

## СЕРГЕЙ АЛЕВТИНОВИЧ СМИРНОВ



Директор Международной бизнес-школы НГУЭУ.  
Автор и редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU».  
Доктор философских наук.  
E-mail: smirnov@nsaem.ru

### СЛОВАРЬ АНТРОПОЛОГИИ ПЕРЕХОДА<sup>1</sup>.

#### Черновик

*Высшие ценности, в служении которым должна была бы состоять жизнь человека, в особенности тогда, когда они предъявляют к нему самые тяжелые и дорого обходящиеся требования, эти **СОЦИАЛЬНЫЕ ценности** – дабы усилить их звучание, как неких велений Божьих, – были воздвигнуты над человеком как «феальность», как надежда, как «истинный» и **грядущий мир**. Теперь, когда выясняется низменный источник этих ценностей, то и вся вселенная представляется нам обесцененной, «бесмысленной»... но это только **переходное состояние**.*

**Ф.Ницше.** Воля к власти

#### Смысл перехода

В философии, равно как и в литературе, укрепилось представление, согласно которому важно не столько решение проблем, сколько их постановка, их осознание. Главное – вопрошание. Главное – задавание вечных вопросов. А коль скоро на них окончательного ответа нет, то они как бы и не нужны. Исключения в лице Ницше и Бахтина и еще немногих других, искавших ответы, только подтверждали правило, поскольку эти исключения выбивались из мирового тренда. И философы, равно как и поэты, увлеклись этим вопрошанием. Придумывали всякого рода формы вопрошания, выстраивали интеллектуально-поэтические изысканные конструкты, упражнялись в искусстве задавания вопросов. Кончилось дело тем, что человек вообще забыл, зачем он задавал вопросы. Попад в ситуацию онтологического кризиса, человек потерял способность отвечать на онтологические вызовы, то есть потерял всякую ответственность за свое бытие<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Статья является продолжением цикла работ, посвященных проблеме «человека перехода». См.: Человек перехода // Кентавр. – 2003. – №32. Бытие в свободе или проблема культурной идентичности человека в ситуации онтологического перехода // Философские науки. – 2004. – №3. Антропология перехода. Введение // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ, 2005.

<sup>2</sup> Весьма спорное, но заставляющее задуматься суждение, высказал А.М.Пятигорский на очередных Чтениях памяти Г.П.Щедровицкого 23 февраля 2006 года: «Особое внимание Юра уделял проблеме языка. Она не решается в принципе, мы ее должны осознавать. Одна из пошлостей XX века – то, что мы якобы решаем проблемы. Мы не решаем проблем, мы просто живем. Это область металингвистической рефлексии» [12].

Думаю, смысл онтологического кризиса в этом. И в этом заключается и ответ, то есть переход. Ответ, то есть ответственность за свой способ бытия, человек ищет в действии. Смысл этого действия – в переходе к иному способу бытия, принципиальный отказ от вопрошания по поводу старого способа и совершение иного, другого действия, действия перехода. Но у всякого умного действия должно быть начало. С чего начинается действие по переходу? С ответа, адекватного онтологическому вызову.

Мне это важно отметить в начале, поскольку, полагаю, трудность ситуации человека заключается не в том, чтобы в очередной раз констатировать, что человек смертельно болен, что он «ранен в бытии». Что его «смертельно задела смерть» или страх смерти. Или что он – «раковая опухоль на теле Земли». Таких диагнозов было много.

И что? И стоят эти врачи-философы у постели больного, дают свой смертельный диагноз в меру своей компетенции и своего философского самоопределения, но какое лечение они предлагают? Что принципиально существенного, кардинального для выхода из ситуации кризиса предлагает этот консилиум? Или это, пardon, не лечится?

С.Киркегор, ужаснувшись от того, что совершил Адам, убежав с лекций Ф.Шеллинга, поскольку немецкая философия перестала понимать, что происходит, представив, какой онтологический прыжок должен совершить человек, мог предложить только спасение верой. Причем, верой доцерковной. Верой в чистого, первозданного Христа. Христа, который есть Путь. Христа, который не оболган и не затаскан богословскими версиями и конфессиями. Ответ был настолько тяжел, что Киркегор рано заболел и умер в одиночестве и страдании.

Ф.Ницше, ввергнувшись в нигилизм, обратил свой взор по ту сторону добра и зла, пытаясь вернуть волю к власти – власти бытия. Но понял, что его волю к власти не поймут, поскольку немцы перестали мыслить, «сегодняшние немцы больше не мыслители». Он предложил школу радикального зрения, которое означает отказ от всяких проекций, означает вечное возвращение к истоку, самотождеству бытия. Смысл призыва Ницше заключался не в его негативности, отказе от всех и всяческих ценностей. Смысл заключался в позитивном призыве – обратиться к исходному истоку. Но коль скоро этот исток сокрыт, то необходимо радикальное зрение – отказ от проекций на мир и человека. Любая проекция на человека и мир превращает их в объекты для захвата, а стало быть, в жертву, в цель для захвата<sup>3</sup>.

Но этот призыв был настолько радикален и практически невозможен, что Ницше сошел с ума<sup>4</sup>. Он надорвался, истратив все силы на крик о смерти Бога.

М.Фуко, крикнувший о смерти человека желая, потерявшего того самого Бога, отодвинув свои эпистемы, заразившись от П.Адо античностью, обратил свои взоры на античное наследие и стал выявлять там культурные этимоны, показывающие, что философия есть духовная практика заботы (эпимелей) человека о себе. Объяснил миру то, что современный человек погребен под горами клиник и тюрем, эпистем

<sup>3</sup> Мы об этом уже писали в [17]. Также см. подробно о познании как о захвате у Библихина в его работе «Свое, собственное», опубликованное в его же сборнике «Другое начало» [6].

<sup>4</sup> В.В.Библихин в своих комментариях к Ницше писал: «Подчеркнем наиболее важное обстоятельство во всем круге ницшевских тем. Трезво понять ускользание исторического потока, пойти до конца (до тождества пустоты) в разоблачении рисованного мира необходимо, чтобы подготовить главный поступок. Он становится доступен только человеку, вполне лишенному возможностей (власти) или, лучше, совершенно отрешившемуся от них. Для N, раздавленного до полной недвижности величайшим гнетом в мире (das groß Schwergewicht), где никаким усилием ничего изменить нельзя, открывается шанс принятия мира. Такое принятие может стать счастьем, если человек сумел быть безусловно добр к себе и к жизни. Перспектива вечного возвращения из гипотезы становится ежеминутной проверкой полноты бытия» [5].

и концептов, он призвал к возвращению в античность, вспомнив, что лучшие умы у греков занимались духовными упражнениями и в этом видели смысл спасения<sup>5</sup>.

Что предлагают близкие к нам по жизни и по духу авторы?

### Начало перехода

В.В.Бибихин в своей работе «Другое начало» приводит свой перевод отрывка из М.Хайдеггера: «Эти *Veitrage* (вклад, доля, взнос, – С.С.) являются спрашиванием на пути, который впервые только еще прокладывается через *переход* к другому началу, *zum anderen Anfang*, в которое вдвигается теперь (в философском *сдвиге*) западная мысль» [6, с.333].

И добавляет другой отрывок:

«Другое начало мысли названо так не потому что оно просто другого вида, чем любые иные прежние философии, но потому, что ему *должно* быть уникально Другим из-за его отнесенности к уникально единственному и первому началу» [Там же, с.333–334].

В.В.Бибихин полагает, что эти строчки М.Хайдеггера можно поставить ключом ко всему им написанному. Дело у него, у М.Хайдеггера, всегда идет так или иначе о другом начале, об уникальном начале истории и о другом всего настоящего начала [6, с.335].

Бибихин подхватывает мысль о начале в духе нового шага человека, которого Бог давно оставил, чтобы это новое начало совершить. Если понимать смерть Бога не деструктивно, а позитивно, как вызов для возрождающего действия, то дело не совсем безнадежно.

При этом «в языке, который все больше создает нашу среду обитания, сейчас нет способа говорить о другом начале». Не хватает чистоты и строгости грани между сном, которому по своей сути принадлежит язык, и явью сознания; между молчанием, основой слова, и речью, которой ткнут по этой основе» [Там же, с.338].

В ситуации богооставленности нам ничего не остается, как новое другое начало. Мы оставлены в бытии. И в этой ситуации даже не немоты, а полного размазывания языка и неязыка, мы даже молчать как следует не умеем, точнее разучились, в этой ситуации мы и оставлены. Мы оставлены, чтобы снова начать. Мы оставлены Богом, чтобы быть. Человеку возвращено его одиночество, в котором собственно и рождается онтологическая свобода. «И другое начало возникает из новости моей нерушимой свободы».

«Я оставлен на свободе между небом и землей быть, говорить, смотреть, видеть, слышать, то есть стало быть и не видеть, и не слышать, и не быть, и ничего не говорить» [Там же, с.339].

В этой своей онтологической свободе, полагает В.В.Бибихин, впервые и возникает у человека панс, поскольку «ощупывая себя, я в себе никакого бытия и Бога не нахожу, ... и это ничто моей оставленности – немыслимый подарок, без усилий с моей стороны дарящий сейчас впервые свободу такого отношения к Богу и к бытию, которое полностью зависит от меня. Я ничто и в ничто, но от меня зависит выбрать в моей оставленности – и тут вся разница – свободное отношение к бытию или никакое ничтожество» [Там же, с.339].

<sup>5</sup> Видный специалист по античности Пьер Адо опубликовал в 1975 году работу «Духовные упражнения». В ней он описывал античную философию как искусство жить, как стиль жизни, образ жизни и определенные духовные упражнения, и показал, что христианство переняло некоторые духовные античные практики. М.Фуко настолько заразился этой идеей, что, несмотря на то, что посвятил последний кусок своей жизни этим культурным корням, находя в них спасение и душевный покой [2].

Мы должны снова начать. И это начало будет другим. Но первое начало уже было. Греки уже были. И первый исток уже был.

И это начало не в том, чтобы перенаправить развитие техногенной цивилизации. Другой цивилизации уже не будет. Возвратиться к античному началу невозможно. Античность не знает тиражей.

А бытие уже есть. Оно впечатано и неизбывно. Это судьба человека. Мы оставлены, чтобы вновь начать. Не вернуть античный горизонт, а вновь по-другому начать.

Новое другое начало – новая попытка стать в бытии, вернуть себе бытие, которое уже есть.

Русский М.Хайдеггер звучит в этих словах. Но звучит глубоко, хотя и глухо. Из глубин.

Тот, первый, допереводный М.Хайдеггер, явленный теперь в русском языке, тоже призывал к началу. С призыва мы и начали.

Это опять же призыв – вернуть себе бытие. Вернуться к истоку. Вернуться по тем тропам, которые ведут к источникам. М.Хайдеггер говорил, что греческий горизонт безвозвратно ушел, но он остается первоначальным источником. Он каждый день читал древних греков, но понимал, что возрождение античности невозможно. Это абсурд. Но греческая мысль может быть исходным пунктом для нашей мысли.

Итак. Мысль о бытии – есть то начало, которое всегда человек, чтобы стать собой, должен проделывать. Если он забывает это свое главное дело, то он погибает.

А что делает возможным эту мысль? Благодаря чему человек мыслит? В.В.Бибихин считает ответ М.Хайдеггера на этот вопрос главной и единственной его мыслью. Раньше самой мысли есть только «про-свет». То есть свет мира, или белый свет, открытый мир, простор.

Он уже есть, этот белый свет, этот мир. Это то непотаенное, что уже есть, и оно только и может раскрыться. А человеку нужно быть готовым к этому. Единственная разница только в том, что в 1926 году М.Хайдеггер говорил о готовности к бытию, а в 1966 – о готовности к явлению Бога<sup>6</sup>.

Получается, что другое начало, *anderen Anfang*, все равно у классиков, начиная с Платона, который взывал к возвращению к вопросу о смысле бытия, забытому его предшественниками, и кончая Хайдеггером, – это мысль о бытии, точнее, состояние и стояние в том про-свете, в котором мир человеку открывается. Ему открываются Бог и мир.

И в этом белом свете снимается вопрос о прошлом и будущем. В белом свете все равны. И нет прошлого и будущего. Нет предков и потомков. Есть открытость белому свету.

Надо только выйти на дорогу, свернуть на тропинку и идти, – все ниже и ближе к первоисточнику, к чистому истоку<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> В «Бытии и времени» он призвал вернуться к смыслу понятия бытия. Но перевел его языком С.Киркегора и Э.Гуссерля, отказавшись, правда, строить феноменологию как строгую науку. За это, в сущности, от него отказался Э.Гуссерль, которому М.Хайдеггер посвятил свою главную книгу. А в 1966 году в интервью журналу «Шпигель» он говорит: «Только Бог еще может нас спасти. Нам остается единственная возможность: в мышлении и поэзии подготовить готовность к явлению Бога или же к отсутствию Бога и гибели; к тому, чтобы перед лицом отсутствующего Бога мы погибли». И добавляет: «мы не можем призвать его мыслью: мы можем, самое большее, пробудить готовность ожидания» [4, с.243].

<sup>7</sup> Метафорой этой тропы к истоку может стать отрывок из воспоминаний К.Ф. фон Вайцеккера: «Однажды он (Хайдеггер – С.С.) повел меня по лесной дороге, которая сходила на нет и оборвалась посреди леса в месте, где из-под густого мха проступала вода. Я сказал: «Дорога кончается». Он хитро взглянул на меня: «Это лесная тропа (Holzweg). Она ведет к источникам» [23 с.6].

Тогда получается, что вся классика, призывавшая к переходу, призывала к началу, к истоку. Для традиционных духовных практик движение есть движение к истоку, который был открыт ранее, но не в прошлом, а в начале, в котором времени нет.

Не к будущему, которого нет. И не к прошлому, которого уже нет. А к истоку, белому свету, который всегда есть. Есть в настоящем.

И бытие есть только в есть. Надо быть в есть. В прошлом его нет. В будущем тоже. Оно есть в «естине», в есть<sup>8</sup>.

### **Устройство онтологического перехода**

Итак, куда переход? В какой мир переход? Переход не в будущее, а в прошлое? Точнее, через прошлое, совершая, свое начало, другое начало, переход в будущее?

И так, и не так.

Смысл перехода состоит не в том, что человек перехода переходит в иное время. Человек остается человеком, несмотря на смерть его собственных проектов. Он есть то, что есть. Необходимость быть в есть как раз и предполагает, что только сейчас в ситуации полной онтологической оставленности, то есть предоставленности человека себе самому он находится как тот путник, которому предстоит сложный переход. И никто ему не поможет. И перед ним открыты равные исходы. И придется всем и каждому в отдельности выбирать свой исход.

Человеку придется вновь совершить главное усилие – помыслить этот онтологический переход, изменить свою мысль с самого начала. А значит переназвать мир. То есть сменить в своем мышлении картинку мира.

Нужен новый словарь. Новый, но явный, открытый язык, который бы в себе удержал главные смыслы умного действия человека перехода.

Не новые молитвы. Не новые дзенские коаны. И не культурные миксы православия и буддизма.

Нужна новая карта этой территории перехода с новыми ориентирами, точками, реперами. И на этой карте надо наносить точки как следы татуировки на своем теле.

К.Г.Юнг писал в свое время о специфике духовной ситуации человека в XX веке. Она, по его мнению, заключается в том, что ранее, до эпохи Ньютона, бессознательное человека распространялось на внешние по отношению к нему среды – небо, ландшафт, архитектуру, язык. Боги, то есть коллективное бессознательное, жили в горах, далеко, во всяком случае, отдельно от индивида, не в его теле. Но потом Бог вошел в человека. Боги стали психическими функциями. Божественное и демоническое вошло в душу человека и взорвало его. Этот космос символического вошел в человека, воплотился в его теле и разорвал его на части<sup>9</sup>.

В сущности, это в целом проблема человека, его духовной ситуации, не только его психоаналитической версии. Если ранее человек открывал для себя мир, ему мир открывался, и он входил в этот мир, чтобы познать и овладеть им, то в XX веке человек весь мир впустил в себя, сделав главным открытием самого себя, не будучи к этому духовно готовым. И этот мир, вошедший в человека, разорвал его.

<sup>8</sup> Отец П.А.Флоренский, опираясь на В.Даля, на коренник русского языка, писал: «Все, что есть, то истина; не одно ль и то же есть и естина, истина?» [21 с.16]. Истинно в этом плане не то, что постижимо логическому, рациональному познанию, а нечто живое, дышащее, естественное, пребывающее в естестве.

<sup>9</sup> О.И.Генсаретский это место у Юнга отмечал особо в одной из своих работ. Он комментировал это место Юнга, который говорил о феномене бессознательного, но далее Генсаретский распространял этот тезис в целом на духовную ситуацию человека [8, с.514–515].

В этом есть принципиальная разница ситуации человека. Действительно. Практики познания мира, выработанные с эпохи Просвещения, предполагают как раз открытие мира, его познание как захват.

В противоположность им, например, духовные практики «умного делания» в традиции исихазма предполагают реальный опыт преобразования человека, опыт открывания себя миру, впускания в себя мира и «размыкания горизонта».

Но не становится ли практика умного делания для современного человека, родившегося без Бога и не обретшего Его, слишком искусственной, натужной, в итоге превращающейся в его исполнении в убогую имитацию суеверия и псевдорелигиозности?

Как понимается опыт духовных практик в духовной традиции исихазма в реконструкции С.С.Хоружего [24; 25; 26]?

С.С.Хоружий, многие годы занимавшийся православной аскетикой, учением отцов восточной церкви и в частности исихазмом, в последние годы разрабатывает новое направление – синергичную антропологию, которую позиционирует как новую, бытийную альтернативу, отличную от западноевропейской традиции, лежащей в основе европейской антропологии (линия Аристотеля – Декарта – Канта).

Нет возможности пересказывать богатую по содержанию концепцию С.С.Хоружего. Но на ряде принципиальных моментов необходимо остановиться. Это мне нужно для того, чтобы перейти к собственно предложению, ради которого эта статья и пишется.

Русская духовная традиция, которая была накоплена в течение сотен лет и отложилась в виде православно-исихастской школы духовных практик, является тем уникальным наследием, которое может нас вывести на новые рубежи. Эта традиция помогает нам найти выход из онтологического тупика, в который загнал себя человек.

Человек переживает фундаментальное неблагополучие. Но констатация смертей (Бога, человека, цивилизаций) не проясняет смысл ситуации и не указывает выхода. Нужна иная «бытийная альтернатива», которая, обращаясь к «онтологическому истоку», показывает человеку некий вариант, не гарантированный, не стопроцентный, но вариант спасения. Это спасение нельзя доказать абсолютно. Но эту возможность спасения можно выбрать как шанс, как «предприятие с открытым исходом» [25, с.62].

Дескрипция С.С.Хоружего заставляет его отказаться от поиска сущности человека, которая традиционно понимается как нечто, находящееся в центре и как некая предзаданная природа. Идея центра перестает быть плодотворной для поиска ответов в современной ситуации. Необходимо выходить на границу бытия человека и искать ответы там, поскольку именно в поиске ответов на то, что находится на границе, точнее, как проявляет человек себя на границе, как пограничное существо, мы и можем найти новый плодотворный смысл.

Именно идея сопряжения бытия человека и его Иного, через поиск внеположенного Истока, выстраивается онтологическое поле границы (рис. 1).

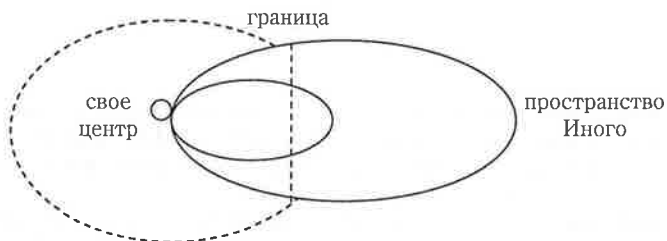


Рис. 1

Привычный центр, через который понимается человек, его существо, отодвигается на периферию бытия и на первом месте ставится его граница, которая как раз становится центром самоопределения человека. Через соприкосновение с Иным, пространством Иного, человек определяет себя, но уже не как некая сущность, а как собрание энергий, проявлений. Выстраивается онтологическая альтернатива, которая понимается как отталкивание от собственного катастрофического бытия и обетование себя на границе.

Природа человека на этой антропологической границе предельна и энергийна. И Мюнхгаузен здесь невозможен. Он не может себя вытащить за волосы из онтической трясины сущего. Только через энергию богообщения возможно спасение человека. Без горизонта Иного никакое спасение невозможно. Поэтому опыт М.Фуко и Ж.Батай – это полезный опыт, но он тупиковый, а точнее – ограниченный. Антропологическая граница в принципе невозможна без идеи Бога (или в целом символического горизонта). Размыкание человека в Иное (и как частный вариант – в Бога) позволяет наполнить себя энергией и задает возможность энергийного общения с онтологически Иным.

И потому собственно смысл бытия человек может обрести через энергию общения с Богом. Этот смысл бытия человека – не в его сущем, описываемом через категории центра.

И речь идет не просто о границах. Речь идет о том, что в духовных практиках умного делания снимается вопрос о том, какая природа у человека, какова его сущность. Здесь человек проявляет себя, его духовные практики проделываются, и в энергиях он и пребывает. И эти энергии как деятельностные проявления, наиболее полно и предельно показывают онтологические основания человека. Поэтому синергийная антропология предельна и энергийна.

Тем самым С.С.Хоружий отвечает на вопрос, который я задал выше, – можно ли спастись без идеи Бога? Ж.Батай, М.Фуко, Ж.Делез предлагали разные практики внутреннего опыта (практики себя, техники себя, опыт-предел и проч.), но то были не духовные практики, полагает Хоружий, они не выводили человека к Инобытию. Иными словами, они не носят у этих авторов характер онтологических практик, не выводят человека на его онтологическую границу [25, с. 71]. И если и ставилась некая граница, то не онтологическая, а онтическая, граница эмпирического существования. Тем самым человек реально при таких практиках не меняется, он не меняется онтологически, не выстраивает, я бы сказал, новую архитектонику личности, ее «органон»<sup>10</sup>.

Для меня принципиальным моментом здесь является утверждение, что сама граница (и самоопределение человека себя как «ансамбля стратегий границы»), находится как раз в центре, только в духовном центре, в сердце. Исходная духовная практика Григория Паламы и строилась как душевная практика сердца и собирания себя по духовной вертикали. Граница – в центре. Есть ирония языка и стереотип нашего пространственного мышления. Где находится граница России? На ее политических границах или в ее духовных центрах, например, в Оптиной Пустыни или в Троице-Сергиевой Лавре? Или в Московском Кремле?<sup>11</sup>

<sup>10</sup> См. об органоне личности в наших работах [14; 15].

<sup>11</sup> На это место про центр и границу очень точно указал О.И.Генисаретский при обсуждении доклада Хоружего «Выготский, Флоренский и исихазм» (на конференции «Антропологические матрицы») в 2002 г. Олег Игоревич как раз отметил, что центр является предельной границей, что граница России и Запада проходит в центре, в Москве. Центр – это граница и предел [8, с.288]. На что Сергей Сергеевич ответил, что вопрос как раз в том, что центра нынче нет. Причем если центра «может и не быть, то границы не может не быть».

Представление о границе – это представление о культурной норме как идеале, о пределах воплощения культурной формы. Примерно как представление об акме человека, достижении им наиболее полной степени духовного созревания у греков.

В этом плане граница – не в конце, не на краю, она – в самом центре. Хочешь понять границу, пределы России – иди в центр, в Троице-Сергиеву Лавру. Там – начала и концы.

Граница человека – в его сердце. Центр его выделяется в духовных практиках спасения, практиках сердца, которые выделяются не в потустороннем мире, а здесь, в миру, в монастыре в миру, в мире миров.

Но тогда проблема заключается не просто в поиске границы, а в осуществлении перехода, не в поиске новой сущности, а в раздвигании горизонта. Граница фиксирует онтологический предел, который ощущается при выполнении человеком культурного задания, осуществлении и претворении культурного идеала, за пределами которого – Иное, к которому никогда не добраться.

В логике антропологии границы человек современный проявляется не только онтологически в духовных практиках, но и катится по лестнице вниз, по нисходящей. Его проявления бытия на границе редуцируются до других крайних вариантов – онтологическая граница заменяется либо границей бессознательного, либо границей виртуального (что еще более загоняет человека в мир заменителей реальной жизни, мир имитаций и симулякров).

Главным противопоставлением этому нисхождению человека может стать, предполагает С.С.Хоружий, парадигма Духовной практики богообщения, в которой человек переживает автотрансформацию, изменение себя самого. Последнее возможно при рассмотрении человека не субстанциально, не как того, который обладает некоей сущностью, а как того, который представляет ансамбль, конфигурацию энергий, обладает «энергичным образом». Это изменение способа бытия есть «подвиг», то есть опыт преображения себя, опыт автотрансформации.

Примером поиска границы у нас в России был также интеллектуальный проект В.А.Подороги и его коллег, проект «философии по краям», который они реализовывали в 90-е годы, собирая свои работы в сборнике «Ad Marginem». В основании проекта была позиция осознанной конфронтации по отношению к традиционной философии, как западной, так и русской. При этом, несмотря на то, что вроде место у них было и было имя, но прибиться к какому-то лагерю они не прибились. Именно в силу осознания ими того, что из одной, отечественной мысли они выбились, оказались выброшены, а ко второй, западной, недостаточно причастны. Осознание этого привело к изданию проекта философии по краям.

Эта внеаходимость задала плодотворность поисков этой группы. Но мне важно здесь отметить не в целом все работы группы, а базовую идею. Подорога верно заметил, что ныне «угасает центрический синдром». Философия теряет волю к систематизации, к построению целостных моделей. Воля к системе – та же воля к власти. Философия опускается к своим краям. В ней осуществляются другие философские практики. Именно на краях все самое ценное и возникает. И работы о.П.А.Флоренского, и тексты В.В.Розанова и А.Платонова. На границе возникает феномен Другого. Эта практика формируется на краях доминирующего культурного опыта. В проекте В.А.Подороги и была поставлена задача отразить становления Других практик, краевых мыслительных опытов отечественной и западной культуры XIX–XX веков. Эта «краевая» мысль остается избыточной по отношению к любой конкретной культурной ситуации и в этом ее очищающая сила, отмечал В.А.Подорога [1, с.12].



Мне кажется, что эти опыты есть манифестация запоздалого постмодерна на российской почве. Весь инструментарий В.Подороги, М.Ямпольского, М.Рыклина, Е.Петровской, философские имена, к которым обращался В.А.Подорога (Ф.Ницше, С.Киркегор, М.Хайдеггер с построением ландшафта их мысли), говорят о краевой практике и о выработке своего философского конструкта.

Но спросим себя, задает ли такое обращение к краям мысли вектор на длительный тренд в философии? Задает ли такой ход идею спасения? Точнее, задавались ли эти авторы самой идеей спасения? Нужна ли она им?

Не уводит ли такая изысканная мыслительная практика к построению искусственных дискурсов, в языковые игры, из которых потом человек никак не выберется? И не является ли это одной из версий виртуального мира? Не является ли такая работа всего лишь отработкой разных философских техник, техник антропологического анализа на материале художественных и философских текстов – не важно, будет это М.Пруст или Ф.М.Достоевский? Для меня пока этот вопрос открыт.

Скажу только, что, по-моему, сам В.А.Подорога в настоящее время отказался от проекта философии по краям. Его «Мимезис» говорит о том, что он ушел в иной поиск, и материал его работы для выработки понятия произведения берется уже исконно русский (Н.В.Гоголь, Ф.М.Достоевский) [10]. Мне трудно при этом поверить, что антропологический анализ текстов Ф.М.Достоевского можно проделывать с холодным сердцем и для чисто технических целей. Доказательство этому – работа В.А.Подороги «Человек без кожи» [11].

### **Новый словарь**

Теперь перейдем к наброскам нового словаря антропологии, подходы к которому уже многие совершали, в том числе и названные выше глубокие авторы.

Принимая с благодарностью предложения разных авторов, в том числе названных мною выше, и восхищаясь глубиной поиска, которые они осуществляют, я бы предложил свой набросок нового словаря антропологии перехода, которую разрабатываю в последнее время.

Я попытаюсь набросать эскиз этого словаря, отталкиваясь от категорий, которые употребляются авторами, находящимися в поиске новой антропологии. Эти авторы в собирательном залоге все предлагают некий переход к иной альтернативе, предлагают свои поисковые версии. Я попытаюсь отталкиваться от них, то есть уже от последних работ, а не от классических работ по антропологии.

При этом я буду пытаться предлагать пары категорий: первая категория является той, от которой я отталкиваюсь, вторая – той, которую я предлагаю для словаря. Но работают эти категории вместе. Вторая не может появиться без первой. А первая не может задать перспективу без второй.

### **Первая пара категорий: от Кризиса-суда – к Практикам работы с Будущим**

Многие авторы, предлагающие новую антропологию, зачастую увлекаются словами о кризисе человека, о том, что он фундаментально болен, болен в своих истоках. Пишут о том, что все обильные кризисы современности (экологический, демографический, экономический, цивилизационный) являются следствиями главного – антропологического кризиса.

Все правильно. И это надо удерживать в самом начале разговора. Но констатация кризиса-суда означает разговор о человеке в залоге прошлого. Вызов человека на суд – это разбирательство с прошлым человека, с тем, что он натворил ранее. Если мне важен именно кризис, то я выясню причины кризиса, исследую то, что привело

к кризису, констатирую, что так, как ранее, жить нельзя. Тем самым я работаю в прошлом залоге. И могу очень сильно увлечься этим прошлым. Увлечусь настолько, что это катастрофическое прошлое меня начинает затягивать, и я не могу из него выбраться. Я весь в страхах и зажимах, в тупике, этическом и онтологическом. Потому что прошлое мне не дает спасения.

Придется делать следующий шаг. Можно предложить практики работы с будущим, которые в принципе выводят меня в иное время. Точнее, специфика здесь заключается в том, что я ставлю себя во всегда-настоящее. Поскольку прошлого уже нет, оно – лишь в памяти, а будущего еще нет, оно – в предположениях. Есть лишь настоящее. Онтологическая приставка «есть» не применима к будущему. Его нет и быть не может. Есть лишь настоящее, то, в котором я пребываю. Но от полноты пребывания и зависит – я остаюсь в прошлом или есть (именно есть в живом умном действии) интенция, вектор движения в будущее, то есть обретение реального, а не иллюзорного спасения. В этом смысле антропология перехода работает в залоге будущего.

Тогда встает вопрос, и не праздный – а что значит работать с будущим? Что это за практика работы с будущим?<sup>12</sup>

Пафос и смысл практик работы с будущим заключается не в том, что это некая предметная работа. Предмета нет. Будущего как привычного предмета работы нет. Смысл заключается в снятии всех и всяческих проекций на мир и человека, которые собственно и привели человека к онтологическому кризису. Необходимо полное «обнуление» себя. И тогда будущее само откроется, явится.

Итак, первое.

Что значит работать с будущим? Эта фраза загоняет нас в тупик. Если будущего нет (а его нет как существования), то и работать с ним нельзя. Работать можно только с настоящим, чтобы быть готовым к будущему, то есть к тому, что нас ожидает, чтобы в том, что ожидает, не наделать кучу ошибок.

А значит, вопрос стоит опять об оснащенности нас самих. Не работа с будущим, а работа с собственной оснащенностью, с собственной креативностью, мобильностью, мышлением. Быть способным включаться в новые ситуации, в которых ранее не был, и выходить из них с конструктивным наработанным опытом.

Второе.

Работать с будущим – значит раздвигать онтологический горизонт. Что такое онтологический горизонт?

Это тот онтологический предел, предел бытования человека, который устанавливается онтологической верстой, столбом. Онтологическая верста – точка зрения, позиция, которую устанавливает определенный философ (и его поколение) и его последователи.

Это может выглядеть так (рис. 2):

Но реально, практически онтологические столбы не ставятся последовательно. Прогресса в истории культуры нет. Есть прецеденты вопрошания. Эти прецеденты как онтологические вехи ставятся лабиринтообразно, и сферами, веером они раздвигают пространство, но не последовательно,

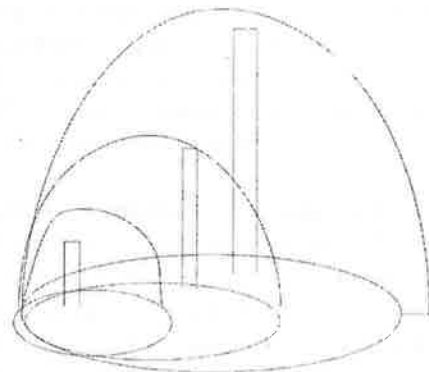


Рис. 2

<sup>12</sup> В силу ограниченности объема я не буду подробно расписывать эти практики в данной статье. См. описание практик работы с будущим в нашей работе «Антропология перехода. Введение» [18], а также на моем сайте <http://www.antropolog.ru/doc/persons/smironov/smironovpractise>

матрешкой, а лабиринтообразно. На этот лабиринт надо смотреть в объемном изображении. Эти сферы, как мыльные пузыри, раздуваются в разные стороны (рис. 3).

А вектор, порождающий эти пузыри – онтологический вызов. Вызов как раз онтологического характера, как смена базовой человеческой идентичности, предел, за которым – ничто.

Третье.

Будущего как существования нет. Нельзя приписать модус существования будущему. Но есть прецедент порождения нового мира. И онтологический сдвиг происходит тогда, когда порождается новая онтологическая норма, задается новый онтологический предел, который становится новой верстой. Она просто ставится, как ставится вежа, провозглашается самоопределение: теперь жить будем так!

Но такое возможно только тогда, когда заявитель этого самоопределения оснащен архитектурно. Не когнитивно, не в том смысле, что он знает, что впереди. Никто не знает. И пророки не знают. Профетизм не дает ничего, кроме появления новой фигуры пророка. А с пророком что делать? На костер отправлять? Открывать новую веру?

Здесь нужен иной залог. Нужна работа по архитектурной оснащенности человека перехода. Чтобы осуществить ту самую работу по выстраиванию лабиринта движения, человек должен быть оснащен конструктом – поэзой, поэмой. Он – поэт, фундирующий этот новый онтологический столб.

Платон изгнал из своего полиса поэтов потому, что тот был устроен тиранически. Поэты ему не были нужны, потому что мешали, бросали вызов. Бросали вызов в ситуации, когда все вокруг проблематично и абсурдно и человеку остается одно – становится частным человеком и писать стихи.

И мы тем самым переходим к следующей паре категорий.

### **Вторая пара категорий: от поиска новой Природы и Первоосновы – к раздвиганию Горизонта**

Таким образом, если кратко, то практика работы с будущим заключается в раздвигании горизонта. Вместо поиска новых сущностей и построений новых концептов о человеке, поиска первооснов, предлагается вопрошание и отвечание о горизонте. Это отвечание всякий раз открытое, чреватое, рискованное. Практически это снятие всякой проекции человека о человеке и мире. Именно снятие проекций и постоянный выход к новому горизонту. Мы, будучи существами зрячими и постоянно пользующимися визуальными предикатами речи, нам очень важно это – видение горизонта, наличие или отсутствие проекций, постановка зрения, оптики мышления, видение горизонта. Это все – из области видения, области зрячести человека. Но мы при этом привыкли иметь, именно иметь какую-то проекцию, колпак, нахлобучив который на себя, поставив как предел своему мышлению, мы начинаем проецировать все и вся под этот колпак.

Сократ в свое время освобождал своих собеседников от этой «кастрюли», за что и поплатился. Освобождая их от знаний, стремясь к незнанию, он задавал иной вектор видения. Но исторически победили софисты, стремящиеся к знанию и ставшие первыми просветителями.

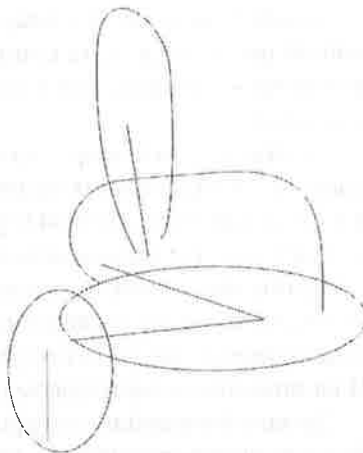


Рис. 3

Эта победа привела к тому, что европейская интеллектуальная традиция пыталась всякий раз выстраивать концепты по поводу того, что укоренено, что есть природа человека – по аналогии с первой природой мира, имеющей божественное происхождение.

Думаю, что разговор о природе человека (готовая она или меняется, поиск новой природы, модификация человека и его природы, построение гуманологии или еще какой-то киборгообразной версии) – это направление гуманитарной мысли и привело в тупик мировую антропологию.

Тупик, поскольку все равно авторы стремятся на чем-то остановиться, на чем-то зацепиться, зацепить свой взгляд, свой умственный взор и успокоиться на этом, найти отдохновение на какой-то умственной точке. И тут же человек и заканчивается. И начинается тоталитаризм очередной версии о человеке<sup>13</sup>.

Думаю, допущение, что природы человека просто нет, точнее, отказ от обсуждения этого вопроса, допущение, что есть опыт постоянного открывания горизонта (хотя это тоже допущение) – оно является более плодотворным в такой ситуации фундаментального неблагополучия человека, то есть онтологического кризиса.

Более того, идея раздвигания горизонта в противоположность идее поиска природы человека задает позитивный вектор разговора о человеке, задает ему будущее, то есть надежду на спасение.

А поиски природы (новой природы) или обсуждение проблематики модификации человека, предполагающей изменение природы человека приводит к дурной бесконечности – природа эта меняется и приходится искать иную подоснову и т.д. (рис. 4).

В этой паре категорий векторы онтологически разные. При определении природы (старой или новой природы, ее модификации) антропология все равно начинает искать первооснову и тяготеет к низу. Природа по определению – то, что лежит в основании. То, что появляется «при родах». И вектор клонит нас к низу. Да и сам разговор о природе, особенно современные дискуссии о новой природе и ее модификации провоцируются прежде всего поисками в области медицины и биологии, имеющими дело с телесным субстратом человека. Прежде всего, опыты в биомедицине и генетике (клонирование и проч.) спровоцировали разговоры о возможности изменения природы человека, а не только лечения и профилактике, о возможности программирования человека, создания его по образцу и даже неким чертежам<sup>14</sup>.



Рис. 4

<sup>13</sup> Думаю, принципиальным отличием двух антропологических проектов в России 20-х годов прошлого века, концепций Бахтина и Выготского, является как раз то, что Бахтин отказался искать новую природу человека и переделывать его под социальный заказ, а Выготский отдал дань идее переделки человека, его перековки и перешлавки. Бахтин по иронии судьбы считал того бихевиористом. Но встретились он уже в большом времени, времени культуры.

<sup>14</sup> См., например, дискуссии по этим вопросам в журнале «Человек», статьи известных специалистов по биоэтике Б.Г.Юдина, П.Д.Тищенко и др. [9; 27]. Парадоксально то, что далеко не все авторы, занимающиеся проблематикой изменений человека и связанными в связи с этим биоэтическими проблемами, допускают, что мы находимся в антропологическом кризисе. Например, Б.Г.Юдин не понимает, что это за кризис и почему необходимо полное обнуление. И что это значит – полное обнуление. И что значит в связи с этим – работать с будущим? Мой самый короткий ответ – морду себе бить. И чтобы до крови. Юдин не понимает, почему надо обязательно себе морду бить? Наверное, в этом есть что-то от сугубо личных качеств исследователя, его темперамента, его биографии, его истории роста. Есть вещи, которые кому-то очень трудно объяснить, а кто-то ловит их на лету. См. также о дискуссии на конференции в Томске в данном альманахе, с.191–193.

А при задании второго вектора нас выносит вверх, заставляет смотреть выше сущего, приподнимать горизонт. И тем самым дает дополнительный онтологический ресурс. И мы, оставаясь теми же, никаких чудес не переживающие, тем не менее, имеем шанс на выход из тупика, потому что разговор об изменении природы человека не решает и даже не ставит проблемы о духовной вертикали, о культурной природе человека, его **культурном возрасте**.

Ведь вся заковыка именно в том, что отказаться от нижнего вектора, от природы своей, мы все равно не сможем. Да, мы имеем то, что наследуем, первую природу. И дилемма состоит в том, что отказаться от своей человеческой, слишком человеческой природы, мы не сможем. Все равно, что отказаться дышать, есть, пить. Отказаться вообще желать. При всей смерти проекта «человека желания» мы не сможем отказаться желать. Желание естественно само по себе. Оно не может быть захватническим и греховным.

Но при этом другим своим началом, умственным взором мы можем задать себе иной вектор – в сторону раздвигания горизонта и выстраивания будущего.

Поэтому наша природа, в том числе и наша телесность (как бы она ни менялась!), останутся с нами. В этом смысле для меня то, что происходит с человеческой телесностью, что происходит с его органикой, (проблема гендера, расы, культурные миксы и проч.) – вещь вторичная. Она ничего не значит. На этом уровне разговора – происходит то, что происходит.

Ведь проблема глубже – способен ли человек в настоящее время раздвигать свой онтологический горизонт? Хватит ли у него сил? И если их нет, то где их взять? Пока как раз ответ не очень оптимистичен – человек не имеет сил выйти в иной горизонт. Наличных сил у человека желания для того, чтобы становиться человеком перехода, у него нет. Эти силы вырабатываются как у атлета, в постоянных тренировках, душевных упражнениях. Духовный и душевный, **философский атлетизм** являются вариантами таких духовных практик<sup>15</sup>.

Плодотворность понятия раздвигания горизонта заключается в том, что оно более адекватно подходит под проблематику антропологии перехода. Оно картографично. Впрочем, граница картографична тоже. Но здесь метафоры границы указывают на буквально границу. Граница на карте разделяет наше и не наше, это и то, свое и иное, одну территорию от другой. Горизонт же не делит территорию. Он ее раздвигает, расширяет.

В понятии горизонта сокрыты интуиции проекта человека перехода, человека пути, который постоянно живет в переходах (рис. 5).

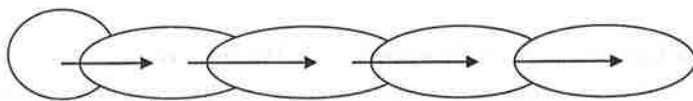


Рис. 5

<sup>15</sup> См. о душевном атлетизме у А.Арто [3] и философском атлетизме в наших работах [15; 19]. Под последним я понимаю духовную практику философствования, средствами в которой являются концепты, мыслительные конструкты, в которых проявляется прежде всего авторское мышление от первого лица о собственных пределах. Собственно, само занятие философией, то есть первой, протофилософией или метафизикой (она же и есть последняя, как у М.А.Булгакова – рыба не бывает второй свежести) и есть необходимая из ансамбля культурных практик. После акта откровения (религиозной практики) наступает акт авторской мысли как рефлексии этого акта откровения. Без него опыт не фиксируется, не понимается, не становится опытом памяти, то есть феноменом истории личности. А значит не становится предметом для третьей культурной практики, художественной, фиксирующей и оформляющей мысль в форму, то есть в пойэму, в некое культурное художественное изделие. В этом плане искусство, философия и религия не могут жить друг без друга. См. также об этом в нашей работе [14].

Горизонт сочетает в себе и смыслы границы, и смыслы предела, и смыслы перехода. Это понятие содержит в себе ряд смыслов:

- как видимый и слышимый предел, до которого доходит голос здешнего бытия человека, голос его сущего;
- как **горизонталь** движения человека по пространству пути (карте пути);
- как сопряжение горизонтали движения и **вертикали** духовных практик;
- как сочленение горизонтали и вертикали в реальном лабиринтообразном действии конкретного человека пути, которое образует **эгональ**, то есть собственно линию движения путника к горизонту<sup>16</sup>. Это лабиринтообразная линия пути, определенная линия его следов, точек на карте пути (рис. 6).

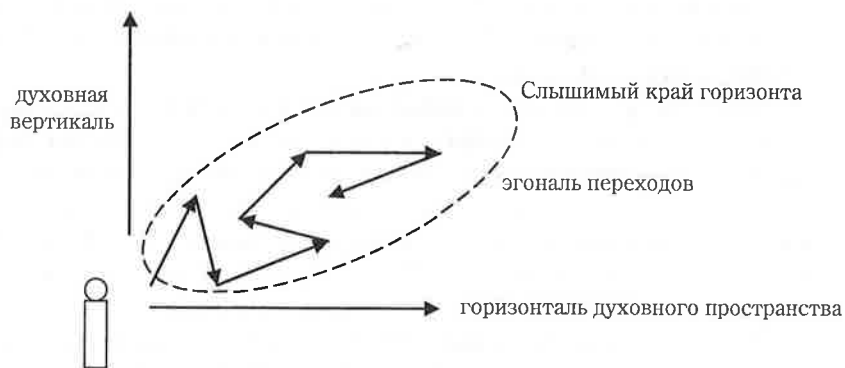


Рис. 6

Язык нам подсказывает, что предел горизонта – это край, до которого доносится крик путника, зов его сущего. Это буквально предел его голоса (горизонт – от греч., хор, группа поющих вокруг жертвенника богу Дионису). Горизонт – тот предел, до которого доносится голос поющего, то есть предел божественный. Горизонт по своему культурному этимону понятие символическое, означающее божественную границу, место общения человека с Богом, до которого он пытается докричаться, достучаться.

Тем самым горизонт очерчивает предел обитания человека, его круг, в котором он стоит и поет песню Богу, своему главному собеседнику, задающему ему свой онтологический предел, который никогда не достигается.

И человек перехода становится человеком пути, идущим к горизонту, но никогда его не достигающим. Горизонт всегда маячит перед ним.

Отсюда – переход к новой паре.

### Третья пара категорий: от Границы – к Переходу

Собственно выход на границу, означающую предел свершений и становления, преодоление центризма, означает принципиально новое слово в философии XX века. Выход на философию пределов и границ, философию по краям стал не только новым словом, но даже философской модой.

Если не брать тему моды, то стоит отметить, что это был прорыв, который начался с антропологического поворота, который совершили М.Хайдеггер, З.Фрейд, М.М.Бахтин в первой четверти XX века. Затем весь постмодерн уже пошел вслед за ними. А сами эти авторы выросли на плечах Ф.Ницше и С.Киркегора. Получается уже целая духовная традиция, то есть цепочка прецедентов.

<sup>16</sup> Категория эгонали используется также в театральной практике. Она описывает движение актера как по пространству сцены, так и движение его по логике роли, душевное развитие его героя.

Но теперь дальше. Фиксация того, что бытие человека осуществляется на границе, – что она нам дает? Выводит ли нас этот тезис и выстраиваемые на нем концепты и конструкты в иное бытие? То есть, преодолеваем ли мы тот кризис, то фундаментальное неблагополучие, о котором говорил Хоружий?

Все же думаю, что Граница – это фиксация состояния, некоего более или менее статичного положения человека. Пусть даже это пребывание на границе энергично и предельно. Но это все же пребывание в точке, пределе, где наиболее ярко выражена разница между этим и тем, своим и иным.

И все же граница есть понятие эпистемологическое, она предполагает знание, как результат опыта, пусть и духовного. И само знание есть категория границы.

Пусть эта граница и плавает, но она всегда фиксируется. Она предполагает остановку, прерывание, линию, которая прочерчивается между чем-то и чем-то.

И от этой границы человек отталкивается и начинает совершать переход, прыжок, рывок.

Из состояния, которое очерчено, он совершает иное, непонятное, в принципе открытое и всегда рискованное предприятие перехода. Переход – это категория в залоге более активном, действенном. Он относится к феноменам не состояния (стояния), а действия. Здесь нет фиксации иного и своего. Поскольку нет еще будущего и никогда его нет, а есть всегда-переход. И никто не знает будущего. Переход (если это переход, а не тиражирование вчерашнего опыта) совершается за пределами любой эпистемы, любого знания. Переход предполагает прыжок в иное качественное состояние, причем прыжок длительный, долгий. Если мы говорим об онтологическом переходе, то он не может совершиться в одночасье и вдруг. Такое бывает только в действительности мифа, в сказке про Ивана-царевича. Нам же придется жить в переходе, пребывать в нем<sup>17</sup>.

Поэтому в антропологии границы и в антропологии перехода обостряется и по-новому ставится проблема идентичности.

#### **Четвертая пара: от поиска новой идентичности – к отказу от проблемы идентичности в пользу проблемы оснащенности**

В альтернативной стратегии духовных практик в рамках Антропологии Границы идентичность обретается, становится, строится. Человеку предлагается «модель энергичного обретения тринитарной идентичности» [25, с.87]. В этой связи С.С.Хоружий полагает, что западные поиски идентичности не увенчались успехом, потому что человеку предлагались эмпирические варианты идентификации, образцы, места, локусы из сущего наличного мира. Это все равно, что человек приходит в супермаркет и выбирает из всего наличного кажущегося пестрого многообразия нечто, что ему более всего подходит. Выбор идентичности, который строится по схеме покупки, выбора пусть и дорогой, хорошей, но все же вещи, – такой выбор не дает человеку надежду на спасение. Поэтому отыскать идеального носителя идентичности не удавалось. Его в эмпирическом мире просто не существует, он «существует лишь как мета-антропологический телос особой стратегии человека» [там же, с.87].

В предыдущих работах нами было отмечено, что в ситуации онтологического сдвига человеку перехода приходится заниматься не поиском идентичности, а выстраиванием своего нового культурного тела, тела личности, или нового **органона**<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> См. подробнее о феномене перехода в наших предыдущих работах [16; 17; 18].

<sup>18</sup> Органон в античной и православной аскетической традиции означает определенный канон, представляющий собой опыт и метод осуществления духовных практик [26].

И этот опыт он осуществляет в духовных культурных практиках – философских, религиозных и художественных, практиках **автопоэзиса**<sup>19</sup>. С.С.Хоружий идет от восточнохристианской духовной традиции священнобесмолвствующих и описывает свой вариант практики, который строится также по принципам выстраивания органа (подвиг как органон) [26].

Речь идет именно о том, что идентичность как проблема уже решается не по схемам нахождения готовых образцов, не по схемам сличения – на кого быть похожим, на кого мериться, с кого взять мерку. С Бога ведь мерку взять нельзя, также нельзя взять и перенять тайну рождения поэзиса у поэта как мерку. Божественный план задает безмерность, точнее задает линию действия, стратегию на выстраивание по линии эгонали своего органа, своего культурного тела, которое и может помочь человеку осуществить опыт спасения и выхода в иной горизонт.

А потому на первое место выходит не столько проблема идентичности (ее как готовой формы просто нет), а проблема оснастки человека перехода, проблема его готовности или неготовности совершать прыжок, акт перехода.

Например, альпинист не думает про то, кто он, каков он. Он думает про то, сможет ли он покорить горную вершину, которую никогда не покорял. Для альпиниста всякий переход есть новое действие, предприятие рискованное, с непредсказуемым исходом. Альпинист не знает даже полной карты той горы, которую хочет покорить. В силу именно непредсказуемости поведения горы (камнепады, обвалы, пропасти, бури и проч.). Потому ему важно составлять всякий раз уникальную карту перехода и оснащаться под этот конкретный переход. Важна его оснастка, его подготовленность, точнее его готовность к новым ситуациям. То есть не сама по себе оснастка, а владение им своей оснасткой.

В нашем случае это означает душевную «оснащенность» человека, владение им духовными практиками, средствами движения по духовной эгонали.

Поэтому человек нуждается не столько в карте территории, карте, на которой нанесены готовые объекты. Путник, привыкший идти по территории, дойдет до назначенного пункта, если на карту нанесены правильные знаки, соответствующие объектам, расположенным на территории.

В ситуации же перехода даже шерп не поможет. Здесь нет проводника. И нет полной уверенности в точности хода. А потому человеку перехода приходится составлять не столько карту территории, сколько формировать антропоидный картоид<sup>20</sup>.

#### **Пятая пара: от карты-пути – к антропоидному картоиду**

В отличие от привычных практик картирования, то есть составления готовых карт территории по тем или иным признакам, в антропологии перехода речь идет о составлении своеобразных рефлексивных карт или антропоидных картоидов.

В синергичном дискурсе получается, что главное в энергичном человеке с точки зрения духовной практики – это личное общение-диалог, формирование в этом плане энергичной и динамичной идентичности, в которой личность является не готовой

<sup>19</sup> Вариант описания такой практики автопоэзиса я пытался описать на примере поэтики Осипа Мандельштама [18].

<sup>20</sup> Идея «антропоидного картоида» уже обсуждалась в наших работах [17; 18]. Сама же идея картоида введена географом Б.Родоманом. Он пытался соединить в картоиде собственно саму карту территории и концепт, который сидит в мышлении того, кто эту карту составляет. Картоид по его идее – это выраженное в пространственных категориях представление о территории, некая географическая идея-конструкт [13].



структурой, а местом, точкой, оптикой, под углом зрения которой осуществляется духовная практика [25, с.90–91]<sup>21</sup>.

Поэтому человек перехода строит не карту, а картоид, представляющий собой органический сплав, амальгаму культурного тела, в котором соединены новое обретенное тело личности человека перехода, выделяемое в актах перехода, и собственно сами акты этого перехода, наносимые на карту. То есть это не карта некоего объекта-территории. Это продолжение культурного тела, **органо**на человека перехода, как является продолжением (органопроекцией) тела телескоп или микроскоп.

Отец П.А.Флоренский писал вслед за Э.Каппом, что в принципе всякое орудие есть удлинение нашего тела, его продолжение: «в существе орудия лежит необходимость быть проекцией какого-либо органа» [22, с.167]. Только если телескоп – это увеличенный искусственный глаз человека, становящийся частью тела личности ученого, то антропоидный картоид есть органичная часть личности, выращенная им в актах-действиях перехода. Органопроекция предполагает удлинение и усиление естественного органа, усиление его функции. А картоид не предполагает усиление естественного органа. Орган же, лишенный одушевленного действия, но усиленный орудием, становится средством для порабощения и захвата.

От искусственного «органа» картоид отличается самой стратегией составления, выращивания. Если новый функциональный орган наращивается (при всех благих намерениях и оговорках) для усиления первого, смертного, слабого тела, то картоид, наоборот, выращивается для усмирения амбиций и желаний этого смертного тела, стремящегося компенсировать свою естественную ущербность и слабость<sup>22</sup>.

В этом плане картоид – это такой бортовой журнал, в который записываются треки-следы актов, действий, как точки на новом теле, культурном теле, органоне<sup>23</sup>.

Эти точки в отличие от татуировки не украшают тело и не устрашают врага. Эти точки – уколы на собственном теле, соединяя которые прорисовывается эгональ переходов.

В.В.Бибихин в одном из своих эссе писал, что проблема точки – проблема не просто математическая. Точка «умственна». Это идеальная точка. Она дает представление о сосредоточенности человека, его собирании в целое и целостность. Точка предполагает нашу собранность, иначе ее никак нет. И собираясь в точку, меняемся мы в меру нашей собранности, а не мир. Не мир надо собирать, а себя. И только после этого собирания себя «сосредоточенная собранность неостановимо переходит в собирание всего. Все и точка в этом свете одно. Только предельная собранность способна дать настоящую точку» [6, с.416].

<sup>21</sup> Даже такие разные логики разных дискурсов, как синергика С.С.Хоружего и методология Г.П.Щедровицкого, здесь пересекаются. Последний полагал, что личность – это фиксация момента, точки действия как того «условного фиксированного места, с которого мы начинаем и заканчиваем анализ любой деятельности». Это точка актуальной речи. Здесь сходятся логики мышления разных авторов, продолжающих линию М.М.Бахтина, который полагал, что главное в диалоге – момент Я – Ты, в котором Я – не постоянная функция, а живой акт речи здесь-и-теперь. С этим связано его занятие металингвистикой, а не потому, что он был филологом и литературоведом или специалистом по философии языка.

<sup>22</sup> Можно было бы считать, что здесь кроется корень рождения культурно-исторической психологии Л.С.Выготского, если останавливаться на его трудах конца 20-х годов XX века (сверхкомпенсация и дефект, культурные орудия, инструментальный метод). Но потом в последние годы жизни он разрабатывал проблематику смысла, личности, игры и тем самым выходил за рамки идеологии и проблематики инструментального метода и «функциональных органов».

<sup>23</sup> Такой дневник, разумеется, отличается от всеобщего сетевого поветрия по ведению «блогов», на фоне которого зомбированные «users» кричат «С нами блог!» Этот дневник не может быть сетевым. Он не в net. Он в нетях.

Точка суть полная собранность и целое есть собранность всей полноты» [там же, с.420]. Когда это собирание кончается – кончается история. Но это невозможно. «История как сосредоточенность момента не прекратилась и в принципе прекратиться не может, потому что собирание всегда открыто» [там же, с.423].

Итак, антропоидный картоид – это, с одной стороны, инструмент, с другой – орган, часть самого тела, только культурного тела, в котором видны следы становления этого тела. Это собственный конструкт человека перехода, главная часть его оснастки. В этом картоиде фиксируется сам механизм, точнее алгоритм, по которому совершается переход.

Картоид тем самым, как мы уже писали ранее – это:

- сконструированный способ переходного действия в зоне с непредсказуемым результатом;
- средство, инструмент, часть оснастки для осуществления действия перехода;
- средство, становящееся новым функциональным органом человека перехода, знаки и символы которого являются зарубками на культурном теле, царапинами и ранами;
- способ визуализации и выражения в пространственных категориях события перехода (горизонт, вертикаль, горизонталь, эгональ и др.).

Итак, выйдем все названные пары категорий единым списком, добавив к ним те, которые проясняли детали и становились частями словаря антропологии перехода.

**От кризиса-суда – к Практикам работы с Будущим.**

**От поиска новой Природы и Первоосновы – к раздвиганию Горизонта.**

**От Границы – к Переходу.**

**От поиска новой идентичности – к отказу от проблемы идентичности в пользу проблемы оснащенности.**

**От карты-пути – к Антропоидному картоиду.**

Замечу еще раз, что категории антропологии перехода даны в связке с категориями, которые являются первыми в парах и уже обсуждались в новых различных антропологических концептах. Нельзя обсуждать сразу проблему перехода, не обсудив проблему границы. Нельзя обсуждать горизонт, не обсуждая первооснову.

Но далее собственно сама практика перехода и раздвигания горизонта заставляет нас выстраивать новый словарь, на языке которого собственно и составляется антропоидный картоид. Тогда появляется другая группа категорий:

**Вертикаль**

**Горизонталь**

**Эгональ**

**Органон личности (культурное тело)**

**Философский атлетизм**

**Культурный возраст человека**

Продолжением нашей работы и дальнейших разговоров будет проведение особого рода антропопрактикумов, в рамках которых опыт выстраивания эгонали и составления картоида мог бы быть осуществлен и описан.

А далее предстоит составлять полноценный словарь антропологии перехода, предполагающий введение всего культурно контекста и генеалогии выше означенных смысловых идей, которым еще предстоит стать культурными формами-категориями, выстраивающими собственно онтологию антропологии перехода<sup>24</sup>.

Но это уже другой формат и задание на всю оставшуюся жизнь.

<sup>24</sup> Если брать примеры современных антропопрактик, то наиболее полный и развернутый вариант словаря исихастской антропологии был предложен в упомянутых работах С.С.Хоружего, особенно в его работе «К феноменологии аскезы» [26].

## Литература

1. Ad Marginem. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. – М.: Ad Marginem, 1994.
2. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
3. *Арто А.* Театр и его Двойник. – СПб.: Симпозиум, 2000.
4. Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р.Аугштайна и Г.Вольфа с М.Хайдеггером 23 сентября 1966 года // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991.
5. *Бибихин В.В.* Ницше в поле европейской мысли // Сетевой ресурс: [http://www.nietzsche.ru/look//bibixin\\_1\\_t.php](http://www.nietzsche.ru/look//bibixin_1_t.php)
6. *Бибихин В.В.* Другое начало. – СПб.: Наука, 2003.
7. *Генисаретский О.И.* Поводы и намеки. – М., 1993.
8. *Генисаретский О.И.* Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2002.
9. Модификация человека. Круглый стол Института философии РАН и журнала «Человек» // Человек. – 2006. – №5.
10. *Подорога В.А.* Мимезис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Т.1. Н.Гоголь. Ф.Достоевский. – М.: Культурная революция, Логос, Logos-altera. 2006. – 688 с.
11. *Подорога В.А.* Человек без кожи (материалы к исследованию Достоевского) // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. – М.: ИФ РАН, 1995. – С.126–160.
12. *Пятигорский А.М.* Выступление на чтениях памяти Г.П.Щедровицкого // Сетевой ресурс: [www.gp-metod.ru](http://www.gp-metod.ru)
13. *Родотан Б.* География: методологический портрет // Кентавр. Методологический и игротехнический альманах. – 1996. – №1.
14. *Смирнов С.А.* Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. – Новосибирск: Офсет, 2001.
15. *Смирнов С.А.* Человек на суде культуры или в поисках нового органа // Кентавр. Методологический и игротехнический альманах. – 2002. – №28.
16. *Смирнов С.А.* Человек перехода // Кентавр. Методологический и игротехнический альманах. – 2003. – №32.
17. *Смирнов С.А.* Бытие в свободе или проблема культурной идентичности человека в ситуации онтологического перехода // Философские науки. – 2004. – №3.
18. *Смирнов С.А.* Антропология перехода. Введение // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005.
19. *Смирнов С.А.* Философский атлетизм или что делает философ в свободное от работы время // Смирнов С.А. Человек перехода: Сборник научных работ. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005.
20. *Смирнов С.А.* Автопозис человека: Осип Манделштам // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2006.
21. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990.
22. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Ч.2 // Символ. – Париж, 1992. – №28. – С.125–216.
23. *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
24. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994.
25. *Хоружий С.С.* Очерки синергичной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
26. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
27. *Юдин Б.Г.* О человеке, его природе и его будущем // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005.

17 ноября 2006 года  
Л.С.Выготскому – 110 лет