

## СЕРГЕЙ АЛЕВТИНОВИЧ СМИРНОВ



Проректор НГУЭУ по инновационному образованию и методической работе.  
Доктор философских наук.  
Профессор кафедры психологии.  
Автор и редактор сайта: [www.antropolog.ru](http://www.antropolog.ru)  
Автор и редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU».  
E-mail: [smirnov@nsaem.ru](mailto:smirnov@nsaem.ru)

### ЧЕЛОВЕК ПОСЛЕ ЧЕЛОВЕКА. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФОРСАЙТ<sup>1</sup>

#### Вместо эпиграфа

В который раз подтверждается правило: если хочешь что-то понять – начни с русской классики. В ней есть все. Даже то, о чем наши духовные учителя и не ведали. Даже, например, про киборгов и мутантов. Помните у Н.В. Гоголя в «Женитьбе» – как выбирала Агафья Тихоновна своего жениха?

«Право, такое затруднение – выбор! Если бы еще один, два человека, а то четыре. Как хочешь, так и выбирай. Никанор Иванович недурен, хотя, конечно, худощав; Иван Кузьмич тоже не дурнее. Да если сказать правду, Иван Павлович тоже хоть и толст, а ведь очень видный мужчина. Прошу покорно, как тут быть? Балтазар Балтазарович опять мужчина с достоинствами. Уж как тут трудно решиться, так просто рассказать нельзя, как трудно! Если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивана Кузьмича, да взять сколько-нибудь развязности, какая у Балтазара Балтазаровича, да пожалуй, прибавить к этому еще дородности Ивана Павловича – я бы тогда тотчас же решилась. А теперь поди подумай! Просто голова даже стала болеть. Я думаю, лучше всего кинуть жребий...».

Во-первых, как всегда, наш брат человек в ситуации выбора опять не надеется на себя, а бросает жребий. Это уж как повелось.

А, во-вторых, какое замечательное существо привиделось Агафье Тихоновне! Губы одного, нос другого, дородность третьего, развязность четвертого. Чем не мутант? Или трансформер? Николай Васильевич и не думал о том, что как в воду глядел...

<sup>1</sup> Автор не стал менять название статьи, когда узнал, что уже есть книга палеонтолога-фантаста Д. Диксона «Человек после человека. Антропология будущего» («Man after Man. The Future of Anthropology» (Нью-Йорк, 1990) [4]. Статья писалась с лета прошлого года. Когда я занялся форсайт проектом «Человеческий капитал для региона инноваций», я стал усиленно изучать имеющуюся (хоть какую-нибудь!) литературу, посвященную форсайту антропологии. И наткнулся на опубликованную в интернете книгу Диксона. Она уже размещена в русском переводе П. Волкова: [http://www.sivatherium.parod.ru/library/Dixon\\_3/01\\_ru.htm](http://www.sivatherium.parod.ru/library/Dixon_3/01_ru.htm). Несмотря на это я оставил название статьи прежним. Моя совесть чиста, тем более фантазии Диксона никак не относятся ни к науке, ни к философии, ни к антропологии. Его работа скорее принадлежит к жанру научной фантастики (science fiction), нежели к научным исследованиям и разработкам.

## Пролог

В финале «Вишневого сада» у А.П. Чехова слуга Фирс после того, как все уехали, забыв его, верно служившего семье долгие годы, сел на скамейку и сказал, что его-то и забыли. «Заперто... Уехали... Про меня забыли...».

Эту фразу любил повторять Л.С. Выготский, обобщив, что человека забыли. Его забыли давно, с тех времен, как объектное познание заменило духовное преобразование. Когда овладение природой он сам поставил во главу угла, а другой угол, который презрели строители, вытащил из фундамента. Он забыл самого себя.

А жизнь-то проходит... Словно и не жил... Эх, недотепа... Недотепа – это про нашего брата, человека...

Про то, что человека забыли и что он себя-то и не знает, напомнил строгий и совестливый М. Шелер в 1927 г. И сделал заявку на новую универсальную науку – философскую антропологию. Заявку сделал. Но воплотить не успел.

С опорой на М. Шелера напомнил об этом же тоже строгий, опиравшийся на классический фундамент, Э. Кассирер, издавший в 1945 г. (!) «Эссе о человеке», ставшее популярным пособием для американских интеллектуалов.

Была надежда, что человек вспомнит себя после Хиросимы. Или после Освенцима. Или после ГУЛАГа. Некоторые пророки и глашатаи пытались напомнить об этом снова. Пытались вернуть его к себе.

Из последних сильных призывов был призыв М. Фуко, который, чтобы напомнить и иметь опору, призвал к римским стойкам<sup>2</sup>.

Но были и другие призывы, которые обращали нас не к прошлому, но к будущему. Ф. Ницше, призвавший к критике всех ценностей и к сверхчеловеку, фактически взглянул на человека будущего.

В. Шаламов призвал, что после ГУЛАГа писать так, как писал Л.Н. Толстой, уже нельзя. Нужен радикально новый опыт письма, адекватный опыту человека, попавшего по ту сторону добра и зла. Результатом этого призыва стали его «Колымские рассказы»<sup>3</sup>.

Постмодернисты фактически обратились к будущему, к тому, что будет после модерна. Но предложили ли они проект будущего? Предложили ли они проект человека будущего?

Например, тонкий и глубокий современный автор А.П. Огурцов делает весьма отрицательные выводы относительно этого вопроса: если постмодерн и предложил проект человека, то проект весьма несимпатичного существа. На анализе немецкой философской и педагогической антропологии и философии образования он приходит к весьма нелюбимым выводам [7].

А.П. Огурцов строит представление о постмодерне как о нигилистическом проекте, который заключается в отказе от классических ценностей и норм, выдвигающем на первый план бессознательную субъективность, чувствительность, телесные желания. Вместо логоса и ratio – игры, безумства, желания и стихийные вопли и связанный с этим отказ от какой бы то ни было формы самоидентификации,

<sup>2</sup> См. материалы антропологического семинара, посвященного проекту практик себя у позднего М. Фуко в издании: «Человек.RU». Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2009. – № 5. Подборка собрана по материалам антропологического семинара «Синергичная антропология и духовные практики себя», который состоялся в Новосибирске в НГУЭУ 5–6 декабря 2008 г. Семинар проводился совместно НГУЭУ и Институтом синергичной антропологии (руководители С.С. Хоружий, О.И. Генсаретский и С.А. Смирнов).

<sup>3</sup> Очерк, в котором я пытаюсь на примере поэтики «Колымских рассказов» показать автопоэтическую практику у В. Шаламова, см. здесь: *Смирнов С.А.* Автопоэзис человека: Варлам Шаламов // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2008. – № 4.

ибо все они стали способами осуществления репрессии и власти. А посему – необходимо отказаться от устойчивых форм бытия человека, предложенных в свое время классикой. Гуманизм и идеалы Просвещения для постмодернистов выступают воплощением формы террора, идеологией репрессий. Он выполнял функцию подавления человеческих желаний. Гуманизм – это система изобретений, которая была построена для порабощения отдельного индивида, его суверенности. С этим и связывает А.П. Огурцов идею смерти автора у М. Фуко, идею смерти человека. Автор умер, остается язык бессознательных структур, игрой без правил, «деантропологизация языка влечет за собой изгнание субъекта из философии», «любой образ человека, любое Я оказывается для постмодернизма пустой фикцией» [7, с. 11–12].

Постмодерн, пишет А.П. Огурцов, отрицает, что возможна какая-либо устойчивая природа человека. Нет такой проблемы бытия человека. «Природа человека растворяется в лабильных, изменчивых актах коммуникации, сами акты коммуникации не подчинены каким-либо нормам, спонтанны и самопроизвольны... Вместо усилий мысли – *спонтанность*, вместо ответственности – *произвол*, вместо регулятивных норм – *консенсус*, вместо ценностей – *договоренности*, не имеющие обязательного характера и не предполагающие доверия и ответственности, вместо реальности – *симулякры*, вместо интенциональности – *коммуникативность*, вместо истины – *убеждение* – таково кредо постмодернистской философии...» [7, с. 9].

А.П. Огурцов делает вывод вслед за рядом авторов, исследующих постмодернистскую философию и педагогику: если ранее постмодерн критиковал капитализм, и говорил новое слово, то теперь понятно стало, что предложить постмодерну нечего. Он разрушителен сам по себе. И вся история рассматривается постмодерном как история порабощения человека, как процесс репрессий и смерти субъекта истории. От апологии постмодерна авторы переходят к критике постмодерна, фиксирует А.П. Огурцов. Немецкая исследовательница Р. Рапп-Вагнер констатирует: постмодерн – это атака на разум, разрушение субъекта, разложение ценностей, разрыв духовных традиций.

Заметим, что А.П. Огурцов назвал целый список категорий, к которым мы привыкли, некий привычный нам словарь, на языке которого мы привыкли говорить: ценности, истина, мысль, ответственность, нормы, реальность. Если от этого словаря приходится, потому что он не работает, то какой словарь приходит на смену? Ведь смерть языка означает смерть его носителя. Или смертельную болезнь. В итоге, делает вывод А.П. Огурцов, «образ человека, который присущ постмодернизму – это образ психотика, психопатологической личности, жизнь которой распадается на ряд не стыкующихся ситуаций и не подчиняется какой-либо единой линии» [7, с. 14].

Фактически Огурцов отождествил предмет критики постмодернистов (в лице М. Фуко, Ж. Батая, Ж. Деррида – кстати, весьма различных авторов – С.С.) и самих критиков. Он посчитал, что они приняли ценности потребительского общества, которое они критикуют, и соответственно принимают образ того человека-психотика, шизофреника, который победил в этом обществе. И это опасно и не безобидно. «Нападки на классический разум, на критерии общеобязательности и объективности ценностей и норм, на сам принцип рациональности чреват тем, что в качестве цели и решающей ценности образования выдвигается единственная цель и ценность – формирование человека, поглощенного потреблением продуктов аудиовизуальных средств (как сказал бы И.П. Смирнов – медийности – С.С.), не контролирующего себя и не способного найти в самом себе точку опоры в трудные минуты жизни» [7, с. 27].

Надо отметить, что вся критика постмодерна у А.П. Огурцова и немецких педагогов, которых он упоминает, основывается на работах М. Фуко и Ж.-Ф. Лиотара

60–70-х годов. А.П. Огурцов совсем не упоминает работы позднего М. Фуко и рефлексию самих французских авторов по поводу постмодерна. Тот же М. Фуко всячески открещивался от статуса постмодерниста и постструктуралиста. Главный автор идеи постмодерна применительно к философии Ж.-Ф. Лиотар констатирует в своих поздних интервью, что постмодерн – это всего лишь фиксация культурной ситуации [5]. Ситуации «после», ситуации смерти, ухода старых проектов и программ (в том числе проекта человека) и зарождения новых проектов. Это ситуация *зарождения будущего*. В этой ситуации зарождения не может быть единственного и правильного *образа будущего*. Эта ситуация принципиально открыта и проблематична. С этим и связан отказ от метанарративов, от идеи целого, единства. Мы дорого заплатили, пишет Ж.-Ф. Лиотар, за ностальгию по целому, по единству. Прошлые XIX и XX века досыта накормили нас террором. А этот террор просил для себя сам человек, человек желания, который и загнал себя в тупик, в ситуацию «после Освенцима» и «после ГУЛАГА».

Теперь из этой ситуации нам всем придется выбираться. А посему – мы теперь в ситуации *после постмодерна*, в ситуации оформления новых идей человека, рождения и поиска новых антропологических проектов. Мы в ситуации той самой культурной паузы. Постмодерн эту паузу жестко зафиксировал.

Отметим, что в ситуации «после Освенцима и ГУЛАГа», которая началась не в 1968 г. и не с легкой руки Ж.-Ф. Лиотара, а со смерти О. Мандельштама и с печей Освенцима, в этой ситуации антропология могла быть только тоталитарной. Точнее, могли быть только две антропологии – тоталитарная и маргинальная. Какой она должна быть сейчас? Какой она будет? Для этого надо ответить на вопрос – какой будет антропопрактика, делающая человека человеком, т.е. самим собой, без гуманистических нарративов, заметим, а по предмету своему. Ведь когда мы говорим о соответствии предмета самому себе, мы же не приписываем ему нравственных свойств. Почему когда мы говорим о человеке, то мы начинаем ему приписывать качества типа – добрый, чистый, честный, ответственный? Мы обязательно допускаем, что человек по природе своей добр? Или ввергаемся в другую крайность – что человек по природе своей зол, что человек человеку – волк. И в том, и в другом случае мы остаемся на уровне представлений о человеке XVIII века. Повторяем ошибки Локка и Гоббса. А потом это существо, то ли доброе, то ли злое, взяло и развязало две мировые войны.

Потому тот наш привычный просвещенческий словарь, от которого так жестко отказывался постмодерн, перестает работать, поскольку он гипостазирует ситуацию, замораживает живую душу. Это все равно, что оценивать осень как «плохое» время года, а лето – как «хорошее». Ведь не может быть природное явление быть хорошим или плохим. Не может быть злым вулкан только потому, что город под ним был однажды погребен. Так почему же мы живого человека обязательно оцениваем, характеризуем, описываем, кладем в определенную классификацию и заставляем его быть таким, каким мы его привыкли видеть в своих представлениях?

Мы не можем привыкнуть к тому, что он – никакой, то есть разный и прежде всего – тот, который меняется, а потому не имеет некоей ставшей сущности и некоей первоосновы, к которой нужно стремиться.

Впрочем, это не означает, что у него и не должно быть некоего онтологического перводвижителя. Как раз наоборот, он должен быть. Но он должен быть им самим выработан изнутри, в процессе проделывания определенных культурных практик выстраивания, выделывания этого движителя, а не за счет предъявления ему некоего внешнего готового словаря определений – каким ему быть.

## Как мыслить о будущем, которого нет?

Кто знает будущее человека? Когда мы так говорим, мы опять попадаем в капкан языка и стереотипа. Мы так говорим и сразу подсовываем себе же фигу, потакая своим привычкам – что человек вообще-то остается такой же, просто он попадает в некую новую для него ситуацию. И надо из нее как-то потом выбираться. И никто пока не знает – как. Но уж с ним-то все понятно, он у нас все равно остается таким же, привычным, понятным, с набором страхов, комплексов и добродетелей. Но что он радикально должен измениться – мы к этому тезису пока толком даже и не приблизились.

Для начала мы должны признать, что *знать* будущее невозможно. Знание – категория, с помощью которой мы описываем прошлый опыт. Будущее можно прогнозировать. Можно сценарировать движение к нему. Можно выявлять тренды, ведущие к нему. Но его никто не знает. А потому спорить о том, какое будет будущее – глупо. Спор – вообще жанр тупиковый для коммуникации. Спорящий – тот, кто приписывает себе право на истину. В споре он всегда проговаривает: «На самом деле...». Если он начинает еще спорить о будущем и утверждать, что на самом деле будет так-то и так-то, то... Это не реальность аналитики. Это реальность монстров обыденного сознания, шлюющего свои мифы.

С прошлым мы худо-бедно привыкли работать. Во всяком случае, прошлое мы научились реконструировать, правда, не всегда успешно. Прошлое может быть представлено довольно правдоподобно, несмотря на все трудности интерпретации. Но у нас хотя бы есть свидетельства и свидетели, которые видели прошлое воочию, то есть своими глазами. А когда свидетели уходят, то остаются документы, артефакты и прочие продукты прошлой деятельности.

Но с будущим у нас совсем все плохо. Именно потому, что зная прошлое, мы экстраполируем его на наше будущее, продлеваем свой вчерашний день, считая, что будущее есть продление настоящего и прошлого. Делая это, мы тем самым крадем у себя будущее. Потому что будущее никто не видел. Ему нет свидетелей. О нем нельзя рассказывать так, как мы рассказываем о прошлом.

Поэтому мы позволяем себе фантазировать о будущем, о человеке в будущем. Писать и сочинять страшилки. Писать романы-утопии, которые во многом никакого отношения к реальности не имеют. Пытаемся верить пророкам, гадать, бросать кости, то есть так или иначе, но передоверяться слепым темным силам, но никак не себе.

Почему человек идет к гадалке? Потому что не верит себе, теряет веру в себя и близкого и надеется на чудо. На то, как карта ляжет, как кости лягут. Он не имеет адекватных инструментов, костылей, чтобы как-то представить свое будущее. В итоге он становится придатком игры слепых, неведомых сил. Поэтому мы действуем так, как та самая Агафья Тихоновна: бросаем жребий. Но не всякий жребий безобиден. Кончается это тем, что Германн сходит с ума от трех карт. А Лужин умирает, зажав в кулаке шахматного ферзя. И тот, и другой вверглись в пучину виртуального мира, забыв реальность, забыв реальные чувства, реальную жизнь.

Тем не менее, мы не только продолжаем думать о будущем, но и пытаемся выработать новые практики и технологии работы с будущим.

К таковым относится и практика форсайта. Она отличается от прогнозирования тем, что форсайтеры не проводят чистый прогноз, они пытаются будущее конструировать. В основании форсайта заложены несколько базовых допущений<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> См. подробнее о практике и технологии мировых форсайтов в работе: *Переслегин С.Б.* Новые карты будущего или Анти-Рэнд. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2009. Также специфика форсайта описана в одном из немногих реализуемых в России форсайт-проектов: Форсайт проект «Детство 2030» // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2009. – № 5 [8; 15].

*Первое.* Будущее не является продолжением прошлого, не является его удлинением. Вовсе не факт, что если из процессов, наблюдаемых в прошлом, выводились такие-то тенденции, то можно экстраполировать их, построив математические модели и предсказать то, что будет в будущем. Будущее не продолжается из прошлых тенденций, тем более наши модели могут быть весьма не совершенны, они тоже рукотворны и весьма спекулятивны. Будущее всякий раз конструируется нами, оно рукотворно. Поэтому готового образа будущего ни у кого нет. Его приходится представлять всякий раз по-разному и разными людьми. Взять его не у кого.

*Второе.* Поэтому будущее конструируется нами в настоящем. И в нем заинтересованы разные ключевые игроки. Они конкурируют друг с другом за будущее. Они соревнуются за него. Будущее будет не таким, каким его прогнозирует ученый-экономист, строящий модели на макроуровне, а таким, которое получится из сложения сил-действий этих ключевых игроков, стейкхолдеров, которые борются за это будущее.

*Третье.* Поэтому будущее как бы сидит на тех людях, которые реально занимаются выработкой стратегий и сценариев развития в настоящем. Оно реально зависит от их действий в настоящем, от тех стратегий и сценариев, которые они вырабатывают и реализуют уже сегодня.

*Четвертое.* Во многом поэтому форсайт – не объектное отстраненное прогнозирование и проектирование некоего будущего объекта, который как бы находится вне меня и якобы в него не включен. Это будущее – не объект, а живая реальность, в которую я включен непосредственно. И от моих действий зависит то, каким оно будет. И мне приходится этот объект конструировать, то есть выстраивать свои социальные и культурные практики уже сегодня. Само будущее – не абстрактный объект проектирования, а живая реальность проживания.

Если же мы применим к антропологической реальности методологию и технологию форсайта, то что у нас получится? И получится ли?

Мировая практика форсайта показывает, что он бывает эффективен при прогнозировании трендов в технологиях, в развитии наук, связанных с хайтеком, прежде всего с передовыми технологиями (био-, нано-, инфо-технологиями). Иногда осуществляется и социальный форсайт, предполагающий одновременно и выстраивание нового дискурса о новых типах социальности. Это уже близко к антропологическому дискурсу, поскольку мы упираемся в необходимость адекватно говорить о новых типах социальных идентичностей. Например, стриттрейсинг и паркур – как образ жизни. Или сообщества транссексуалов. Или разного рода неформальные клубы, ассоциации, закрытые и полузакрытые сообщества со своими правилами игры, стилем жизни и пр.

Да, это близко уже к собственно антропологическому дискурсу, но все же не задевает сердцевины – ответа на вопрос – что делает человека человеком, то есть какие практики приводят к какому образу человека ныне и будут приводить лет через 30–50? Про это как раз современный форсайт говорит невнятно, общими фразами.

Есть некое подозрение на этот счет. В форсайте (особенно в американском)<sup>5</sup> часто применяется метод «диких» (или слепых) карт (blind cards), или метод джокера

<sup>5</sup> Как утверждают специалисты, европейские форсайты очень сильно похожи на типичные социологические обследования, с большими массивами данных. Японские форсайты тоже весьма похожи на обследования и прогнозы, в ходе которых форсайтеры стремятся усреднить и вывести нечто желаемое и усредненное. Американцы более готовы на прорывные и форвардные сценарии и потому готовы работать и в формате диких (непредсказуемых и слепых) сценариев. См. о специфике региональных форсайтов в работе С.Б. Переслегина [8]. Во многом изложение сюжета о диких картах является пересказом того, что говорил С.Б. Переслегин на форсайт игре «Человеческий капитал региона инноваций», которую он провел в Новосибирске 11–12 сентября 2009 г. Я не нашел письменного подтверждения того, что он говорил на игре про дикие карты. Потому ссылаюсь на его устное изложение. У нас в письменной культуре это не принято. Придется ввести некий эпизод из устной традиции. Ведь ссылались же на Сократа, ничего не написавшего, его ученики.

(кстати, о картах!). В истории науки и технологий бывали ситуации, когда вдруг как черт из табакерки, или как бог из машины, кому как нравится, выскакивает некий продукт, некий новый игрок, некое нововведение, ранее не прогнозируемое, не предполагаемое, и начинает путать все карты. Менять сценарии развития. И тогда предполагаемые ранее дорожные карты приходится пересматривать, выстраивать новые карты и писать новые сценарии.

К таким диким картам, например, относятся стихийные природные явления (лунами, вулканы и проч.). Или допущение, что есть некий рок, некая сила, Господь Бог. Вспомним у А.С. Пушкина в зашифрованной X главе «Евгения Онегина»:

Гроза двенадцатого года  
Настала – кто тут нам помог?  
Остервенение народа,  
Барклай, зима иль русский бог...

Но бог помог – стал ропот ниже,  
И скоро силою вещей  
Мы очутились в Париже,  
А русский царь – главой царей...

С.Б. Переслегин называет эти карты картами 3-го рода. С ними работать невозможно, поскольку они не вытекают из сценарирования будущего. Они всякий раз будут неожиданными и понятными в лучшем случае задним числом, по прошествии времени.

Есть дикие карты 2-го рода, связанные с личностью человека, с конкретной персоной, его деяниями. Например, издание произведения, выход которого никто не предсказывал, но оно впоследствии воздействовало на умы весьма радикально. Это вещь, возникшая ниоткуда, но повлиявшая на мир. Например, можно ли назвать такой дикой картой психоанализ З. Фрейда, изменившего мир в XX веке?

Такой дикой картой была для многих классических физиков теория относительности А. Эйнштейна. Для американцев дикой картой стал теракт 11 сентября.

И есть дикие карты 1-го рода, некие произведения, нововведения, артефакты, которые явились следствием прорывного технологического развития, которое трудно было предсказать в силу скорости изменений и внедрений. Такой картой для американцев был запуск советского спутника в 1957 г. Они пережили спутниковый шок. Хотя это событие никак не является следствием рока, действий Бога, природного катаклизма или гениальности конкретной личности.

Так вот. Есть такое подозрение, что если и применять форсайт к человеку, проводить некий антропологический форсайт, то его придется проводить в формате составления набора таких диких карт. И качество работ здесь будет зависеть сильно не только от профессионализма форсайтеров, но и от их фантазий.

Вспомним бабочку в рассказе Рэя Бредбери, на которую наступил герой. Он однажды попал в прошлое. Случайно наступил на бабочку. И потом, вернувшись в свое время, он узнает, что все в будущем изменилось и в стране правит другой президент. Он прошел некую точку невозврата...

### **Точка невозврата**

Один из известных в нашей стране форсайтеров С.Б. Переслегин подтверждает, что он не знает опыта проведения антропологических форсайтов. По этому поводу, говорит он, все глухо, тишина полная. Есть форсайты технологические, форсайты по развитию науки, образования, критическим технологиям. Нет одного и главного форсайта – что будет с человеком? Можно, конечно, на основе развития биотехно-

логий и хайтека косвенно судить и о человеке. Можно. Но чувствуется какая-то беспомощность и безоружность у знатоков высоких технологий относительно главного – самих себя. Ну, хорошо, роботизация, сумасшедшая фармацевтика, роботы-андроиды и пр. Но с нами-то со всеми что будет? Кто скажет?

Для начала нам придется наметить некую точку невозврата, признать, что то, что будет после, радикально и неотменимо. И оно означает то, что мы будем радикально иными. Радикально иными по отношению к тем, к которым мы привыкли, то есть по отношению к человеку XX века. Именно человек конца XX века зафиксировал эту точку невозврата. Обозначил границу между человеком рациональным, человеком Просвещения, который доминировал среди прочих антропологических проектов в течение XVII–XIX веков, и тем, что нас ждет в XXI веке. Мы попали в принципиально онтологическую для человека ситуацию: ситуацию разрыва и культурной паузы – между человеком привычным и человеком «после человека».

Эту границу он поставил не только мировыми войнами и концлагерями, но и собственными научными достижениями и радикальными практиками.

К концу XX века мы все уже увидели – что возможно сделать и что уже делается с человеком. Он не только ставит под угрозу существования природу, из которой вышел, но и самого себя, привычного и понятного.

И эти изменения, которые с ним происходят, радикальны и глобальны. То, что с нами происходит, не косметический ремонт, и не локальные подвижки. Мы имеем дело с глобальной тектоникой и радикальным метаморфозом.

Но теперь посмотрим, как разные авторы этот сдвиг, эту точку невозврата фиксируют и главное – какие выводы из этого всего делают? То есть проделывают ли они некий форсайт человека, видят ли они некий образ будущего человека или у них в принципе при отсутствии адекватных инструментов никакого образа не получается, а получается некий лепет и проборматывание? Или рассказы в стиле фэнтези.

Литературы по этому поводу огромное количество. Поэтому остановимся на принципиальных с нашей точки зрения авторах, принципиальных и радикально разных по своим позициям.

Итак. Какие есть опыты помышления о человеке будущего? Есть ли какие-то осмысленные попытки его представить? Представить предметно, опираясь на те самые тренды и сценарии? Итак, некий эскиз антропологического форсайта.

Возьмем для примера двух-трех авторов, которые пишут и осмысливают ситуацию человека после человека.

#### **Пример первый, самый легкий и провокационный.**

Наше постчеловеческое будущее в работах Ф. Фукуямы [16; 17].

Прежде всего он вспоминает романы-утопии, Д. Оруэлла «1984» (написана в 1949 г.) и О. Хаксли «Дивный новый мир» (написана в 1932 г.). Интересен особенно второй пример.

В романе О. Хаксли описывается утопия, построенная не на насилии, а на эксплуатации чувства удовольствия. В стране-утопии выращивают людей *in vitro*. В них вводится наркотик, дающий постоянное ощущение счастья. В человека вводятся, имплантируются электроды, влияющие на сознание и поведение, в результате чего все люди становятся счастливы и блаженны.

С точки зрения биотехнологий Хаксли многое предвидел, и многое из его предвидений становится реальным уже сейчас. Суррогатное материнство, оплодотворение *in vitro*, психотропные препараты, генная инженерия – это уже не завтрашний день, а сегодняшний.



Фукуяма замечает, что в романе никто не страдает. Это мир, в котором все получают удовольствие. Не насилием, а удовольствием надо подчинять человека – поняли властители в романе. «Никто больше не принимает религию всерьез, никто не уходит в себя, и никто не питает страсти без взаимности, биологическая семья отмерла, Шекспира никто не читает. Но никто (кроме героя романа) без этих вещей и не страдает, поскольку все счастливы и здоровы», отмечает Фукуяма [17, с. 16].

Но, вопрошает Фукуяма – пусть люди счастливы и здоровы, но они перестали быть людьми! «Они не борются, они никуда не стремятся. Не любят, не страдают, не совершают трудный нравственный выбор, не имеют семей и ничего вообще не делают такого, что мы традиционно считаем человеческим. У них больше нет свойств, дающих нам человеческое достоинство», – заключает Фукуяма [17, с. 16].

Мир этих блаженных стал неестественным в самом прямом смысле слова. То есть ими было утеряно собственное естество, естество человека, его природа.

И что, делает вывод Фукуяма? Эти люди – не люди, они даже не знают, что они не люди. Они – рабы с рабским счастьем.

Фактически Хаксли нам и говорит, отмечает Фукуяма, что чтобы быть человеком, нам надо и дальше испытывать муки, огорчение, одиночество, страдать от болезней, которые нас калечат – именно потому, что так было всегда с человеком. Он таким был всегда. Так было заповедано.

Но тут Фукуяма делает интересный выверт. Начав с осмысленных вполне антропологически ориентированных контекстов, он перескакивает на платформу политической философии и начинает обсуждать эту проблему, ситуацию человека на языке избирательных компаний в президенты. Мол, на такой избирательной платформе, если ты будешь призывать людей оставаться людьми, говорить им, что надо мучиться и страдать – на такой платформе никогда президентом США не станешь. Надо обязательно обещать людям, что мы станем жить лучше, сытнее. Что мы одолеем голод, болезни, войны. Гедонистические призывы были всегда более выигранными в политических баталиях.

Целью своей книги Фукуяма и ставит доказательство того, что Хаксли прав: «наиболее серьезная угроза, создаваемая современной биотехнологией, – это возможность изменения природы человека и в силу этого – перехода к постчеловеческой фазе истории» [17, с. 18]. И Фукуяма пытается доказать это, настаивая на том, что есть все же некая природа человека, и это понятие является существенным, неотменимым.

Да, это весьма точное замечание. Все предвыборные компании всех президентов и партий во всех странах, все программы и концепции развития, все стратегии во главу угла ставят одно – улучшение материального благосостояния граждан. И конкуренты только и делают, что конкурируют и доказывают, что кто-то из них справится с этой задачей лучше всех.

Нельзя желать человеку голода и болезней. Нельзя заставлять человека страдать. Но именно страдания делают его человеком. И каждый человек должен повторить Христов Путь. И тут же заметим: именно так мы привыкли думать. Фундаментальное допущение о человеке глубоко сидит в нас: чтобы стать человеком, надо страдать, много работать, много мучиться, переживать. Это то, что считается антропологической нормой. Все остальное – отклонения. В этой норме сходятся и самые крайние авторы – Выготский и Фрейд, представители возвышенной и глубинной психологий. Не важно – сверху ты копаешь или снизу – в норме они сошлись. Чтобы стать самим собой (приключения языка – глагол «стать» и существительное «человеческая стать» – про одно и то же), надо сильно пострадать, нужно возделывать в себе это человеческое. И оно обязательно в своей норме позитивно. Нарушение нормы связано с

деструкцией. Поэтому убийца, диктатор, маньяк – это нелюди, изверги, чудовища. Как нам хочется думать о себе только хорошее! И тем самым потакать себя допущением, что в целом-то в своей норме человек благополучен. Есть некие исключения, отклонения от нормы. Но в целом-то все нормально.

Вернемся к Фукуяме. Пафос Фукуямы заключается в том, что мы столкнулись с концом истории, поскольку мировые демократии, победив в развитых странах, и приведя их к материальному благополучию, поставили точку во всемирной борьбе за благосостояние и процветание, поскольку последнее понималось сугубо материально – чтобы люди не страдали, не болели, жили сытно и комфортно.

Стремление к благополучию в таком случае приводит к похоронам всего человеческого в человеке. Стало быть, возвращение к человеку есть возвращение к любви, которая всегда есть страдание и жертвенность. А значит к полноте проживания.

Чего же мы тогда маемся? Вся мировая литература усыпана примерами любви. Все уже сказано и показано.

Значит, в этом и заключается кризис человека – в его кенозисе. В нем атрофируется способность мыслить и любить. А ведь именно любовь и мышление и делает его свободным. А значит – человеком.

И далее в своей работе Фукуяма рассматривает, что происходит с человеком при развитии биотехнологий, генной инженерии, революции лекарственных средств.

Последние позволяют вырастить новые органы, заменить органы, встраивать в тело искусственные имплантанты, менять его психофизические состояния, успокаивать его, заставлять смеяться, плакать.

Все эти стратегии предполагают воздействие на психосоматику человека и манипулирование ею. Этому всему посвящено множество утопий, голливудских фильмов-страшилок и пр.

Но при этом почему-то подкладывается допущение, что природа человека – в его соме, в его первичном теле, которое дано ему. И все биотехнологии касаются внедрения именно в психосоматику прежде всего. Киборги – это прежде всего гибриды человеческого тела и тела робота. Мутанты – существа, с которыми произошли изменения на генном уровне. И они с нашей точки зрения – уроды.

По поводу тела поэт давно уже сказал:

У человека тело  
Одно как одиночка.  
Душе осточертела  
Сплошная оболочка  
С ушами и глазами  
Величиной в пятак  
И кожей – шрам на шраме,  
Одетой на костяк...

Душе грешно без тела,  
Как телу без сорочки –  
Ни помысла, ни дела,  
Ни замысла, ни строчки...

Так писал Арс. Тарковский. О. Мандельштам писал по-другому:

Дано мне тело – что мне делать с ним,  
Таким единым и таким моим?

За радость тихую дышать и жить  
Кого, скажите, мне благодарить?

Я и садовник, я же и цветок,  
В темнице мира я не одинок.

На стекла вечности уже легло  
Мое дыхание, мое тепло,

Запечатлеется на нем узор,  
Неузнаваемый с недавних пор,

Пускай мгновения стекает муть –  
Узора милого не зачеркнуть!

При всей разнице оба поэта принимают свое тело. Они – садовники своего сада, своего телесного и душевного «нерукотворенного» храма, который надо лелеять, возводить, хранить, пестовать. Стихи Манделштама написаны в 1909 г., во времена его первой поэтики. Времена надежд, стремлений, рождения в нем поэта. Не было астмы, не было одиночества. Все еще было впереди. И жизнь после смерти тоже.

Но вернемся опять к Фукуяме. Время уже иное. Прошло 100 лет после того, как были написаны эти стихи. И что стало с этим телом? Этнические собратья Фукуямы, японцы, докатились уже до того, что всерьез обсуждают проблему защиты роботов-андроидов с точки зрения соблюдения прав человека по отношению к ним. А бизнес стал производить лифчики для мужчин. Они стали большим дефицитом, идут нарасхват. А в Берлине каждый год проходит мировой гей-парад. А мэр Берлина включил в свою предвыборную программу требования уважения прав сексуальных меньшинств, утверждая: «Я – гей! И это хорошо!». Ему вторят мэры Парижа и Лондона. Правда, наш мэр Москвы Ю.М. Лужков наотрез отказался дать добро на проведение гей-парада в Москве. Что-то будет после него?

Фукуяма себя спрашивает: мы, наверное, потому оказались в такой ситуации, что все же забыли свою исконную природу. Он опять настаивает на том, что все же есть она, эта исконная природа человека, которая делает его самим собой.

В последний век понятие и проблема природы человека третировались, подвергались преследованию, говорит Фукуяма. Он считает это ошибкой. Хотя именно постоянный показ того, что природа человеческая пластична, изменчива, что она подвергается постоянным изменениям – и привело к тому допущению, что ее как бы и нет. Ввиду этой изменчивости многие социальные инженеры стали лелеять надежду о том, что природу человека можно конструировать под заказ, что людей можно вообще лепить, делать из них существа нужные, пластилиновые, податливые, подвластные для любого манипулирования. Социальная и политическая инженерия по той же логике, что и биологическая, могла бы создать миллионы нужных особей, которыми можно управлять – таковы мечтания всех правителей-диктаторов.

Это известно давно.

Гвозди бы делать из этих людей!  
Не было б в мире крепче гвоздей!...

На этой почве развилась биоэтика, ставящая такие вопросы, как грань между биотехнологическими экспериментами и моральными и социальными нормами.

Фукуяма пишет: «Нейрофармакология уже создала не только прозак для лечения депрессий, но и риталин для контроля над неправильным поведением маленьких детей. По мере того, как мы открываем не просто корреляцию, но фактические молекулярные связи между генами, и такими чертами личности, как разум, агрессия, сексуальная идентичность, преступные склонности, алкоголизм и тому подобное, все яснее становится, что эти знания можно применить для достижения конкретных социальных целей. Такое применение ставит ряд этических вопросов, встающих перед конкретными родителями, а также политический вопрос, который может подчинить себе всю политику. Если перед богатыми родителями вдруг откроется возможность усилить ум своих детей и их послушных потомков, то мы имеем основания не только для моральной дилеммы, но и полномасштабной классовой войны» [17, с. 31].

В свое время была весьма популярна, в том числе и в России, евгеника, адепты которой пытались изменить природу человека в лучшую сторону, воздействуя на его физиологию, буквально вторгаясь в нее опытами и экспериментами. О евгенике мечтал известный профессор Преображенский. Но его опыты с Шариком закончились печально. Известно, что из этого всего получилось.

Затем маятник качнулся в обратную сторону – в сторону социологизации человека, в сторону акцента на его социальную, деятельностную сторону, затушевывая природные стороны. В этом тренде побеждали социал-дарвинисты и деятельностники. Отдал дань социологизации в свое время и Л.С. Выготский (в споре с рефлексологией и психоанализом), а позднее и Э.В. Ильенков.

Сейчас, отмечает Фукуяма, маятник качнулся снова обратно – в сторону телесности, причем как можно глубже, дойти до генного уровня. Во всем и везде ныне пытаются найти свой ген – от интеллекта до тучности и агрессивности. Американских биологов хлебом не корми – они готовы ковыряться в мозгу, в теле человека и искать все причины его поведения в сугубо генной природе, искать обоснование многообразия его поведения в мифических генах – и ген счастья, и ген преступности, и ген любви, и ген таланта, и ген успеха, и ген ненависти, и ген героизма и проч., и проч. На эти поиски тратятся миллионы и миллионы долларов. Создаются лаборатории, снимаются научно-популярные фильмы.

Биоэтика родилась в самое последнее время именно в связи с опытами в генной инженерии и в биотехнологиях, в связи с опытами по клонированию и исследованиями на человеческих эмбрионах. Фукуяма справедливо вопрошает – до какой степени могут пойти эти эксперименты, до какой грани, после которой начинается уже не забота о человеке, а его уничтожение? Точнее, скажем мягче – его радикальное изменение, изменение привычной нам природы? Где эта точка невозврата?

Но спросим себя – о какой природе идет речь? Что мы имеем в виду, когда говорим о природе человека? Способность любить и мыслить? Точнее, не способности даже, а некие качества личности, которые выделяются человеком в процессе духовных практик. Они возделываются и формируются и через них и посредством их формируется новое культурное тело человека, тело личности. Это собственно и есть его природа, только рукотворная, культурная. Мы опять попадаем под мысленные стереотипы. Так думает последователь школы Выготского.

В то же время с тревогой о природе человека, о том, что она меняется и даже исчезает, заговорили только тогда, когда задели его первую природу, его телесность, его биологию, его физиологию, по привычке думая, что глубже в человека идти – это значит копать в его первом теле, а вот тело личности – это что-то непонятное.

Вещь вообще-то поразительная. Природа человека давно была ущербной. Он давно над собой эксперименты ставил, свою душу клал под нож. Освенцим и ГУЛАГ давно показали, что душа человека, то есть его собственно человеческие качества,

собственно его исконная природа, давно изуродованы. Но надо было дожить до экспериментов на геномном уровне, до клонирования и до андроидов, чтобы вдруг понять, что мы реально и радикально меняемся. Наверное, потому что мы увидели в этих роботах-андроидах и этих клонах самих себя, но будущих, и ужаснулись, посмотрев на них как в свое зеркало.

Итак, ставя проблему изменения природы человека, Фукуяма почему-то скатывается все же к биологической природе, с точки зрения которой мы как живые существа ничем не отличаемся от травы и, пардон, тараканов. Каждая живая тварь имеет право на жизнь. Также и инфузории, и бабочки, и клопы, и слоны с носорогами. Чем мы-то их лучше? Представители радикального крыла зеленых именно к этому и призывают – приравнять человека и все живые существа в правах на жизнь. С этой точки зрения инфузория, таракан и человек одинаково равны.

В итоге Фукуяма предложил вспомнить просветительскую традицию и учение о естественном праве, о праве человека быть равным другому человеку от природы, то есть от рождения.

Фукуяма настаивает, что мировая наука, особенно философы, зря отказались в свое время от этого учения, одновременно забыв и понятие естественного права. Для него проблема природы и прав человека, его достоинства тесно связаны. Принцип равенства людей как раз и выводится из единства их с точки зрения их рождения. Потому американские просветители, провозгласившие американскую Декларацию прав человека и гражданина, становятся для Фукуямы духовной опорой. И потому, настаивает Фукуяма, «философии отчаянно необходимо вернуться к докантианской традиции, которая корни прав и морали видит в природе» [17, с. 161].

В конце концов, Фукуяма договаривается до определения природы человека, как он ее понимает: «природа человека есть сумма поведения и свойств, типичных для человека как вида и возникающих из генетических, а не энвироментальных (средовых – С.С.) факторов» [17, с. 187].

Что называется, приехали!

В общем Фукуяма оказался в философском плане весьма наивным натурфилософом. Впрочем, как и многие его собратья в атлантической традиции. Не желая выходить за рамки эмпирических наблюдений, ничем не отличаясь от наивных ученых-натуралистов – генетиков, физиологов, биологов, они упираются в первую натуральную природу человека и пытаются на ее уровне делать какие-то прогнозы при отсутствии какой бы то ни было построенной и продуманной эпистемы о человеке. Англосаксы всегда были наивными натурфилософами, отказываясь от концептов и эпистем, считая их пустой метафизикой, а потому ненаукой. С легкой руки Поппера они посчитали, метафизические проблемы не могут быть подвергнуты фальсификации, а потому являются псевдонаучными.

В общем и целом Фукуяма признает достижения геномной инженерии и более того, настаивает на том, что необходимо использовать ее достижения во благо человека, то есть во благо совершенствования его природы. Фукуяма за разумное, правильное возрождение евгеники, за усовершенствование человеческой природы, его способностей. И это дело должно возглавить государство. Но сам же Фукуяма загоняет себя в тупик, поскольку не может разобраться с реальной практикой признания прав тех людей, которые с точки зрения опять же геномной организации и биологической зрелости как бы не вполне люди – инвалиды, младенцы, смертельно больные люди, немощные старики. Их биология инвалидна, не полна, ущербна. И что теперь? Признать их за нелюдей?

Эти рассуждения о евгенике у Фукуямы завершаются в итоге опять отсылкой к основателям американской либеральной демократии. Авторы Декларации США

призывали, что есть равенство людей от рождения, есть в этом некая суть человека. И вопреки университетской философии, вторит Фукуяма, «многое в мире нашей политики покоится на существовании устойчивой “сущности”, которой мы одарены от природы, или скорее на том факте, что мы верим в существование этой “сущности”» [17, с. 307]. Именно на естественном праве и покоится реальная политическая свобода, которой добились либеральные демократии.

Но (чего Фукуяма боится) естественное право будет нарушено именно изменением нашей генной основы. «Однако, постчеловеческий мир может оказаться куда более иерархичным и конкурентным, чем наш сегодняшний, а потому полным социальных конфликтов. Это может быть мир, где будет утрачено любое понятие “общечеловеческого”, потому что мы перемешаем гены человека с генами стольких видов, что уже не будем ясно понимать, что же такое человек. Это может оказаться мир, где средний человек может заживаться далеко за вторую сотню лет, сидя в коляске в доме престарелых и призывая никак не идущую смерть. А может быть, это окажется мягкая тирания вроде описанной в “Дивном новом мире”, где все здоровы и счастливы, но забыли смысл слов “надежда”, “страх”, или “борьба”» [17, с. 308].

Впрочем, завершает Фукуяма, мы не обязаны принимать любое такое будущее ради фальшивого знамени свободы. Мы не обязаны считать себя рабами технологического прогресса.

Да, не обязаны. Но чем Фукуяма начал, тем вообще-то и закончил. То есть ничем. Знаком вопроса: как быть с технологической революцией и что будет с человеческой природой?

Фукуяма издал работу в 2002 г. После шока 11 сентября. Но почему-то не додумался указать, что этот теракт и есть сугубо антропологическое убийство. Не биотехнологии, а радикальные антропологические практики убивают природу человека. Когда главным аргументом своей правоты становится теракт, в результате которого гибнут тысячи невинных людей, и это становится правилом, и нет грани начала и конца (в отличие от войн по правилам) – в этой ситуации необходимо перестать рассуждать о некоей природе человека.

Урок Фукуямы заключается в том, что (парадоксально, но факт!) рассуждая о природе человека Фукуяма собственно на антропологический дискурс, адекватный ситуации Человека, вообще-то так и не вышел. Он остался на платформе либеральной политической философии.

В предисловии к своей книге он пишет: «Когда человек, занимавшийся последние годы в основном вопросами культуры и экономики, берется писать книгу о биотехнологии, его поступок может показаться весьма экстравагантным» [17, с. 7]. Можно продолжить. Фукуяма, взявшийся писать о ситуации человека, совершил дважды экстравагантный поступок, поскольку так в антропологический дискурс и не вошел, оставшись в рассуждениях о человеке на уровне XVIII века.

И этот философ является консультантом Rand Corporation, по заказу которой он писал работу о постчеловечестве!

**Второй пример**, более радикальный, но также не глубокий.

Гуманология в версии М.Н. Эпштейна [22].

М.Н. Эпштейн считает, что в силу смены самой природы человека, в силу того, что природ человека много, что человек все более выходит за пределы своей биосоматики, необходимо говорить о некоей новой науке «гуманологии», которая в отличие от антропологии объемлет разные виды и способы человеческого бытия [22, с. 145].

Эти предложения, замечает М.Н. Эпштейн, лежат в русле уже существующего течения трансгуманизма, или *posthuman studies* в англоязычной литературе. Гуманология предлагается здесь в качестве некоего синтеза теории и практики трансформации человеческой природы в процессе создания человеком различных искусственных форм собственной жизни и разума. В этом смысле мы должны уже говорить не о человеке, а о неких гуманоидах, разных формах и видах гуманоидной жизни, среди которых собственно привычный человек – лишь один из видов, причем уже уходящий. Человек – вид исчезающий. По поводу человека, пишет М.Н. Эпштейн, впору думать о создании заповедников для него, его следует заносить в красную книгу. Он действительно становится предметом археологии и этнографии, символом уходящих форм жизни.

Тем самым идея заботы о человеке переходит из разряда психотехник и психопрактик в область экологии. Сам вид человека как вид исчезающий становится предметом ухода и заботы. Речь идет о человеческом не как о личности, а как об уходящей форме жизни. Тем самым, говорит М.Н. Эпштейн, пора думать о неких плантациях и заповедниках человека, о неких музеях человеческого.

Если антропология изучает человека как часть биосферы, как высшую и последнюю форму ее эволюции, то гуманология изучает человека уже как гуманоида, точнее его новые формы, как часть техносферы, в которой привычные человеческие формы жизни исчезают.

В техносфере человек интегрируется в разные технические и искусственные формы существования. Человек как бы врастает в технику, которую сам и создал. Гуманология имеет дело с неким кентавром – человеко-машинными созданиями, в которых человек технизируется, а техника очеловечивается. Гуманология – это экология человека, но вместе с тем и антропология машины, то есть наука о взаимном перераспределении их функций, о технизации человека и гуманизации техники.

Как ни страшно звучат выводы М.Н. Эпштейна, но они связаны с последовательным развертыванием самой тенденции, антропологического мейнстрима, но со знаком минус.

В силу того, говорит М.Н. Эпштейн, что природа человека истончается, подобно кенозису Бога, воплощающегося в смертной природе человека, постольку он, человек, все более уходит из привычных биоформ бытия. Он действительно заболевает и умирает. На его место становится биокиборг, кентавр. Сначала происходит кенозис Бога, затем – кенозис человека, все более и более истончается природа онтологического в Боге и человеке.

Гуманология у Эпштейна имеет дело с человеческим в плане го интеграции с машиной. Гуманология изучает то, что остается в человеке после присвоения его функций мыслящей машиной – и то, что происходит с машиной по мере ее очеловечивания. Гуманология – это экология человека и вместе с тем антропология машины, т.е. наука о взаимном перераспределении ими функций, о технизации человека и о гуманизации техники [22, с. 149].

Таким образом, привычный «человек уходит в прошлое как биовид – и переходит в будущее как техновид, мыслеформа, киберорганизм (киборг), искусственный организм, генетическая фантазия» [22, с. 149].

Вот такой форсайт человека после человека.

М.Н. Эпштейн тоже никогда не отличался глубокой проработкой темы и конструктивным концептами. Ему всегда был близок интеллектуальный эпатаж на грани философии и научной фантастики.

### **Третий пример, радикальный и неотменимый.**

Трансформативная антропология глазами синергической антропологии у С.С. Хоружего [18–20].

Во-первых, С.С. Хоружий подчеркивает радикальность, предельность изменений, переживаемых человеком в настоящее время: «Генетические и гендерные эксперименты, практики трансгрессии (включая феномены суицидального терроризма)... выражают некоторые радикальные перемены с Человеком» [18, с. 391]. Все они имеют характер предельный: все они суть такие явления и практики, в которых человек стремится к пределу, к границе своих возможностей, самого горизонта своего существования: к той области антропологических проявлений, в которой начинают изменяться фундаментальные предикаты способа существования человека и которую естественно называют антропологической границей [18, с. 391].

Во-вторых, Хоружий отмечает разнообразие и беспрецедентное множество этих радикальных проявлений, стремлений к пределу. Радикальные и предельные антропологические изменения становятся масштабными, массовыми и самоцельными. Они становятся самоценностью современного человека.

Но путь запретов на эти изменения, отмечает Хоружий, приведет к тупику и конфликтам. Необходимо не запрещать, а предлагать конкурентные альтернативы. Во все времена искомым для человека была возможность полноты собственной самореализации, совершенная актуализация его идентичности. А современная ситуация и показывает, что признаком этой полноты выступает эта самая предельность как таковая. Поэтому возможная антропологическая альтернатива должна предоставлять достаточное пространство для самореализации человеческой личности «в ее цельной, неурезанной идентичности» [18, с. 392–393].

Итак, «альтернатива, альтернативное пространство самореализации Человека должна строиться в сфере личностного и предельного (однако, не деструктивно-катастрофического) опыта» [18, с. 394]. Подобными свойствами и обладает опыт духовной практики и духовной традиции. Духовная практика выступает как альтернатива эмпирическому обыденному существованию.

Задавая этот горизонт видения, Хоружий уже в его контексте пытается провести содержательный анализ того, какие радикальные трансформации происходят с человеком и какие сценарии здесь ему предлагаются, пытаюсь избежать оценочного (как правило, негативного) дискурса. Ведь мы привыкли негативно оценивать киборгов, мутантов. Мы со страхом думаем о собственном клонировании. Художники-фантасты рисуют страшные картинки наших потомков-мутантов и киборгов. Наше восприятие, не привычное к таким картинкам, отвергает их, и мы теряем способность содержательно разобраться в ситуации.

Хоружий, несмотря на содержательную культурную оппозицию тому кенозису, который переживает человек, демонстрирует позицию исследователя и аналитика, и пытается радикальные изменения человека рассмотреть как явления, а не как страшилки [19].

Итак, Хоружий предлагает рассмотреть Постчеловека как некое явление, как Того, кто на подходе», который просто демонстрирует некое Иное существование, отличное от нами привычного. И относительно его можно рассмотреть некие типы Постчеловека.

Первый тип, Киборг. Он представляет собой тип, в котором происходит обмен функциями между человеком и машиной, выстраивается некий совместный интерфейс мозг-машина. Хорошо это или плохо? Если это усиливает способности человека, то почему бы и нет? Если же это ведет к эвтаназии человека, к гибели его как личности, его радикальному уничтожению и порождению искусственных машин-



монстров – то плохо. Поэтому важно всегда держать грань между средством-орудием и оружием.

Второй тип, Мутант. Он предполагает изменения человека на генном уровне. Если достижения генной инженерии улучшает нашу природу, способствуют нашему активному и конструктивному долголетию, то почему бы и нет? Если же практика человека приводит к «генетическому дизайнерству», то есть созданию на самом различном генетическом материале, обладая всем набором генома человека, самых различных вариантов Постчеловека, включая и химер, неких существ, в принципе не похожих на человека и никогда не существовавших даже в воображении, то мы имеем радикальное изменение, трансформацию, которая реально означает нашу смерть нашей собственной человеческой идентичности.

Если же удлиннять радикальность тренда, обсуждать уже достижения практики клонирования, то Клон – не такой уже и безобидный персонаж. Это не просто биоидная копия живого существа. Это создание Двойников, к которым в культуре отношение заведомо негативное, ибо касается изменения нашей конституции. Когда мне показывают моего искусственно созданного Двойника, то у меня тем самым отбирают мою личностную идентичность. «Феномен Двойника – ergo, феномен Клона – есть смерть уникальности и травма идентичности» [19, с. 26]. А это порождение Двойника, отмечает Хоружий, означает для нас такую онтологическую травму, последствия которой нам пока не ведомы.

Но главное, что делает Хоружий, это то, что он фиксирует радикальность самого анализа ситуации человека, фиксирует специфику антропологического форсайта. Он абсолютно верно и, пожалуй, один из немногих, отмечает, что аналитику надо не заострять на технических нововведениях. Дело вообще не в генной инженерии и биотехнологиях самих по себе: «Герменевтика постчеловеческих трендов должна рассматривать не технологию, а антропологию, ставая лишь такие вопросы: Что происходит с сознанием и с целостной человеческой личностью? Что происходит со сферой эмоций, с эстетическим и восприятиями? Со сферой общения, с социальными измерениями существования? И т.д.» [19, с. 27–28].

Хоружий отмечает в духе синергичной антропологии именно фактор личного общения, в контексте которого и возникает неотменимый фактор – «*фактор Лица*», фактор Личности. Именно тяга к личному общению лицом к лицу и обретение своего Лица и постройка своей Личности означает смысл и пафос нашей онтологической тяги, которая усиливается при всеобщей интернетизации. Именно Лицо «*антропологически полномерно*, именно по лицу, в первую очередь, мы опознаем некое существо как Человека» [19, с. 28]. И если мы эту тягу теряем и теряем даже желание к личному общению, то мы действительно исчезаем. И опасность таится именно в этом нашем выборе, во все учающемся выборе не в пользу становления и обретения Лица, а в пользу его утраты: «Повод для беспокойства – здесь. Действительная опасность – отнюдь не прогресс науки, а явно обозначившаяся, упорная *игра Человека на понижение* (самого себя)» [19, с. 30].

### **Кризис развития как онтологема**

Теперь попробуем перейти к иному дискурсу. Если современная ситуация человека – это антропологический кризис, то как можно описать эту ситуацию на языке кризиса, если под последним понимать не оценку, а содержательный анализ, точнее вариант диагностики. Если наш больной (человек) скорее жив, чем мертв, то возможно ли исцеление?

Представим дискурс кризиса не как квазианалитические журналистские выкладки, а как некую онтологему.

Антропологический кризис имеет онтологический характер. Его масштабность и глубина делает его неотменимым и тотальным. Еще П. Сорокин писал о тотальности и многообразии кризисов – социальном, экономическом, финансовом, цивилизационном. Но сила кризиса – не в разрушении, а в преобразении.

Культурный этимон понятия «кризис» означает суд. Кризис – не просто признание конца, но и исследование причин содеянного. Мы должны научиться вершить себе суд. Если же суд, то кто виновник? Кто обвинитель? Кто свидетель? В агонистике вины и защиты вершится поиск правды.

В вершинной психологии школы Л.С. Выготского всегда разрабатывался концепт кризиса как конструктивного события в жизни человека. Смысл кризиса виделся в суде над самим собой. Выготский начинал свою биографию с истории принца Гамлета. Ситуация Гамлета осмыслялась как суд над миром и над собой. И на этом суде ставилась проблема памяти. Если человек умирает дважды, второй раз – уже после смерти, когда его забывают, причем быстро (еще башмаки не сносились!), то что человека держит вообще в этом мире? Гамлет испытывает страх смерти после смерти («боязнь страны, откуда ни один не возвращался» из «неоткрытой страны», *undiscovered country*). Кризис осмысляется как само-суд, как радикальная проблематизация собственной ситуации развития. Герой переживает признание собственной немощи, страхе, беспомощности, осознание собственного кризиса как радикального предела, за которым – смерть.

На этом фоне Выготский осмыслял проблему кризиса в возрастной детской психологии. Мы эту традицию сильно подзабыли (за исключением некоторых авторов). В массе своей педагоги и психологи относятся к кризису как некоему временному отрезку, который надо пережить, превозмочь, пересилить. Здесь ребенок (клиент, больной) превращаются в объект для наблюдения, переживающий кризисы, в которых ему надо помочь. Он ведь сам с ними не справится. Надо просто превозмочь кризис. Он проходит, его надо перетерпеть и потом настанет новый день. При таком понимании кризис превозмогается и как бы пролетается, в нем не живут, хотя бы побыстрее его перетерпеть, но не пережить, не прожить как полноценный период. А потом – скорее забыть. Мы не любим рассматривать кризис как необходимый и нужный этап жизни. «У Вани сейчас тяжелый период в жизни. Ему надо помочь. Или – ничего, он справится. Все наладится».

Можно прибегнуть в этом случае к математической метафоре. Кризис привычно рассматривается как точка, которая случается, но быстро минуется. Дальнейшее развитие видится как линия, имеющая протяженность. Развитие при этом понимается как линия движения, которая не прекращается и которая только спотыкается о кризисы, но далее идет все своим чередом. А кризис на линии развития понимается как кочка, преграда, которую надо перепрыгнуть и бежать дальше.



Мы не хотим понимать кризис не как точку, а как отрезок жизни, имеющий протяженность и который надо проживать по полной и им управлять.

Мы не хотим друг другу желать – жить в кризисе. Известную китайскую поговорку мы вспоминаем с оттенком черного юмора: чтобы ты всю жизнь жил в эпоху перемен.

Если осмыслять нынешний экономический кризис в категориях возрастной психологии развития, то налицо забавная картинка. Мы видим повальный инфантилизм агентов, включенных в кризис. Все молят о помощи. Все молят Папу помочь. Кризис стал сильным поводом обратиться к Отцу за помощью. В истории Гамлета

Отец просил сына отомстить за него: «Прощай и помни обо мне». Гамлет преодолел инфантилизм, потому что понимал, что мстостью мир не выправишь. Нынешние инфанты просят миллиарды и не собираются меняться. Олигархи выглядят как капризные дети. Все привыкли во время кризиса обращаться за помощью к Отцу. Какой-то тотальный психоанализ со всеми вытекающими отсюда фрустрациями.

В каких категориях мы осмысляем и описываем кризис развития?

Кризис – это:

- радикальная проблематизация до ныне существовавших представлений о развитии;
- истощение и вымывание институтов, на которых крепились механизмы развития;
- проблематизация схем и сценариев развития, способов и типов мышления и действия;
- попадание в тупик, в котором исчерпаны все привычные ресурсы развития;
- проблематизация образцов, на которых равнялся субъект развития.

Если вернуться к теме ситуации человека, то мы имеем как раз дело с кризисом, то есть с изменениями, имеющими онтологический характер. В нем задевается корень, основа развития, и проблематизируется сам человек, размышляющий про кризис и являющийся мотором развития. Проблематизация самого человека означает тотальность и радикальность кризиса. Мы снова вспоминаем того самого Вани, которому плохо, которому надо помочь. Но он сам должен себе помочь, то есть исчезнуть и пережить метаморфоз, преображение, чтобы как Иванушка стать сказочным принцем.

В свое время известный психолог Ф.Е. Василюк разработал теорию переживания, в которой осмыслял кризис как необходимое и плодотворное, созидательное, очищающее переживание [2]. Кризис (в отличие от стресса, фрустрации и конфликта) является наиболее сильным типом переживания. В котором человек переживает крушение всей личностной структуры, всей системы ценностей. Этот кризис рассудочно не разрешить. Необходимо полностью возродить свою новую жизнь, и возродиться самому, стать новым человеком [2, с. 147–150]. И в этой работе горя, которую переживает человек, никакой предметной деятельностью ничего не исправить. Можно уйти в работу, можно уйти в загул, но этот уход не станет конструктивной душевной работой. Человек должен быть способным горе горем же преодолеть, необходима душевная работа, чтобы переживание стало конструктивным и необходимым актом в жизни человека. Не бежать от него, а превратить его в душевную работу по переделке себя.

При понимании кризиса как преображения он перестает быть кочкой на линии движения, о которую спотыкаешься, а развитие перестает быть поступательным движением. Кризис развития становится необходимой практикой преображения в лабиринтообразном пути становления человека.

### **От профессии – к трансфессии**

Именно необходимость работать с будущим рождает феномен трансфессиональности и трансграничности, а в их крайних проявлениях – трансгрессии. Последнее давно понято и открыто в культуре, в философии постмодерна (работы Ж. Батая, М. Фуко).

Мы все чаще в реальности, в социальном окружении сталкиваемся с феноменом трансгрессивности, включая ее крайние формы – самоубийство, терроризм, агрессивность, игры, граничащие с риском для жизни, которые становятся среди молодежных движений новым образцом культурной идентичности.

Так вот, трансфессинальность – одного корня с трансгрессией, только с другим знаком. Профессия есть социально зафиксированная норма и образец деятельности. Профессионал и есть носитель этой нормы и статуса (собственно *professio* в римской культуре и есть изъявление, выражение, объявление официального занятия, признак, зафиксированное качество). Профессионал – носитель признанного и зафиксированного образца, знания, статуса. А стало быть – носитель прошлого опыта.

В отличие от него трансфессионал – переходник, переносчик, сменщик статуса. В ситуации мобильности, смены статусов, быстрого устаревания квалификаций и знаний все более актуальным становится трансфессиональность, способность быть транснасителем, гуляющим по границам, переходящим границы. Если *pro-fero* означает – вы-носить, то *trans-fero* – пере-носить.

В трансфессии главное – *переходить*, а не *выходить*, не фиксировать ставшее, а постоянно проходить, переходить, преодолевать, быть в переходе.

С феноменом трансфессиональности связан и феномен, еще более важный для нашего разговора – феномен трансфигурации. При переходе границ человек переживает определенный акт изменения, в пределе – преобразования, что и есть перевод феномена трансфигурации, или на греческом – метаморфоза. Трансфигуратор – тот, кто совершает преобразование в момент трансфессии.

Упрощенный квазивариант такой практики, использованный массовым производством и потреблением – трансформеры, игрушки, которым уподобляются и играющие в них дети и подростки, пытающиеся менять внешность по той же схеме (красить волосы, делать пирсинги, татуаж, носить всякие железки, делать прически а la ирокез, пытаясь менять свой образ, привлекая к себе внимание, но не затрагивая внутренне свое содержание, в общем, менять то, что ему доступно, что он может, и пр.)<sup>6</sup>.

Итак, после изложения выше некоторых концептуальных форсайтов и после фиксации кризиса человека как онтологемы необходимо зафиксировать следующее.

Сценирование будущего человека на языке генной инженерии или биотехнологий, на языке технологических изобретений (имплантанты, генные изменения, феномены киборгов и мутантов, клонирование, искусственные органы, вживленные в мозг чипы и пр.) – это тупиковые ходы, потому что касаются внешне телесных и поведенческих изменений, внедрений изобретений инженерной и биологической мысли в тело человека, но они не касаются базовых вещей – мышления, памяти, воли, воображения, восприятия и главное – не касаются тех культурных практик, благодаря которым человек становится самим собой, тем, кем он хочет быть и кем ему указывает быть культурная рамка, система культурных образцов. Они будут меняться, меняться будет рамка, будет меняться культурный контекст, будут сменяться социальные формы и идентичности, но все равно будут задаваться некие ориентиры, относительно которых необходимо будет самоопределяться.

А потому необходимо ставить по-новому проблему этого онтологического самоопределения на языке уже трансфессии, постоянного пребывания в переходе.

<sup>6</sup> Я не думаю, что эти тату и ирокезы, пирсинги и стриттрейсинги и прочие формы молодежной субкультуры являются признаками неоархаики, которая окружает нас и никуда не ушла, как считает известный этнограф Я.В. Чеснов [21]. Это все же действительно формы самоутверждения молодежи, которая в своих актах и перформансах ничего кроме самоутверждения не видит, не предполагает вполне определенных скрытых сакральных и символических жестов, в отличие от мифологического человека.

### Антропоидный картоид как способ схватывания будущего

Самое сложное в трансфессии – это выработка и составление человеком *антропоидного картоида* как плана-карты и навигатора собственного преобразования, как нового функционального органа<sup>7</sup>.

Постав, говоря словами М. Хайдеггера, такого антропоидного картоида есть главный результат процесса преобразования в ситуации постоянной социальной мобильности и смены идентичностей. Эта задача в принципе пока даже не ставится в пределах существующих образовательных и социальных практик. Хотя на повестке дня нового века стоит вопрос о реальном выживании человека и смене его идентичности.

Но в отличие от карты, с помощью которой можно перемещаться по незнакомой местности, умея читать условные обозначения на ней, картоид означает не местность, то есть территорию, отделенную от меня, он обозначает меня самого, то есть часть меня, совершающего акты переходов. Это бортовой журнал, дневник моих наблюдений за актами моего преобразования.

Мы это отмечали в предыдущих работах [13]. Человек перехода строит не карту, а картоид, представляющий собой органический сплав, амальгаму культурного тела, в котором соединены новое обретенное тело личности человека перехода, 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.

О. П.А. Флоренский писал вслед за Э. Капшом, что в принципе всякое орудие есть удлинение нашего тела, его продолжение: «в существе орудия лежит необходимость быть проекцией какого-либо органа» [14, с. 167]. Только если телескоп – это увеличенный искусственный глаз человека, становящийся частью тела личности ученого, то антропоидный картоид есть органичная часть личности, выращенная им в актах действиях перехода. Органопроекция предполагает удлинение и усиление естественного органа, усиление его функции. А картоид не предполагает усиление естественного органа. Орган же, лишенный одушевленного действия, но усиленный орудием, становится средством для порабощения и захвата.

В контексте того, что обсуждал С.С. Хоружий касательно Киборга как типа Постчеловека, интерфейс мозг-компьютер предполагает обмен функциями между человеком и машиной. Органопроекция фактически является первым опытом осмысления феномена этого интерфейса, но она обсуждалась в залоге усиления естественных органов. В логике органопроекции любой предмет в наших руках есть усиление наших естественных функций. Можно писать пальцем на окне. Но можно взять ручку в руки и писать на бумаге. Можно взять отбойный молоток и долбить стену. Это все будет усилением наших рук. Но киборгизация означает более радикальное изменение. Она означает уже не усиление и удлинение наших органов, она означает замену функций, обмен функциями в ситуации, когда мы дошли до предела наших функций.

Так вот. Картоид становится не усилением, естественного органа, а тем *культурным медиатором*, с помощью которого я совершаю преобразование, а с другой стороны, – он становится средством фиксации, способом визуализации этого преобразования.

Внешне это выглядит как татуировка на теле, которая читается, имеет шифр, код для прочтения. Но внутренне картоид в отличие от татуировки означает структуру

<sup>7</sup> Идея антропоидного картоида была впервые нами предложена в работах [12; 13].

моего преобразования, а не просто внешние символы, по которым я могу прочесть о принадлежности обладателя татуировки к тому или иному племени.

Итак, антропоидный картоид – это:

1. Знаково-символический посредник между мною этим и мною тем, совершающим акт перехода. Я совершаю акт перехода-преобразования, рисуя как бы себя завтрашнего, переношу себя в завтра и всякий раз фиксирую момент изменений, делая пометки-зарубки на своем культурном теле.

2. На картоиде наносятся рефлексивные мысли-треки, фиксирующие акты-ходы переходов. Эти треки наносятся на внешнюю доску мышления.

3. Картоид становится частью моего нового тела, культурного тела, органа, которое я могу при этом видеть как себя-другого, видеть треки-переходы.

4. Картоид – сконструированный способ переходного действия в зоне с непредсказуемыми последствиями, с непредвиденным результатом.

5. Картоид становится средством-оснасткой, а не целью. Главное – не перейти и достигнуть, а перейти-преодолеть. Акцент делается не на цели перехода, а на оснастке, чтобы преодолеть переход. Потому что результат перехода не предсказуем, он не ясен в своем результате. Именно потому не ясен, потому что акт преобразования не может строиться по норме проектирования. Я преобразенный не могу быть мною представлен себе как проект, поскольку это я сам – тот, завтрашний. И я могу в лучшем случае обратить свое усилие на свою оснастку перехода, а не на результат перехода.

6. Понятно, что картоид есть и способ визуализации переходного действия, события перехода. Эта визуализация может быть представлена как эгональ, лабиринтообразное движение, в отличие от привычных вертикали и горизонтали. Эгональ – это кривая, ломаная линия моего движения по преобразению, лабиринт пути.

7. Тем самым антропоидный картоид – это вынесенный за меня способ моего действия по переходу, но выступающий частью меня самого, частью уже моего иного тела, тела органа. Но в любом случае картоид – это все же не зеркало, не отражение меня наличного и ставшего, который есть. Картоид суть способ рефлексивного схватывания, улавливания треков преобразений, зазубрин, следов моего метаморфоза.

Метафорическим примером такого движения по неизвестной местности могут быть действия Сталкера в известном фильме А. Тарковского. Эта метафора хромает, но она показывает тот путь в неизвестной Зоне, которая меняется всякий раз при действии героя. Герой не имеет карты пути по Зоне. Но он пытается чувствовать ее, почти слиться с ней. И по мере продвижения по ней он меняется. И дойдя до заветной комнаты, он останавливается перед ней. Ему незачем туда идти. Пока он шел к заветной цели, он изменился.

Составление антропоидного картоида означает фактически отказ от вертикально-горизонтальной ориентации в мире. Мы неосознанно подсовываем под свои представления в том числе и о будущем допущение о вертикально-горизонтальной организации нашего существования. Причем в оценочном залого. Горизонтальное пребывание нами мыслится как эмпирическое, обыденное существование. Альтернатива ему – вертикальное восхождение. И будущее мнилось нами всегда как движение по вертикали, потом падение, и вновь подъем. Мы подкладывали в наш постав о человеке вертикальную составляющую как одну из базовых онтологем. Наша онтология человека была всегда вертикально ориентированной. Во времена кризисов и переходных эпох, когда очередная вертикаль рушилась, мы лихорадочно искали новую замену ей, новую вертикаль. Ставили новый шест для человека – давай, прыгай! *Nic, Rodos! Nic salta!*

Думаю, что настало время допускать иные онтологемы, в которых как бы снимаются эти вертикально-горизонтальные ориентации и ставятся иные, в которых преодолеваются эти ограничения и оценки. Движение по антропоидному картоиду предполагает множество миров становления и движение по этим мирам принципиально лабиринтообразное. Как движение по эго-нали, в отличие от движений по вертикали и горизонтали.

Эго-наль предполагает не акцент на эго-изме автора, его «я». Она предполагает акт, авторский, ответственный жест-действие, за которое придется отвечать. Это та самая забота о себе, по поводу которой проводил свои гуманитарные раскопки М. Фуко. Эгональ – это лабиринтообразный трек пути, фиксированный в картоиде, следы выделявания и преобразования человеком своей личности, его рефлексивная запись в бортовом журнале.

Но тогда по логике вещей мы должны вновь вспомнить и зафиксировать, что форсайт человека – это не прогнозирование некоего предполагаемого будущего, по поводу которого составляются сценарии (такая работа привычна и необходима в технологическом форсайте). Антропологический форсайт – это составление как раз подобных антропоидных картоидов и эгоналей, это работа по порождению новых миров. Собственно порождение людьми новых миров, миров личностей, которые рождаются не в вертикально-горизонтальной логике, а в логике «вдруг», логике рождения-преобразования, наверное, составляет собственно существо антропологического форсайта, для проведения которого необходимо подбирать более тонкие инструменты, нежели сценирование и выявление трендов, прогнозирование и экспертные панели.

### **Уроки педагогического опыта**

Я последние 15 лет преподаю антропологию для старшеклассников и студентов. Пока этот опыт, хотя и является для меня весьма полезным и поучительным, все же он пока весьма проблемный. Антропология образования означает для меня некий антропологический проект, в котором совершается особый опыт, антропологический практикум, на котором делаются пробы и совершаются попытки осуществлять мыслительные действия относительно себя, своего преобразования, причем не сознательно (сейчас я преобразуюсь!), а косвенно, как бы незаметно, вникая и погружаясь в исторический материал человеческих историй.

Я предлагаю ребятам различные истории, которые выводят их на метафизический уровень разговора, погружаясь в который ребята все более могут почувствовать близость к героям историй, в них человек обнуляется, с него снимаются исторические одежды, и мы встречаемся лицом к лицу с человеком, упираемся в него.

Это истории Эдипа, Гамлета, Иисуса Христа, Адама, истории философов, пытающихся осуществлять медитативный опыт созерцания и преобразования – истории Декарта, Чаадаева, Ницше, Киркегора, Достоевского, Бахтина.

Методический план я здесь обсуждать не буду. Мне важно зафиксировать проблемы, с которыми мы сталкиваемся, попадая в эти метафизические истории.

Их можно назвать капканами, в которые попадает педагог-антрополог, вознамерившийся работать с этим материалом. Понимая всю наглость своей работы, фиксирую эти капканы.

#### *Первый капкан.*

Проблема человека не уместается, разумеется, ни в какой учебный режим работы. Истории Эдипа и Гамлета нельзя обсуждать, погружаться в них в режиме учебного расписания. На одно занятие-практикум надо как минимум затратить часа четыре. Вместе и много тоже нельзя, возникает душевный перегрев, людям надо перевести

дух. Иначе это будет практикум по садомазохизму. Этот капкан очевиден. Поэтому лучше не браться ни за какой антропологический практикум, если не выстраиваешь адекватный режим и формат работы. Не слабо получается – между занятиями по физкультуре и лекцией по бухучету провести семинар-практикум «История Гамлета».

#### *Второй капкан.*

Второй капкан также достаточно очевиден, но сложнее устроен. Сами ребята, и это уже показатель времени и типов социальности и опыта, часто просто не выдерживают груза этих историй, не выдерживают метафизики ситуаций. Они не ловят, не объемлют того, какая глубина занимает принца Гамлета. Они не имеют адекватного и хотя бы немного приближенного социального опыта, чтобы понять этих метафизических героев. Часто ребята опускаются до общих рассуждений о том, что такое хорошо и что такое плохо, обсуждают истории как некие эвристические задачки, сравнимые с задачками по химии. Но не имея функционального органа понимания и выдерживания этих историй, они часто выпадают из них. Но с другой стороны, ты понимаешь, что не попадая в эти истории, никакого органа, и никакого картоида, оснащающего тебя в этом опыте, ты и не построишь.

#### *Третий капкан.*

Если на практикуме не запускаешь реальный рефлексивно выстроенный и прослоенный на несколько рядов процесс самоопределения и самопреобразования, то рано или поздно он превращается в некий разговор на душещипательные темы. То есть мало пытаться удерживать и выдерживать метафизику задаваемых ситуаций человека, надо пытаться помаленьку в доступных дозах запускать акты преобразования. А это уже процесс личный, даже интимный. И ты фактически провоцируешь молодых людей на приватные и очень личные вещи. Здесь нужно выдерживать грань, чтобы не перейти ее и не скатиться в экзистенциальный тренинг, который строится уже по своим законам. Последний тоже возможен и делается, но уже является сугубо личным делом и не в учебной группе, а в группе тренинга или в индивидуальной беседе.

#### *Четвертый капкан.*

Процесс преобразования требует захвата, охваченности человека целиком и полностью. Человек занимается проблемой человека полностью, не частично, и не дежурным образом и не между делом. Только при полной захваченности и возможно преобразование, которое по определению захватывает целого человека. А мы же имеем в школе человека частичного и ущербного, человека-недоделку.

Здесь собственно и рождается антропология – антропология цельного человека, то есть собственно человека, всегда преобразуемого. Здесь и кроется настоящая собственно искомая антропология. Она не может выстраиваться с нецельным, ущербным, недоделанным существом, не совершающим опыт преобразования.

### **Эпилог**

Психолог В.П. Зинченко вспоминал об одном разговоре с М.К. Мамардашвили. В.П. Зинченко спросил своего собеседника – с чего начинается человек? Мамардашвили тут же ответил: «С плача по умершему».

Что будет с человеком после человека? Что будет с нами со всеми после того, как наступит реальное онтологическое «после»?

Каковы мы будем? Имеют ли смысл все эти биотехнологии и достижения генной инженерии, если мы разучимся плакать, страдать, любить, мыслить? Почему мы ищем природу человека в некоей скрытой глубине, в то время как нас самих делают как раз эти простые способности, доступные каждому – способности плакать, страдать, любить?



Может, все же правы древние? И нам надо вернуться к тому, с чего мы все начинались? К тому, что и рождает человеческое в человеке? К мысли. К состраданию. К плачу по умершему. И тогда настанет новый день. Настанет реальное будущее. И мы научимся вновь по-настоящему любить, страдать, мыслить. И придет вновь человек после человека. Новый. Преображенный.

### Литература

1. *Васильюк Ф.Е.* На подступах к синергичной психотерапии: история упований // Московский психотерапевтический журнал. – 1997. – № 2.
2. *Васильюк Ф.Е.* Психология переживания. – М.: МГУ, 1984.
3. Государство. Антропоток. Доклад Центра стратегических исследований Приволжского федерального округа. – Нижний Новгород – Москва, 2002.
4. *Диксон Д.* Человек после человека. Антропология будущего (Man after Man. The Future of Anthropology (Нью-Йорк, 1990) / Пер. П. Волкова. – URL: [http://www.sivatherium.narod.ru/library/Dixon\\_3/01\\_ru.htm](http://www.sivatherium.narod.ru/library/Dixon_3/01_ru.htm)
5. *Лиотар Ж.-Ф.* Ответ на вопрос «Что такое постмодерн?» // Ad Marginem. Ежегодник. Сборник. – М.: Ad Marginem, 1994.
6. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
7. *Огурцов А.П.* Постмодернистский образ человека и педагогика // Человек. – 2001. – № 3, 4.
8. *Переслегин С.Б.* Новые карты будущего или Анти-Рэнд. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2009.
9. Постчеловечество / Науч. ред. М.Б. Ходорковский. – М.: Алгоритм, 2006. – 320 с.
10. Проблема постчеловеческого будущего. – URL: <http://www.transhumanism>
11. *Слотердайк П.* Критика цинического разума. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ, 2009. – 800 с.
12. *Смирнов С.А.* Антропология перехода. Введение // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005. – № 1.
13. *Смирнов С.А.* Словарь антропологии перехода. Черновик // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2007. – № 3.
14. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Ч. 2 // Символ. – Париж, 1992. – № 28. – С. 125–216.
15. Форсайт проект «Детство 2030» // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2009. – № 5.
16. *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М.: АСТ, 2004. – 349 с.
17. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. – М.: АСТ, 2004. – 588 с.
18. *Хоружий С.С.* Очерки синергичной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005. – 408 с.
19. *Хоружий С.С.* Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергичной антропологии // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10–31.
20. *Хоружий С.С.* От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегия развития синергичной антропологии. – М.: Институт синергичной антропологии, 2008. Сообщения ИСА. R 7. Серия: Семинар ИСА «Феномен Человека в его эволюции и динамике». Заседание № 23. 12.09.2007 г.
21. *Чеснов Я.В.* Топы архаики: вещи, жесты и духи // Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды открытого научного семинара. – М.: Институт философии РАН, 2009.
22. *Эшттейн М.* Гуманология. Очертания новой дисциплины // Философский век. Альманах 21. Науки о человеке в современном мире. Ч. 21. – СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2002.

На Рождество Христово.  
7 января 2009 г.