссылается на Р. Декарта и задает вопрос: почему безгранич-

<sup>13</sup> Ирония состоит в том, что Л. Бинсвангер был племянником Отто Бинсвангера, в иенской клинике которого лечился больной Ф. Ницше.

<sup>14</sup> См.: Бонхёффер Д. Спротивление и покорность. — М.: Прогресс, 1994. — 344 с.

ное сомнение не распространяется на сам разум Р. Декарта? Не является ли это ограничение симптомом страха перед безумием? Декартовский принцип *cogito* не может быть безумным для его автора. С этого тезиса и начал свой доклад ученик М. Фуко Ж. Деррида<sup>15</sup>.

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

М. Фуко писал, что он пытался представить не историю языка психиатрии, а археологию безмолвия, говорить словами без языка, на языке безмолвия, бормотания, обойтись без субъекта с его членораздельной речью.

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

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

Ж. Деррида же не продвинулся дальше своего учителя. Он всего-навсего смог эпатировать публику броской фразой: «Я философствую только в сознании ужаса, признанного ужаса перед безумием» [Деррида Ж. 2000: 81].

А Фуко свои рассуждения о Р. Декарте во второй главе «Истории безумия» начинает с фразы, которая носит характер эпитафии: «Возрождение выпустило на свободу голоса безумия, сумев усмирить их неистовую силу, классическая эпоха, совершив неожиданный переворот, заставила безумие умолкнуть» [Фуко 1997: 63]. И далее: «и лишь “Феноменология духа” отчасти выпустит его на свободу» [Деррида Ж. 2000: 65].

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

Эти пределы и границы разума, чреватого безумием, и пытался поставить Мишель Фуко. Пытался установить некую онтологическую предельную установку.

В одной из последних работ М. Фуко писал: «Что представляет собой сегодня философия, я хочу сказать философская деятельность, если она не является критической работой мысли над самой собой? Если она не есть попытка узнать на

<sup>15</sup> См.: Деррида Ж. *Cogito* и история безумия // Письмо и различие. — СПб.: Академ. проект, 2000. — С. 63–65.

опыте, как и до какого предела возможно мыслить иначе, вместо того, чтобы заниматься легитимизацией того, что мы уже знаем? Проба, опыт, эссе [essai] — это надо понимать как преобразующее испытание самого себя в игре истины, а не как основанное на примитивизации присвоенного другого в целях коммуникации — это живое тело философии, по крайней мере, если сегодня она все же продолжает оставаться тем, чем была когда-то, т. е. определенной “аскезой”, упражнением себя в движении мысли» [Фуко М. 2004: 14–15].

Его исторические исследования — это философское упражнение. Его сверхзадачей было узнать, в какой степени работа осмысления своей собственной истории может освободить мысль от того, что она мыслит втайне от самой себя, и дать ей возможность мыслить иначе. Его работы — это работы по истории мысли, они предполагают размышления на тему, как возможно конституирование знания [Там же: 14–15]. Заметим, у М. Фуко сугубо кантовский заход-вопросание: как возможна метафизика, как построить метафизику из антропологии.

Если в «Истории безумия» М. Фуко исследовал то, как управлять сумасшедшими, то в «Заботе о себе» — как управлять самим собой. Вопрос стоял о том, чтобы знать, как направлять свою собственную жизнь, чтобы придать ей как можно более прекрасную форму. Вот то, что он пытался реконструировать: образование и развитие некоторого практикования себя, целью которого является конструирование самого себя в качестве творца собственной жизни [Фуко М. 1994: 50].

Чем еще может быть этика интеллектуала, если не этим: всегда быть в состоянии отделять себя от самого себя? Интеллектуал должен так преподавать знание, чтобы изменить не только мысль других, но и свою собственную. Эта работа по изменению своей собственной мысли и мысли других и представляется смыслом существования интеллектуала, говорит М. Фуко.

Причем изменение не должно принимать форму внезапного озарения. М. Фуко хотел, чтобы это была выработка себя собою, усердной трансформацией, медленным и требующим усилий изменением посредством постоянной заботы об истине.

Эти исследования необходимо понять с точки зрения предельной установки, суть которой в том, что мы должны избегать выбора между внешним и внутренним, надо быть на границе. Ведь критика — это анализ пределов и размышление над ними. Речь идет о том, чтобы преобразовать критику, осуществляющуюся в виде необходимого ограничения, в практическую критику в форме возможного преодоления [Фуко М. 2002: 352].

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

Подобная критика, по М. Фуко, не является трансцендентальной, и перед ней не стоит цель сделать возможной какую-либо метафизику: она является генеалогической по своему предназначению и археологической по своему методу. Она не пытается сделать возможной метафизику, ставшую наукой. Она стремится продвинуть насколько возможно бесконечную работу свободы [Там же: 353]. При этом такая историческая онтология нас самих должна отвернуться от всех проектов, притязающих на то, чтобы быть радикальным и глобальным.

«Таким образом, я буду определять философский этос, свойственный критической онтологии нас самих (самоопределение М. Фуко своей концепции — С. С.), как историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь и,



следовательно, как работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ» [Фуко М. 2002: 353].

Но эта работа критической онтологии, связанная с испытанием собственных пределов, у М. Фуко отодвигается на будущее. Она грядет, вот-вот настанет, но никак не настает. Пока же до настоящего времени историческое событие Просвещения совершеннолетними нас не сделало, и мы ими до сих пор не являемся. Но здесь кроется некий способ философствования, который был в течение двух последних столетий важным и действенным: в том смысле, что критическую онтологию нас самих надо рассматривать не как некую новую теорию, не как некое учение. Ее нужно понимать как установку, как этос, как философскую жизнь, в которой критика того, что мы есть, является сразу и историческим выявлением пределов, которые нам поставлены, и попыткой их возможного преодоления. Такая философская установка должна проявляться в проведении самых разных исследований [Там же: 357–358].

Итак, не само по себе безумие, не сами по себе техники наказания волновали М. Фуко. Главный вопрос, который возник в конце XVIII века, писал М. Фуко, — это не что такое мир, истина, познание, а что же мы представляем собой вот в это самое время? Что мы есть сами сегодня? Кто мы такие сегодня? На этот вопрос и пытались ответить Кант, Фихте, Гегель, Ницше, Вебер, Гуссерль, Хайдеггер, Франкфуртская школа [Там же: 360].

Через изучение безумия и психиатрии, преступления и наказания М. Фуко пытался показать, каким образом косвенно конституировались мы сами посредством исключения других — преступников, сумасшедших и т. д. Однако с этих пор его настоящая работа посвящена другому вопросу: каким образом мы непосредственно конституируем нашу идентичность, используя определенные этические техники самости, которые развивались с античности и до наших дней? [Там же: 360–361].

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

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

Названия последних работ М. Фуко прозрачны — «Герменевтика субъекта», «Использование удовольствий и техники себя», «Этика заботы о себе как практики свободы». Сами эти названия говорят о главной идее — идее бесконечной работы свободы, воплощающейся в осуществлении техник и практик себя как практик преодоления пределов самих себя, осуществлении событий перехода. Критическая онтология М. Фуко и воплощалась в описании и реконструкции этих практик и техник себя.

Он отмечает, что однажды в истории философии наступил «картезианский момент», когда философия из заботы превратилась в познание [Фуко М. 2007: 27; 215].

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

До этого, отмечает М. Фуко, задолго до Р. Декарта, во времена Эпиктета, были иные правила: чтобы получить доступ к истине, надо измениться самому, причем кардинально. Истина не дается как вещь. Необходимо проделывать практики себя, практики духовности, предполагающие обеспечение доступа к истине, практики преобразования (или трансформации, что вообще-то одно и то же).

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

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

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

М. Фуко отвечает, формулируя нечто вроде постулатов духовности (некая модернизация греков, но вполне допустимая как рефлексивный ход).

Первый постулат. Истина никогда не дается субъекту просто так. Субъект как таковой не может прийти к истине и даже не вправе претендовать на нее. Нужно, чтобы субъект совершил над собой преобразование. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине.

Второй постулат. Не может быть истины без обращения и преобразования субъекта. Такое преобразование, такая трансформация субъекта может осуществляться в разных формах (эроса и аскезы).

Третий постулат. Доступ к истине суть следствие духовного усилия и вследствие этого субъект получает душевный покой, что в итоге придает завершенность самому субъекту [Фуко М. 2007: 28–29].

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

Но, фиксирует М. Фуко, философия, точнее забота о себе, эпимелейа, однажды все же уступила место гносеологии. Наступает однажды картезианский момент, при котором было допущено, что субъект, такой, какой есть, способен познать истину, она доступна ему в принципе, без его собственного метаморфоза. Ему надо соблюсти ряд правил для руководства ума, но они «не затрагивают субъекта в его бытии: они касаются только конкретного существования индивида, но не субъекта как такового» [Там же: 31]. Последнее замечание принципиально.

Это происходит потому, замечает М. Фуко, что в этом «картезианском моменте» отправной точкой является очевидность как условие доступа к бытию. Я как

вещь мыслящая — это очевидно и это является главным условием познания и доступа к истине [Фуко М. 2007: 27].

Современная философия, фиксирует М. Фуко, собственно, и начинается с того момента, когда было принято, что для доступа к истине (как будто истина — это тело, к которому нужен доступ!) достаточно самого по себе познавательного акта, а не преобразования самого героя, стремящегося к истине<sup>16</sup>.

П. Адо отмечал, что ему не нравится вообще-то выражение «практики себя», которое употребляет М. Фуко. Мы практикуем не себя, мы практикуем упражнения ради преобразования себя, своего Я [Адо П. 2005а: 148]. При этом специфика этих духовных упражнений заключается в том, что они строятся как онтологически нацеленные и укорененные практики ради восстановления онтологического вопрошания человека. П. Адо указывает, что М. Фуко как раз недооценивает осознание принадлежности человека к космическому всеобщему и осознание принадлежности к человеческой всеобщности, которое превозмогает самое себя [Там же: 210]. Отдельно П. Адо говорит о том, что «хотелось бы, вопреки строгой “этичности”, научиться глубже чувствовать понятие, которое я находил, начиная с Тимея, во всей античности, т. е. “физики как духовного упражнения”. Меня больше привлекает космический аспект философии — быть может, из-за пережитого некогда конкретного опыта — хотя бы “океанического чувства”. Иными словами, хочется, чтобы философ видел Вселенную, а значит, человечество как нечто целое, где существуешь не только ты, “один”, но и тот, “иной”» [Адо П. 2005б: 368].

Но драма заключается в том, что у М. Фуко речь сводилась к индивидуности в человеке. А как в индивидуе вдруг появляется субъектность? На каком основании индивидуность будет преодолеваться и будет выстраиваться личность как особая структура, обладающая неким своим органом и архитектурикой, — об этом у М. Фуко уже не говорится.

Впрочем, есть различие на примере античных авторов у Фуко — различие двух форм преобразования: эпистрофэ (ἐπιστροφή) и метанойи (μετάνοια). Со времен Платона обращение на себя, постижение себя понималось как эпистрофэ. Оно понималось как воспоминание корней, обращение к бытию, возвращение к лону, к онтологическому началу [Фуко М. 2007: 235]. И это обращение не предполагало ломки самого субъекта. В отличие от эпистрофэ, метанойа — это коренная ломка человека, его смерть и воскрешение, разрыв со своим прошлым опытом и реальное преобразование, возрождение заново [Там же: 237]. Но метанойа возможна уже в христианском горизонте опыта. Античный опыт его не знал. Но заметим, что христианский опыт возможен был именно потому, что он происходил на фоне Идеи Бога, которую античность также не знала. Но это уже другая история.

Кстати, П. Адо отмечает, что античные авторы (особенно диалоги Платона) хороши не столько тем, о чем у них написано, не столько своими системами и идеями, т. е. теорией о космосе, благе, сколько тем, как они написаны. Они провокативны. Они написаны специально как будто для того, чтобы учить читателя, слушателя. Они учат мыслить. Здесь и сокрыт в том числе знаменитый сократический метод, который есть собственно духовное упражнение. Только часто, заме-

---

<sup>16</sup> В этом картезианском типе интеллектуала угадывается фигура классика-мыслителя у Мамардашвили (см. выше).

тим, в этой составной конструкции главное место отводят упражнениям, техникам, забывая при этом духовную составляющую.

Итак, если философия суть духовное упражнение в мысли, то что такое забота о себе как мысль? Чем она отличается от иных практик мышления? Что есть такое философия как практика мышления?

Ответ на этот вопрос уже лежит за пределами «Герменевтики субъекта», поскольку реально в лекциях М. Фуко были примеры индивидуальной практики с опорой на римских стоиков. Сам феномен рождения в человеке субъектности с помощью онтологически укорененной мысли у М. Фуко не показан.

Правда, в ряде мест М. Фуко останавливается на прецедентах практики мышления-размышления. Он рассматривает пример размышления о смерти, опираясь на советы Сенеки (как построить свой день, как его прожить, если бы каждая минута его была минутой большого дня жизни, и последняя минута — последней минутой жизни) [Фуко М. 2007: 518–519]. Этот и другие примеры медитаций, в том числе и размышление о смерти (упражнение в смерти), показательны как раз для стоиков. Но видно, что они суть продолжение этического морализма и ригоризма, который все более нарастал по мере убывания онтологического начала в мысли философов.

Чем меньше мысли, т. е. пребывания в бытии, тем более нравственного ригоризма в речах философа. Тем более он превращается из философа в моралиста.

В последней лекции курса М. Фуко вновь возвращается к постановке своих целей и задач и обращает внимание слушателей на то, что как раз его предметом внимания и было выделение и разбор практик себя, т. е. практик рефлексивности, их форм и техник, разбор сложной истории их изменений, в результате которых и формировался соответствующий субъект как таковой [Там же: 501–502]. И в этой длинной истории, указывает М. Фуко, и необходимо показывать сложное переплетение двух установок-принципов — «познай себя» и «забота о себе». Долгое время весь западный рационализм был увлечен первым принципом и забыл второй принцип. В итоге первый принцип радикализируется, и вся практика редуцируется до познания субъектом некоей объективной истины. В то время как в античности наблюдалась постоянная тесная связь между познанием себя и заботой о себе. В этом и состоит вызов античности современному западному миру, говорит М. Фуко. На этом он и заканчивает.

В его рукописях есть весьма важное замечание, касающееся собственной позиции и соотнесения ее с судьбами послевоенной западной философии (замечание 1981 г.):

«К выходу шли три дороги:

- то ли некая теория объективного познания, которой, конечно, должны были заниматься аналитическая и позитивистская философия;
- то ли новый анализ систем значения; именно на этом пути лингвистика, социология, психоанализ и т. д. положили начало тому, что называется структурализмом;
- то ли попытка поместить субъекта в исторический контекст практик и процессов, которые непрерывно его изменяли.

Именно эту последнюю дорогу я и избрал. Поэтому со всей определенностью заявляю — я не структуралист и, к моему стыду, не аналитический философ. “Nobody is perfect”. Я, стало быть, пытаюсь разведать, как обстоят дела с тем, что

могло бы быть генеалогией субъекта, прекрасно зная, что историкам милее история вещей, а философам — субъект без истории» [Фуко М. 2007: 571–572].

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

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

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

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

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

Полагаю, что он получил скорее негативный ответ: «Мне кажется, что вся античность была “глубоким заблуждением”» [Фуко М. 2007: 561]. Публикатор лекций Ф. Гро, пытаясь понять этот ответ, делает вывод, что он связан с той безвыходной ситуацией, в которую попала античная культура себя. Безвыходность заключалась в тупике между свободным выбором индивида, который мог осуществлять воление, практики себя, техники заботы, и универсальностью морального долга, направленного также на необходимость заботы о себе, что, в свою очередь, превращалось в догму. Стоицизм, который выбирал сам субъект, тот же Марк Аврелий или Сенека, превращается в учение и загоняет себя в тупик.

В этом плане античный опыт для Фуко выступал как бы неким историческим уроком — к чему могут привести практики себя, если... Если что? И что нам теперь делать?

Ф. Гро справедливо замечает, что забота о себе становилась в рефлексии М. Фуко конститутивным и регулятивным принципом человека (уже не субъекта — С. С.). Человек в заботе о себе — уже не отдельный индивид и не безгласная часть толпы. М. Фуко замечает в своих рукописях: «... обращение на себя следует понимать не как отступничество и отказ от деятельности, но именно как стремление обрести в отношении к себе точку опоры для отношения к вещам, событию, миру... Когда мы переключаем внимание на себя, то при этом, как мы видели, нет речи об отворачивании от мира и учреждении себя самого в качестве какого-то абсолюта. Речь о том, чтобы возможно точнее определить то место, которое мы

занимаем в мире, и целое тех необходимых связей, которыми мы повязаны» [Фуко М. 2007: 586–587].

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

М. Фуко — один из немногих современных мыслителей, нащупавший один из путей поиска новой субъективности (точнее человечности) и новых институтов, эту человечность поддерживающих и утверждающих. Он шел к новой конституции и институции человека через учреждение новых практик себя, имеющих длинную историю. Он наметил путь, при этом не стремясь строить новую доктрину, не боясь исследовать маргинальные формы практик (образ жизни гомосексуалов или практики применения LSD) и не стараясь также всецело занимать их сторону.

Этот путь можно назвать путем проделывания опыта пограничных, переходных переживаний (безумие, сексуальность, трансгрессия) и рефлексии по поводу этого опыта.

Причем выработка рефлексивности по поводу пограничного опыта гораздо важнее. Рефлексивность важна как некая оснастка, снаряженность человека, дающая ему дополнительный опыт осмысления и понимания того, что с ним происходит, когда он переживает пограничный опыт<sup>17</sup>. И этот опыт рефлексивности дает возможность человеку лично отстроиться, оснащает его в деле выстраивания им некоего культурного органа на себе, позволяющего ему не впасть в деструкцию и разложение. Эта рефлексивность носит особый личностный (т. е. душевно-духовный) характер его архитектоники, а не характер сугубо интеллектуальной метóды. Оснащенным может быть и киллер, и супермен, и хакер, и биржевой спекулянт. Но у них нет главного — архитектора душевной структуры, которая строится в тонкой рефлексивной работе. Потому главные герои Фуко — стойки, а не, скажем, соотечественник Р. Декарт, у которого тоже можно поучиться медитациям. Последние, с точки зрения Фуко, у Ренатуса выглядят как сугубо интеллектуальные упражнения неизменного и не меняющегося субъекта, который силой чистой мысли приходит к Идее Бога.

В этой выделке душевного органа и заключается та философская аскеза, которая позволяет человеку становиться автором-строителем личности и пробиваться к онтологическим основаниям своего существования. Аскеза — не просто делание себя. Психолог-тренер на тренинге по НЛП тоже призывает делать себя. Но это делание носит характер выделывания себя как орудия манипулирования другими. Философская аскеза нацелена на выделку особого культурного органа, которого нет ни в каком тренинге — онтологической заботы как работы. Мысль о

<sup>17</sup> Кстати, тема оснастки, снаряженности специально обсуждается М. Фуко — см.: Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочит. в Коллеж де Франс в 1981/82 уч. году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. — С. 575.

бытии — единственная, которая не прагматична. Она не обеспокоена злободневными делами и корыстными заботами. Она не предполагает получение чего-то. Она никак не предполагает успеха и благополучия. Мысль о бытии — единственная забота, которая не делает человека богатым, успешным, значимым, принятым, уважаемым, благополучным. Она, наоборот, заставляет снимать с себя все одежды и оставаться наедине с Бытием. Мысль о бытии действительно аскетична и предельно критична относительно любого опыта и способа существования. Эта онтологическая забота выстраивается именно как постоянная работа по изменению себя, которое, по словам самого Фуко, не должно напоминать «ни внезапного озарения, которое “раскрывает глаза”, ни чего-то вроде проницаемости для всех движений конъюнктуры; я бы хотел, чтобы это было выработкой себя собою, усердной трансформацией, медленным и требующим усилий изменением посредством постоянной заботы об истине» [Фуко М. 1996: 321].

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

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

### **Ситуация «после Фуко»...**

Пока во франкофонной литературе программу М. Фуко реально в институциональном залоге никто не подхватил. Исследователи говорят фактически об «эффekte Фуко», т. е. о сильном личном влиянии мыслителя, но при этом об отсутствии институционализации этой программы построения неклассической антропологии, хотя новый антропологический дискурс был предложен явно и отчетливо<sup>18</sup>.

Также приходится говорить об «эффектах» Ж. Делёза, П. Бурдьё, Ж. Деррида, т. е. представителей «поколения 68-го». На фоне импрессионистского интеллектуального пейзажа современной Франции, пестрого и многоликого, долгое время влиявшего на всю континентальную гуманитарную мысль, пока не складываются отчетливые группы исследователей, вырабатывающих целенаправленно неклассическую антропологию как новую онтологию человека, как новый концепт. И теперь есть продолжатели линии либо К. Леви-Стросса, либо П. Бурдьё (большой частью на материале социологии и этнологии). Почти никто из названных и широко известных авторов-интеллектуалов не создал своей школы в институциональном смысле этого слова. Не существует семиотической школы Р. Барта, нет генеалогической школы М. Фуко, нет школы Ж. Делёза. Но если применительно к области социологии, политологии можно говорить о проводимых исследованиях, то о той линии, которую наметил М. Фуко, пока говорить не приходится. Есть яркие личности, но они уже, в основном, в возрасте, такие как Ю. Кристёва, но и та,

<sup>18</sup> См. об этом, например: Бикбов А. Осваивая французскую исключительность, или Фигура интеллектуала в пейзаже // Логос: философско-литератур. журн. — 2011. — № 1.

несмотря на открытие и ренессанс М. М. Бахтина, не продолжила линию его работ по проблематике философии поступка, а разрабатывала проблематику постструктурализма (проблемы знака, текста и интертекста).

Хотя, если говорить о влиянии косвенном и по касательной линии в антропологии (т.е. философии человека), то крупнейший философ континентальной франкофонной мысли Ален Бадью пытается разрабатывать концепт «события», вернуть собственно онтологический дискурс в современную философию. Но собственно антропологический дискурс он фактически не прорабатывает<sup>19</sup>.

Если говорить о франкофонной традиции, то крупнейший прямой продолжатель постмодерна Ж.-Л. Нанси, имеющий прямых собеседников и сторонников в России в лице В. Подороги, М. Рыклина, Е. Петровской и других, после теперь уже давней работы «Corpus», в которой подверг актуализации проблематику тела и телесности и полагал, что никакой сущности человека нет и нет смысла ее искать, далее ушел в проблематику произведения, взаимоотношений философии и литературы.

В последние годы Ж.-Л. Нанси разрабатывает на разном материале проблематику конца искусства, мысли на пределе и «бытия-в-месте». Работы этого автора могут быть включены в корпус неклассических текстов. Тем не менее пафос этого автора состоит в очередной фиксации конца и предела мысли и бытия (предельности и исчерпанности мысли и бытия привычным человеку способом), а новых способов он не видит. Интеллектуальное человеческое сообщество в целом, по его мнению, более ничего не производит [Нанси Ж.-Л. 2009]. В том числе и прежде всего оно не производит самое себя. Надо сказать при этом, что все ключевые работы Ж.-Л. Нанси написаны уже в 80–90-х годах прошлого века.

В ситуации продолжающейся культурной паузы в отечественной философской мысли группа авторов предложила проект «философии по краям»<sup>20</sup>. В. А. Подорога и М. Ямпольский зафиксировали один из базовых концептов неклассического философствования (наряду с концептами превращенной формы и практик себя) — концепт края, предела, перехода, границы.

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

В настоящее время, говорит В. А. Подорога, угасает «центристский синдром». Философия теряет волю к системе и силу удержания мира в одной единой ценностной модели. Воля к системе — то же самое, что воля к власти. Эта власть целостного знания уходит, и на повестку встает концепт ткани, сети, децентрализованной материи. Единая ткань европейской мысли начинает распускаться, но по ее краям возникают идеи и концепты, возникают как бахромы в виде новых философских и художественных практик. Интересным становится не то, что в центре, а

<sup>19</sup> См. об этом: Бадью А. Манифест философии. — СПб.: Machina, 2012. — 190 с.

<sup>20</sup> См.: Философия по краям. Интервью Александра Иванова с Валерием Подорогой и Михаилом Ямпольским // Ad Marginem '93: ежегодник Лаборатории постклассических исследований Ин-та философии РАН. — М.: Ad Marginem, 1994. — С. 9–20.



то, что по краям, на границах, на пределах, в переходах и складках. И мир начинает мыслить не в категориях единства, системности, целостности, а в категориях границы, края, предела [Подорога В. А. 1994].

В этом смысле топос философа и художника смещается с центра на границу. Но граница при этом оценивается как более значимая и интересная. Голоса границы и края слышнее, резче, ярче.

При этом, отмечает В. А. Подорога, в России место центра занимала литература. Добавим — также религия и мораль. Но не философия как практика мысли от первого лица. Но здесь наблюдается та же тенденция. Появляется фигура Другого — другой литературы, другой философии в лице В. В. Розанова, П. А. Флоренского, А. П. Платонова, В. Т. Шаламова. Другой — это все то, что ранее воспринималось как краевое, случайное, безумное, чужое, непонятное, запретное.

При этом краевое мышление, мышление на границах, не претендует на формирование нового центра. Она тклет новую основу, новое полотно новых практик. А всякая новая мысль, отличная от привычной, появляется на краю, на границах культуры.

Край этот не географический. Это фиксация точки предела культуры, показ иного, Другого, к которому не применимы выработанные ранее в центре и принятые как образцовые представления.

В этой связи меняется и само представление о норме. Центральное и образцовое, разумеется, принималось как норма. Разумность и нормальность принимались за образцовость. Естественно, разумный человек и считался образцовым, т. е. нормой человеческого в человеке. Нормальный человек значит разумный человек. Значит соответствующий своей природе, своему существу.

Безумный человек, ненормальный человек не соответствует самому себе, не подпадает под понимание человека. Это то, о чем мы говорили в связи с проектом М. Фуко (см. выше).

Но огромное количество практик и опыта человека не подпадают под представления о норме и правильности. Последнее всегда формируется определенными группами, носителями базовых преставлений, которым приписываются категории образца. В краевой и граничной практике снимается представление об образце.

В. А. Подорога замечает, что он со своими коллегами как раз сам является неуместным (скажу, утопичным, у-топос). Из отечественной культуры и философии они оказались выброшены, а в западной мысли они также не вполне свои, не вполне причастны [Там же]. Свой среди чужих, чужой среди своих. Место такой краевой мысли оказалось не вполне определено, хотя, вроде бы, авторы пишут статьи, публикуют монографии, работают в институтах. Но мысль их оказывается неуместна.

Таких неуместных утопистов в России почему-то всегда очень много. Но дело не в этом. Автор, ранее долгое время бывший неуместным, вдруг становится не только уместным, но и модным и востребованным. Так случилось с Ф. Ницше и С. Киркегором в Европе. Так случилось с М. М. Бахтиным, П. А. Флоренским, М. К. Мамардашвили и Г. П. Щедровицким в постсоветской России. Список можно продолжить.

Дело в новом вызове, который означает, что значимость философа и художника не в том, что он пишет великий роман и становится классиком, а в событийности его слова и мысли. Дело в отклике этой мысли. Было время великих систем и концепций. И были востребованы Г. Гегель и И. Кант. Затем наступила пауза. Кто знает, может, и великий системосозидатель и классик Г. Гегель, которого сейчас мало кто читает, потом станет вновь востребованным?

### Ситуация человека и парадигмы в науке

В 1987 г. В. С. Степин на языке философии и методологии науки пытался осмыслить и описать ситуацию смены парадигм в науке в целом. Он выделил три основных типа научной рациональности в истории науки, начиная с XVII века: классический, неклассический, постнеклассический. Затем в ряде публикаций он обсуждает в разных вариантах эту смену парадигм [Степин В. С. 2013].

Три типа рациональности понимаются им как типы, становящиеся доминирующими в определенный период развития европейской науки. Первый характерен для периода с XVII по начало XX века. Второй становится все более оформленным в первой половине XX века, а третий начинает разворачиваться с конца XX века.

Классическая наука полагала, что человек как субъект познания дистанцирован от объекта и никак не должен на него влиять. Субъект всячески элиминирует себя из объективного мира, стараясь достичь максимальной объективности своих знаний о мире, приписывая им степень истинности. С этой претензией знаний на истинность связан феномен научных споров между представителями различных школ, обсуждающих вопрос о том, кто ближе к истине, следствием чего стали костры инквизиции, отречение ученых от науки, изгнание из университетов и проч.

Научное сообщество в классической парадигме было похоже на касту жрецов, которые защищали и отстаивали свою монополию на истину, а еретиков сжигали на кострах.

А. П. Огурцов, более развернуто описывающий философию науки в XX веке в своем фундаментальном труде, также остановился на трех названных типах рациональности. Он при этом отмечает, что проведение резкой демаркационной линии между субъектом и объектом познания в классической парадигме предполагало также и изгнание из опыта познания любых внекогнитивных факторов (социальных, психологических, антропологических), принимавших разные формы — это и «идолы» Ф. Бэкона, и очищение опыта и построение концепта «чисто-го разума» у И. Канта, и метод редукции Э. Гуссерля [Огурцов А. П. 2011: 466].

Принципиальным для нас является то, что в идеале классической науки элиминирован не просто субъект познания с его субъективным и всегда ограниченным опытом, а вообще отсутствует человек, так рассуждающий. В поиске «инвариантных структур научного знания», при построении субстанции носители классического идеала, от Декарта и до Гуссерля, не допускали мысли, что собственно инвариантные структуры научного знания сам субъект познания и строит.

Неклассическая рациональность уже признает некую относительность своих знаний о мире. В процесс познания встраивается феномен наблюдения, научного прибора, научного эксперимента. Вне данных научного эксперимента научное знание уже не может строиться. Физик Н. Бор предложил принцип дополнительности как методологию построения и понимания моделей мира в квантовой физике. Также он вводит идею вероятностной модели атомного ядра, с чем категорически был не согласен его коллега и оппонент А. Эйнштейн. В ответ на версию Н. Бора А. Эйнштейн сказал: «Бог не играет в кости!». Классик спорил с неклассиком, живя в одно с ним физическое время. Тем самым квантово-релятивистская физика показала возможность и необходимость учета средств познания и степени и качества вооруженности ученого. От того, как он осуществляет свое научное исследование и какими средствами пользуется, зависит и степень объективности его знаний. Заметим, что саму идею возможности объективного знания неклассическая парадигма все же оставляет незыблемой.

Постнеклассическая наука у В. С. Степина характеризуется тем, что знания о мире, об объектах соотносятся с ценностными и целевыми ориентациями исследова-

дователей, с социокультурной ситуацией в мире. Постнеклассические модели включают и так называемые «человекоразмерные» системы, подразумевающие человека и его деятельность в качестве важнейших составных компонентов исследовательских программ. Это связано именно с тем, что происходит радикальное внедрение новых технологий (НБИКС-технологий — достижений биоинженерии, генной инженерии, биоинформатики и проч.), в которые необходимым образом вплетена и человеческая деятельность, и ценности, и социальные ориентации. Такие человекоразмерные системы становятся базовыми большими единицами-объектами (такие как экосистемы, человеко-машинные системы, социобиосистемы и др.), с которыми классическая наука дела не имела.

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

В этом плане идеал ценностно-нейтрального научного исследования трансформируется. В человекоразмерных системах не только допускается субъектное начало с его социальными и ценностными ориентациями, но они необходимым образом становятся составной частью исследовательских программ. И тогда в них вырабатываются такие новые форматы научных работ, как социальная и гуманитарная экспертиза и др.<sup>21</sup>

А. П. Огурцов добавляет, что в постнеклассическом идеале трансформируется критерий научности знания: «идея истины как регулятива научных поисков замещается идеей правдоподобности гипотез и теоретических конструкций» [Огурцов А. П. 2011: 474], вырабатываются новые форматы научной работы, такие как сценарное мышление, построение вероятностных моделей, новые формы коммуникаций между учеными, научные сети и проч.

Отметим, что у В. С. Степина три названных им типа рациональности все же представляют собой типы именно рациональности и типы исследовательских программ, в которых все большее место отводится человеку как главному агенту изменений, а также они являются некими этапами в развитии самого феномена рациональности. В этом плане не допускается мысль о том, что сам вариант неклассичности или постнеклассичности может быть явлен в живом опыте философа, например, в XIX веке. В этом плане философия С. Киркегора или Ф. Ницше становится неким странным исключением (или даже иррациональным тупиком) на фоне классических систем И. Канта и Г. Гегеля.

При этом сам человек рассматривается как неизменное субъектное начало во всех трех типах рациональности. Меняется лишь степень его включенности в исследовательскую программу. В классике он элиминирован, в неклассике включен своими средствами, в постнеклассике включен своими ценностными установками. Но везде он неизменен и дан в виде абсолюта, который также можно рассматривать как объект, обладающий некоей своей природой, сущностью. Во всяком случае его изменения не настолько радикальны, чтобы говорить об их принципи-

---

<sup>21</sup> Необходимо оговориться, что представление о человекоразмерности ввел в науку М. К. Петров. Он еще в 1980 г. писал: «Сумму ограничений, которую человек как существо естественное... накладывает на социальные структуры коллективной жизни и деятельности, мы предлагаем называть человекоразмерностью — неустранимой характеристикой социальных реалий, которая выступает на правах условия осуществования любой коллективной деятельности» [Петров М. К. 2010: 108].

альном и решающем влиянии. Изменения происходят, по Степину, в отношении этого субъекта к объекту, в степени его включенности в процесс познания мира. Само же познание мира как базовая ориентация человека не подвергается сомнению. И наука, хоть и меняет свою идентичность, остается в этой парадигме доминирующей формой познания.

В методологии и эпистемологии науки, представителями которой являются В. С. Степин и А. П. Огурцов, человек как проблема не рассматривается. Он выступает как неизменный субъект, который либо исключен из субстанциональных построений классической науки, либо включен в постнеклассический идеал науки, но как еще одна область знания. Огурцов также обращает внимание на определенный антропологический поворот в науке XX века, опираясь на работы М. Шелера и представителей англо-саксонской социально-культурной антропологии (этнологии). Но он не обсуждает при этом неклассичность самого философствования о человеке<sup>22</sup>.

### **Онтологические реперы неклассической оптики на человека**

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

Но мы опять испытываем желание вновь себя пересоздать. Ранее неклассические ситуации были нами переживаемы большей частью рационально, и мы полагали, что достаточно повернуть наше умозрение и мы пойдем себя вновь и по-новому начнем жить.

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

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

Что нам остается после Освенцима и ГУЛАГа? Если даже свидетели не могут быть свидетелями, поскольку невозможно свидетельствовать об опыте сожжения. Мертвые молчат. А выжившие онемели.

Умный анализ европейского интеллектуала Дж. Агамбена нам не помогает. Просто потому, что он также ничему не учит<sup>23</sup>. В деле пересоздания самих себя нужен не анализ, а иная, радикально другая антропопрактика. Никакой анализ не спасет от нового Освенцима. Но и плач по умершим не дает гарантий. После плача люди, утирая слезы, снова идут на работу.

---

<sup>22</sup> Например, ключевую роль в таком антропологическом повороте, т. е. в построении новой области знаний, этнологии, сыграл К. Леви-Стросс. Но он также, как и в свое время М. Шелер, пытался построить науку о человеке в строго классическом зале. Он рассматривал как наблюдатель жизнь африканских племен в качестве объекта, стараясь элиминировать себя как наблюдателя, ведя протоколы наблюдений [Леви-Стросс К. 1983]. Но что происходит при этом с самим наблюдателем?

<sup>23</sup> См.: Агамбен Д. Homo Sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. — М.: Европа, 2012.

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

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

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

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

Обозначим эти ориентиры как онтологические опоры.

### **От мира к миру миров**

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

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

Немного позже Г. Галилей, вооруженный математическими расчетами и телескопом, мог рассчитать движение небесных светил. Но его расчеты не могли быть поняты инквизицией. Какими глазами, каким зрением могли священники читать его расчеты? У них не было такого органа зрения (т. е. умозрения, сиречь мышления). Мы ведь видим мир с помощью приборов и моделей, т. е. построенных нами самими конструкторов и концептов, а не натуральным зрением.

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

А потому...

### **От сущности к энергии**

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

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

Надо полагать, нет. Только онтология имеет радикально иную природу (т. е. не субстанцию, а генезис, корень, причину рождения — то, что является при родах). Эта природа — природа обетования, обретения и действия. Умного действия. А значит она энергийна.

Православный исихазм выработал в свое время богатый арсенал средств умного действия. С. С. Хоружий провел реконструкцию православного исихастского органа и строит свой концепт синергийной антропологии<sup>24</sup>.

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

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

А потому...

### **От веры в Бога к безрелигиозному пути к Нему**

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

Даже глубоко верующий протестантский теолог Д. Бонхёффер признал возможность безрелигиозного толкования Евангелия<sup>25</sup>. Не религиозный опыт делает человека христианином, а реальное страдание с Ним, который был распят, но в этом, реальном мире. В мирской жизни. Д. Бонхёффер признал безбожность веры в Христа. Но потому что он сам страдал в концлагере.

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

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

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

<sup>24</sup> См. об этом: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М.: Изд-во гуманитар. лит., 1998. — 352 с.; Он же. Очерки синергийной антропологии. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с.

<sup>25</sup> См. об этом: Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. — М.: Прогресс, 1994. — 344 с.

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

А поэтому...

### **От поиска готовой природы к построению возможных моделей**

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

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

Удивительно то, что до настоящего времени даже при допущении множественности миров гуманисты всех замесов и толков все равно считают, что уж человек-то один. Что у него одна и единая природа. Как всегда, рассуждая о мирах, человека, т. е. себя, мы забываем. Мы допускаем, например, что бывают разные парадигмы в науке. Но мы почему-то думаем, что в этих парадигмах человек — один и един. Меняется только его место. И с ним по существу вообще-то ничего не происходит<sup>26</sup>.

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

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

А потому...

### **От позиции наблюдателя-теороса к праксису**

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

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

М. К. Петров же указал, что философия рождается на палубе корабля, из палубного мышления, из сугубо практического корабельного ремесла. Мореходы, купцы и пираты, живущие на пентеконтере, затем сошли на берег. И появились

---

<sup>26</sup> Например, тонкий и умный автор С. С. Аванесов, признавая, что никакой сущности человека нет, все же утверждает, что и человек всегда был один и его ситуация никак не изменилась и не менялась. Он как был существом коммуницирующим, так им и остается [Аванесов С. С. 2014].

первые греческие города-колонии. Они отвоевали не только сушу. Они ввели иной тип мышления, новый социокод — динамичный, палубный, управленческий.

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

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

Философ и кибернетес в человеке родились из одного культурного этимона.

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

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

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

А потому...

### **От центра к периферии и границе**

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

Практика чревата выходом за границу, за пределы.

А потому мы попадаем из мира классического, где все определяется положением и отношением к центру, глубине, — в мир неклассический, который предполагает существование всегда на границе.

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

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

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

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

А психолог Б. Д. Эльконин строит антропологию границы, на которой совершается событие предметного действия и перехода<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> См. об этом: Эльконин Б. Д. Опосредствование. Действие. Развитие. — Ижевск: ERGO, 2010. — 280 с.



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

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

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

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

А потому...

### **От поиска пределов к обозначению горизонтов**

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

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

А потому на своем пути человек-путник не ищет пределы. Он раздвигает горизонты. Кто и как человеку ставит пределы? Он сам, т. е. его представления и заранее выстроенные конструкты. В то время как в мире миров при расширении горизонта само представление о пределе перестает работать. Потому что источник расширения находится вне человека. Конструкт сидит в нём. Но горизонт лежит вне человека, полагающего себя вне себя. Как лебедка, помогающая вытащить машину, цепляясь за дерево на берегу, которое вне машины. И тогда дерево становится ориентиром и опорой, помогающей вытащить машину.

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

А потому...

### **От вертикально-горизонтальной организации к эгональной траектории**

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

Эгональ становится метафорой ломаного пути. Эгональю некоторые режиссеры называют ломаное движение актера по сцене. Движение персонажа, которое рисует режиссер.

Если тебе дали листок в линейку, пиши поперек.

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

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

А потому...

## **От использования готовой карты объекта к построению антропоидного картоида**

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

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

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

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

И тогда мы не составляем карту готового объекта, готовой территории, а строим навигацию своего пути в принципиально открытом пространстве — формируем антропоидный картоид.

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

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

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

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

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

А потому ...

## **Новые типы идентичности**

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

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

А потому...

## **Выделение и построение особого антропологического дискурса**

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

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

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

### **Словарь неклассической антропологии по самонавигации**

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

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

### **Вместо послесловия**

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

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

### **Литература**

- Аванесов С. С. Отсутствующая сущность // Человек. — 2014. — № 6.
- Агамбен Д. 2012. Homo Sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. — М.: Европа, 2012.
- Адо П. 2005а. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / пер. с фр. В. А. Воробьева. — М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. — 288 с.
- Адо П. 2005б. Духовные упражнения и античная философия / пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. — М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. — 448 с.
- Бадью А. 2012. Манифест философии. — СПб.: Machina, 2012. — 190 с.
- Бонхёффер Д. 1994. Сопrotивление и покорность. — М.: Прогресс, 1994. — 344 с.
- Бикбов А. Осваивая французскую исключительность, или Фигура интеллектуала в пейзаже // Логос: философско-литератур. журн. — 2011. — № 1.
- Деррида Ж. 2000. Cogito и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие. — СПб.: Академ. проект, 2000. — С. 43–82.

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

Леви-Строс К. 1983. Структурная антропология. — М.: Гл. ред. вост. лит., 1983. — 536 с.

Мамардашвили М. К. 2004. Классический и неклассический идеалы рациональности. — М.: Логос, 2004. — 240 с.

Мамардашвили М. К., Соловьев Э., Швырев В. С. 1970. Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Вопр. философии. — 1970. — № 12.

Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. 1971. Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Вопр. философии. — 1971. — № 4.

Мамардашвили М. К. 1990. Начало всегда исторично, то есть случайно... Интервью // Вопр. методологии. — 1990. — № 1.

Мамардашвили М. К. 1992. Как я понимаю философию. — 2-е изд. — М.: Прогресс-Культура, 1992. — 416 с.

Нанси Ж.-Л. 1994. Сегодня: лекция, прочит. в январе 1990 г. в Ин-те философии в Москве // Ad Marginem'93: ежегодник Лаборатории постклассических исследований Ин-та философии РАН. — М.: Ad Marginem, 1994. — С. 148–164.

Нанси Ж.-Л. 2009. Непроизводимое сообщество. — Томск: Водолей, 2009. — 208 с.

Огурцов А. П. 2011. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы: в 3-х ч. — Ч. 2: Философия науки: Наука в социокультурной системе. — СПб.: Мирь, 2011. — 495 с.

Петров М. К. 2010. Человеческая размерность и мир предметной деятельности // Высш. образование в России. — 2010. — №4.

Петров М. К. 1991. Язык, знак, культура. — М.: Наука, 1991. — 328 с.

Подорога В. А. 1993. Начало в пространстве мысли. Мераб Константинович Мамардашвили и Марсель Пруст: доклад в Ин-те философии РАН // Ad Marginem'93: ежегодник Лаборатории постклассических исследований Ин-та философии РАН. — М.: Ad Marginem, 1994. — С. 184–203.

Подорога В. А. 2010. Апология политического. — М.: ИД ГУ ВШЭ, 2010. — 288 с.

Смирнов С. А. 2003. Современная антропология. Аналитический обзор // Человек. — 2003. — № 4.

Смирнов С. А. 2010а. О смысле онтологической заботы / работы // Вестн. НГУ. — Сер. «Психология». — 2010. — Т. 4. — № 1.

Смирнов С. А. 2010б. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. — Новосибирск: Офсет, 2010. — 492 с.

Смирнов С. А. 2012. Фармацевтика антропологических трендов. Антропологический форсайт // Вестн. НГУЭУ. — 2012. — № 1.

Смирнов С. А. 2014. Антропология номадизма. Антропологические тренды и северный культурный код // Человек. — 2014. — № 3.

Степин В. С. 2013. Особенности научного познания и критерии типов рациональности // Эпистемология и философия науки. — 2013. — XXXVI. — № 2.

Философия по краям. 1994. Интервью Александра Иванова с Валерием Подорогой и Михаилом Ямпольским // Ad Marginem'93: ежегодник Лаборатории пост-

классических исследований Ин-та философии РАН. — М.: Ad Marginem, 1994. — С. 9–20.

Фуко М. 1994. Забота об истине. Разговор с Ф. Эвальдом // *Вопр. методологии*. — 1994. — № 3–4.

Фуко М. 2002. Интеллектуалы и власть: избр. полит. статьи, выступления и интервью. Часть 1 / пер. с фр. С. Ч. Офертаса; под общ. ред. В. П. Визгина и Б. Л. Скуратова. — М.: Праксис, 2002. — 384 с.

Фуко М. 1997. История безумия в классическую эпоху. — СПб.: Университет. книга, 1997.

Фуко М. 1996. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. — М.: Касталь, 1996. — 448 с.

Фуко М. 2004. Использование удовольствий. История сексуальности / пер. с фр. В. Каплуна. — Т. 2. — СПб.: Академ. проект. 2004. — 432 с.

Фуко М. 2005. Интеллектуалы и власть: избр. политические статьи, выступления и интервью. Часть 2 / пер. с фр. И. Окуневой; под общ. ред. Б. Л. Скуратова. — М.: Праксис, 2005. — 320 с.

Фуко М. 2007. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочит. в Коллеж де Франс в 1981/82 уч. году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. — 677 с.

Хоружий С. С. 1998. К феноменологии аскезы. — М.: Изд-во гуманитар. лит., 1998. — 352 с.

Хоружий С. С. 2005. Очерки синергийной антропологии. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с.

Эльконин Б. Д. 2010. Опосредствование. Действие. Развитие. — Ижевск: ERGO, 2010. — 280 с.