



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

С. А. С М И Р Н О В

В(МЕСТО) ЧЕЛОВЕКА

М О Н О Г Р А Ф И Я

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2025

УДК 114
ББК 87.21
С 506

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Ф.И. Гиренок*
доктор философских наук, профессор *Н.Н. Ростова*

Смирнов С. А.

С 506 (В) место человека. Монография / С. А. Смирнов. – СПб.: Алетейя, 2025. – 572 с. : ил.

ISBN 978-5-00267-051-2

Монография посвящена проблеме поиска человеком своего места, онтологически не данного, но предъявленного ему как культурное задание и самоопределение. На различном материале через своих собеседников автор обсуждает человека как открытый вопрос, которому были посвящены важнейшие работы в истории философии и психологии. Среди собеседников автора – И. Кант, В. Дильтей, Э. Гуссерль, М. Шелер, Э. Кассирер, Л. С. Выготский, М. М. Бахтин, Г. П. Щедровицкий, С. С. Хоружий и др. Обсуждается проблема замены и подмены человека постчеловеком и переживания им онтологического соблазна ухода из мира. Отдельно ставится вопрос о диалоге Человека и Города, через который человек ищет и устраивает свое место как социальное, культурное и духовное сущее. В устной автобиографии автор проговаривает собственный опыт построения своего места. В приложении публикуется Манифест, предъявляемый автором как Антропологическая Альтернатива современным бесчеловечным антропологическим трендам и практикам самоуничтожения.

УДК 114
ББК 87.21

ISBN 978-5-00267-051-2



9 785002 670512

@biblioclub: Издание зарегистрировано ИД «Директ-Медиа» в российских и международных сервисах книгоиздательской продукции: РИНЦ, DataCite (DOI), Книжной палате РФ

© С. А. Смирнов, 2025
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2025

ВОПРОШАНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

У человека нет готового места в бытии. И нет готового момента во времени. Ему, человеку, предстоит обрести своё Место. Стать моментом Времени. Человек – существо хронотопическое. Пространственно-временное. Человек постоянно не совпадает с самим собой. Нет у него никакого места во времени. Поэтому приходится постоянно учреждать, воссоздавать себя как новую реальность.

Поэтому главным вопросом философии является вопрос «Где и когда Есть (возможен) человек?». Он является открытым вопросом, в отличие от кантовского вопроса «Что такое человек?». Вопрос «Где?» толкает на поиск. Вопрос «Что такое человек?» – вопрос закрытый. Он загоняет нас в ловушки и тупики, поскольку провоцирует на поиск ответа на него, на поиск определений человеку.

Понятие места – вопрос не столько про географию, сколько про событие. Где и когда человек случается? Где человек? Там, где случается. Это вопрос про событийность человека, которая носит хронотопический характер.

Вопрос о месте задает поисковость действия и сам метод. С поиском места человек вырабатывает и язык, который не берётся из готовой библиотеки. Старый язык не годится. Но его можно вырабатывать. Как? Каким методом? Не доктринально, не беря и не строя определений, а вышагивая, выстраивая навигацию, по шагам, как когда-то строился алфавит А, Б, В.... Аз, Буки, Веди...

Как рождался алфавит? Как рассказ о сотворении мира и Слова о мире, как рождается и человек. А буквы – стихии, первоэлементы мира, стойхейоны. Аз Буки Веди – Я Букву Веду. Глаголь – Добро Есть...

Как рождается человек – так рождается и новый язык антропологии. То есть Слово человека о самом себе. Как ребёнок начинает говорить свои первые слова.

Вопрос «Где я, Человек?» – это вопрос не про пространство только, но именно про навигацию. Он толкает на поиск того, которого ещё нет. Это не поиск спрятанной вещи, а поиск того, кто ещё не рожден.

Если мы вспоминаем что-то, то мы работаем с временем в себе, но ставшим и ушедшем. При поиске себя в будущем нельзя что-то вспомнить. И нельзя знать. Знание – категория прошлого. А вопрос «Где?» толкает на поиск и на приподнятие себя из здесь-и-теперь. Поверх барьеров. Это означает

установление горизонта, который задаёт мне, моей навигации, предельный смысл, задаёт ориентир – и человек поднимает глаза к горизонту, приподнимается на цыпочки, хочет увидеть то, что скрыто за повседневностью настоящего. Где я? – и человек озирается вокруг, ищет вокруг себя опоры, чтобы не упасть и не заблудиться. Не впасть от сиюминутного соблазна в искушение.

Три сестры у Чехова мечтали – в Москву! В Москву! ... Но она была для них недостижима. Они сами себе поставили недосыгаемый горизонт, остававшийся для них мечтой. Они были несчастны и неуместны. Они (как и все герои Чехова) – переживают драму неуместности. Они в этой неуместности до слез комичны (но не смешны). Их бесконечно жаль. Они стремятся жить, но никак не могут начать этого. Начать жить, а не хлопотать.

Человек – существо пространственно-временное. Событийное. И пока, до поры, он не встанет на тропу навигации, он будет неуместным, не находящим своего Места. Но тогда и вопрос «Где есть, сбывается, человек?» означает не только проблему уместности, но и прежде всего событийности. Место означает событие, которое случается. Место указывает на событие. Там, где он случается, там он и уместен.

Вопрос о месте связан с поиском собственной уместности, то есть событийности, поиском мест событийности, которых нет в мире, но которые обустроиваются и случаются. Не определения надо искать, а заниматься поиском сбывания себя. Поиском момента, в котором и через который человек вдруг сможет состояться. Как вспышка. И состоявшись, становиться смысловой точкой, опорой мира. Убери эту опору – и мир рухнет.

Такой поиск становится и методом для антропологического дискурса, для выстраивания языка, слова человека. Это метод мысли человека. Вопрос «Где?» задаёт направленность на построение Метода и всего дальнейшего дискурса о человеке, который состоит не из терминов-определений, а из векторов-указателей, ориентиров (место, навигация, горизонт, событие, путь, карта...).

Вопрос про «Что?» толкает в библиотеку. В архивы. Человек начинает рыться в поисках определений, искать готовые ответы, строить теории, искать костыли.

Но пошаговый поиск не означает готового пути. Просто нельзя сделать следующий шаг, не сделав предыдущий. Как в незнакомом лесу. Жизнь не может иметь готовой карты. Ты по ней идёшь наощупь, поскольку нет и пути, нет и карты пути. Это движение наощупь.

Но построение пошагового (наощупь) алфавита означает и то, что с построением алфавита, слова о себе, человек строит и самого себя. Каждый шаг, если он событиен, становится зиждательным действием, становится вкладом, первокирпичиком в человека. Через них человек событиен, так он и сбывается.

Человек – такой, которого он производит из себя сам. Тот, который случается. Таков он и Есть, как есть. Без иллюзий. И это не грезы и не галлюцинация. Событие свершения, если оно случается, не может быть иллюзией и галлюцинацией.

Таким он себя создаёт, как есть, в реальной навигации поступания. Эта навигация отличается от ориентирования. Последнее совершается с готовой картой проложенного пути. Это движение по маршруту, линия которого рисуется на готовой карте. Навигация же – движение при отсутствии карты. Просто потому, что путника нет на карте. Он там двигается пунктирно, как пульсирующая точка, при моментах свершений, при событиях нахождения, при нащупывании событийного места. Место на пути вспыхивает, и тогда обозначается точка событийности, человек.

ГЛАВА 1

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В ГОРИЗОНТЕ БУДУЩЕГО

МЕСТО ЧЕЛОВЕКА В АНТРОПОЛОГИИ БУДУЩЕГО

Концептуальный контур

В настоящее время вопрошание человека о человеке становится всё более затруднительным, потому что оказался поставлен сам вопрос о вопрошании: как возможно вообще вопрошание о человеке? Поскольку проблема заключается не в том, чтобы дать очередное определение, дабы определить человека, задать ему пределы. В течение всего XX-го века философия только и делала, что порождала различные концепты о человеке, их было много. Они продолжают появляться. Например, опять мы обсуждаем понятие открытой целостности и сами задаем вопрос по этому поводу, что это такое. Любое определёливание, любое присвоение любого качества человеку ставит ему те или иные границы. А так или иначе нам хочется выйти за эти границы. Человек так устроен. Он всегда выходит за собственные границы, которые сам же себе когда-то и поставил. Само обсуждение человека означает попытку его объективировать, превратить в объект описания и исследования. Это похоже на спор путников о том, что маячит впереди, что за мираж. Это спор об убегающем горизонте. Вот путник идет по пустыне, видит впереди себя манящий мираж, идет к нему, в сторону уходящего горизонта, и никогда его не достигает. В таком случае возникает вопрос не в духе И. Канта «Что такое человек?», а другой – «Где и когда Есть человек?». Это первый вопрос, который возникает у человека, когда он приходит в себя после обморока. Он ведь задает вопрос «Где я»? Не «Что я?», а «Где я?». Он пытается сориентироваться и понять, где он, что его окружает, где его место.

Человек попадает в периодически в ситуацию обморока, об этом многие писали. В ситуации обморока кантовский вопрос «Что такое человек?» обесмысливается. Стремиться давать очередное определение человеку в такой ситуации становится тупиковым. Почему?

Кстати, все предыдущие наши выступления на круглом столе были построены в жанре вопрошания. Это понятно и правильно. Все были выстроены в интенции размышления о будущем. Мы обсуждаем не столько то, что было раньше, сколько то, что нас ждет в будущем, которое принципиально проблематично. Его, будущего, нет и быть не может. Тогда надо понять, что

есть шаг, что есть дальнейший шаг, что нас ждет, понять, в какой ситуации мы находимся.

Человек периодически попадает в ситуацию этого обморока, или в ситуацию онтологического соблазна. И проблема, конечно, не в цифре, не в гаджете. Проблема в нас самих. А это ситуация онтологического соблазна, т.е. ситуации, в которую человек попадает и испытывает необходимость онтологического самоопределения, онтологического выбора, когда он отказывается просто быть.

Речь идёт не просто о хрестоматийном смысле «быть» или «не быть», это все слова затасканные, а вопрос заключается именно в том, что набирает силу тренд, согласно которому человек предпочитает действительно не брать бытие как личностное задание, как культурное задание, как личное усилие быть, а предпочитает не быть. И, разумеется, задним числом это подробно и долго оправдывает. Как это было у М. М. Бахтина, который описывал феномен подпольного человека у Ф. М. Достоевского, объясняя феномен «лазейки» [Бахтин 1979: 272]. В поисках последнего слова подпольный человек соскальзывает в лазейку, поскольку не решается на это последнее слово о себе. Не решается открыться и сказать о себе, как есть (Кто он Есть?), и поэтому закрывается задним словом, оправдываясь, ища лазейку.

Поэтому, когда от него требуется это последнее слово, он, заноса ногу, чтобы сделать решительный шаг, то он его и не делает, не решается, оставляя лазейку для маневра. Последнее, откровенное слово он не говорит. Как это, например, характерно для дневников Льва Толстого. Даже вступая на границу, онтологическую границу, его подпольный человек оставляет себе маневр для того, чтобы все-таки не совершать предельное самоопределение, а увернуться от него, оправдывая себя задним числом. Оправдание возникает именно тогда, когда человек решается на то, чтобы допустить простую спасительную мысль, что бытие невыносимо. Что невыносимо выдержать иго бытия. Мы же предпочитаем повседневное, посястороннее желание и повседневные хлопоты, сводя наше существование к повседневным радостям, редуцируя наше пребывание в мире к разным привычным делам и суете, пытаемся жить в малых делах и пытаемся объяснить это, оправдать задним числом. А мысль о бытии гоним от себя, ибо оно невыносимо, поскольку требует личного усилия. Требует жертвы.

Но мы же так привыкли думать, ведь нельзя заставлять человека совершать усилие «быть». Это же не по-христиански, поскольку это действительно по принуждению не делается, поэтому уход, лазейка, обставляется разными уловками и оправданиями, дабы избежать усилия быть. Или, например, как устроен феномен самооправдания у ребенка. Что такое соблазн «не быть»? Берется от жизни то, что просто, доступно. Ребенок протягивает руку за фантиком, а фан-

тик пустой, конфета уже съедена, но фантик красивый, хрустящий, он манит. Манит чистая, пустая форма (см. о феномене соблазна [Бодрийяр 2000]). Вот эти самые разные манящие соблазны притягивают, они манят. А кого они манят? Ребенка. То есть человека, боящегося, не желающего взрослеть.

Чистая, блестящая форма, как правило, манит ребенка, т. е. инфантила, человека, предпочитающего не принимать на себя взрослое ответственное решение. Он предпочитает просто брать, брать то, что доступно, кажется доступным. Возникает такая иллюзия доступности и привычности, что можно схватить и употребить мир как красивую, но доступную вещь. У человека-инфантила, предпочитающего не быть, формируется отношение к миру как к большой игрушке, которую можно взять и получить. Именно как игрушку, во временное пользование. Не как вещь, о которой надо заботиться, а как игрушку, с которой можно поиграть, попользоваться и выбросить, не отвечая за нее. Вещь берется во временное пользование, в аренду. Машина, квартира, вещи, мобильник, бытовая техника – все берется в аренду, в шеринг. Не в собственность, при которой возникает ответственность, забота, расходы, вклады. Вся жизнь берётся в аренду. На время. И сам человек становится таким приживалом, снимающим у бытия угол во временное пользование. Он становится временщиком, пользователем чужого, не своего. А значит, он не отвечает за этот мир. Он ведь в нём не живет, он снимает угол. Тут пожил, попользовался, там пожил, попользовался. Он в жизни не укоренён. В брак не вступаем, заводим друга (подругу). Ребенка тоже не хотим, заводим собачку. Забота как способ жизни снимается как обязательное требование. Но тем самым снимается и забота о себе. Сам временщик-приживал живет ведь временно, как бы на срок. Еще не по-настоящему. Настоящая жизнь будет когда-то потом, сейчас надо перетерпеть, а там, потом как-нибудь, и заживем. А сейчас некогда. Такая жизнь на время, в аренду, с оставленной на потом заботой.

Забота как принцип, забота о себе и другом, перестаёт быть регулятивным принципом жизни. Человек, переставая заботиться о себе и других, перестает быть.

Понятно, что соблазняется человек–ребенок. Взрослый человек (то есть достигший культурного совершеннолетия, по Канту, человек, пользующийся собственным умом) пытается работать с соблазном, он принимает решение, понимает пределы и ответственность своего решения. А человек, предпочитающий не взрослеть, предпочитающий не принимать решение, не отвечать, не быть, не жить, а как бы жить, он, разумеется, соблазняется, потому, что берет мир как эту, как говорил Бодрийяр, чистую, искрящуюся, яркую форму, но пустую. Он берет мир как пустышку красивую, но пустышку. И пытается этим удовлетвориться. И выдает это самое как бы бытие за эту красивую пустую жизнь. Тем самым разумеется, выискивая лазейку для того, чтобы увильнуть от ответственного решения.

Вспомним для примера Льва Шестова, который призывал, что философия – это преодоление оглядного мышления, жизни как оглядки. Он почему-то переводил немецкое слово *Besinnung* как оглядка [Шестов 1993: 660]. В многолетнем споре с Э. Гуссерлем он несправедливо обвинял того в том, что, в отличие от него, Шестова, считающего философию великой и последней борьбой, Гуссерль полагал, что философия есть мышление с оглядкой, предпочитая именно такую коннотацию немецкого *Besinnung* (осмысление, размышление, осознание, рефлексия). Мышление с оглядкой рождается от страха перед угрозой, «мыслить же надо не оглядываясь, создавать “логику” неоглядного мышления» [Шестов 1993: 660]. Философы же, вплоть до Канта и Гуссерля, создавали системы оглядного мышления, поэтому не могли вырваться за пределы «строя бытия». Поэтому «философия всегда была и поднесь продолжает быть “оглядкой”, поэтому все открытые ею истины были связаны оковами привычек оглядного мышления. Стало быть, философия должна быть не оглядкой, не *Besinnung*, как мы приучены думать, – оглядка есть конец всякой философии – а дерзновенной готовностью идти вперед, ни с чем не считаясь и ни на что не оглядываясь <...>. Философия есть не *Besinnung*, а борьба. И борьбе этой нет и не будет конца. Царство божие, как сказано, берется силой» [Шестов 1993: 662].

Но, смотрите, опять редукция. Ему надо было своего оппонента редуцировать и тем самым оправдать свою правоту. Лев Шестов редуцирует позицию Гуссерля, оправдывая свою правоту, призывая к преодолению оглядного мышления, тем самым как бы подсовывая Гуссерлю то, чего он вообще-то не говорил.

Конечно, соблазн человек испытывает всегда. Но тут, как в сказке: и тут вдруг! Как Змей Горыныч: тут вдруг умный гаджет подоспел. Смотрите, соблазн человек испытывал всегда. И во времена Гамлета, и во времена Ветхозаветные, и во времена Рене Декарта, и во времена Иммануила Канта.

Но сейчас мы переживаем принципиально иную ситуацию, ситуацию гораздо более радикального вызова, потому что умный гаджет создает иллюзию, точнее, у человека возникает иллюзия, что действительно наступил момент спасения. Тысячелетняя мечта сбылась! Возникает иллюзия, что можно реально не быть, поскольку нашлась лазейка, рождается иллюзия, что умный гаджет как бы берет на себя всю полноту функционального существования и как бы заменить человека, потому что умному гаджету можно отдать разные функции, например, памяти, счета, прогноза, принятия решения, даже можно научить его мыслить, создается искусственный интеллект, который может запоминать, хранить информацию, может что угодно делать, даже, наверное, любить, но пока до этого не дошло, но дайте побольше денег мы это тоже сделаем.

Возникает у сторонников такого соблазна иллюзия, что в этом интерфейсе человек–машина можно, все больше и больше передавая по схеме аутсорсинга функции и работы машине, себе оставить лазейку такого детского существования среди больших ярких игрушек. Ведь мир – это же большой гипермаркет, где все уже готово, надо только руку протянуть. И тогда соблазн не просто усиливается, он заменяет собой желание быть.

Мы так устроены. Мы всегда были и есть в ситуации выбора, то ли быть, то ли не быть. Это всегда было. Но получив еще и умный гаджет, умную технологию, мы тем самым себе же усилили ситуацию вот этого онтологического самоопределения и вопрошания. У человека возникает реальный соблазн уйти, потому что он думает, человек, что можно действительно уйти, и можно действительно делегировать умной машине целый ряд базовых работ, которые раньше делал сам человек, а теперь можно отдать Другому, более эффективному и почти бессмертному, а себе оставить некое иллюзорное, конечно, существование жизни, состоящей из соблазнов.

Итак, ситуация выбора была всегда, но в современной ситуации она обостряется именно тем, что мы сами себе делаем подножку, потому что сами себя редуцируем до набора функций. Человека редуцировать нельзя. Но при желании его можно свести к набору функций, когда мы понимаем человека как фактически техническое устройство. Тем самым человека действительно можно заменить постчеловеком. И тогда мы получаем некое существо, которое приходит после человека. Разработчики искусственного интеллекта действительно полагают, что можно смоделировать мышление. Они полагают, что можно, относясь к мышлению как к функции, его можно смоделировать и пересадить в другое существо.

Посмотрите, человек сначала редуцируется, расчеловечивается, сводится к набору функций, а поэтому уже этот набор функций можно смоделировать и разработать искусственный интеллект. Это к вопросу о давнем споре Мартина Хайдеггера с представителями Венского кружка в 20-е годы XX века, когда они снова вернулись к спору о предмете философии. Тогда Р. Карнап утверждал, что философия, метафизика – это не наука, она логически не может быть обоснована, философские суждения невозможно ни доказать, ни опровергнуть, поэтому ее нужно отменить, а вместо метафизики нужно заниматься логикой и математикой. На что М. Хайдеггер, разумеется, отвечал, что вопрос о бытии не может быть логически обоснован, не может быть исчислен [Смирнов 2021б; Фридман, 2021]

Речь же шла о том, что бытие в принципе не исчислимо. Как только я ввожу понятие исчислимости, расчета, логического обоснования, я тем самым дальше допускаю возможность исчисления и самого человека, и далее редуцирую его до набора исчисляемых функций. Но мышление – это не функция.

Я уже не говорю о том, что бытие – это не функция и не может быть сведено к опыту повседневного существования.

Итак, как только мы сводим понимание жизни человека к категориям исчислимых функций, то рано или поздно я прихожу к его замене, рано или поздно. Как только я изначально на старте отношусь к себе как к сущему, которое описывается как функциональное устройство, я рано или поздно приду к тому, что я в принципе заменим, а значит – дальше дело техники и бюджета. Денег больше дадите, мы вас сможем заменить на постчеловека.

Бытие как алгоритм невозможно, но алгоритм как набор функций и процедур возможен. И здесь мы и видим ту самую лазейку. Сначала бытие человека редуцируется. Точнее, делается подмена, по схеме той самой лазейки. Человек как совершенное, всегда возможное, открытое сущее, заменяется существом, падким на соблазн и замену, на жизнь в аренду. Что получается? Все наши разговоры о человеке, о его будущем, так или иначе возвращают нас к началу. Обсуждать антропологию будущего и наши горизонты вроде приходится опять в базовых категориях, не в категориях технологий, не в категориях технологического аутсорсинга, который продолжает быть и развиваться, а в категориях новой редакции базовых вопросов, связанных с тем, что такое онтологическое самоопределение, что такое усилие быть, что такое мужество быть, и что значит, человек держит горизонт или не держит. Почему он его не держит?

Это вопросы не психологического характера и не технического задания. Это вопросы, которые решаются за пределами, во-первых, теоретического познания, а во-вторых, за пределами, мне кажется, моральных доктрин. Это вообще не доктринальная задача. Как только мы по поводу этой ситуации начнем сочинять очередную доктрину спасения человека, мы попадаем в тупик и не сможем ничего даже обсуждать.

Нынешняя ситуация человека в этом смысле принципиально открыта, и принципиально проблематична. Здесь рецептов нет. Соблазн велик. Он все более и более усиливается трендом технического аутсорсинга. Написанные ранее книги не спасают, потому что они не становятся нормой действия. Молодое поколение Достоевского, если читает, то читает сугубо прагматически, для того, чтобы зачет сдать.

Весь технический прогресс строился по схеме технологического, и шире, жизненного аутсорсинга. В этом и состоит проблема. Человек, привыкнув к схеме аутсорсинга, стал передавать умной машине и то, что раньше никогда не отдавал. Раньше отдавались рутинные операции, а сейчас мы готовы отдавать и более серьезные работы, относящиеся к интеллектуальной деятельности, и даже к воображению, принятию решений.

В этом смысле происходит постоянное перераспределение функций в интерфейсе человек-машина. И рано или поздно возникает вопрос: что человек никогда не отдаст этому Иному, более эффективному умному устройству, а

что готов отдать? Что он готов отдать, не теряя себя, не уничтожая себя? Вопрос же заключается не просто в аутсорсинге, а в том, чтобы оставаться человеком, становиться человеком.

Поэтому идет борьба трендов, точнее, ее носителей. Есть сторонники ухода человека, их много, сторонники замены человека на постчеловека. Есть противники, неоконсерваторы, которые категорически против этого. Они за то, чтобы запретить гаджеты в школах, запретить цифровизацию. Но это тоже не выход. Вопрос же заключается в том, что означает поиск человеком нового места в мире, в этой новой гибридной реальности? Это место должно вновь создаваться. Человек, не теряя себя, должен вновь воссоздавать себя, хранить себя как существо мыслящее, ответственное, совершающее осмысленное ответственное действие.

И именно это, ответственность за себя и за мир, за ответственный поступок, он никогда не передаст. Поступок – это не функция, его не передашь. Передать можно ряд работ и функций. И поэтому идет борьба трендов. Какой тренд победит? Мы это поймем в ближайшие сто лет. Поскольку это вопрос исторической судьбы, он не решается теоретически, созданием очередных концепций.

Итак, прочитанная книга не является нормой поступков. Усилие быть не берется как норма для личностного действия. Но старая проблема остается. Кант в свое время пытался объяснить, что собственно свободное действие, нравственное действие не выводится из нашего теоретического познания, знание добра не есть действие согласно норме добра, можно много чего знать, но эту границу не пересилить. И тем более, если я пытаюсь это обсуждать в категориях технического задания, это тоже не решение вопроса.

Тогда получается, что само вопрошание о человеке не может быть выполнено в духе порождения новой теоретической доктрины, не может быть совершено в духе моральной доктрины, не может быть совершено в духе технического конструирования. Тогда что? Это тогда действительно вызов для нас всех.

Вызов заключается в том, чтобы восстанавливать бытие человека как норму, но все доктрины и слова проблематичны, слова все обветшали, хотя вроде бы гуманитарная экспертиза на это может претендовать, в отличие от этической экспертизы.

Что такое этическая экспертиза? Она была предложена после Второй мировой войны, был принят Нюрнбергский кодекс 1947-го года, потом уже была принята Хельсинкская декларация, согласно которым человека нельзя использовать для биомедицинских опытов и нельзя к нему относиться как к объекту для экспериментирования, когда запретили то, что раньше было, как ни странно, принято.

Страшно подумать, но спросим себя, чем отличаются с точки зрения классической науки, медицины, врач, и, извините, эсэсовец в концлагере?

И тот, и другой проделывали над человеком опыты. Потом вроде поняли, что этого делать нельзя. Приняли декларацию. И было понятно, что есть этическая норма, она держалась и была защищена. Тем самым пытались защитить человека от воздействия на него разных экспериментов и опытов.

Под представления о жизни и здоровье подкладывались вполне определенные нормативны представления. Сейчас же эти представления поставлены под вопрос. Само представление о норме и патологии стало более прозрачным и открытым, нуждающимся в новых пересогласованиях и в новых переосмыслениях, поскольку изменилась сама реальность, само наше сосуществование, связанное со здоровьем, нормой и патологией.

Более того. Что делать в ситуации, когда сам человек уже эту норму не держит? Если иметь в виду все эти попытки трансгуманистов создать постчеловека, когда и сама норма человека поставлена под вопрос. Если в Нюрнбергском кодексе норма считалась нормой, она удерживалась и была призвана быть защищенной, и по этому поводу разрабатывались кодексы, то теперь и сама норма перестала удерживаться как необходимый стержень. Сама норма поставлена под вопрос, и норма человека, и сам человек, испытывая онтологический соблазн, не хочет быть, задним числом оправдывая этот свой соблазн. Дело ведь не в самой по себе моральной норме. Дело в носителе нормы, в человеке. Если же он предпочитает не быть, то норма провисает.

И поэтому возникает новое задание. Не этическая экспертиза, которая была призвана защитить человека, при наличии работающей нормы и самого человека, а экспертиза гуманитарная, которая имеет дело с необходимостью восстановления нормы человека.

Человек сам пытается, извините, уйти, находясь в ситуации соблазна. Необходимо восстановить усилие быть как норму, что означает построение определенной конструкции, гуманитарной экспертизы как социальной инженерии, помогающей разным субъектам действия восстанавливать эту норму в новой гибридной реальности, потому что все наши антропологические и психологические концепции, включая Бахтина и Выготского, были разработаны в доцифровую эпоху. Это означает восстановление нормы, но уже в гибридно-социальной, цифровой реальности. Она уже фактически наступила, особенно для молодых людей, для которых гаджет является частью их жизни и фактически их органом, они без него жить не могут. Они испытывают гораздо больший соблазн, нежели мы, взрослые, которые выросли в доцифровую эпоху и выработавшие в себе и на себе определенные регуляторы и механизмы по борьбе с онтологическим соблазном. У молодых он не выработан. Поэтому стоит задача построения и восстановления как институтов социальной инженерии по восстановлению нормы человека, так и антропопрактик, за счет которых человек осуществляет эту самую заботу о себе.

НАШЕ БЕСЧЕЛОВЕЧНОЕ БУДУЩЕЕ

или

УЛОВКА ТРАНСГУМАНИЗМА

Преамбула

Представители трансгуманизма предлагают отказаться от ставших уже традиционными подходами в мировой антропологической мысли, в которых человек представлен через такие базовые качества, как мышление, нравственность, личность, ответственность, поступок. Вместо такого понимания человек представляется как некое биоидное существо. Например, Мартин Ротблатт (трансгендер, мужчина, превратившийся в женщину, прямое, физическое воплощение идей трансгуманизма) в своей концепции трансбиманизма настаивает, что человек состоит из неких бимов (Beme), единиц жизненных практик (отдельная привычка, отдельное воспоминание, черта характера, ценность и т. д.), из которых человека можно составить, как из кубиков [Ротблатт 2021]. Каждый бим, как и в целом человек, его сознание, можно оцифровать и далее составлять человека в разных конфигурациях. Получается нечто вроде матрицы, которую по шагам можно смоделировать и тиражировать. Эта матрица держалась ранее на привычных человеческих телах и человеческом сознании. Теперь же последнее не является необходимым свойством человека. Эту матрицу, то есть набор бимов, можно оторвать от привычных носителей, людей, и перенести на другого носителя.

В свое время методолог Г. П. Щедровицкий, еще в доцифровую эпоху, утверждал, что мышление мыслит, а не человек. Оно как бы паразитирует на людях, и, будучи субстанцией, может «сидеть» и на «железках» или других носителях [Щедровицкий 1997: 561]. Г. П. Щедровицкий рассматривал мышление как субстанцию, развивающуюся по своим законам, в духе В. фон Гумбольдта, писавшего о языке как о субстанции. Однажды при определенном личном усилии человека язык, как и мышление, может «сесть» на него и через него заговорить. Тем самым мы по привычке утверждаем, что человек заговорил или начал мыслить.

Л. С. Выготский уточнил: все же не мышление мыслит, мыслит человек. Но какой? [Выготский 1986а: 58–59]. Он и многие другие полагали, что мыслит, конечно, не отдельный индивид, но и не субстанция, а тот субъект, который формируется в человеке в силу проделывания им определенного опыта культурного развития, опыта практик заботы о себе, с помощью которых в человеке выстраивается и надстраивается личностная структура, дающая возможность человеку мыслить и чувствовать. В нем формируются так называемые новые «функциональные органы».

Идея, согласно которой мышление как субстанция однажды, при определенном условии, при совершении культурной, духовной работы и личностном усилии, может «сесть» на отдельного человека, становящегося субъектом мышления и действия, обернулась в свою противоположность. Субстанцию мышления в трансгуманизме подменили на техническую функциональную матрицу, которая насаживается на отдельного индивида и паразитирует на нем, а последний превращается в функцию, узел этой матрицы. Но коль скоро человек становится функцией матрицы, то он в принципе заменим – технически более совершенной функциональной машиной, постчеловеком.

Подмена

Трансгуманизм в его радикальных проявлениях не нов, полагая, что человек, будучи смертным существом, в принципе заменим на более совершенное существо. Но в данном случае речь больше идет о носителе сознания, функциональной матрице, имеющей определенный биологический и химический субстрат, состав которого можно менять, то есть менять носителя матрицы.

Главные недостатки человека трансгуманизм видит в его принципиальной субстратной ограниченности, незавершенности, несовершенстве (физическом, психосенсорном и проч.), в итоге – конечности, смертности [Турчин, Джослин 2021; Дубровский 2021; Bostrom 2005; Bostrom 2014]. Человек здесь сходен с «биологической машиной» Просвещения, только более технически усовершенствованный – человек есть «мясной костюм», управляемый электрическими сигналами мозга. Соответственно, преодоление человека требует изменений в теле и мозге, то есть в субстрате. Будут они достигнуты генетическими манипуляциями или протезами, или имплантами – неважно. Трансгуманизм использовал давно известный тезис о несовершенстве и незавершенности человека и заменил его другим, тоже тезисом о незавершенности: предложил человека завершить, но только технически – умным техническим устройством, киборгом.

Согласно богатой культурной духовной традиции, полагалось, что человек, будучи несовершенным сущим, продельывает над собой духовную работу заботы о себе, в силу чего, благодаря опыту заботы, он как бы довершает себя, но посредством духовных практик, выстраивая на себе личностный душевный органон [Аванесов 2016; Выготский 1984; Смирнов 2016а; Фуко 2007; Хайдеггер 1993; Хоружий 1998].

Но представители трансгуманизма выбрали иной путь размышления. Вольно или не вольно, они совершают подмену: человек как сущее в принципе завершим, но сугубо технически, если его заменить умным техническим

устройством, то есть постчеловеком. В такой логике подмены и рассматривается здесь будущее человека. Точнее, фактически будущее без человека.

Почему подобный прогноз оказался возможен? Он возможен потому, что сначала совершается концептуальная подмена – человек редуцируется до определенной модели, которая выглядит как вполне реальная. И затем делается вывод, что человек действительно в принципе заменим.

Такая редукция человека как сущего продельвается по ряду направлений [Дубровский 2021; Ротблатт 2021; Турчин, Джослин 2021; Хольм 2016]:

- редукция человека как сущего до его биологического тела; редукция существования человека к существованию отдельных биологических тел;

- редукция мышления человека к интеллектуальным операциям и функциям, которые в принципе могут быть смоделированы и пересажены в техническое устройство;

- редукция высших способностей человека (мышление, воля, воображение, память, чувство) к функциональным операциям, происходящим в мозге, локализованных там, вследствие чего их можно вычлениить, описать, смоделировать и далее модель пересадить на искусственного носителя, получив искусственный интеллект.

Но главной редукцией выступает сведение бытия человека к существованию биоидного тела. Усилие быть всегда было для человека онтологической нормой. Так было записано во всех культурных кодах и традициях. Бытие выступало как онтологическая норма [Хоружий 2013]. Забота о себе означала возделывание в себе того сущего, которое мыслит себя в бытии. Его, человека, заботой о самом себе должно быть постоянное «возвращение человека его существу», возвращение «отпавшего от своей сущности» человека ему самому, писал М. Хайдеггер [Хайдеггер 1993а: 195–196].

В этом смысле «человек в норме» для нас есть такое представление, согласно которому человек осуществляет полное онтологическое размыкание к бытию, он открыт ему, в силу чего создается базовое условие для развития его личностных качеств, таких, как нравственный этос, мышление, воля, память, воображение, чувственный мир и тем самым он формируется согласно собственной идее человека, становясь смысловой опорой мира (см. о бытии как норме [Аванесов 2016; Смирнов 2015; Хайдеггер 1997а; Хоружий 2013]).

С другой стороны, мы знаем, что он же, человек, другой своей частью, стремился к обратному – он стремился к отказу от бытия, к отказу мыслить и ответственно поступать. Если же человек отказывается от бытия как нормы, то он отказывается от себя как сущего в пользу иного существа, постчеловека. Человек «вне нормы» готов идти на отказ от бытия, он стремится редуцировать свое существование к онтической реальности, уже – к эмпирическому существованию «тела желания» с его биологическими потребностями, в пре-

деле – это существование биоида, у которого работают лишь две функции – страх и удовольствие.

К концу XX века сложилась уникальная историческая ситуация, в которой сошлись вековые тренды и базовые установки человека. С одной стороны, желание (соблазн) человека не быть (или страх быть – обратное от «мужества быть», если вспомнить П. Тиллиха), с другой стороны – достижения техногенной цивилизации и появление умных технологий.

Вместо усилия быть, стремления стать, состояться, найти свое место в мире посредством духовной работы и заботы, человек испытывает соблазн довершить себя сугубо технически, тем самым оставить место иному, гибричному существу. Страх смерти, соблазн не быть и «умный гаджет» поставили человека в такой онтологический соблазн, что он его не выдержал, по логике трансгуманизма: он решил не быть.

Но тем самым, решившись на такую сделку-соблазн, он отказался и от самого себя. Но если так, то человек становится в принципе заменимым. Точнее, заменим не человек, выступающий смысловой опорой мира, а человек, страшащийся быть, желающий не быть, не совершать личных усилий, не совершать духовной работы. Именно такой человек оказался заменим.

Главный лейтмотив в трансгуманизме заключается в попытке совершить радикальную редукцию человека, сведя его к чистой индивидуальности, к особи, в результате чего он становится заменим как по частям, так и в целом на иное существо. В рамках этого тренда можно выделять более жесткие или более мягкие версии замены человека или выстраивание разных гибридных форм.

Возникает вопрос, ради чего человек должен быть заменен? Ради какой идеи? Ответ очевиден: ради достижения бессмертия. Но если ранее мы привыкли полагать, что смертность человека есть его удел, то с этим трансгуманизм уже не может согласиться. Он хочет преодолеть, точнее уничтожить как страх Божий, так и страх смерти.

Налицо не просто замена человека постчеловеком, но главное – наличие смена самой антропологической стратегии – стратегии бытия, построенной на личностном усилии, страдании, ответственности за себя и за мир. Быть человеком, совершать над собой духовную работу перестает быть онтологической нормой. Человека достаточно технически усовершенствовать, и он обретает кибернетическое бессмертие.

Итак, фактор смертности и фактор соблазна не быть впервые встретились с умным гаджетом и цифровыми технологиями. Человек, испытывавший всегда соблазн чудесным образом избежать смерти, наконец-то получает (как ему кажется) некий шанс (сугубо технологический) эту смерть победить, если он переселится в иное тело или в своего цифрового двойника. Для этого

надо отказаться от духовных практик заботы, заменив их умными техническими функциями.

Заметим, что сама идея цифрового двойника возможна именно в рамках бихевиористской модели, в которой высшая психика человека заменена на стратегии поведения. Сначала человека представляют как функциональную поведенческую модель, а потом для этой модели разрабатывается ее цифровой двойник. Это реально и это делается. Но акт мышления или акт веры смоделировать нельзя. Поэтому первоначально проводится радикальная антропологическая редукция: сведение человека к набору функций.

Следствием этой подмены становится и другая. В современных разработках, посвященных искусственному интеллекту, в интерфейс «человек-машина» включен не собственно человек, а уже его заменитель, его редуцированная модель, сконструированное функциональное устройство, в силу чего между человеком и машиной происходит перераспределение функций. В этом интерфейсе уже возможна замена человека умным техническим устройством.

Мыслящий субъект не может быть пересажен ни в какое иное тело. Поэтому сначала его надо редуцировать до набора функций и тогда его можно пересадить на иного носителя, в пределе – просто заменить. Ярким примером здесь выступают практики трансгендера. Его сторонники понимают разницу между мужчиной и женщиной сугубо в биологическом, натуральном смысле. Достаточно провести хирургическую операцию и человек меняет гендер. Духовные и социальные проблемы фактически не обсуждаются.

Уловка и приманка заключается в редукции смысла жизни к комфорту: постчеловек будет жить лучше, в комфорте, будет благополучен. Будут удовлетворяться все его желания. Бытие редуцировано к существованию (сытому и комфортному) биотехнических гибридных тел-роботов. А поэтому человеку как биоиду нужны только две функции – чувство боли и чувство удовольствия.

Названная концептуальная подмена подкрепляется спекулятивной операцией по экстраполяции жизненного материала из одной сферы в другую. Например, в современной медицинской практике освобождение от страданий больного человека, страдающего от тяжелой болезни или нехватки (зрения, слуха, больной почки, сердца, конечностей) понимается как благо, ему пересаживают искусственную почку, ставят «умный глаз», делают протез, и все это в медицинских целях вполне оправдано и может быть принято как лечение. Но такой же подход к миллионам функционально здоровых людей выступает уже манипуляцией. К здоровому человеку начинают относиться как к больному. А нормой становится патология. Смертное, страдающее, болеющее существо достойно благополучной жизни, поэтому оно может быть и должно быть заменено на не страдающего, бессмертного, не болеющего киборга. Такая замена выставляется как благое дело. Трансгуманисты выступают в ка-

честве врачей, исцеляющих человечество, несущих ему благо и освобождение от страданий и страхов.

Понятно, что выбранная манипулятивная стратегия, согласно которой человека убеждают в том, что смысл существования состоит в благополучии, что успехи эры постчеловека позволяют достичь полноты удовольствия и благополучия, – подобная стратегия рассчитана на людей, выбирающих как раз эту стратегию. Таких людей – большинство. Мыслящих и принимающих страдание как необходимый удел, всегда было меньшинство. А большинство выступает в логике трансгуманистов неким массовидным телом сущего. На это массовидное тело, стремящееся к удовольствию и благополучию, добротному материальному существованию, и рассчитана стратегия трансгуманизма.

Ведь усилие быть – это всегда личное, конкретное усилие, оно всегда лично, событийно, предполагает ответственный поступок. Оно не совершается в массе и по приказу. Оно всегда связано с жизненным, онтологическим самоопределением – быть или не быть. Оно всегда определяло базовые ценности и ориентиры человека, его базовые приоритеты. И человек всегда решал этот вопрос поступком. Не умозрительно, не примерно, не виртуально. А реально, в поступке, и всегда рисковал.

Но возможности генной инженерии, опыты по редактированию генома, достижения биотехнологий, успехи в работах по искусственному интеллекту заставили человека испытывать соблазн – можно не совершать усилий, не быть, не страдать, не мыслить, не чувствовать, то есть не жить, но при этом быть бессмертным, хотя и в другом, постчеловеческом существе. Миллионы людей не могут устоять перед этим онтологическим соблазном. Поэтому они выбирают антропологический тренд ухода, то есть замены себя постчеловеком, трансчеловеком, технчеловеком.

Такая стратегия становится реальным вызовом. Но этот вызов требует ответа. Ответа не умозрительного, не просто теоретического, а предельно практического. Нам нужна в этой связи реальная антропологическая альтернатива этому вызову. Поэтому антропологический проект для будущего человека выступает не просто научной разработкой. Он выступает мировоззренческой антропологической альтернативой, предлагающей человеку все же быть, не редуцируя себя до функционального устройства, а использующего умные гаджеты и умные технологии как средства развития, а не средства порабощения.

Возможен ли искусственный интеллект?

Ключевым оселком в тяжбе культурной, духовной традиции с трансгуманизмом по поводу бытия и небытия человека выступает проект искусственного интеллекта (далее – AI). Именно на нём проверяется точность и

логика проекта. И на нём видно, как совершается явная подмена, то есть просто-напросто обман в спекулятивной игре. А главными авторами этой игры на подмену выступают не только главные идеологи трансгуманизма, последние здесь вторичны, но и сами инженеры, разработчики моделей AI, которые даже и не ведают, что творят.

Разработчики AI, будучи инженерами, программистами, технологами, являются стихийными натуралистами. Они полагают, что тайна мышления и сознания скрыта, сосредоточена в мозге. Поэтому важно понять природу активности мозга. Если мы поймем тайну его активности, причем тайну его устройства, буквально поймем то, где и в каких функциональных зонах локализуется та или иная способность и проч., то его можно смоделировать. И поэтому для них AI вполне реален. При этом вообще никак не обсуждается ни природа социального, ни феномен культуры, ни тайна акта мышления, ни тайна акта веры, ни природа человеческого поступка, не сводимого к реакциям и активности мозга.

Здесь происходит та же замена и редукция. Мышление сводится к активности мозга. Авторы AI полагают, что мыслит отдельный индивид с помощью мозга. Поэтому ставится задача создать разумную машину, способную мыслить, как этот индивид. Разумная машина понимается как такое устройство, которое способно имитировать мыслительную работу мозга.

Отечественная культурно-деятельностная традиция, выраженная в работах Л. С. Выготского и его последователей, полагает, что мыслит не мозг, а мышление встроено в сложную предметную мыследеятельность, в которой мозг выступает одной из частей формирующегося «функционального органа». Поэтому если и моделировать мышление, то имеет смысл обсуждать модели не мозга и его активности, а структур мыследеятельности [Щедровицкий 1995: 281–299]. Выход из натуралистической редукции возможен в направлении моделирования не тела, не мозга, а структур мыследеятельности, в направлении создания моделей, связанных с построением и описанием посреднического действия человек-человек (взрослый-ребенок) и построении в их действиях новых «функциональных органов», формируемых у человека в процессе его социокультурного развития. Эксперимент Ильенкова-Мещерякова в Загорске в 70-е годы прошлого века показывает правоту концепта Л. С. Выготского о культурно-деятельностной природе мышления и роли орудия и знака в развитии человека [Выготский 1984; Выготский 1986а; Мещеряков 1974]. Техническое орудие и знак (слово) как психическое орудие, становятся посредниками, медиаторами, посредством которых формируются высшие психические функции (собственно мышление, воля, память). В этом плане искать сознание надо не в субстрате, не в локальных зонах мозга, а в новых формирующихся у человека функциональных органах.

А в данном случае – это новые интерфейсы человека и машины. Как это сделал С. Хокинг со своим телом, выстроив уникальный интерфейс своего мозга и компьютера, фактически почти потеряв свое умирающее тело.

В этой связи рамочной проблемой при разработках по AI до сих пор дискуссионным остается проблема границы – что есть Естественное и что есть Искусственное (далее – Е/И)? Б. Г. Юдин полагал, что проблема естественного и искусственного является краеугольным в вопросе об обосновании трансгуманизмом постчеловеческого будущего [Юдин 2013: 32–35].

В понятии AI выделяются два главных репера.

Первый репер – понятие мышления / понятие интеллекта. Проблему мышления мы уже выше отметили: разработчики AI редуцировали акт мышления к интеллектуальной операции, производимой в мозге и локализованной в особых функциональных зонах мозга. Значит, достаточно описать и смоделировать эти функции мозга, и мы получим искусственный интеллект.

Второй репер – понятия естественного и искусственного (Е/И). Какие могут быть основания по разведению понятий Е / И?

Первое основание для разведения Е / И: неосвоенный, не культурный / освоенный, культурный.

Тогда естественный – это не освоенный, дикий, чужой, не культурный, не разумный, несущий угрозы. А искусственный – это освоенный, разумный, культурный, свой.

Еще раньше феномен этой границы был осознан с момента понимания человеком себя как того, кто регулирует стихийные природные процессы, в том числе в себе. Например, когда человек ввел табу на стихийные половые связи внутри рода, на промискуитет. В этом плане культура начинается с табу, с попытки человека регулировать свое собственное сугубо природное (естественное) поведение.

Второе основание – внутренний / внешний, мы / они. Граница проводится в зависимости от выбора субъекта, в зависимости от того, что мы берем в качестве общности. Либо это линия индивид – среда, либо город – другой город, дом – другой дом, двор – другой двор, социальная группа – другая группа, мы – они и т. д. Внутренним тогда становится то внутреннее, которое относится к этому субъекту, этой референтной группе, а внешнее – к той, иной, другой. Тогда естественный – это внешний, со своими законами, порядком, не подчиняющийся нам, нечто самоценное, самостоятельное, запредельное для нас.

Третье основание: источник, оригинал / и копия. Естественный выступает оригиналом. Тогда искусственное – это вторичное, придуманное, повторенное, копия, подражание естественному оригиналу. Тогда естественный – это настоящий, а искусственный – не настоящий, подделка.

Четвертое основание: не сделанный, уже данный, существующий / сделанный, сконструированный, построенный. А значит естественное существу-

ет вне нас и до нас, по своим законам, а искусственное существует в зависимости от нас, по нашим законам. Оно придумано нами. А значит зависит от нас, от наших способностей.

Разведение Е / И происходит по-разному в зависимости от установок. Как минимум, можно говорить о натуралистической и деятельностной установках. Натуралистическая установка полагает, что естественное – это нечто натуральное и вне человека данное. А искусственное – соответственно нечто человеческое, сделанное человеком [Смирнов 2020б: 3–20].

Также разведение можно провести в зависимости от установки на ценности: установка на сохранение / установка на изменение. Первая ориентируется на традиционализм, консерватизм, сохранение существующего положения дел. Из этого истока происходит экологическая повестка. Вторая установка видит ценность в неминуемых изменениях, новациях, в отношении к миру и природе как к тому, что требует изменений, преобразований [Юдин 2013: 32–34].

При первом случае доминирует позиция наблюдателя. При второй – позиция испытателя, исследователя и далее – проектировщика и конструктора.

Таким образом, рамочные реперы Е и И разводятся по семантическим рядам-гнездам:

Гнездо «Естественное»: не освоенный, внешний, оригинал, источник, не сделанный, не культурный, не человеческий, оставленный как есть.

Гнездо «Искусственное»: освоенный, внутренний, копия, сделанный, культурный, человеческий, измененный, преобразованный.

Парадокс и загадка проблемы AI и всей проблематики, связанной с трендом ухода человека, заключается на этом языке Е / И в том, что искусственный, то есть свой, сделанный человеком, рукотворный, однажды выходит из-под контроля, становится самостоятельным, как бы естественным, но все равно не настоящим. Все хорошо и достойно быть в том случае, если оно на своем месте. Если же копия заменяет место оригинала, то это означает нарушение порядка вещей, нарушение онтологической границы.

Еще точнее. Человек сам отпускает свое собственное порождение из своих рук. Он сам решает уйти из своего мира, уступив место придуманному им же изделию, передав ему качества основного, главного естества, себе оставив не главную роль. Искусственное становится естественным. А копия – оригиналом. Второе – первым. Изнанка – лицом.

В этой связи исходной проблемой при выработке ответа на вызов, связанный с «уходом» человека, заключается проблема построения модели нового интерфейса человека и техники (машины), при сохранении человека как опорной точки мира, но в новой социально-цифровой реальности.

Человек и нейронауки. Проектная идея для разработок

Сказанное выше означает следующее. Мы должны вырабатывать альтернативу не в стратегии отказа от умных технологий, а в стратегии использования их для того, чтобы вернуть человеку его самого. Умные технологии на то и средства, чтобы быть использованными. И относиться к ним надо как к инструменту, хотя бы и «умному». Этот инструмент в руках хозяина должен быть использованным с умом. Нет необходимости делегировать ум машине. Ей надо отдать то, что она умеет лучше человека, то есть набор тяжелых операций, скорость и точность, а себе оставить то, что и делает нас самих людьми. Мы должны по-прежнему мыслить и любить. Хотя это и предполагает личное усилие.

Поэтому необходимо сами достижения нейронаук, достижения НБИКС-технологий использовать для выстраивания таких человеко-машинных систем и таких проектов человека, в которых перестраиваются интерфейсы с сохранением субъектности и активной роли человека. Речь не идет об отказе от разработок по AI, от генной инженерии, биотехнологий. Дело не в них. Дело в выше названных установках.

В этой связи наша позиция заключается в продолжении линии, обозначенной Л. С. Выготским в его культурно-исторической, «вершинной», психологии [Выготский 1984; Выготский 1986а]. В чем заключалось его предложение? В том, что развитие человека понималось как культурное развитие, опосредованное орудиями и знаковыми системами (языком). Орудие и знак выступают посредствующими звеньями в процессе освоения их человеком. Овладевая орудием и знаком, человек овладевает своим поведением, становится собой, у него формируются мышление и другие «высшие психические функции».

Почему нас не устраивает пафос трансгуманизма? Потому что он предлагает вообще никак не учитывать практику освоения и опосредования, практику овладения человеком своим поведением посредством знака и орудия. Он предполагает уплощение, сплющивание вообще деятельности человека, превращая его в придаток умной машины. Понятно, почему. Потому что сознание сводится к активности мозга, а человек – к эмпирическому индивиду.

Мы предлагаем вернуться к базовой аргументации Л. С. Выготского, вернуться к идее опосредования развития человека, но уже умным орудием, умной машиной и знаком, шире – цифрой. Человек выстраивает новый интерфейс: человек – знак (цифра) – машина. В нем (интерфейсе) не просто по-новому выстраивается связь человека и орудия, но сами участники отношения, человек, машина и знак (цифра) становятся иными, нежели в доцифровую эпоху. Например, цифра – больше, чем знак-орудие, она становится новой средой, в

которой обитает человек. Точнее, среда становится гибридной, что уже отмечено в разных работах [Рубцова 2019а; Рубцова 2019б]. В новом интерфейсе выстраивается новая модель человеко-машинно-знаковой (цифровой) системы. На языке этой модели можно обсуждать и проект грядущего постчеловека, но уже не того, который переселяется в иное тело и отдает умные функции машине, а того, который, сохраняя себя и свое тело, развивает его и свое мышление, усиливает себя за счет выстраивания нового интерфейса с машиной и знаком (новым языком, на котором описывается интерфейс).

Эту логику фактически уже используют в рамках нового направления – «культурной нейронауки», в исследованиях, проводимых в Японии, Нидерландах, США, Португалии, Великобритании и др. (см. об этом [Фаликман, Коул 2014]). Оно сформировалось недавно. Но уже издается журнал «Culture and Brain», проводятся конференции. Ключевым направлением работ здесь выступает выстраивание связи между культурой, культурным развитием человека, его способностей, и тем, какие «следы» это развитие оставляет в мозге, и как на активности мозга, на сформированности его локальных функциональных зон можно это проследить. Понятно, что для этого используются как раз современные технологии и оборудование, которых ранее не было в распоряжении исследователей. Для этого делаются попытки на разном материале выстраивать двухуровневые трехфокусные модели:

Первый уровень: знак – орудие – машина. Связка между ними выстраивается как особая посредническая деятельность.

Второй уровень: ген – мозг – культурный знак. Связка между ними выстраивается также через опосредующее действие, выявляющее и выстраивающее связи между культурной практикой, мозгом и формированием генетической памяти рода.

Разработанный новый технический аппарат (функциональный МРТ) позволяет увидеть активность мозговой деятельности, связанной с действием со знаком и машиной. А достижения генной инженерии позволяют показать связи этой мозговой и культурной деятельности с наследием, генетической памятью и выстраиванием особых «культурных кодов», наследственностью, передаваемой от поколения к поколению.

Тем самым современная культурная нейронаука пытается преодолеть и снять противопоставления природы и культуры, человека и машины, выстраивая новые Е/И- модели. Правда в области AI и у представителей трансгуманизма эта граница не преодолена. Точнее преодолена, то есть редуцирована в пользу натурализации, биологизации и машинизации человеческого развития. А культурная нейронаука настаивает на том, что мозг, его структура и процессы, происходящие в мозге человека, выстраиваются и организуются под влиянием культурного развития и культурной среды. Правда, это звучит

уже банально и было давно известно еще Л. С. Выготскому. С этим связана и так называемая «нейропластичность» мозга, то есть его морфологическая изменчивость и обучаемость.

Нейронаука изучает как раз связь между культурой и языком, ее представляющим, с одной стороны, конкретным опытом познавательной и трудовой деятельности, с другой, и формированием функциональных систем головного мозга, с третьей. Но как конкретно преломляется культура и язык в этих функциональных системах – это в современной нейронауке пока вопрос открытый.

Но есть уже конкретные результаты. Например, Э. Магуайр исследовал опыт лондонских таксистов, которые специально обучаются и сдают сложные тесты на пространственную навигацию в большом городе (в Лондоне). Это связано с пространственной и зрительной памятью и ориентацией. Тесты сдают не все. Обнаружено, что у тестируемых иная структура гиппокампа, нежели у других испытуемых, не таксистов. Предположительно это связано с особой деятельностью по пространственной навигации в городе. Исследователи допускают, что структурные изменения мозга прямо обусловлены высшими когнитивными функциями, отвечающими за формирование пространственной памяти [Фаликман, Коул 2014: 8].

Но данных крайне мало. Прямых корреляций между культурой, формами поведения, принятыми в культуре, языковыми структурами и структурным и функциональным строением зон мозга не наблюдается. Здесь нет непосредственных причинно-следственных связей. Поэтому происходит редукция культурных форм и культурного развития к активности мозга. Это приведет к тому, предупреждают М. Коул и М. Фаликман, что понятие культуры может быть исключено из анализа развития человека, что противоречит идее коэволюции культуры и мозга [Фаликман, Коул 2014: 13]. Есть риски превратить нейронауку в бездушную науку о мозге, исследующую активность мозга, но не отвечающую на главный вопрос – как психика человека формируется в контексте культуры, к которой и принадлежит.

В новой ситуации, когда вместо внешней орудийно-знаковой среды мы уже имеем социально-цифровую, гибридную среду, в которой люди (особенно дети) уже живут, для которых цифра выступает больше, чем знак и орудие, она становится гибридной средой обитания, перед нами встает новая задача: выстраивание культурных практик развития и формирования личности человека в новой реальности, с помощью построения моделей человеко-цифро-машинно-знаковых систем, выступающих полигонами развития высших способностей человека – его мышления, воображения, памяти. Это новый вызов как для культурно-исторической психологии, так и для всей антропологии будущего.

СОБЛАЗН НЕ БЫТЬ

или

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО АУТСОРСИНГА

Готовность

Давно привычным стало рассмотрение технического прогресса в логике и модели технического аутсорсинга. Передача, делегирование функций и работ от человека машине или техническому устройству всегда рассматривалось в духе естественной логики технического прогресса и оценивалось как благо, сверх оптимистично. Человечество радовалось, что человек освободится от рутинного труда и будет посвящать себя наукам и искусствам.

Противники же этого тренда выступали против него, подозревая почему-то машину в том, что человек превращает себя в придаток умной машины или просто перестает трудиться, тем самым превращая себя в «ничегонеделающее» животное.

Мы попробуем рассмотреть этот феномен технического (шире – жизненного) аутсорсинга с другой стороны. Не является ли этот процесс следствием более глубинного феномена, который можно назвать онтологическим соблазном? Человек отдает технике, умной машине, свои, привычные ему работы потому, что просто предпочитает не быть. Он не рассматривает бытие как норму, обязательную для него и необходимую именно потому, что нет у него «алиби в бытии».

И такое событие – отказ от бытия как нормы, случилось давно, во Время Оно, в самом начале. Человек, будучи сам возможностью бытия, его событием, как раз наоборот предпочитает не быть. То есть предпочитает не быть собой. Не становиться. А делает он это потому, что испытывает большой соблазн не быть.

Почему человеку хочется не быть. И наоборот – почему и как ему хочется быть? Точнее, вопрос состоит не в хотениях и желаниях. Невозможно хотеть быть. Хотеть можно есть, пить, заниматься сексом, спать, снова есть, снова пить. Хочется, чтобы тебя ласкали, облизывали, принимали таким, каков ты есть. Быть же не хочется. Это невозможно. Строго говоря, бытие – не витальная потребность и норма. Это культурная норма – быть, то есть состояться человеком, обрести себя, найти место в мире. Бытие как норма не может быть нормой витальной, жизненной. Она выступает неким культурным заданием, к которому вообще-то надо быть готовым. Быть готовым принять эту норму как свою, как жизненное задание себе.

Гамлет у Шекспира, несмотря на муки поиска, стал к концу трагедии готов. Эту тему развивает молодой Лев Выготский в своей дипломной работе

«Трагедия принца Гамлета»: тему готовности. Он, Гамлет, готов «быть готовым»: «Быть готовым – вот всё, пишет Выготский. Это нельзя комментировать: это всё. <...> Быть готовым – вот всё. Гамлет готов. Не решился, а готов; не решимость, а готовность» [Выготский 1986б: 453]. Именно потому, что «минута пришла, срок исполнился, час пробил» [Выготский 1986б: 453]. Он готов, пусть будет. *Let be!*

Готовность эта – метафизическая, мистическая, не рациональная, поскольку не объяснима. Что мешало Гамлету действовать так же, как Лаэрт? Ничто. Он же принц. Откуда эта готовность в нем жить не из мщения, не из реакций и эмоций, а из принятия скорби мира. Готовность рождалась в Гамлете с трудом. Он был такой же, как Лаэрт, баловень судьбы, принц, но однажды попавший в ситуацию онтологического выбора («быть или не быть»). И нам не понятно (сугубо рационально, если пытаться найти причину поступков, объяснять их из повседневной, эмпирической жизни) – почему Лаэрт остался в привычной всем стратегии реакций, эмоций и мщения, а Гамлет, внешне попавший в такую же жизненную ситуацию, вдруг начал вырабатывать в себе иную стратегию – готовности. Она ведь в человеке отсутствует. Мы не способны выдерживать метафизическую ситуацию самоопределения и вызова. У нас же нет онтологических опор для этого, никаких помочей и подпорок.

Эту стратегию, кстати, для себя выбирает и сам Л. С. Выготский. Он так и уехал в больницу после очередного приступа в 1934 году с книжкой «Гамлет». Он с ним не расставался всю жизнь. В записной книжке в конце жизни он вновь напишет о готовности, используя цитату из «Гамлета»: «NB! Pro domo suo¹. Это последнее, что я сделал в психологии – и умру на вершине как Моисей, взглянув на обетованную землю, не вступив в неё. Простите, милые создания. *The rest is silence*» [Выготский 2017: 568].

Выготский сравнивает себя с главными для него культурными героями – Моисеем и Гамлетом. Он, как и Моисей, указал путь к «земле обетованной», вершинной психологии, новой науке о человеке, путь из пустыни ошибок и тупиков натурализма и эмпиризма, из пустыни незнания и непонимания нами самих себя. Этот путь был только начат и впереди ещё многое предстояло сделать. Но, как и Гамлет, он рано ушёл, успев только указать путь. Поэтому о том, что он мог бы ещё сделать, никто сказать не может. Дальнейшее – молчанье.

Конечно же, тема готовности Выготским понимается в явно выраженном христовом залоге (см. его собственные комментарии [Выготский 1986б: 552–553]). Это тема того, как Он был послан Отцом. Это тема готовности самого

¹ «В защиту собственного дома» (лат.). Название речи Марка Туллия Цицерона. Имеется в виду защита своей профессиональной деятельности, своего пути и предназначения.

Христа испить чашу. И хотя «Шекспир не Библия», но есть поразительные совпадения, и Выготский их помечает: «Будьте же и вы готовы» (Лук. 12, 40).

Даже Христос на секунду усомнился в своей готовности, молясь о чаше в Гефсиманском саду, в итоге приняв уготованный ему выбор: «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, а как Ты» (Мф. 26, 39).

Вообще-то в течение своей короткой и яркой жизни Выготский и искал ответ на главный вопрос – как это так получается, что в человеке вырабатывается вот эта странная готовность идти на онтологический риск? Какую она имеет природу, оставаясь всегда тайной? Как вырабатывается эта готовность быть и способность через готовность управлять своими страхами, страстями и аффектами? Признавая эту готовность мистической, потусторонней, он затем в течение всей жизни до самой смерти пытался описать её в категориях мыслящего действия, того самого культурного акта, ища при этом в акте базовую единицу, из которой бы и состояло ядро всей вершинной психологии человека.

Мы по привычке ссылаемся на плохое окружение, на влияние среды, на то, что время не пришло. Но Гамлет (как и сам Выготский) признаёт, что время всегда уже пришло, потому что оно заключено в его действии, в его личном акте, поскольку не существует вне его. Но нам, грешным и смертным, удобно быть не готовыми, испытывать соблазн не быть. Ссылаться на то, что еще не пришло это время.

Но мы далее будем вести речь не о земных грехах, сладострастии, чревоугодии, жажде власти, жажде мщенья и проч. Мы поведем речь о соблазне не быть, который не может быть сведен к земным страстям.

Соблазн как феномен

Ж. Бодрийяр в известной работе, редуцируя соблазн к сексуальности и телесности, к желанию обладания иного тела, пытался обнажить сам феномен соблазна [Бодрийяр 2000]. Внешнее тело, сексуальное тело, соблазняет, влечет, манит. И человек, влекомый внешним, ярким телом, просто формой, выбирает мужскую стратегию соблазна.

Ж. Бодрийяр замечает, что соблазн связан с влечением к чистой форме, поверхности, внешнему блеску, за которыми нет содержания, а есть пустота, ничто. В пределе – смерть. Но мы увлечены очаровывающей нас формой без содержания, которой хочется обладать, следствием чего становится и редукция самого влечения, становящегося симуляцией [Бодрийяр 2000: 310].

Но форма влечет, манит, потому что яркая, потому что влекущая, потому что создает иллюзию простоты обладания. Можно протянуть руку – и она

твоя. И ничего тебе за это не будет, никаких последствий и наказаний. Жажда влечения связана с соблазном именно иметь – иметь запрещенный и кажущийся простым и доступным внешний мир, представляемый соблазняемым вкусным плодом.

Стратегия соблазна формируется в ситуации обманки-приманки. Человечек стремится обладать внешним объектом, вещью, предметом. Он манит, потому что яркое и потому что кажется доступным и простым в обладании. Но простота означает внутреннюю пустоту, поэтому человек становится влекомым пустотой, внешней формой, кожей, телом, чистой поверхностью, складкой (слышим здесь Ф. Ницше), изнутри пустой. Но поскольку сама стратегия строится на обмане, подмене стратегии быть – на стратегию иметь, стратегию захвата того, что иметь невозможно, но возможно иметь доступную пустышку, поэтому так или иначе стратегия захвата оборачивается для захватчика капканом, он сам ловится на обманке, поэтому стратегия захвата оборачивается гибелью самого захватчика. Как муха забирается в душистый цветок, лепестки его захлопываются, и муха погибает, становясь пищей растения. Захватчик становится сам пищей и объектом захвата. Так и мотылек летит на яркий свет, а затем погибает. Он не имеет собственной внутренней силы сопротивления искусу желания, он зависит от внешней силы манящего соблазна.

Схема соблазна работает потому что иллюзия простоты захвата толкает на простой способ действия на расстоянии протянутой руки. Создается иллюзия быть через простое получение полноты ощущения. Но через подмену. Вместо быть – иллюзия быть. Но чтобы создать иллюзию, используется главное орудие – желание обладания внешней, доступной телесной формой, желание низа, без стремления вверх.

Потому и работает приманка, поскольку напрямую захватчика (желающего захвата) не заманить. Заманивает не само ничто, заманивает иллюзия, которую испытывает сам захватчик, через искусу обладания блестящей формой.

Ж. Бодрийяр вслед за В. Беньямином, выделяет три формы соблазна: ритуальную, эстетическую и политическую. Последняя – наиболее яркая и кричащая. Примеров тому много. Например, бывший комедиант становится президентом страны и продолжает играть роль, которую он играл ранее в сериалах. Имитация правления становится бесконечным сериалом, ярким, но содержательно пустым перформансом, выливающимся в чистую непристойность в ее радикальных формах, в «видимую, обезразличенную непристойность» [Бодрийяр 2000: 308], чья чистая форма и есть «рассеянный соблазн без очарования и азарта, <...> призрак соблазна, населяющий наши коммуникации без человека, выстраивающего стратегию тайны» [Бодрийяр 2000: 308].

Но тайны творения и бытия уже нет, она подменяется секретом захвата, бесконечные петли которого нарастают и тиражируются и множатся при нарастании числа имитаций и симуляций, в силу чего в пределе чистая желаемая форма становится чистой непристойностью, а потому «мы живем среди бессмыслицы, где симуляция – ее разочарованная форма, а соблазн – очарованная» [Бодрийяр 2000: 310]. И петли захвата стягиваются все туже не шее захватчика.

Соблазн работает ввиду доминирования превращенной онтологической формы, развращающей желающего иллюзией взятия бытия как вещи. Соблазн работает ввиду победы мужской стратегии захватчика, стратегии обладания миром, как чужой женщиной, как чужим городом. Но для выхода из тупика соблазна приходится преодолевать сам способ видения проблемы. Соблазн потому работает, что он доминирует в ситуации господства превращенных форм. Сначала происходит, совершается, позволяет себе быть, онтологическая редукция, и потому побеждает капкан соблазна. Сначала сам человек теряет собственный исток творения, в нем размывается личностный каркас, стержень личностного усилия и поступка, в силу чего он делегирует момент принятия решения, онтологического самоопределения быть, другому, отрываясь от истока творения, реагируя на манки внешних сигналов и звонков, внешних бликов пустого, но яркого света квазиосуществления.

Иначе говоря, соблазн доминирует в силу инфантилизации человека, не желающего взрослеть, принимать ответственные решения. На пустой фантик соблазняется человек-ребенок, думающий, что можно взять мир как вкусную вещь. Достаточно просто протянуть руку. И тебе его дадут. И нет необходимости совершать усилие. Сведение онтологического усилия быть к желанию взять – такая стратегия характерна для квазидетского поведения. Соблазняется ребенок. Человек взрослеющий, берущий на себя ответственное решение за себя и за мир, в котором живет, на соблазн не идет. Но многие выбирают стратегию соблазна, не желая взрослеть. Понятно, почему. Взрослеть (шире – быть) – страшно. Невыносимо. Нужно иметь «мужество быть», к чему призывал П. Тиллих.

Грамматика языка лишь подтверждает происходящее. Французское *séduction* (равно как и английское) переключается с *reduction*, редукцией человека (его сужение, снижение, превращение) до реактивной функции, что приводит в итоге к онтологическому редактированию его. Соблазну поддается не человек в его существе, его остоле, не его столп, а он, сведенный к функции. На превращенную форму реагирует редуцированное существо, оставшееся от человека, отредактированного и размельченного, рассыпанного на функции, в котором уже не узнаваем человек в его образе, потерявший свой образ, точнее, не нашедший его.

Итак, корневая причина соблазна не в нем самом, не в самом по себе обольщении внешней влекущей пустой формой, а в том, что сначала происходит онтологическая подмена. Тайну истока жизни человек стремится просто взять, открыть отмычкой, полагая (обманываясь, то есть обманывая себя), что чистую форму жизни можно просто вскрыть. Вместо открывания и преобразования себя – вскрытие и превращение другого, мира как вещи.

Поэтому важнее и коварнее не сам соблазн, а самообольщение, заключающееся в том, что человек позволяет себе допустить мысль о невыносимости бытия, а потому и ненужности. Можно, лучше, легче не быть, поскольку бытие невыносимо. Иго бытия невозможно перенести, его вообще не обязательно переносить. Бытие перестает быть нормой. Человек дает себе право думать так. Потому и становится падким на подмену.

Здесь – корень соблазна и неизбежности искуса. Человек изначально, с одной стороны, все может перенести, в том числе иго бытия¹, точнее, он имеет такой шанс. С другой стороны, он не хочет быть, не желает переносить тяжесть жизни, выбирая стратегию не быть, оправдывая это непереносимостью, невыносимостью ига бытия, ища лазейку, уловку, дабы избежать онтологического самоопределения, ибо нет у него изначальной, врожденной готовности быть. Но нет у него и «алиби в бытии» (М. М. Бахтин). Он бытийно, нудительно должен, являясь в мир, найти свое место. Но тут же он начинает искать лазейку, как подпольный человек у Достоевского, чтобы не стать, не быть, оправдывая это прежде всего квазионтологическим аргументом, что бытия-то и нет. Его придумали философы-ученые, иезуиты-умники, а человеку нужен хлеб, а не свобода. И тогда мы встаем на тропинку-лазейку логики Великого инквизитора у Ивана Карамазова.

Заметим, фактором такого выбора в сторону соблазна становится фактор чисто логический, идущий от головы, в виде аргумента, переноса точки решения, места события выбора, в себя самого. В себе самом, индивидуальном, не ставшем, еще не совершенном и не свершенном. Никак еще не свершившийся, человек ищет ответ-лазейку и находит, разумеется, выход-уход, уловку, оправдываясь страхом от непереносимости бытия. Ибо нет и быть не может в нем силы и готовности (гамлетовской: Я готов!) перенести онтологическую муку. Силу он может найти лишь в энергичной связи с онтологически Иным. Как и показал Христос во время молитвы: Не как я хочу, а как Ты². И потому Он преодолел страх, испытывавший его в Гефсиманском саду. В себе самом, отдельном, индивидуальном, человек не может найти силу, ее там и быть не может, там он находит лишь страх и слабость, поскольку точку принятия реше-

¹ «Человек, он всех тварей живучее, он все перенести может», говаривал Н. М. Карамзин.

² «И отошед немного, пал на лице Свое, молился и говорил: Отче Мой! Если возможно, да минует меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, а как Ты» (Мф 26, 39).

ния он переносит в себя, делая себя центром мысли и действия, критерием разумности всего сущего. Здесь он и ввергается в соблазн.

Субъект как редукция человека

Исторически этот перенос центра решения, назовем его вслед за М. Фуко, «картезианским моментом», был показан у Р. Декарта, сведшего центр онтологического самоопределения, в себя, субъекта, в «вещь мыслящую», выступающую главным критерием сущего¹. Я – вещь мыслящая, и это единственное, что я могу признать как очевидное, делает вывод Р. Декарт в «Медитациях» [Декарт 1994: 23]. И потому только я, вещь мыслящая, решаю вопрос о разумности (и реальности) всего остального сущего. Субъекту Р. Декарт приписал свойства субстанции, субстанционально оправдал себя как вещь мыслящую, ставя все под сомнение, но себя самого как вещь мыслящую под сомнение не поставил, тем самым нарушив свой собственный метод радикального сомнения.

Р. Декарт сам дает определение: «Под субстанцией мы можем разуместь лишь ту вещь, которая существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [Декарт 1989: 334]. Но тут же признает, что такой субстанцией может быть только Бог, хотя в своих «Медитациях» он пришел к тому, что таковой выступает он сам как вещь мыслящая, добавляя, что таковой вещью я могу быть лишь при содействии Бога.

¹ М. Фуко добавляет, что его употребление картезианского момента условно, он говорит не буквально о самом Декарте, а о моменте, о месте, значимом эпизоде в истории европейской культуры, когда акт познания мира, стремление к истине, с одной стороны, и забота о себе, с другой, были оторваны друг от друга. Наступил момент, когда античный смысл познания себя как заботы о себе, выступающий условием постижения Блага, был оторван от самого субъекта заботы, и в итоге познание трансформировалось в когнитивный акт познания мира (еще точнее – его овладения через знание-орудие). А забота познающего о себе самом перестало быть условием такого познания. Еще точнее. Именно отказ познающего от себя, от заботы о себе, предполагающей его преобразование, превращает познание мира в овладение им, в операцию по захвату мира с помощью знаний-орудий. Этому и был посвящен его курс лекций «Герменевтика субъекта». Пафос античных стоиков М. Фуко пытался восстановить на новой почве, призывая к новому началу, чтобы самих себя переначать, поскольку ситуация исторического разрыва требовала восстановления истока: такой, какой есть, субъект не может быть способен к истине. Человек не может «иметь» доступа к истине, не совершая акты заботы о себе, то есть акты преобразования, акты аскезы. Лишь совершая преобразование себя, я могу получить доступ к истине. Именно в актах преобразования и совершается практика заботы, то есть практика борения с соблазном и искусом. Без аскезы нет и истины [Фуко 2007: 28]. А с Картезия начинается новая эпоха, в которой признается допущение: такой, какой есть, субъект может постигать истину. Главное, чтобы он выполнял «правила для руководства ума». Делай так-то – и получишь доступ к истине. Но аскеза не рассматривается как необходимое условие доступа к истине [Фуко 2007: 30–31].

Тем самым «вещь мыслящая», то есть собственно субъект, становится (ему приписывают) свойства субстанции, становится самодовлеющим сущим. Но потому человек и соблазнен, поскольку он себя устраивает, он иного вне себя и не мыслит в качестве онтологически иного места и силы. Сведение себя к вещи мыслящей и толкает человека на соблазн.

Последнее обусловлено именно тем, что собственная субъектность понимается субстанциально. Вещь мыслящая становится (ей приписывают) субстанцией, то есть сущим, которое нуждается в себе, и обосновывается лишь самой собой¹. Декарт в итоге совершил подмену. Но в таком случае и сам Бог выводится не из себя самого, точнее понимается не как онтологически Иное человеку, с которым тот сопрягает свое бытие, вступая в личное энергичное богообщение, а сугубо как Идея, выводимая силой чистой мысли. Выведение это осуществляет сам субъект как вещь мыслящая².

Вся западная классическая рационалистическая традиция встраивается в логическую цепочку каркасных понятий: субъект – субстанция – под-лежащее – сущее. Именно субстанционально принятый и признанный субъект становится под-лежащим сущим для всех остальных идей и вещей, для всего сущего.

С. С. Хоружий замечает, что «субъект Картезия» был изобретен не для решения собственно антропологических или тем более онтологических задач. Он был создан для решения задач, связанных с познанием (сиречь, овладе-

¹ На этот изъян в философии Декарта указал и С. С. Хоружий [Хоружий 2010а: 60–61].

² Декарт весьма последователен. Он утверждает, что есть «некая идея субстанции присутствует во мне по той самой причине, что и я сам – субстанция» [Декарт 1994: 38]. Но именно увлечение субстанциальной идеей, как реверанс в сторону ложной теологии, увлекла Декарта и загнала его в тупик. Если убрать субстанциальность из его «Медитаций», но принять чистый принцип *cogito* как критерий реальности самого мыслящего, то есть тем самым ввести ключевой признак акта мышления, его событийность, как Декарта трактует Мамардашвили (что нам близко), то в таком случае не так страшен субъект Картезия. Я мыслю – и поскольку мыслю, то я и существую. И в акте мысли я только и могу существовать. А значит мое главное условие моей собственной действительности и моей событийности, то есть пребывания в мире – это мое усилие мысли. Значит, если я хочу быть, то значит, надо совершать усилие мыслить. И нет необходимости приписывать акту мысли субстанциальность. Речь идет не об отказе от сущего вне меня, но о критерии реальности меня самого. Но приписывание субстанциальности мышлению ломает весь принцип. Поскольку мысль не субстанциальна. Она событийна. Она не предзадана и не существует вне меня. Она реальна в акте осуществления. Именно с этого момента начинается принцип *cogito*, и здесь и заложена ответственность мыслящего. Если же я допущу субстанциальность вещи мыслящей, то тут же начну допускать, что она пребывает во мне вне моего усилия. Соблазн начинается не с самого по себе субъекта, а с приписывания ему субстанциальности. И Декарт это вроде бы понимал. Поэтому вводил различие между «субъектом действующим» и «субъектом, претерпевающим действие» [Декарт 1989: 482]. Точнее, помечает он, это два разных названия одного явления, и его можно отнести к разным субъектам.

нием) мира, как сугубо, добавим от себя, эпистемологический инструмент [Хоружий 2010а: 107–108]. То есть для решения сугубо прикладных задач, связанных с познавательной, экономической, политической, правовой и прочей активностью)¹. Этот конструкт был удобен и вполне эффективен. Но не предназначался для того, чтобы понимать человека, проникать к его истоку и постигать смысл его бытия.

Процесс редукции был тем самым запущен. От допущений и выводов «вещи мыслящей» зависит в таком случае как бытие Бога, так и его смерть. Но «вещь мыслящая» не подозревала, что тем самым в этой редукции (и редакции человека) и всеии субъекта заложена и ее собственная смерть. Однажды субъект перестает нуждаться в Боге. Это неминуемо должно было случиться. Поэтому сначала происходит отказ от признания бытия Бога, его онтологического доказательства. Бытие Бога субъект ставит в зависимость от своего акта мысли. Затем он отказывается и от Идеи Бога. После чего наступает неминуемая смерть и самого человека как сущего. Человек соблазна убивает и самого себя, редуцируясь к машине желаний, в пределе включив и желание самоуничтожения в свое сущее как необходимую его часть.

Онтологическая редукция приводит к крайнему индивидуализму, воплощая субъектность в ее разных ипостасях и модусах атомарной личности (сводимой к отдельному эмпирическому индивиду). Потому сведение точки принятия онтологического решения (быть или не быть) в атомарную личность, то есть индивида, понимаемого как субъект, ставящий в зависимость все сущее от своих решений, есть тупик и корень всякого соблазна, то есть увлечения превращенными яркими квазиформами жизни, увлечение яркой, но пустой непристойностью, как замечает Бодрийяр.

Диагноз М. Хайдеггера. Точки мысли

Спросим себя – зачем человеку мыслить бытие? Спросим того же философа – зачем ему мысль о бытии? Мы прямого ответа не получим. Или получим разного рода задним числом придуманные конструкты и оправдания.

Если же вспомнить исток рождения этой мысли, то становится понятным, что это и есть первая, родовая практика рождения человека в человеке, его родовспоможение. Мысль о собственном истоке, о своем предназначении, то есть забота о себе, поиск человеком себя после первого рождения и попытка поиска ответов на вопрос о том, зачем я и где я, где мое место, воз-

¹ Субъект стал «универсальным подлежащим» для самых разных видов деятельности, в рамках которых вводились разные модусы «участнического человека» – субъект познания, субъект права, экономический субъект моральный субъект, политический субъект и проч. [Хоружий 2010а: 108].

вращает человеку его исходное предназначение – заботу о себе, что означает быть «стражем бытия», стоять в его просвете, в его присутствии, становиться его органом, оком. В сущности, М. Хайдеггер именно родовой исток и пытался вернуть практике заботы о себе. Поэтому и возвращался к бытию не как к теоретическому предмету интеллектуальных словопрений, а как к мысли о родовом предназначении человека. Мысль о бытии – это мысль человека о себе самом в его истоке, мысль о своем месте, поиск им своего места. Поэтому забота о себе, укорененная в истоке, и есть мысль о бытии¹.

Идея заботы обосновывается М. Хайдеггером в качестве составной части его философского концепта бытия как присутствия. Забота для него выступает «фундаментальным экзистенциалом» [Хайдеггер 1997: 196]. Забота выступает в качестве онтологической характеристики «бытия в присутствии», что, собственно, и есть человек, то есть здесь-бытие, бытие-в-присутствии (Dasein)².

Главным предметом заботы в таком случае выступает укоренённое в бытии стремление человека стать «в просвете бытия» и оформить себя как орган бытия, через который бытие и является человеку непотаённым. Явление потаённого и есть собственно онтологический смысл заботы. А человек весь целиком становится таким органом заботы, не сводимым и не редуцируемым к каким-то онтическим или эмпирическим примерам. «На что же еще, – вопрошает Хайдеггер, – должна быть направлена эта “забота”, как не на возвращение человека его существу? Какой тут еще другой смысл, кроме возвращения человеку (homo) человечности (humanitas)? [Хайдеггер 1993а: 196–197].

В 1929 году в Давосе состоялся известный спор М. Хайдеггера и Э. Кассирера. Спор шел фактически о возможности ответа на кантовский вопрос: что такое человек?³ О возможности вообще философствования о человеке. Для Хайдеггера была очевидна сама проблематичность доктринального жанра мысли о бытии как присутствии, о заботе и сбываемости бытия как события. Просто потому, что событие бытия случается, сбывается. Это только шанс, которым человек может как-то воспользоваться. Но у него может и не получиться. Быть в присутствии – занятие рискованное. В этом плане сам человек, его сбывание, есть эпизод, случай, точнее, событие. Невозможно по этому поводу построить концепцию для массового употребления и тиражирования, чтобы ее использовать как учебник, написанный по поводу того, что есть за-

¹ См. онтологическое прочтение смысла и идеи заботы о себе в разных работах [Полякова 2015; Смирнов 2010б; Федичева 2010].

² Понятно, что в повседневности заботу понимают онтически, как некую «озабоченность», «хлопотливость». Преодоление такой версии возможно лишь при понимании заботы в «экзистенциально-онтологической интерпретации» [Хайдеггер 1997а: 197].

³ См. подр. о споре в Давосе [Смирнов 2021б; Фридман 2021].

бота о себе в бытии как присутствии. Концепт о бытии невозможен. Но мысль об этом как событийный прецедент возможна.

А Э. Кассирер, отвечая на кантовский вопрос, строил доктрину просвещенческого типа, в логике идеи духовного прогресса человечества, предложив философию символических форм. М. Хайдеггер отказывался от доктрины, поскольку само явление (феномен) человека в бытии не может быть гарантировано. Оно событийно. Оно случается. Строить теорию события – бессмысленно и глупо. Поэтому вопрос о человеке «не должен разрешаться в смысле антропологической системы», то есть созданием очередной доктрины [Давосская дискуссия 2001: 131]. Но разрешаться он как-то может в перспективе, в предельном случае, через «прорыв в сущее, который всегда историчен и в самом предельном смысле случаен. Настолько случаен, что высшая форма экзистенции Dasein может быть сведена к чрезвычайно немногим и редким мгновениям длительности Dasein между жизнью и смертью. Что человек лишь в крайне редкие мгновения экзистирует на острие своей собственной возможности, обычно же движется среди своего сущего» [Давосская дискуссия 2001: 132].

Человек случается между жизнью и смертью. Именно «между». Это экзистенциальное мгновение. Что и как можно сказать, как помыслить возможно это мгновение? По этому поводу может что-то и как-то сказать один культурный герой – поэт. Он для этого и призван – «поэт учреждает бытие» [Хайдеггер 2020а: 29].

Помыслить бытие, точнее смысл бытия, то есть Dasein, реальность самого себя, может сам человек, но странным образом: «Вопрос о бытии это именно прыжок в бытие, который человек совершает как искатель бытия, поскольку он есть созидающий *мыслительно*. Искатель бытия в свойственнейшем избытке искательской силы – это поэт, который “учреждает” бытие» [Хайдеггер 2020а: 29].

В конце 20-х годов прошлого века шёл также интенсивный спор между представителями Венского кружка, отстаивающими идеи логического позитивизма, с одной стороны, и представителями метафизики, главной фигурой коих был признан М. Хайдеггер, с другой [см. подр. Смирнов 2021б; Фридман 2021].

Внешне это выглядел как спор о предмете философии, ее будущем. Р. Карнап и другие обосновывали свою позицию тем, что философия должна быть логически и математически обоснованной наукой, строиться на логических основаниях. А коль скоро метафизика, ее основные понятия, не могут быть логически ни обоснованы, ни опровергнуты, то они не имеют смысла, не являются научными. И поэтому философия как мышление о бытии не может быть основой для выстраивания будущей философии.

Но это лишь внешний предметный контур разговора. В основании спора сторонами закладывались разные онтологические установки относительно того, что есть сущее? Для Карнапа сущее сводилось к эмпирической реальности, реальности существования эмпирических индивидов и натуральных объектов, которые могут быть описаны, исчислены, подсчитаны, спрогнозированы. Такая реальность и должна быть таковой – понятной в процедурах описания и расчета, понятной каждому смертному индивиду. В сущем не должно быть тайны. Все сущее должно быть научно, то есть логически, экспериментально, опытно обосновано и просчитано, исчислено.

В основание сущего тем самым закладывался принцип исчислимости, то есть расчета, охвата, ухвата. Сущее должно быть схвачено, просчитано и представлено как готовый объект. Равно как и сам человек как объект должен быть просчитан и ухвачен, схвачен.

Для Хайдеггера это было неприемлемо. Он показывает, что в логике его оппонентов происходит подмена, замена онтологического поиска – математическим доказательством, а истине отведена роль достоверности, простого закрепления мыслью того, что можно мыслить, в силу чего происходит профанирование, снижение самого предмета разговора [Фридман 2021: 46–47]. В результате сама философия превращается в «грамматическое предприятие», а философствование – в логические доказательства. Добавим от себя – она превращается в решение математических и логических головоломок. А бытие в итоге редуцируется к приставке «есть» как связке в суждении. Сущее исчезает, а остается суждение. Спор идет о суждениях о предмете, а самого предмета уже и нет. Но логика не может справиться с онтологическим вопрошанием, она «расплывается в водовороте более изначального вопрошания» [Хайдеггер 2007: 37].

В этом споре важна базовая интенция. Онтологическая установка, носителями которой были представители позитивизма, направленная на познание и логическое обоснование мира (и человека), предполагает не просто сам по себе расчет мира, а дельнейшее его, мира, употребление, имение, в пределе – уничтожение в угоду выгоды, прибыли, капитализации. Этих слов Хайдеггер не употреблял, но основание обозначил: «Всякий расчет сводит исчисляемое к расчисленному, чтобы употребить его в последующих расчетах <...>. Это потребляющее употребление сущего выдает истребляющую природу расчета» [Хайдеггер 2007: 71].

Расчетливое мышление, построенное на логике исчисления, мнит себя удобной и эффективной формой для схватывания сущего. А возрастание числа и объема таких расчетов, увеличение роста и числа расчетов в разных направлениях, «создает видимость продуктивности».

В пределе сущее потребляется ради полного расходования. Потребляется также и человек как сырье: «Потребление всех материалов, включая сырье человек, для технического производства неограниченной возможности изго-

товления всего потаенно обусловлено полной пустотой, в которой взвешено сущее, материал для действительного. Эта пустота требует заполнения» [Хайдеггер 2007: 252–253].

Но пустоту бытия никогда не заполнить полнотой только сущего, поэтому возникает необходимость нарастания «обесцеленной деятельности» (сиречь – имитации и симуляции). В этом случае именно техника подходит для обеспечения этого недостатка. Техника в таком случае выступает заменителем, суррогатом, эрзацем сущего. Добавим (в пределе) – протезом человека как сущего, подпирающем его собственную онтологическую нехватку. Человек, растерявший себя, привыкает к этому протезу, ему в его бытийной оставленности нравится замещать, заменять себя техникой-протезом.

Исчисляемое и потребляемое сущее кажется ему безграничным. Оно, будучи исчислено, становится «пред-ставленным», удобным для потребления и становится «более доступным» [Хайдеггер 2020а: 605]. Но в кажимости доступности потребления это сущее на самом деле начинает сворачиваться. Поскольку в стремлении потребления его всегда мало, его всегда не хватает¹. Точнее, человеку всегда не хватает собственного бытия, он в этой погоне за исчисленным и потребляемым доступным сущим всегда остается голодным, испытывая онтологическую нехватку. Сущее сворачивается для него, поскольку он всегда испытывает нехватку, недостаток, и человек попадает в яму, из которой чисто технически не выбраться [Хайдеггер 2020а: 605]. Он проворачивает в имитации потребление сущего, превращая свое существование в скучное, хотя и яркое занятие, испытывая иллюзию полноты, сводя заботу к техническому усилению протезом. Вместо заботы он подставляет к себе внешнюю оснастку, рассчитывая на технический протез-костыль, превращая себя в вечного онтологического инвалида и бомжа, испытывающего нехватку себя, потерявшего свой дом бытия.

Но что же делать? Мыслить бытие доктринально невозможно. Поскольку бытие свершается как событие. Из бытия мышление не выводимо. Но оно возможно как событие. Бытие свершается (сутствует) как событие [Хайдеггер, 2020а: 51]. А человек может лишь вернуть себе основную работу/заботу быть «стражником бытия»². Забота о бытии есть сущностное задание для человека, поскольку предполагает заботу о себе, о собственном истоке [Хайдег-

¹ Как человек, больной булимией, испытывает всегда состояние голода.

² Вменение человеку заботы о бытии сопровождается у самого Хайдеггера разными оттенками. Он называется сторожем), стражником, хранителем, искателем, пастухом (die Wächter, die Hüter). Различия в оттенках значительны. Стражничество привносит воинственную окраску. Хранение привносит окраску сбережения, хранения наследия. Искательство привносит идею пути и поиска. Судя по контекстам, возможны разные варианты. Разные метафоры оттеняют ту или иную сторону, таща за собой языковые привычки и интерпретации. Приходится прислушиваться скорее к смыслу и интонации сказанного, нежели вычитывать грамматику слова.

гер 2020а: 37]. «Событием о-сваивается (er-eignet) в мышлении и сказывании принадлежность к бытию» [Хайдеггер 2020а: 20]. Не теория о событии нужна, а сам факт событийности, который и есть присутствие. Это «существование бытия» мы и называем Событием (Ereignis) [Хайдеггер 2020а: 25].

Фактически Хайдеггер производит смену основного вопроса философии. На место кантовского вопроса («Что такое человек?») ставится вопрос: «Где и зачем человек?». Человек, занимающий место стражника бытия, через которое осуществляется присутствие бытия, тем самым и находит (имеет шанс) место в мире. Он обозначает собой, этой событийностью, свое место, не отвечая на вопрос о том, что такое человек, но, занимая место, становясь сторожем бытия, обозначает себя. Поэтому бытие имеет место. Бытие как присутствие. Оно не есть. «Время и бытие сбываются в событии», имеющем место, присутствие [Хайдеггер 1993а: 404 и др.]¹.

Но именно то, что человек лишь событиен, он случается, не имея и не обладая никакой сущностью, без приписывания ему субстанциальности, и означает то, что человек есть шанс бытия, но с другой стороны, он рискует этим шансом и не стать, постоянно переживая угрозу не найти себя или потерять себя. Именно собственная событийность провоцирует человека как на шанс стать, сбыться, так и на отказ от себя, от заботы, от бытия. Во втором случае человек выбирает уход как лазейку, строя онтологическую иллюзию быть сущим, не совершая размыкания к Иному, поскольку испытывает страх перед онтологическим прыжком. Ведь доктрина о бытии невозможна. Но есть шанс вопрошания (если есть готовность, см. выше) совершить его как прыжок, бросок².

¹ Хайдеггер уходит от определения (о-предел-ивания) человека, не отвечая на кантовский вопрос, избегая следования эссенциальной парадигмы, не ища сущности человека, не стремясь строить очередную концепцию о человеке. Но он все равно вынужден искать место человека, выводя его через бытие как присутствие: «Бытие нуждается в человеке, что оно существовало, а человек принадлежит бытию, для того, чтобы он осуществил свое предельное определение вот-бытия» [Хайдеггер 2020а: 321]. Если происходит доминирование обратной стратегии, сводящейся к поиску сущности человека, что неминуемо ведет к его определению, фиксации разумной или чувственной, или иной сущности, так неминуемо совершается «махинация» по присвоению человеку какой-то сущности в ее разных предикатах, в силу чего происходит «оподление» этой сущности, «расчеловечение» (Vermenschung) человека [Хайдеггер 2020б: 48].

² В докладе «О технике» (1953 г.) Хайдеггер дает понять, что человек не должен при этом отказываться от техники. Ведь техника – «вид раскрытия потаенности» [Хайдеггер 1993а: 225]. Это некий способ, «постав» (Gestell), с помощью которого потаенное становится непотаенным, собственно присутствием. Но человек сросся с техникой, не рефлексируя себя отличным от нее, сведя технику к протезу, оторвав ее от онтологического истока, перестав к ней относиться как к поэзису, производству (в античном понимании «технэ»), через которое собственно и производится присутствие. Постав не есть нечто техническое, машинообразное, он способ, каким действительное выходит из потаенности. И этот выход происходит не за пределами человеческой деятельности, а как раз посредством ее [Хайдеггер 1993а: 231].

Однако совет, данный Хайдеггером, фактически означает то, что человек должен быть готовым на весьма рискованное предприятие¹. Мыслить ведь можно лишь бытие. Только бытие есть равный мышлению и достойный его предмет. То есть бытие самого себя, бытие человека, поскольку бытие сбывается как событие человека через вопрошание его самого – того, кто вопрошает, человека.

Но это означает предельный, пограничный, как мы уже заметили у Хайдеггера, шаг выдвигания человека в просвет бытия, что означает никак не выводимый из сущего повседневья бросок, прыжок, чреватый не только обмо-роком, но и вообще срывом в пропасть.

Здесь человек себя и проверяет. Поскольку готовность (см. выше) на предельное вопрошание, исповедальное слово-действие, вовсе не обязательно для повседневного сущего. И оно, онтологическое вопрошание, крайне рискованно. Человек может как обрести бытие, так и утратить его. Человек нерасторжимо связан с великими рисками вопрошания» [Хайдеггер 2018: 114–115]. В событии мышления о бытии поэтому все поставлено на карту.

Человек поэтому периодически, как это замечал М. М. Бахтин, оставляет для себя лазейку, чтобы не делать этот предельный шаг. Лазейка, которую открыл Достоевский в феномене подпольного человека, означает оставление за собой возможности изменить последний, окончательный «смысл своего слова», ведь «исповедальное самоопределение с лазейкой по своему смыслу является последним словом о себе, окончательным определением себя» [Бахтин 1979б: 271]. Хитрость слова-действия с лазейкой заключается в том, что человек, его совершающий, показывает другому (а его слово всегда слово-обращение к другому), что он готов на предельную открытость и исповедальность, показывая свою покаянную душу, но на самом деле рассчитывает на похвалу и поддержку со стороны другого (смотрите, как он кается, осуждает себя), он оставляет для себя лазейку, выгадывая себе наиболее подходящий расклад событий, показывая себя в выгодном свете. Лазейка «создает особый тип фиктивного последнего слова о себе с незакрытым тоном, навязчиво заглядывающего в чужие глаза и требующего от другого искреннего опровержения» того, что на самом деле он другой, он лучше [Бахтин 1979б: 272].

Преодоление мысли и слова-лазейки предполагает особый, исповедальный жанр самораскрытия человека («высшая форма свободного самораскрытия человека изнутри, а не извне», «без маски, <...> без лазеек, без ложного последнего слова, т. е. без всего овнешняющего и ложного» [Бахтин 1996: 352].

Мышление о бытии, сиречь о себе, в пределе предполагает преодоление мысли-лазейки, мысли с оглядкой, предполагает, как любил повторять Лев

¹ См. о технологической угрозе и риске бытия (по следам Хайдеггера) в работе [Аванесов 2021].

Шестов, преодоление «оглядного мышления. Он в многолетнем споре с другом-оппонентом Э. Гуссерлем несправедливо обвинял того в том, что в отличие от него, Шестова, считающего философию великой и последней борьбой¹, Гуссерль полагал, что философия и есть мышление с оглядкой, почему-то предпочитая именно такую коннотацию немецкого *Besinnung* (осмысление, размышление, осознание, рефлексия)². Мышление с оглядкой рождается от страха перед угрозой, «мыслить же надо не оглядываясь, создавать “логику” неоглядного мышления» [Шестов 1993: 660]. Философы же, вплоть до Канта и Гуссерля, создавали системы оглядного мышления, поэтому не могли вырваться за пределы «строя бытия». Поэтому «философия всегда была и поднесь продолжает быть “оглядкой”, поэтому все открытые ею истины были связаны оковами привычек оглядного мышления. Стало быть, философия должна быть не оглядкой, не *Besinnung*, как мы приучены думать, – оглядка есть конец всякой философии – а дерзновенной готовностью идти вперед, ни с чем не считаясь и ни на что не оглядываясь <...>. Философия есть не *Besinnung*, а борьба. И борьбе этой нет и не будет конца. Царство божие, как сказано, берется силой» [Шестов 1993: 662].

Вернёмся к началу нашего разговора. Соблазн отказа от себя становится основанием тренда аутсорсинга, всюду нарастающего в наше время развития умных технологий. Аутсорсинг, то есть делегирование человеком функций и работ умной машине, умной технологии, есть следствие более глубинного феномена – онтологического соблазна не быть. Сначала человек предпочитает не быть, а потому он движим одержимостью все отдать умному устройству. Бодрийяр замечает: предельным самообольщением, самораспалением становится тотальная дигитальность.

В философских работах зачастую наблюдается такой момент, согласно которому автор того или иного текста начинает отождествлять реальность собственной мысли и реальность, наблюдаемую за окном. Не получается ли то же самое и в нашем случае? Ведь помыслить смысл бытия как прыжок в бытие экзистенциальной силы, проживая как событие, можно именно «мыслительно».

¹ Ссылаясь на слова любимого им Плотина: «Великая и последняя борьба ожидает души». С этого противопоставления Лев Шестов всякий раз начинал спор с Э. Гуссерлем. В этой антилизе воплощается противопоставление им разных традиций – Афины и Иерусалим, научно ориентированная философия познания и религиозное откровение. Что, как нам видится, выглядит искусственным.

² Понятно, что немецкое слово означало у Э. Гуссерля именно понятийную рефлексивную работу, связанную как раз с базовой практикой по осуществлению феноменологической редукции. Но Лев Шестов упорно и сознательно, сугубо с акцентом на языковой контекст, переводил это слово как «оглядка», вводя явно выраженную негативную, оценочную коннотацию.

Поэтому М. Хайдеггер пишет «для немногих», «для редких», которые время от времени вновь вопрошают, «несут в себе высшее мужество к одиночеству» [Хайдеггер 2020а: 30].

Получается, что для «немногих» и «редких» сумасшедших, одиноких и окаянных, но избранных и посвящается наше размышление? Но ведь мышление – вещь не обязательная с точки зрения выживания и прокормления себя. Она лишняя и даже выглядит роскошью на фоне происходящего¹. Нам остается признать, что философские размышления и не предназначены для спасения страждущих, ищущих чуда и желающих хлеба. Мышление, как и любовь, – занятие свободных, а потому окаянных людей, не требующих воздаяния за свое деяние.

Если человек теряет собственное бытие и потому соблазняем умными технологиями, то единственным выходом для него остается возврат к самому себе, восстановление своего онтологического предназначения, предполагающего мыслить собственный исток, избегая поблажек и лазеек. Коль скоро человек есть событие бытия, то он волен выбирать и риск ухода из мира, и шанс обретения себя в мире. Он волен выбирать – быть или не быть. Волен быть готовым.

¹ Тема одиночества вопрошающего мыслителя постоянно присутствует и у М. К. Мамардашвили.

ИСЧИСЛИМО ЛИ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА или АНТРОПОЛОГИЯ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

*«... предложение “Машина мыслит (воспринимает, желает)”
кажется чем-то бессмысленным.
Как если бы спросили: “Есть ли у числа 3 цвет?”»*

Л. Витгенштейн

Вызовы и допущения

Искусственный интеллект исследователи периодически называют последним изобретением человечества. Слово последний употребляется в двойственном смысле. Первый означает то, что это венец его творения, свидетельствующий о высшем уровне научной и технологической мысли. Второй означает то, что своим творением человек сам себя поставил под вопрос, бросил самому себе вызов, столкнувшись с тем, что его же собственное изобретение впоследствии может его самого, создателя, убить, то есть уничтожить как сущее, заняв его место.

Мы не намерены обсуждать апокалиптические сценарии, связанные с грядущим «восстанием машин». Нам бы хотелось обсудить проблему искусственного интеллекта (далее – ИИ) не в технологическом, инженерном или узконаучном смысле, а в категориях антропологических оснований.

Какие антропологические основания закладываются в представлениях разработчиков ИИ? Что они понимают под мышлением человека, его интеллектом, прежде, чем приступить к разработкам в сфере ИИ? Как они представляют себе человеческую психику, какие строят по этому поводу модели? Ведь сначала они как-то полагают себе мышление человека, а уже потом приступают к разработке ИИ, допуская, что машину можно научить мыслить.

Для начала заметим, что при любых допущениях вопрос, связанный с разработкой и внедрением ИИ, связан действительно с радикальными вызовами для человека, ставящими его самого в ситуацию онтологического испытания, испытания собственными границами. Выделим здесь два момента.

Первое. ИИ впервые поставил под вопрос уникальность и исключительность человека [Хэвен 2019: 321]. Впервые творение человека, ИИ, может делать что-то лучше своего создателя: считать, прогнозировать, обрабатывать данные, делать диагностику, играть в шахматы и игру Go и т. д.

Второе. Приступив к разработке моделей ИИ, человек получил реальную возможность посмотреть на себя в зеркало. Он фактически в лице ИИ получил цифрового двойника, свое отражение. Строя модели ИИ, своего Двойника, человек получил возможность выстраивать мысленный эксперимент над самим собой, а значит ставить под вопрос себя как сущее, и как следствие, он может изменить понимание себя, переосмысляя то, что значит быть собой, человеком.

В таком случае все зависит от самого автора, человека-создателя – какими средствами, представлениями о себе самом, он пользуется, выстраивая эти зеркальные модели самого себя? Если модельные копии не адекватны оригиналу, то значит не адекватны прежде всего его представления о себе самом, выставляющим себя всякий раз в редуцированном, участненном, урезанном виде.

В связи с выше сказанным важно понять – какие принципиальные онтологические и методологические допущения делает автор-разработчик ИИ, какие критерии разумности, осмысленности, рациональности он вводит, строя те или иные модели ИИ?

Вычислимость как принцип

Со времен А. Тьюринга были заложены основополагающие принципы создания «умных машин», согласно которым эти машины не должны ошибаться, они должны быть точными в вычислениях и их действия должны строиться на основе вычислений согласно пошаговым инструкциям. Сам принцип следования пошаговой инструкции (алгоритму) выводится из иного, более рамочного полагания: *мышление есть вычисление*, которое осуществляет человеческий мозг. А само мышление локализовано в человеческом мозге. Тайна мышления заложена именно в активности мозга. Она там скрыта, полагали и полагают разработчики ИИ. Поэтому они десятки лет ставили перед собой главную задачу: построить модель работы человеческого мозга¹. Собственно, с тех пор и стали говорить о «думающих машинах», «умных машинах», введя метафору ИИ как искусственного мозга.

Тем самым укоренилось допущение, согласно которому мышление есть счет, вычисление, исчисление сущего, выраженное в математических моделях, на языке которых можно описать даже и такие тонкие материи, как совесть, сострадание, нравственность т. д. Именно поэтому стали делать ставку на быстрый счет, на быстроедействие. Машина должна уметь быстро

¹ А. Тьюринг был уверен, что мозг ребенка можно смоделировать на компьютере. Именно потому, что его активность понималась им как набор вычислительных операций, которые можно разложить на последовательность шагов (программу).

считать, перебирая миллиарды вариантов в секунду. Поэтому быстродействующий компьютер в итоге обыграл человека сначала в шахматы, потом в игру Go¹.

Хотя сам А. Тьюринг ставил задачу шире. Он не компьютер хотел создать. Сначала он хотел решить математическую задачу, так называемую «проблему разрешения» Гильберта. Последний поставил задачу: разработать пошаговую процедуру, определяющую истинность или ложность любого отдельно взятого математического выражения. Если таковая процедура возможна, то возможен в таком случае (в принципе!) искусственный интеллект, способный дать ответ на любое логическое выражение. В основании такого подхода лежит принципиальная допустимость логико-математического выражения любого сущего, включая и человеческое мышление. Таковая процедура стала называться далее алгоритмом. И далее Тьюринг предложил устройство, «машину Тьюринга», которая показывала бы эту процедуру в действии, впоследствии эта машина стала называться компьютером, машиной, действующей согласно пошаговой процедуре по определенным правилам.

Впоследствии, при разработке всех поисковых систем в интернете, при организации интернет-торговли этот принцип и был заложен – машина обучалась за счет быстродействия, включая новые данные в свой алгоритм, и могла уже предугадывать действия многих клиентов. На этом строится любой маркетинг. Стоит кому-то в интернете в поисковике задать какой-то поиск, ему тут же предложат много вариантов. И на другой раз у него на экране монитора будут всплывать окна с разными предложениями (от женского белья до дорогих машин и домов). Тем самым человек в целом рассматривается как экономическая, точнее, покупающая единица, которую можно посадить на иглу рынка. Программа, с помощью которой осуществляются интернет-продажи, выступает в роли самообучающегося цифрового торгового агента, изучающего разные группы покупателей и ловящего их на разных капризах и желаниях. Машина обучается обобщению по схеме статистической обработки больших массивов данных, будь то онлайн знакомства или игра в шахматы. В основании всех разработок современного ИИ лежит обработка больших данных и так называемое машинное обучение нейросети, обучающейся путем проб и ошибок. То есть, положен принцип вычислимости [Маркус, Дэвис 2021: 18].

¹ Заметим, что программа смогла обыграть человека именно за счет скорости вычислений, которые позволяли просчитывать 200 миллионов шахматных комбинаций в секунду. Но такая стратегия при разработке ИИ – тупиковая. Она энергозатратна и не дает ответа на главный вопрос: что есть мышление как субъектное действие. Ответа при такой модели нет и быть не может. Пока ИИ таковым субъектом и не выступает. ИИ лишен субъектности. Пока ИИ есть искусственная математическая модель с заложенными в нее параметрами и действиями по алгоритму.

Надо заметить, что этот принцип в качестве методологического базового основания был введен в философию раньше. В конце 20-х годов прошлого века между представителями Венского кружка, отстаивающими идеи логического позитивизма, с одной стороны, и представителями метафизики, главной фигурой коих был признан М. Хайдеггер, с другой, шел интенсивный спор [Фридман 2021: 352]. Внешне он выглядел как спор о предмете философии, ее будущем. Р. Карнап и другие обосновывали свою позицию тем, что философия должна быть логически и математически обоснованной наукой, строиться на логических основаниях. А коль скоро метафизика, ее основные понятия, не могут быть логически ни обоснованы, ни опровергнуты, то они не имеют смысла, не являются научными. И поэтому философия как мышление о бытии не может быть основой для выстраивания будущей философии.

В основании спора сторонами закладывались разные онтологические установки относительно того, что есть сущее. Для Р. Карнапа сущее сводилось к эмпирической реальности, реальности существования эмпирических индивидов и натуральных объектов, которые могут быть *описаны, исчислены, подсчитаны, спрогнозированы*. Такая реальность и должна быть таковой – понятной, данной в процедурах описания и расчета. В сущем не должно быть тайны. Все сущее должно быть научно, то есть логически, экспериментально, опытно обосновано и просчитано, исчислено. В основание сущего тем самым закладывался *принцип вычислимости*, то есть расчета, охвата, ухвата. Сущее должно быть схвачено, просчитано и представлено как готовый объект. Равно как и сам человек как объект должен быть просчитан и схвачен.

М. Хайдеггер пытался показать, что в логике его оппонентов происходит подмена, замена онтологического поиска – математическим доказательством, а истине отведена роль просчитанной достоверности, в силу чего происходит редукция, сужение самого предмета разговора. В результате сама философия превращается в «грамматическое предприятие», а философствование – в логические доказательства [Фридман 2021: 46–47]. Концепт бытия редуцируется к приставке «есть» как связке в суждении. Сущее исчезает, остается суждение. Спор идет о суждениях о предмете, а самого предмета уже и нет. Но логика не может справиться с онтологическим вопрошанием, она «расплывается в водовороте более изначального вопрошания» [Хайдеггер 2007: 37].

В этом споре важна базовая интенция. Онтологическая установка, носителями которой были представители позитивизма, направленная на познание и логическое обоснование мира и человека, предполагает не просто сам по себе расчет мира, а дельнейшее его, мира и человека, употребление, в пределе – уничтожение в угоду выгоде, прибыли, капитализации. Этих слов Хайдеггер не употреблял, но основание обозначил: «Всякий расчет сводит исчислимое к расчисленному, чтобы употребить его в последующих расчетах <...>. Это

потребляющее употребление сущего выдает истребляющую природу расчета» [Хайдеггер 2007: 71]. В пределе сущее потребляется ради полного расходования. Потребляется также и человек как сырье: «Потребление всех материалов, включая сырье человек, для технического производства неограниченной возможности изготовления всего потаенно обусловлено полной пустотой, в которой взвешено сущее, материал для действительного. Эта пустота требует заполнения» [Хайдеггер 2007: 252–253].

Но пустоту бытия никогда не заполнить полнотой только сущего, поэтому возникает необходимость нарастания «обесцеленной деятельности» (сиречь – *имитации и симуляции*). В этом случае именно техника подходит для обеспечения этого недостатка. Техника выступает заменителем, эрзацем сущего, в пределе – протезом для человека, подпирающим его собственную онтологическую нехватку. Человек, растерявший себя, привыкает к этому протезу, ему в его бытийной оставленности нравится замещать, заменять себя техникой-протезом. И чем дальше, тем больше этот протез становится все более функционально нагруженным, в пределе – «умным», то есть собственно, искомым искусственным интеллектом.

Исчисляемое и потребляемое сущее, будучи исчислено, становится «пред-ставленным», удобным для потребления и «более доступным» [Хайдеггер 2020а: 605]. Но в кажимости доступности потребления это сущее на самом деле начинает сворачиваться, поскольку в стремлении потребления его всегда мало, его всегда не хватает. Точнее, человеку всегда не хватает собственного бытия, он в погоне за исчисленным и потребляемым, доступным сущим, всегда остается голодным, испытывая онтологическую нехватку, попадая в яму хронического дефицита, из которой чисто технически не выбраться, полагал М. Хайдеггер.

Тем самым задается онтологическое основание для вполне определенной стратегии по разработке ИИ, построенной на исчислении и употреблении. В настоящее время именно эта стратегия доминирует при разработках разных моделей ИИ. Мы не говорим о ней оценочно, негативно или позитивно. Мы говорим о том, что в основании заложена вполне определенная онтологическая установка, направленная на исчисление и соответственно редукцию человека¹.

¹ В философии математики выше названные вопросы связаны с проблемой вычислимости и невычислимости: «...вычислимость предполагает редукцию в описании, которая избегает или выводит за скобки алгоритмически несжимаемые фрагменты вселенной» [Ершов, Целищев 2012: 11]. Допускается при этом, что «подлинная модель вселенной включает невычислимые элементы», с которыми как раз имеют дело неточные науки, которые потому и неточные, поскольку «сфера их внимания не подлежит алгоритмической сжимаемости». Последнее, то есть феномен алгоритмической сжимаемости, становится основой для «пошагового процесса улучшения описания», то есть операции вычисления в смысле Тьюринга [Ершов, Целищев 2012: 10]. При этом математически доказывается, что «никакая компьютерная

За этим и стоит вполне определенное представление об ИИ. Приведем примеры определений ИИ, данные разными авторами и опубликованные в разных документах.

1. «ИИ – комплекс технологических решений, позволяющий *имитировать когнитивные функции человека* (включая самообучение и поиск решений без заранее заданного алгоритма) и получать при выполнении конкретных задач результаты, сопоставимые как минимум с результатами интеллектуальной деятельности человека» [Указ 2019: 5а].

2. «Направление исследований в современной компьютерной науке, целью которого является *имитация и усиление интеллектуальной деятельности человека* посредством компьютерных систем» [Финн 2009: 316].

3. «В настоящее время к ИИ фактически относят различные программные системы и применяемые в них методы и алгоритмы, главной особенностью которых является способность решать интеллектуальные задачи *так, как это делал бы размышляющий над их решением человек*. К числу наиболее популярных направлений применения ИИ относятся прогнозирование различных ситуаций, оценка цифровой информации и выведение из нее заключений, анализ различных данных с поиском скрытых закономерностей [Гусев, Добридюк 2017: 81].

4. «ИИ – теория и реализация компьютерных систем, способных *копировать интеллектуальное поведение человека*, выполнять задачи, обычно требующие человеческого интеллекта». Такие, как визуальное восприятие, распознавание речи, принятие решений и перевод с одного языка на другой [Dictionary 2022].

5. «ИИ – способность цифрового компьютера или управляемого компьютером робота выполнять задачи, обычно связанные с разумными существами. Термин часто применяется к проекту разработки систем, наделенных интеллектуальными процессами, характерными для человека, такими как способность рассуждать, находить смысл, обобщать или учиться на прошлом опыте» [Copeland 2022].

Во всех приведенных определениях ядром выступает выделение имитации и копирования как того действия, которое ставится в основание для последующей разработки моделей ИИ. Возникает вопрос методологического свойства: это единственная возможная стратегия при разработке ИИ? Или возможны и другие?¹

программа, которая занимается доказательством, не может достичь того, что достигается математиком, который занят доказательством в процессе математического мышления» [Ершов, Целищев 2012: 443]. Мышление в принципе носит не компьютерный характер.

¹ В качестве уточнения заметим, что мы обсуждаем прежде всего методологические основания, задающие стратегию создания сильного ИИ, то есть такого, который собственно имитирует человеческую интеллектуальную (мыслительную) деятельность. Понятно, что

Дело в том, что прежде всего при таких определениях редуцируется сам человек. ИИ определяется фактически через редукцию человека к отдельной функции и допущение искусственной имитации этой функции:

- определение человека как существа, способного к интеллектуальной деятельности,
- выделение этого отдельного типа деятельности, интеллектуальной деятельности, в отдельную функцию, и отделение ее от человека,
- допущение, что эту функцию можно воспроизвести, копировать, имитировать, строить симуляционные, имитационные искусственные модели, наделенные этой функцией,
- допущение, что интеллектуальная деятельность может быть описана в категориях вычислений.

Фактически уже прошло более 60 лет, а тот тренд в определении ИИ, который был задан с середины 50-х годов прошлого века, так и остается базовым: определение ИИ через копирование человека, разумная деятельность которого описывается в категориях вычислений. Например, Дж. Маккарти в 1956 году так и полагал, вынужденно признаваясь, что это лишь косвенное определение человеческого интеллекта, вынужденная редукция. Мы, указывая Маккарти, не можем в целом определить, какие вычислительные процедуры мы хотим называть интеллектуальными. Мы понимаем некоторые механизмы интеллекта и не понимаем остальные. Поэтому под интеллектом в пределах наших знаний понимается только «вычислительная составляющая способности достигать целей в мире» [McCarthy 2022].

А. Тьюринг делал то же самое. Но он не стремился строить философские обобщения. Он, будучи математиком, построил для себя логическую задачу-модель на имитацию и заложил в ней ряд допущений, из которых строятся в принципе любые математические задачи. Из этих допущений нельзя делать далеко идущие выводы и строить онтологические характеристики и концепты, обсуждать проблему природы мышления и человека в целом. Он на это не претендовал, предложив тогда, в 1950 году, *поиграть в имитационную игру* [Turing 1950]. А ответ на вопрос, что такое «машина», что такое «мыслить», и умеет ли машина мыслить, он давать не спешил, а предложил игру в имитацию, то есть, свой тест со стеной.

Вопрос «могут ли машины мыслить?» он заменил на другой – «могут ли цифровые вычислительные машины с помощью человека играть в ими-

примеры ИИ мы вынуждены приводить из области слабого ИИ, поскольку сильный ИИ не создан и едва ли по логике стратегии вычислимости и имитации может быть создан. Мы в данном случае поэтому обсуждаем то, какие стратегии возможны при создании сильного ИИ, а не отдельные примеры, полагая, что стратегия вычислимости и имитации отдельных функций мозга не может быть выбрана в качестве таковой.

тацию?», то есть как бы притворяться человеком? Тьюринг был уверен, что через 50 лет цифровые машины настолько быстро будут уметь считать, что средний человек за стеной будет путаться в вопросе, с кем (чем) он разговаривает – с человеком или машиной. И все приведенные им самим в своей статье возражения противников относительно возможности машин мыслить он парировал не просто аргументами, а именно рефлексивной позицией: он выступал как разработчик, ставящий мысленный эксперимент, строящий имитационную модель, но не более того. В этой части он действовал как обычный классический ученый, ставящий исследовательскую задачу, и не ведущий онтологических споров, действуя по принципу – «если, то...», «представим себе...». Поэтому все вопросы и возражения относятся не к ИИ, не к некоей за пределом человека находящейся реальности умных машин, а к модели, предложенной автором, Тьюрингом. Поэтому разговор здесь становится сугубо проектно-рефлексивным.

В этой связи рассуждения о том, что есть ИИ, важны скорее своей рефлексивностью, нежели спорами о том, возможен ли ИИ. Они носят характер *методологических и мировоззренческих поисков и допущений*, а не объектных характеристик. Поэтому имеет смысл их обсуждать не с точки зрения того, что есть на самом деле ИИ и возможен ли он (и через него косвенно – что есть сам человек, так рассуждающий), а то, что и как делает автор высказываний, рассуждающий об ИИ. Смысл и польза многообразных концептов об ИИ в этом плане имеет сугубо проектно-рефлексивный и методологический характер. Какие мы полагаем допущения относительно ИИ? Какими мыслительными средствами пользуемся?

Базовые редукции

При обсуждении и понимании человеком того или иного сложного явления он так или иначе вынужден прибегать к разного рода аналогиям, метафорам, и так или иначе допускает упрощенные схемы и модели понимания. Там ему удобнее. Вот и в этом случае. Разработчики ИИ так или иначе прибегают к ряду базовых редукций, с их точки зрения помогающих понять свой собственный предмет. Каковы они?

Первая редукция и допущение, согласно которому по внешней линии поведения можно судить о существовании происходящего. На этом основан и тест Тьюринга: компьютер мыслит, если он *ведет себя точно так же, как человек* в момент его размышлений.

Мыслит, то есть *ведет себя так же*. Мысленный акт уподоблен акту поведения. На этом основан простой актерский пример. Сидит он, этот актерствующий субъект, и *изображает*, что он думает. Он сидит, молчит, или ходит

по комнате взад и вперед, курит, снова сидит, молчит, морщит лоб, смотрит вдаль в окно, мы смотрим на него и полагаем, что он думает. Уподобление мысленного акта и акта поведения, видимого внешним образом – сильнейшая редукция и базовое допущение всех натуралистов и бихевиористов.

Мы в таком случае вынуждены описывать акт мышления в категориях поведенческих реакций, в категориях внешне наблюдаемых действий объекта, сравнивая – похож, не похож, так ведет себя или не так, ловим внешние признаки поведения, даем характеристики т. д. и тем самым упускаем главное – внутренний процесс, присущий акту мышления, скрытому от внешнего наблюдателя.

Второе допущение, согласно которому интеллектуальное действие сродни логической операции, которую проделывает вычислительное устройство. И тем самым полагается, что умственная деятельность – это выполнение некоторой хорошо выстроенной последовательности логических операций, называемой алгоритмом. То есть мышление есть действие по алгоритму. А значит его может сделать искусственная машина с заложенным в нее алгоритмом. Значит, чем лучше алгоритм и чем больше данных можно обработать с его помощью, тем лучше машина будет «мыслить», то есть считать. Значит, задача ставится такая, чтобы машина считала быстро и не совершала ошибок. В настоящее время ИИ опережает человека по быстродействию и по числу искусственных нейронов. Означает ли это, что она мыслит? Причем лучше человека?¹

Р. Пенроуз полагал, что именно этот пункт – самый важный при создании ИИ. И совершенно не важно, по его мнению, кто (что) приводит в действие этот алгоритм – человеческий мозг, компьютер, целое государство индийцев, или механическое устройство, состоящее из колесиков и шестеренок [Пенроуз 2020: 61]. Главное – построение логической структуры алгоритма, а его физическая основа никакой роли не играет. Алгоритм, полагал Р. Пенроуз, обладает бесплотным существованием, не связанным с физической реализацией². Тем самым мы подходим к идее бесплотности, идеальной сущности математического алгоритма.

¹ К слову сказать, модели ИИ уже сейчас количественно перегнали человека по объему нейронов. Компания Digital Reasoning создала и обучила нейронную сеть, состоящую из 160 млрд. цифровых нейронов. Но мыслить она не умеет. Она умеет быстро перебирать данные и выдавать прогнозы и решения. Но не умеет ответить на вопрос, почему она принимает те или иные решения.

² В свое время методолог Г. П. Щедровицкий также допускал, что мышление как субстанция может паразитировать на разных физических носителях, не важно, на людях или на смешанных системах, состоящих из людей и машин. Главное – есть мышление или нет, а на чем оно реализуется – не важно. В нашем мире, случайно, оно живет на людях, в другом мире на пингвинах, в третьем на железках [Щедровицкий 1997: 561].

В данном случае допускается опять же редукция, согласно которой у мышления есть физический носитель, пусть разный. Но проблема в том, что само по себе наличие физического носителя, мозг это или машина, не является достаточной для осуществления события мышления. Просто потому, что природа мышления не редуцируется к носителю. Она, природа мысли, событийна. Один носитель мозга мыслит, другой же, такой же носитель, не мыслит, а просто ведет себя как двуногое и бескрылое животное. Но смоделировать событие мышления – совсем другая задача, на сегодняшний день даже трудно представляемая.

Допущение третье, согласно которому коль скоро мышление аналогично поведению и мыслит машина программно, то можно построить имитационную модель такого мыслительного поведения, то есть модель ИИ. И сама схема выстраивается по логике имитации. Есть оригинал, затем строится копия, имитирующая оригинал, его поведение. Тем самым все упирается в выстраивание связки: что берется за оригинал и что значит построить его копию.

Допущение четвертое. В таком случае, коль скоро ставится задача, связанная с построением имитационной модели, то в качестве исходного оригинала берется активность мозга. Допускается, что тайна мысли скрыта в активности мозга, в активности его нейронов.

По логике имитации и симуляции фактически и создается модель ИИ в виде искусственной нейронной сети. Нейрон – это клетка, которая обрабатывает, хранит и передает информацию за счет электрических сигналов через синаптические связи. Система миллиардов нейронов создает такую сеть¹.

Нейрофизиологи полагают, что здесь и скрыта тайна интеллектуальной деятельности – сеть нейронов, объединенных в миллиарды связей, и есть машина, коммутатор, порождающий мышление. Поэтому искусственная нейронная сеть становится базовой моделью для создания ИИ. Именно способность биологической нейронной сети обучаться и исправлять свои ошибки легла в основу создания ИИ².

Но этот ход – также сильная редукция, поскольку мыслит не мозг. Мыслит сложно устроенный «функциональный орган», состоящий из мозга, орга-

¹ Человеческий мозг имеет порядка 86 млрд. нейронов, имеющих в сумме 214 контактов, в мозге ежесекундно происходит обмен более 1015 нервных импульсов, своего рода звонками между нейронами [Каплан 2019: 26].

² Должен заметить, что уже в 1958 году, в период создания первых искусственных нейросетей, перцептронов, их создатель Ф. Розенблатт, основатель новой дисциплины, нейродинамики, сам признавался, что перцептроны, конечно, плохие копии биологически сетей, но они нужны для изучения деятельности мозга. Перцептроны выступали прежде всего моделью мозга (пусть и сильно упрощенной) для проведения экспериментов по изучению активности мозга, а не как устройства ИИ. Их создатели осознавали степень упрощения и редукции, но подобные модели могли подвергаться анализу и были удобны при проведении экспериментов [Пасквинелли 2019].

на тела человека (например, руки), глаза (уха), предмета, которым оперирует та же рука (например, ложка или молоток), опосредованного словом предметного действия. Это действие с предметом человек совершает много раз, чтобы освоить его, и чтобы оно отложилось в локальной зоне мозга. Совершая действие, закрепляя его, опосредуя знаком-словом, человек овладевает собой, своими аффектами, своим поведением. И только после этого, например, ребенок, много раз совершая, пробуя действие с ложкой, чтобы научиться есть кашу ложкой, овладевает этим предметным действием.

Принцип опосредствования

Глубинная редукция, согласно которой мышление локализуется в мозге, идущая со времен И. П. Павлова (точнее, со времен «машины Р. Декарта») и первых бихевиористов, описывающая интеллектуальное действие в схеме стимул – реакция ($S - R$), против которой выступал Л. С. Выготский и его ученики и соратники, до сих пор доминирует в методологических концептах авторов-разработчиков моделей ИИ. Они все убеждены, что мышление происходит в мозге, причем «автор» мышления – нейросеть, поэтому надо ее моделировать, создавать имитационную, симуляционную модель биологической нейросети. Более того, мысль понимается как сугубо химическая реакция, происходящая в мозге, сравнимая с электрическим сигналом. Такой пещерный натурализм загоняет разработки в области ИИ в тупик, поскольку ровным счетом никакого отношения такие допущения к природе мышления не имеют [Смирнов 2016]¹.

Здесь нет возможности пересказывать основы культурно-исторической концепции Л. С. Выготского. Скажем только, что в ней предложена принципиально иная модель формирования мышления, его структуры, его устройства, тем более это давно и много раз описано в трудах Л. С. Выготского и его учеников, соратников и последователей [Давыдов 1996].

Для Л. С. Выготского «центральной проблемой при объяснении «высших психологических функций» (как-то, мышления, памяти, воли), является «проблема средств, с помощью которых человек овладевает процессом собственного поведения» [Выготский 1982б: 126]. Главным таким средством выступает знак, слово, как «психическое орудие», выполняющее в развитии высших психических функций роль посредника. Высшие формы поведения суть

¹ Речь не идет об отрицании необходимости разработок умных нейросетей. Но в таком случае надо понимать, что нейросети и иные обучающиеся системы создаются не как заменители человека, а как их цифровые умные помощники, которые уже существуют в разных сферах (в здравоохранении, управлении, на транспорте и др.). А непредсказуемость нейросетей имеет иную природу, отличную от непредсказуемости человеческого действия.

процессы опосредованные. Поэтому важно понять то, как действие, мысль, знак-слово, орган тела человека (рука) и функция мозга, в которой откладывается память предметного действия, соединены в эту операцию опосредования, совершая которую человек овладевает своим натуральным, стихийным поведением, выстраивая высшие, осознанные формы поведения. В структуре процесса опосредования мышление и может быть именно языковым и деятельностью образованием. Отдельно взятого мышления нет. Мысль «не выражается, но совершается в слове», писал Выготский [Выготский 1984: 307].

В этой связи ключевой проблемой становится проблема *моделирования процесса и процедур актов опосредствования действия с помощью знаков*. Такой ход выглядит принципиально иным, отличным от имитации и копирования. Поэтому автор и предлагает строить иного типа модели ИИ – модели опосредования, в рамках которых не имитируется активность мозга, а строится деятельностная модель, в которой связаны действие-знак-цифра-орудие. А мышление и есть действие по осуществлению этой связанности.

Как мы отметили выше, машина действует по принципу быстрой обработки больших данных. То есть действует максимально не эффективно. Она не умеет делать обобщения, строить понятия, вырабатывать стратегии или совершать ходы по диагонали, наперекор алгоритму. Обобщение у ИИ на самом деле пока не получается. Объединение баз данных и статистический перебор вариантов не есть обобщение. Последнее предполагает выход на понятийный уровень, что делает уже ученик начальной школы.

Машина же делает обобщение по принципу натурального объединения признаков: стул имеет определенное количество ножек и функцию. Человек же задает иное полагание: он оперирует не только признаками и функциями, но и смыслами. Поэтому в качестве стула может быть избран и стол, и стул, и спина папы в игре ребенка, и кровать, и любая доска. Ребенок может перепредмечивать предмет, играя смыслами, отрываясь от натурального ряда вещей и признаков (тапок – пароход). И наоборот – неспособность отрываться от натурального поля, неспособность оперировать символами и смыслами показывает, что сознание натурально. Человек страдает психическим расстройством, будучи «рабом зрительного поля»¹. Машина в этой связи где-то похожа на больного деменцией. Она, хоть и играет в игру Go, но она не осознает, что играет в Go. Она не понимает значений символов, которыми виртуозно и быстро оперирует.

Имеет смысл выходить на разработку иных моделей ИИ, строящихся не по логике имитации внешнего поведения и симуляции активности человеческого мозга, а по логике построения формирующей предметной деятельности. Необходимо строить не модели мозга, а *модели предметной*

¹ См. о явлении деменции при болезни Пика [Самухин и др. 1981].

деятельности опосредования, в которой объединены: предмет (орудие) – орган – зона специализации мозга – предметное действие – знак, опосредующий действие.

Разработка такого рода цифровых моделей, в которых описывается не только активность биологической нейросети, но и структура знаково опосредованного предметного действия, выступает более продвинутым ходом при разработке моделей ИИ. И тогда само машинное обучение имеет смысл выстраивать по логике выше названной методики развивающего обучения, по логике опосредования¹.

В настоящее же время и ИИ, и нейронные сети, и машинное обучение выступают как метафоры, используемые для построения имитационных моделей ИИ. Они не могут играть роль строгих понятий. Равно как и реальность ИИ есть реальность наших представлений о мышлении и в целом о человеке. Мы больше приписываем ИИ интеллект, редуцируя и понимая, что так называемый интеллект машин слабее интеллекта 3-летнего ребенка.

Поэтому главным остается вопрос: когда человек приступает к разработке систем ИИ, как он представляет самого себя и какой новый интерфейс он собирается выстраивать с умной машиной?

¹ Фактически нейронауки уже вышли на постановку таких задач. Например, А. Каплан показывает, что в человеческом мозге формируется так называемая «динамическая ментальная модель внешнего мира», которой не требуется жесткая привязка к нейронам [Каплан 2019: 31]. Учитывая то, что ежедневно в мозге умирает тысячи нейронов, возникает вопрос: если нейроны специализируются на тех или иных операциях, то как нейросеть справляется с такой динамикой? Например, если в телефонной сети происходит сбой, то не работает вся сеть. Но получается, что над нейросетью формируется динамическая модель, ответственная за творчество, открытия, интуицию. В ней фиксируются «репрезентации внешнего мира», становящиеся самостоятельными «агентами» поведения. Подобная надсетевая модель формируется, разумеется, в живом реальном опыте, она от рождения человеку не дается. Но в таком случае необходимо изучать и строить модели этого опыта. От структур опыта, точнее, предметной деятельности, зависят структуры, морфология человеческого мозга. И не иначе.

ГЛАВА 2

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

ОТВЕТИЛ ЛИ ИММАНУИЛ КАНТ НА СВОЙ ГЛАВНЫЙ ВОПРОС? ИЛИ О МЕСТЕ ЧЕЛОВЕКА В ЕГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Хронология вопрошания

Некоторые факты из жизни философов, выступавшие, казалось бы, всего лишь эпизодами, как-то постепенно, незаметно становятся едва ли не ключевыми с точки зрения понимания их идей и сочинений.

Вот и эпизод, связанный с тем, что в курсе лекций «Логика» И. Кант вдруг заявляет, что главный вопрос философии во «всемирно-гражданском значении» есть вопрос «Что такое человек?», а к нему сводятся все остальные, провоцирует разных исследователей рассматривать всю философию И. Канта через его призму:

«Сферу философии во всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться? 4. Что такое человек? На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия*, на четвертый – *антропология*. Но в сущности все это можно бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [Кант 1980: 332].

Курс лекций по логике И. Кант читал много лет, с 1755 по 1796 г. Курс был издан по конспектам его ученика Г. Б. Йеше в 1800 г. Мы не знаем точно, когда появился этот вопрос о человеке в курсе лекций по логике: с самого начала или в конечной версии. Но примерные ориентиры обозначить можем.

Как известно, в письме К. Ф. Штейдлина от 4 мая 1793 г. И. Кант повторяет эти вопросы, включая и четвертый:

«В соответствии с моим давно намеченным планом работ в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать? (Метафизика). 2) Что мне надлежит делать? (Мораль). 3) На что я могу надеяться? (Религия): за этим должна была следовать четвертая задача: Что есть человек?

(Антропология: по этому предмету я уже более 20 лет ежегодно читаю курс)» [Кант 1980: 589]¹.

Но это письмо 1793 г. – время позднего И. Канта. Ставил ли он четвертый вопрос ранее?

Известно, что ни в одном другом из своих сочинений, в том числе во всех трех Критиках, четвертый вопрос вообще не ставился. Он, казалось бы, просто отсутствовал. Во всяком случае в явном, артикулированном виде.

Первые три вопроса были ранее перечислены в КЧР², где он описывает канон чистого разума:

«Все интересы моего разума (и спекулятивные, и практические) объединяются в трех вопросах:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я могу надеяться?»* [Кант 1964: 661].

Но четвертого, главного, вопроса вообще-то нет. И И. Кант сам уже отвечает на первые три вопроса здесь же, в этой части КЧР.

КЧР вышла в 1781 г. В ней четвертого вопроса не было. Но в письме К. Ф. Штейдлингу в 1793 г. он появился. Получается, И. Кант приходит к его необходимости в течение этих 12 лет, пока он пишет другие важные работы (КПР в 1788; КСС в 1790, а также «Основы метафизики нравственности» в 1785 г.).

Возникает желание разобраться в следующем.

Первое. Что означает само вопрошание И. Канта о человеке? Действительно ли вопрос «Что такое человек?» выступал для него главным? Что имеется в виду под его утверждением, что все три вопроса можно свести к четвертому? Означает ли это, что, отвечая на первые три вопроса, мы тем самым отвечаем и на четвертый? Или это означает, что четвертый вопрос выделяет в человеке нечто особое и главное, чего нет в первых трех, и поэтому он ставится как отдельный? В таком случае, означает ли это, что И. Кант выстраивал (или думал это делать) отдельный, собственно антропологический дискурс, отвечая на четвертый вопрос, не сводимый к первым трем?

¹ И. Кант сам указал, что читает курс по антропологии уже 20 лет. Известно, что он долгие годы, начиная с 1772 г. читал курс по антропологии в частном колледже по зимним семестрам, а позже также и в университете. Этот курс он также издал в конце жизни, в 1798 г. Курс по антропологии был последним, опубликованным самим И. Кантом. Здесь и далее для сокращения три Критики И. Канта будут писаться аббревиатурой: КЧР – «Критика чистого разума», КПР – «Критика практического разума», КСС – «Критика способности суждения».

² Здесь и далее для сокращения три Критики И. Канта будут писаться аббревиатурой: КЧР – «Критика чистого разума», КПР – «Критика практического разума», КСС – «Критика способности суждения».

Второе. Была ли у И. Канта попытка дать прямой ответ на четвертый вопрос? Как в таком случае отвечал он сам на него? Или он ставил этот вопрос сугобо риторически и отвечать на него не собирался? Или он отвечал на него как-то косвенно? А ответы его придется искать лишь в контексте всех его работ? В широком смысле означает ли, что все три Критики и есть его ответ на вопрос о том, что такое человек?

Третье. Пытался ли И. Кант построить предмет *трансцендентальной антропологии* по методу его трансцендентальной философии, заявленному в КЧР? Забегая вперед, скажем, что «Антропология с прагматической точки зрения» представлена как сугобо эмпирическая дисциплина, по его словам, как некое пособие для студентов, для ориентации в мире, по жизни, как практикум для студентов. Вовсе не как антропология, в которой человек представлен в качестве трансцендентального субъекта и как сам себе последняя цель.

Очевидно, что в таком случае его «Антропология ...» не может считаться главным антропологическим сочинением философа, как считают некоторые исследователи [Клемме 2010]. Она написана как будто для других задач, и никак не увязана с теми, которые И. Кант сформулировал ранее относительно четвертого вопроса. Еще в 1773 г. в письме к М. Герцу, когда он только начал читать курс по антропологии, И. Кант обозначил свои задачи:

«В эту зиму читаю приватно антропологию и хочу ввести этот курс лекций в число обязательных академических дисциплин. Однако моя подлинная цель совсем иная. Мое намерение состоит в том, чтобы посредством этой дисциплины выявить источники всех наук: нравственности, различных видов умения, общения, методов образования и управления, другими словами – всей практической сферы. Я ищу в большей степени феномены и их законы, нежели первопричины возможности модификации человеческой природы вообще. Тем самым полностью отпадает необходимость в хитроумных, и с моей точки зрения, совершенно бессмысленных исследованиях того, каким образом осуществляется связь между органами тела и мыслями» [Кант 1980: 535].

Четвертое. Остается ли этот вопрос главным в настоящее время? Что изменилось спустя 300 лет в ситуации человека и в нашем мышлении с этой точки зрения? Можем ли мы себе позволить также полагать, что этот вопрос остается не просто главным, но от ответов на него зависят ответы на все остальные вопросы?

И пятое. А мы, ныне живущие и философствующие, мы-то как хотим отвечать на вопрос «Что такое человек?». Изменилось ли наше вопрошание о человеке после всех поворотов XX в., включая и собственно антропологический поворот? [см.: Смирнов 2017а]. Да и разве вся история философии не является длинной чередой ответов на этот вопрос?

Об «антиантропологизме» И. Канта

В своей большой работе, посвященной реконструкции европейского антропологического дискурса, С. С. Хоружий в главе о И. Канте попытался показать, что учение немецкого философа страдает явно выраженным антиантропологизмом, при всей видимой нравственной и антропологической риторике [Хоружий 2010а]. Антиантропологизм как позиция для С. С. Хоружего означает, что в учении того или иного философа явно отсутствует человек в его целостном единстве. Последнее не выражено в артикулированном виде и не выстроено в концепции. В философском учении антропологический дискурс должен быть построен, создан. При этом необходимо задать явно выраженные критерии и параметры желаемой антропологической целостности, концептуализировать «полномерность», «полносоставность» человека, полноту охвата философского дискурса, т. е. представленность в нем всех основных измерений природы и активности человека [Хоружий 2010: 112]. Если таковая работа проделана, замечает С. С. Хоружий, то мы можем говорить о представленности в учении философа философии человека, собственно антропологии. Так вот, в системе И. Канта, полагает С. С. Хоружий, человека нет, поскольку его нет в его целостности, не выражена в явном виде полная концепция. Человек у И. Канта разобран, разложен на части¹.

Логика рассуждений о человеке у И. Канта, добавляет С. С. Хоружий, выстраивается не в логике постановки и раскрытия проблемы человека в его целостности, а в логике поочередного рассмотрения отдельных сфер и вопросов о человеке, постепенного собирания досье на него. Человек в итоге у И. Канта рассыпан на составные части, способности, которые философ вроде пытался собрать по разработанным им, согласно его методу, таблицам категорий, но это собирание происходило спекулятивно-формально, головным образом, но действительный и живой человек в этой системе не помещается, точнее его там просто нет. В таблице категорий, составленной И. Кантом, человек разъят на части, кантовы сети не могут уловить его как живого, целостного человека, они вытаскивают его труп.

Да, признает С. С. Хоружий, с появлением четвертого вопроса у И. Канта возникает некая заявка на собственно антропологический дискурс, на этот вопрос вроде бы надо было как-то отвечать. Но это предполагает переосмысление и фактически переинтерпретацию всей системы философии И. Канта в категориях человека, и в итоге выстраивание некоего «мета-дискурса» о чело-

¹ Есть и другое суждение на этот счет. Неокантианец, ученик Г. Когена и П. Наторпа, друг и собеседник М. М. Бахтина по Невельскому кружку, М. И. Каган полагал, что «проблема, стоявшая перед Кантом, была проблемой целостности системы, целостности вообще, целостности конкретного отдельного» [Каган 2004: 553].

веке над всей системой. Этот мета-дискурс и есть собственно антропология, в нем содержится и ответ на вопрос «Что такое человек?», последний тогда выступает метапредметом всей философии И. Канта, как искомое трансцендентальной философии. Но именно этот «антропологический мета-дискурс в трансцендентальной философии и не был выстроен», полагает С. С. Хоружий. И. Кант лишь заявил о его возможности [Хоружий 2010а: 116].

Но что означает заявка на специальный мета-дискурс? Очевидно, что речь идет не об отдельно взятой доктрине о человеке. В спекулятивной доктрине полнота человека не может быть схвачена, в ней он как действительная, живая, событийная целостность, невозможен. Человек вообще не живет ни в каких доктринах. Действительный человек возможен как событие через поступок, что потом пытались фактически достроить М. Хайдеггер и М. М. Бахтин каждый по-своему, для чего надо было выйти за пределы эссенциальной парадигмы, за рамки спекулятивного теоретического разума, границы которому, однако, и поставил уже сам И. Кант.

Так все же, прав С. С. Хоружий? Для меня антиантропологизм, точнее, потеря человека в собственном дискурсе является следствием того, что философ остается в рамках спекулятивных построений, включая и дискурс о человеке, в которых тот представлен как объект доктрины, в результате чего происходит потеря человека как живой поступающей событийности, сочетающей в себе эмпирическое существование здесь и теперь в мире, включая телесные и чувственные формы, рефлексивность субъектного действия, управляющего эмпирическим существованием, и нравственный горизонт поступания, во имя чего и осуществляется управляющее действие. Сведение либо к эмпирическому пребыванию, или к субъектности, или к нравственному ригоризму означает редукцию, превращающую живого человека в свою противоположность, в сухой принцип, пустую звонкую идею, или мумию, манекен. В этом смысле чаемая целостность никогда не может быть достигнута ни в каком отдельном модусе существования, ни в мысли, ни в действии, ни в телесных и чувственных формах, ни в рефлексивном анализе, ни в нравственном должествовании. Желаемая целостность человека не может быть также выстроена сугубо теоретическим, спекулятивным способом, что называется «от головы».

Проблема в том, что антропологическая целостность, даже положенная в мышлении, в рефлексивном представлении, также невозможна. Она всякий раз выстраивается, достраивается, созидается, она всегда в потенции. Субъектность и трансцендентность человека все равно являют себя в живом событии поступания, феномене живой личности. С другой же стороны, живое дышащее тело нуждается в рефлексивном управляющем начале и осмыслении, без которого оно превращается в машину желаний. Искомая целостность созидается в антропопрактиках заботы и попечения, не спекулятивно,

а в живой событийности делания [см. об антропопрактиках заботы, напр.: Погоняйло 2009; Смирнов 2016a].

Тогда возникает вопрос: ставил ли И. Кант в своем трансцендентальном методе задачу, связанную с построением такой интенции видения полноты человека? Была ли таковая искомая задача? Или он к ней пришел потом, после написания трех Критик, по мере собирания человека по частям, по его трансцендентальным способностям? Но придя к нему, к вопросу о цельном человеке, остановился и понял: таковой проект трансцендентальной антропологии невозможен. И ограничился «Антропологией с прагматической точки зрения» как сугубо эмпирической наукой и практическим пособием для студентов. Но в таком случае остается вопрос: а разве метафизика нравственности и введение с самого начала трех ноуменов – свобода, Бог и бессмертие души – не предполагает заявки (пока заявки) на трансцендентальную антропологию?

Полагаю, предполагает. Но как вопрошание. Последнее при этом, как я допускаю, не могло воплотиться у И. Канта в такое же учение, в систему положительных знаний, как во всякой доктрине. Задав этот вопрос о ноуменальной природе вещей в себе и в целом о человеке как ноумене, И. Кант здесь и остановился, решив, что никакая доктрина о вещах в себе невозможна. По ее поводу возможна лишь критика, т. е. указание границ¹. Трансцендентальное знание вообще невозможно. Ноумен знать нельзя, невозможно. Знание возможно на основе опыта (чувств и рассудка). А ноумен возможен не как знание, а как потусторонний, за пределами опыта, положенный принцип, предельный горизонт.

Подвесим этот вопрос, держа в качестве мета-оптики, рамки.

Но надо договорить об «антиантропологизме» И. Канта. «Что составляет сердцевину кантова учения? – спрашивает С. С. Хоружий? – Понятие субъекта в его двух ипостасях – субъект познающий и субъект нравственный. Что с ними происходит в его построениях? Какая происходит с ними трансформация?» – вопрошает С. С. Хоружий?

Познающий субъект, трансцендентальный субъект, вроде бы, по заявке самого И. Канта, должен был быть ядром, конституирующим принципом его антропологии. Но по факту получилось не так². Свое положение об антиан-

¹ С. С. Хоружий замечает, что И. Кант занимался «не предметами, а способом нашего знания предметов», как указывал и сам И. Кант. Это особый род познания, обращенного на основания и границы самого познания [Хоружий 2010: 119]. Вспомним предисловие ко второму изданию КЧР, где сказано: «эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, <...> в ней содержится полный очерк метафизики, касающейся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении» [Кант 1964: 91].

² Исследователь А. Н. Круглов подсчитал, что трансцендентальный субъект вообще встречается только в КЧР. В ней же это понятие встречается всего лишь восемь раз [Круглов 2005: 286].

тропологизме И. Канта С. С. Хоружий подкрепляет следующими доводами. В самой трансцендентальной системе И. Канта происходит низложение, редукция, низведение познающего субъекта, который должен был быть главным конституирующим принципом.

С чего начинается собственно субъект, субъектность? С принципа *cogito*, с акта «Я мыслю». Он конституирует меня как субъекта мыслящего.

Но И. Кант, беря декартов принцип *cogito* («Я мыслю»), превратил его в служебную, логическую функцию:

«Понятие, или, если угодно, суждение Я мыслю <...> есть транспортное средство (Vehikel) вообще всех понятий, в том числе и трансцендентальных. <...> Тезис Я мыслю содержит форму вообще всякого суждения разума и сопровождает все категории как транспортное средство» [цит. по: Хоружий 2010а: 138–139].

С. С. Хоружий переводит слово Vehikel в этом месте как перевозочное, транспортное средство¹.

Вот этот отрывок в оригинале:

«Man sieht aber leicht, dass er das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transscendentalen sei... [Kant 1919: 349].

Перевод: «Но вы можете легко увидеть, что оно (понятие «Я мыслю» – С. С.) является средством передвижения всех понятий вообще, а, следовательно, и трансцендентальных ...»

В известном переводе Н. Лосского понятие «Я мыслю» значит как *связующее средство*. Вот этот же отрывок:

«Не трудно заметить, что оно служит связующим средством для всех понятий вообще, стало быть и для трансцендентальных ...» [Кант 1964: 368].

И далее: «... положение *я мыслю* (взятое в проблематическом смысле) содержит в себе форму всякого рассудочного суждения вообще и сопутствует всем категориям как связующее средство ...» [Кант 1964: 372].

“... der Satz: *Ich denke* (problematisch genommen) die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet...” [Kant 1919: 354].

Согласимся, у И. Канта речь идет о связанности, о сопровождении. Акт «Я мыслю» сопровождает любой акт, любое суждение, но само Я не имеет при этом своего сущностного содержания, его содержание – содержание функци-

¹ Vehikel (нем.) – транспортное, перевозочное средство, рыдван, колымага, драндулет, старая машина. В широком смысле некое средство для достижения цели. Однако для обозначения перевозочного и связывающего средства годятся и другие слова, например, *Beförderung*, *Fahrzeug*, *Bindemittel*. А И. Кант использует именно это специально подобранное слово.

ональное, свидетельствующее лишь о связанности, а не о самом себе. Отчасти С. С. Хоружий прав, переводя термин *Vehikel* более радикально [см. также: Круглов 2005].

Когда П. П. Гайденко в свое время писала серию работ по истории науки, посвященных разработке научных программ, фактически на другом языке косвенно подтвердила кажущийся «антиантропологизм» Канта, указывая также на специфику акта «Я мыслю» у Канта [Гайденко 1987: 386–387].

Она указала на то, что ключевой тезис Р. Декарта (фактически отвечающий на вопрос «Что такое человек?» – существо мыслящее, трансцендирующее) у И. Канта оказался редуцирован до логической функции. «Я мыслю» для И. Канта было лишь функцией. Это объясняется тем, что он критиковал предшествующий рационализм за чрезмерную субстанциализацию акта «Я мыслю», что было явно выражено у Р. Декарта. А для И. Канта этот акт был логическим действием, функцией, поскольку из акта «Я мыслю» нельзя вывести бытие самого субъекта, ибо всяческое содержание мысли характеризует не субъекта, а объект, к которому мысль обращена. Об этом фактически сказано в выше приведенном отрывке. П. П. Гайденко замечает: «Никакое содержание мышления не указывает на то, что есть сам мыслящий – оно указывает только на то, что есть мыслимое» [Гайденко 1987: 386].

Здесь возникает вопрос. Одно дело, если мы говорим о содержании (о содержательности и о содержимом) познаваемого объекта. Другое дело – мы говорим про бытие субъекта. Разве поступающее «Я мыслю» не есть событие бытия субъекта, поскольку он в нем, в акте, и есть? Содержание познания, т. е. объект, который познается субъектом, разумеется, не определяет бытие субъекта. Но акт «Я мыслю», осуществляемый этим субъектом, разве не показывает то, что он есть, поскольку это есть и определяется поступающим актом «Я мыслю»?

Но у И. Канта этот акт означает всего-навсего указание на то, что Я существует. И не более того. А поступок у него не стал еще, как этот будет потом в XX в., онтологической категорией, и показывает всего-навсего на поведенческое действие. Указание на то, что «Я мыслю», вовсе не означает, что это Я выступает самостоятельной сущностью:

«... положение, гласящее, что Я, который мыслит, должен в мышлении всегда считаться *субъектом*, <...> не означает, что я как *объект составляю самостоятельную сущность*, или *субстанцию*. Подобное положение заходит очень далеко и потому требует данных, которых в мышлении вовсе нет» [Кант 1964: 373].

“... Dass aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subject <...> aber er bedeutet nicht, dass ich als Object ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden...” [Кант 1919: 355].

Смотрите, говорит И. Кант, в мышлении об этом Я мыслящем нет данных как об объекте, в нашем распоряжении есть лишь указание на факт когитального акта.

И. Кант снимает декартову субстанциальность с «Я мыслю»:

«<...> все модусы самосознания в мышлении сами по себе <...> логические функции, не дающие мышлению знания ни о каком предмете, стало быть не дающие также знания обо мне как о предмете» [Кант 1964: 373].

“Alle modi des Selbstbewusstseins im Denken, an sich <...> logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben” [Кант 1919: 354].

С другой стороны, «о мыслящем существе я могу иметь какое бы то ни было представление только посредством самосознания, но не на основании внешнего опыта» [Кант 1964: 372]. Судить я могу о его представлении, но не о бытии сущего, не о бытии его, не о его субстанциальности, а лишь о его существовании. Т. е. это суждение «я мыслю» есть суждение эмпирическое, показывающее, что я существую [Кант 1964: с. 286].

И вообще для И. Канта Я вовсе не является понятием, оно есть всего-на-всего указание на наличное бытие, на «чувство наличного существования» [Кант 1965а: 155, прим.], оно есть, когда «сознание, сопутствует всем понятиям» [Кант 1964: 371].

«... Я, которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям. Посредством этого Я, или Он, или Оно, (которое мыслит) представляет не что иное, как трансцендентальный субъект мысли (= x), который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы возвращаемся здесь в круг ...» [Кант 1964: 371].

“... Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein trausscendentales Subject der Gedanken vorgestellt (= x), welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrohen ...” [Кант 1919: 352].

Таким образом, Я есть некое пустое указание на факт наличного существования, но само оно не имеет своего содержания.

П. П. Гайденко делает вывод: «... человек самому себе дан, по И. Канту, лишь как явление, а потому к нему таким образом полностью относятся все законы мира явлений. Он представлен для теоретического разума как

природный объект наряду с другими природными объектами» [Гайденок 1987: 386–387].

В любом случае, однако, мы видим, что сам акт «Я мыслю» не имеет субстанциальной силы у И. Канта. Он лишь связывает меня и объект, как бы перевозит меня к нему. Или подвозит его ко мне. И вообще это суждение, по И. Канту, эмпирическое, относится больше к психологии. И оно, коль скоро надо имеет в виду меня мыслящего, всякий раз сопровождает мои акты сознания. Но лишь сопровождает, но никак не имеет своего содержания, ничего не говорит о моей действительности, а потому не стоит его перегружать субстанциальным значением. И поэтому констатация того факта, что «Я мыслю», ничего содержательно не говорит о моем существовании как об объекте.

Но тем самым, констатирует С. С. Хоружий, познающий субъект у И. Канта редуцируется в перевозочное средство. Вообще в средство. Это что касается познающего субъекта, который таковым у И. Канта перестает быть, теряет свою субъектность. Транспортное средство не может быть субъектом.

Что же касается нравственного субъекта, то тот у него превращается в максимум, принцип, лишенный души и тела: «<...> у И. Канта, – фиксирует С. С. Хоружий, – налицо полное нечувствие и любви, и смерти, их онтологического и антропологического значения. Таких тем нет в его антропологии <...> отношение человека к Богу, конститутивное для религиозной сферы, полностью теряет характер личного общения <...>, а дискурс тела практически отсутствует» [Хоружий 2010а: 164–165].

Вывод С. С. Хоружего фактически уничтожающий: оба субъекта – познающий и нравственный, – должныствующие быть в качестве базовых, конституирующие ипостаси кантовой антропологии, у него превращены в функции и принципы, а сама субъектность выхолощена. Тем самым человек у него умерщвлен, высушен, редуцирован.

Так ли это? Фактически при таком выводе С. С. Хоружего создается впечатление, что у И. Канта, якобы, есть все же некая выстроенная концепция человека, но такая, в которой этот последний представлен в виде сухого, мертвого принципа¹.

¹ Как это всегда происходит с масштабными мыслителями, наши окончательные приговоры относительно их наследия играют с нами злую шутку. Отношение И. Канта к принципу *co-gito* не такое однозначное. Строго говоря, все наследие И. Канта нельзя оценивать как ставшее и законченное и спешить делать такие далеко идущие выводы, в результате которых И. Кант превращается чуть ли не в олицетворение дьявола, черта, с которым спорит Иван Карамазов у Ф. М. Достоевского [см.: Ахутин 1996; Голосовкер 1963; Смирнов 1986]. Мол, именно Кант своими антиномиями свихнул голову героям Достоевского, поскольку если бога и бессмертия нет, то все дозволено [Голосовкер 1963: 50]. Гораздо адекватнее отношение к наследию как к пространству поиска, лаборатории мысли, следы которой мы видим в его текстах. Лишнее доказательство тому – его рукописи, не всегда доступные современному исследователю. Например, в «*Opus postumum*» принцип «Я мыслю» фактически разворачива-

Но можно позволить и другое допущение, согласно которому И. Кант как раз огородился рядом принципов и предположений, на которых выстраивал трансцендентального субъекта (субъекта познания и субъекта нравственности), дабы сказать своим будущим собеседникам: туда не ходи, там царство мертвых. И потому, наоборот, отказался строить так называемое доктринальное учение о человеке, ограничившись учебным пособием по практической антропологии.

И то, и другое есть предположения. Они больше относятся не к самому И. Канту, а к реконструкции и к нашей собственной позиции. Хотя желательно подкреплять свои допущения суждениями самого И. Канта, что, однако, чревато, поскольку всякий текст понимается в контексте, не буквально.

Нам ближе допущение, согласно которому И. Кант не строил никакой трансцендентальной антропологии. А потому его нельзя обвинять в том, что он умертвил, засушил человека, редуцировал его. Он и не собирался строить позитивного учения о человеке, ограничившись критикой, т. е. построением границ познания и нравственности, природы и свободы, лишь в третьей «Критике» рискнул начать строить *доктринальную часть* учения, тем самым указав на *возможность перехода*, связанности мира природы и свободы, совершая его, переход, сугубо способностью суждения, т. е. *рефлексивным способом* [Кант 1966а: 167]¹.

А пока, все же, если развить далее наш анализ акта «Я мыслю», то в нем, как и во всяком суждении, можно выделить разные акценты. Они следующие:

Первый. «Я мыслю» есть акт, показывающий интенцию «на ...», – направленность на какой-то объект. Я мыслю что? Здесь мы выделяем его интенцию,

ется как принцип самостроительства личности: «Среди всех свойств, присущих мыслящему существу, первое – сознать самого себя как *лицо*; в соответствии с этим свойством субъект, согласно трансцендентальному идеализму, а priori сам конституирует себя в качестве объекта, не как данного в явлении в *переходе от метафизических начал н[атуры] к пр[ироды]* к физике, но как существа, которое само является своим основанием и создателем согласно качеству личности, которое есть Я. Я как человек являюсь для себя объектом чувств в пространстве и времени и одновременно объектом рассудка – есть *лицо: стало-быть моральное существо, которое имеет права*» [Кант 2000: 540].

¹ Но собственно метафизику перехода, в которой сам переход становится предметом рефлексии, он стал осмысливать позже в своем труде «Opus postumum», чего, разумеется, не мог завершить, что выглядит весьма символично: переход не может быть никогда завершен, поскольку человек существо пограничное, и всегда существует на переходе, на границе, на фронтире. А сам переход (на примере перехода от одного вида познания к другому) И. Кант понимал как шаг (*passus*), а не как прыжок (*saltus*), поскольку учение о методе предписывает переходить шаг за шагом от метафизических начал науки к физике, как это делают слоны, передвигающие постепенно все четыре ноги [Кант 2000: 332]. Много позже, уже М. Хайдеггер, представлял существование человека на границе бытия и его переход как прыжок, не гарантированный и не детерминированный ничем, а всего лишь как онтологический шанс. Все же, думаю, свобода человека (как принцип) у И. Канта тоже представлена как шанс, как возможность.

направленность на объект. «Я мыслю» – значит вижу, представляю, исследую, описываю внешний объект. Что мыслится? Тогда суждение «Я мыслю» выступает как когитальный, познавательный акт, говорящий мне не обо мне, а об объекте, точнее, направляющий меня на него. И если я мыслю его, то он, объект, для меня существует.

Второй. «Я мыслю» есть акт, показывающий, точнее, обращающий меня не столько на объект, сколько на меня самого, совершающего акт. Показывает на меня как на объект. И если я совершаю акт, то я и существую. Кто мыслит? Тот, кто совершает акт «Я мыслю».

Третий. «Я мыслю» есть акт, показывающий на само событие свершения мысли, на акт свершения, не на объект и не субъект как на объект. В этом акте «Я мыслю» главное – само событие акта, его действие и действенность. Что есть «мыслю» как действие? И только в этом третьем акценте выделяется собственно принцип *cogito*, который И. Кант не хотел видеть. Для него важно было увязать (см. транспортное средство) субъекта и объект. И потому акт «Я мыслю» не имеет в себе самостоятельной сущностной силы¹.

Этот акцент показывает на событийность происходящего, в которой собственно человек и свершается. Поскольку (и здесь И. Кант прав) человека как объекта нет, он, как это любил говорить М. К. Мамардашвили, есть усилие быть, и в усилии, в акте он и свершается, то собственно этот акт-событие и есть ключевой момент в акте «Я мыслю». Но И. Кант и здесь прав. Сам акт ничего содержательно о человеке при этом не говорит. Это свершение событийной формы. О человеке как об объекте этот акт ничего не скажет. Он говорит лишь о событии случившегося.

Содержание появляется потом, как следствие необходимой работы, которая совершается при усилии быть на границе, в сдвиге, дабы удержать и совершить это усилие. В этой событийности свершения и осуществляется трансцендирование, выход, направленность «на ...», на выход к горизонту, размыкание вовне, что у Р. Декарта не представлено. У него акт замкнут на самого себя, но это нащупано у И. Канта, обозначено им. Но он при обозначении этого фронта перед ним и остановился. Он обозначил горизонт, но не стал содержательно представлять его, показывать, что значит жить и быть на границе, в горизонте, быть в нем. Этим занялся уже XX в., феноменологи и экзистенциалисты. А И. Кант передал им эту работу в качестве завещания².

¹ А. Г. Погоняйло, переводчик М. Фуко, специально останавливаясь на принципе *cogito*, указывает, что М. Фуко в сущности понимал древнегреческую заботу именно в категориях декартова *cogito* [Погоняйло 2007: 611]. Но уже задолго до Фуко в самом этом *cogito* была редуцирована тема заботы, тема духовной работы, выступавшая истоком древнегреческой эпимелей. Сначала Р. Декарт свел принцип *cogito* к «особой новоевропейской форме заботы о себе», а затем И. Кант и вовсе свел ее к функции связности.

² Кстати, понятие горизонта И. Кант специально разбирает в своих лекциях по логике [Кант 1980: 347–351].

В таком залоге обсуждения наследия И. Канта как некоего завещания, как большого разговора, который И. Кант начал, но не завершил, обсуждает его антропологию и М. Бубер. Но здесь возникает некий диссонанс в суждениях некоторых авторов. С одной стороны, как утверждает М. Бубер, И. Кант был самым «энергичным сторонником философской антропологии» [Бубер 1993: 76]¹. Но при этом, признается М. Бубер, И. Кант собственно ее-то и не написал. Если брать его «Антропологию ...», то в ней вопрос «Что такое человек?» вообще «не ставится, равно как не затрагиваются всерьез и скрытые за ним проблемы, и среди них – особое место человека во Вселенной, его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его отношение к своим собратьям, и наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть <...>, человеческой целостности в этой антропологии нет. Похоже, что И. Кант так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными», полагает М. Бубер [Бубер 1993: 77].

Возникает такое ощущение, что при рассмотрении философии И. Канта и попытке найти у него антропологию, те или иные авторы подсовывают под последнюю привычное им представление об антропологии à la М. Шелер или М. Хайдеггер, или, во всяком случае, такие представления о философии человека, которые сложилось уже в XX в. В итоге: то этого у И. Канта не находят, то этого. Там не понял, там не доглядел. Бедный классик!

Но ведь очевидно, что И. Кант и не мог строить такую философскую антропологию в версии XX в. А она возможна? М. Бубер сам в итоге признает, что при поиске ответов на вопрос «Что такое человек?» сама антропология рискует упустить из виду реальное содержание своего предмета, ибо вместо подлинной целостности (опять эта целостность!) она приходит к ложному, далекому от реальности и пустому единству [Бубер 1993: 80]².

М. Бубер подтвердил, что при стремлении к построению антропологии в доктринальной парадигме мы получаем пустое единство. Так чего мы ждем от И. Канта в таком случае? Новой доктрины о человеке?

Но М. Бубер также отметил важнейшее: «<...> при построении антропологии важно учитывать, что дискурс о человеке выстраивает сам человек,

¹ Хотя, строго говоря, это название уже приписывается определенному направлению философии XX в. Оно связывается с такими именами, как М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен, Э. Ротхаккер. И. Кант не мог быть его энергичным сторонником.

² Еще раз об искомой целостности. В своих лекциях о И. Канте Ж.-Л. Нанси отметил, что И. Кант, заявив свою философию как систему, как «органическую целостность», показал при этом, что эта целостность смыслов и целей не дана, она не представлена как готовый объект: «Единство это не дано, и его в нашем распоряжении нет; разум требует так мыслить, но единство не является наличным». Это сама философия (в лице философа – С.С.) должна сама себя воспроизводить в единстве своем, которое при этом не дано как предмет знания [Нанси 2023: 18–19].

автор, философ, таким образом размышляющий. Философское познание человека есть по своей сути самосознание человека, а человек может осознавать себя лишь при условии, что познающая личность, т. е. философ, занимающийся антропологией, осознает себя как личность» [Бубер 1993: 81]. Строго говоря, слово о человеке есть автограф, личная подпись говорящего. Именно этого М. Бубер не увидел в учении И. Канта. В самих рассуждениях И. Канта о человеке нет самого И. Канта как живой личности.

Забегая вперед, заметим, что ключевым выводом XX в. в результате произошедшего антропологического поворота (см. ниже) является допущение, что всякая философия человека (как и вообще философия) автореферентна, в ней скрыт автопортрет ее автора. В этом смысле эту автореферентность, самосознание самого автора нам приходится еще реконструировать, поскольку она в ней, в философии И. Канта, выраженной в опубликованном дискурсе, не показана, не явлена. Приходится реконструировать образ автора.

А пока: «... до тех пор, пока мы “берем” себя в качестве объекта, – верно замечает М. Бубер, – мы узнаем человека лишь как вещь среди вещей, его истинная целостность еще не “здесь”» [Бубер 1993: 81].

«В результате, – делает вывод М. Бубер, – И. Кант не предложил философию человека, не рассказал нам о его бытии. И. Кант фактически представил нам некое завещание нашей эпохе, пометив, что ответ на четвертый вопрос означает поиск твоего собственного ответа на этот вопрос. Тайна человека связана с постижением твоей собственной тайны, тайны твоего собственного существа, а поэтому вопрос «Что такое человек?» есть твой личный вопрос, на который ты должен сам искать ответ. И этот ответ И. Кант нам не оставил, передав его нам как завещание» [Бубер, 1993, с. 92].

Энергия поиска и отказа

Хорошо, допустим. А что в этом завещании про человека сказано? Пока мы увидели явно выраженный антиантропологизм в версии С. С. Хоружего.

Итак, И. Кант разделил человека на части. В качестве объекта познания для теоретического разума человек представлен как вещь среди вещей. А как свободное существо он относится к миру ноуменов, миру свободы, где он познанию уже не доступен. Здесь скрыт его кажущийся антиантропологизм. Первой частью человек доступен познанию, но как эмпирическое природное явление, и этому фактически посвящена его «Антропология с прагматической точки зрения», представленная как сугубо эмпирическая опытная наука, сводимая к физиологии, анатомии и эмпирической психологии¹. Но

¹ Фактически таким же человек представлен и у Р. Декарта в его трактате «Человек»:

собственно здесь в мире природных явлений человек и не человек вовсе. А в мире свободы он и вовсе не доступен познанию. И где теперь искать предмет для антропологии? Где есть человек?

Да, все так. И не так. Речь идет не о частях человека как объекта, а об *оптике* на человека, о взгляде, точке зрения. Если на человека посмотреть так, говорит И. Кант, то мы увидим это. Если посмотреть так, то увидим это. Речь идет о представленности человека нам. Но не об ответе на вопрос «Что такое человек?». И. Кант отвечает на другой вопрос – как мы видим человека, какими глазами? Он не определяет человека. Он ставит оптику на него и говорит: «Если ..., то ...» Если посмотреть на человека как на эмпирическое существо, доступное познанию, то он и будет представлен так, как он показан им же, И. Кантом, в его «Антропологии ...». Как феномен. Но если представить его, человека, как ноумен, как существо, поступающее согласно максиме свободы, то он выступает радикально иным, не доступным для познающего рассудка. И здесь можно лишь говорить о максиме свободы воли как принципе. Но об этом чуть ниже. А пока ...

«Антропология ...», как мы уже сказали, была последним произведением, изданным самим Кантом (1798 г.). Но его нельзя назвать итоговым. В этой работе человек представлен как эмпирическое сущее. Тайна свободы здесь никак не обсуждается. Хотя в самом начале работы и заявлено, что именно человек «самый главный предмет в мире, к которому <...> познания могут быть применены, <...> ибо он для себя своя последняя цель» [Кант 1966б: 351]. Книга эта выступает фактически руководством для изучения антропологии и пособием для чтения лекций, которое может способствовать росту этой «общеполезной науки» (антропологии). В самом начале работы так и заявлено, что речь пойдет о «прагматическом человековедении», т. е. исследовании того, «что он (человек) как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» [Кант 1966б: 351]. Но далее проблему истока свободы и рождения в человеке как свободном сущем целеполагания И. Кант вообще не обсуждает. Он это обсуждает в других работах, в своих Критиках, а главное в «Основах метафизики нравственности» (1785 г.).

как физиологическое живое существо с органами тела, функциями и реакциями. Точнее, как «машина тела» [Декарт 2012]. Разумеется, в этом трактате места нет для того Я мыслящего, которое появляется в его «Медитациях». Но в отличие от И. Канта это Я и то Я есть для Р. Декарта сущее. А у И. Канта речь идет не о сущем, а об оптике на человека, главным качеством которой выступает феномен осознания человеком себя либо как феноменального, либо как ноуменального существа. И. Кант говорит не о сущем как таковом, а о *точке зрения* на него. Вот человек представлен как феномен, а вот как ноумен. Надо заметить, в своем трактате Р. Декарт впервые представил человека как машинообразное функциональное устройство, задолго до трактата Ж. О. де Ламетри «Человек-машина». Фактически именно так человека представляют в настоящее время все разработчики моделей искусственного интеллекта – как машинообразное функциональное устройство.

В «Основах ...» он так и заявляет:

«... крайне необходимо разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии» [Кант 1965а: 223].

“Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu berbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und sur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre” [Кант 1919: 199].

Моральная философия занимается собственно миром нравственности. Уже в КЧР И. Кант вводит моральный мир как умопостигаемый мир, устроенный согласно законам нравственности:

«Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он *может* быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*), я называю **моральным миром**. Этот мир мыслится только как умопостигаемый, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). Следовательно, в этом смысле он есть только идея ...» [Кант 1964: 663–664].

“Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre, (wie sie es denu nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann, und nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll,) eine moralische Welt Diese wird so fem bloss als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern ist sie also eine blosse, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen” [Кант 1919: 668–669].

Отметим на полях, что под природой человека И. Кант, как и вся философская традиция до него, понимал именно то, что связано с его физиологией, с его эмпирическим существованием, его конечностью и порочностью, страхами и грехами. Собственно, свобода – понимание человека как свободного существа – не полагалась как его природное качество, а выступала именно как требование к нему, как нравственная максима, которой он должен следовать, хотя его порочная природа этому всячески сопротивляется.

Соответственно мирам И. Кант вводит и классификацию философского знания, согласно которой всякая философия, если она опирается на основания опыта, является эмпирической, но та, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов, является чистой философией. Последняя, если она формальная, является логикой, а если занимается пред-

метами рассудка, она выступает как метафизика. Но последняя выступает двойко: как метафизика природы и как метафизика нравственности. Поэтому физика будет иметь две части: эмпирическую и рациональную.

«<...> точно так же и этика, хотя здесь эмпирическая часть в отдельности могла бы называться *практической антропологией*, а рациональная – собственно *моралью*» [Кант 1965а: 222].

“<...> *dei Ethik gleichfalls, wiewohl hier der empirische Teil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentloch Moral heißen könnte*” [Кант 1978: 198].

Итак, антропология, та, которую И. Кант читал и о которой писал, выступает для него однозначно как эмпирическая опытная дисциплина, как некое пособие по практической моральной философии. Он не рассматривал ее в трансцендентальном изводе и не собирался строить метафизику человека¹. Или все же он помышлял вывести антропологию за пределы эмпирического опыта и построить трансцендентальную антропологию, но этот план просто не был осуществлен?² Ответом будет наше дальнейшее изложение.

Полагаю, что собственно главным антропологическим текстом И. Канта можно считать не его «Антропологию ...», а его мета-текст относительно границ познания и свободы, который рассыпан в разных работах, включая и его три Критики, и «Основы метафизики нравственности», и «Логiku». Это кажется вполне обоснованным. Свой главный предмет, собственно трансцендентальную философию, метод которой он строил всю жизнь, в самой антро-

¹ Надо сказать, что у И. Канта встречаются дополнительные расширения термина антропологии. Например, «моральная антропология», которую он рассматривал как учение, содержащее субъективные препятствия, лежащие в человеческой природе на пути исполнения законов метафизики нравов. Но такая моральная антропология не должна быть предпослана метафизике нравов. Она выступает просто некоей прикладной дисциплиной, пособием по исполнению законов метафизики нравов [Кант 1965б: 124]. То, что антропология остается для И. Канта практическим пособием, подтверждается в другом месте: «<...> учение о нравственности уже по своему понятию ясно отличается от учения о природе (здесь – от антропологии); последнее покоится на эмпирических принципах, моральное же учение о цели, в котором трактуется о долге, покоится на принципах, данных а priori в чистом практическом разуме» [Кант, 1965б: 319].

² Х. Клемме приводит интересное место из рукописей И. Канта, из его «Рефлексий» [Клемме 2010: 31]. Здесь философ намекает на некую фундаментальную антропологию, используя сочетание «*anthropologia transzendentales*», относительно которой, однако, не оставил никаких пояснений. Х. Клемме замечает, что антропология, если она хочет быть трансцендентальной, не может быть эмпирической, моральной, практической. Но таковой антропологии И. Кант нам не оставил, полагает Х. Клемме. Или все же она у него присутствует во всех трех Критиках и в метафизике нравственности как контекст, мета-текст? Лично я склоняюсь ко второму варианту. В противном случае, зачем И. Канту тогда четвертый вопрос о человеке? Ведь он его все же поставил как главный.

пологии, т. е. учении о человеке, он никак не рассматривает. И это вполне последовательная позиция. Полагаю, что И. Кант не распространил метафизику на антропологию именно потому, что она, метафизически построенная антропология, выступающая как учение о последних целях человека, как спекулятивная теория, просто невозможна. Антропология возможна именно как эмпирическая, опытная наука (в чем и состоит ее польза). Но в таком случае главные качества человека, точнее, предельное задание для него, его свобода, бессмертие и познание бытия Бога, выходит за рамки опытной науки и остается за пределами конструкций разума. Оно остается для него заданием, а не объектом для изучения. Пожалуй, это было главным предупреждением И. Канта всем последующим философам-антропологам, строящим философскую антропологию как науку. Для него она была невозможна. Но его не слышали. Никто так и не понял, что метафизика человека как некое учение о свободе в принципе невозможна. Но последующие 300 лет философы только и делали, что строили различные версии и доктрины о человеке, пытаясь дать ответ на поставленный вопрос «Что такое человек?»¹.

И. Кант не пошел в философию человека (трансцендентальную антропологию), его метафизику, потому что не допускал отношение к человеку-ноумену как к объекту. В других местах у него же человек есть сам себе последняя цель. Но акт «Я мыслю» он не связывает с этим призывом о последней цели, акт «Я мыслю» он редуцировал к логической функции.

Здесь, т. е. в антропологии, применительно к человеку-феномену, И. Кант оставался на позиции наблюдателя мира (включая и мир человека), хотя, поставив границы разуму, выходя в основания метафизики, он задал направления выхода из натурализма². Но применительно к человеку он не строил метафизики, не вышел в пространство феноменологии личности, т. е. в иную парадигму мышления (как это сделали позже М. Бахтин и М. Хайдеггер), т. е. парадигму иного способа мышления о человеке, парадигму живого свиде-

¹ Хотя некоторые авторы считают, что И. Кант все же построил трансцендентальную антропологию. Ее он предложил всей своей системой Критик. Эти авторы полагают, что вся философская система Канта и есть трансцендентальная антропология [Калинников 2010]. Здесь, учитывая выше сказанное, мы видим явное противоречие. Три Критики И. Канта вовсе не есть положительное учение или доктрина. В них обозначены границы познания, границы разума. А также собственно и границы человеческих способностей. А сам человек может быть предметом познания лишь как феномен, как вещь среди вещей, как явление, как животное. Что, впрочем, не показывает его как человека. Человек свершается как существо, действующее согласно свободе, выраженной в виде принципа, максимы. Но последнее как раз и не может быть предметом познания. Следовательно, трансцендентальная антропология как наука невозможна.

² Сравним у М. М. Бахтина в его лекциях о И. Канте: «<...> мы не вышли ни на шаг за пределы натурального человека. Гениальное дело Канта заключалось в разрушении этого единства, потому что это только единство натурального субъекта. <...> Дело Канта есть замена натурального сознания (и его лазеек) сознанием историческим» [Бахтин 2003: 331–332].

тельства о событии свершения, в парадигму личностной феноменологии поступка, согласно которой «Я мыслю – значит Я есть событие мира».

Это вполне объяснимо. Поскольку И. Кант решал иную задачу: выход за пределы натурализма и старой догматической метафизики в область математического естествознания с тем, чтобы строить новую действительно научную программу [см. подр.: Гайденко 1987].

И. Кант сам дал ответ на этот вопрос в КЧР:

«Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов – свободы, бессмертия души и бытия бога. В отношении этих трех предметов чисто спекулятивный интерес разума очень незначителен и ради этого интереса вряд ли он взял бы на себя утомительный, непрестанно наталкивающийся на препятствия труд трансцендентального исследования, так как из всех открытий, которых удалось бы достигнуть здесь, нельзя сделать никакого применения, которое доказало бы свою пользу *in concreto*, т. е. в исследовании природы ...» [Кант 1964: 656–657].

“Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes. In Ansehung aller dreien ist das bloss) speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transsc. Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch Machen kann, der *in concreto*, d. i. in der Naturforschung” [Кант 1919: 661].

Эти, условно говоря, «предметы» не могут быть предметом научного исследования, результаты его не могут быть применены, никакой пользы от такого исследования нет и быть не может. А потому и положительной науки построить по поводу этих предметов (которые, однако, и составляют тайну человека!) построить невозможно.

А поэтому займемся лучше исследованием природы, – делает вывод И. Кант. Точнее, комментирует П. П. Гайденко, построением понятий, конструкций, в соответствии с которыми мы можем составить себе о ней представление. Что касается природы, то все в природе познаваемо, но только на основе математического естествознания, а то, что не может быть познано средствами естествознания, уже и не есть природа [Гайденко 1987: 400].

Природа, по И. Канту, есть «совокупность предметов опыта», совокупность явлений, доступных познанию с помощью категорий рассудка, которые строит себе трансцендентальный субъект. Познает мир природы именно этот трансцендентальный субъект, а не эмпирический индивид. Последний не имеет, условно говоря, «органа познания». И в этом смысле категории не

выводятся из природы и не соотнобразуются с ней, а наоборот, природные объекты соотнобразуются с категориями, с помощью которых строятся конструкты природных объектов, т. е. идеализированные объекты. Наука имеет дело с последними.

«<...> разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам заставляя природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу ...» [Кант 1964: 85].

“<...> die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwürfe hervorbringt, dass sie mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorgehen und die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten ...” [Кант 1919: 26].

Природа есть мир явлений, упорядоченный посредством категорий рассудка и априорных форм чувственности (пространства и времени), – это и есть мир опыта, т. е. мир природы. А потому бытие природы не бывает само по себе, оно определяется относительно трансцендентального субъекта.

Получается, что этот вывод есть доведенный до предела тезис Р. Декарта, выводящего мир из своего принципа *cogito*, из акта «Я мыслю». А И. Кант устанавливал мир явлений в соответствии с деятельностью трансцендентального субъекта¹.

Но главные вещи в себе – свобода, Бог и бессмертие души – не доступны этому субъекту. Он сам себе не доступен. Об этом мы выше уже говорили.

Поэтому И. Кант ограничил сферу познания миром природы. Он ограничил притязания теоретического разума, как замечает П. П. Гайденко, отказав ему в возможности искать ответы на те вопросы, которые в силу двухтысячелетней традиции философы считали главными вопросами метафизики, о боге, бессмертии души и свободе [Гайденко 1987: 405, прим. 56].

В предисловии ко второму изданию КЧР он так и записал:

«Поэтому мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере* ...» [Кант 1964: 95].

“Ich musste also das Wissen *aufheben*, um zum Glauben Platz zu bekommen ...” [Кант 1919: 37].

Там же И. Кант поясняет:

¹ Кстати, трансцендентальный субъект не есть субъект коллективный. Последний – такой же эмпирический, как и индивид. П. П. Гайденко замечает, что это особая личность, сверхиндивидуальное Я, как считают трансценденталисты [Гайденко 1987: 403, прим. 54]. Да, это ближе к феномену личности. У индивида органа познания нет и быть не может. Но он вырабатывается в особом опыте культурного развития, посредством антропопрактик заботы. Он не дан человеку как глаз, рука. Хотя и глаз надо еще научить видеть, а ухо – слышать.

«<...> мы ни в коем случае не можем знать вещи в себе <...> все, что мы можем теоретически *познать*, ограничивается лишь явлениями» [Кант 1964: 95].

“<...> von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch *erkennen* können, auf blossе Erscheinungen eingeschränkt hätte” [Кант 1919: 36].

А поэтому:

«Я не могу, следовательно, даже допустить существование Бога, свободы и бессмертия <...>, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания ...» [Кант 1964: 95].

“Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal *annehmen*, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmassung überschwenglicher Einsichten benehme ...” [Кант 1919: 36].

Это означает, что он отделил сферу познания, построенного на математическом естествознании, от сферы метафизики. Тем самым поставил границу, обосновал метафизику. Поэтому спорить бессмысленно, чем занимался И. Кант в КЧР: дал обоснование математическому естествознанию или метафизике. И тем, и другим, поставив границу между ними. Предмет метафизики не может быть предметом знаний. Нельзя знать свободу, бессмертие души и Бога. Это предмет веры, нравственного (морально доброго) практического действия.

Скажем жестче: И. Кант предложил не ограничить сферу знания, а *упразднить* мнимое знание, упразднить иллюзию того, что якобы разум знает, что такое Бог, бессмертие души и свобода. Разуму мнится, что он это знает. До И. Канта, хотя, впрочем, и после, богословие стремилось доказать бытие Бога и построить спекулятивную доктрину, основанную на метафизическом знании, которое вообще-то для И. Канта невозможно. Возможно лишь опытное знание, добытое из опыта чувств и сконструированное с помощью категорий рассудка. А мнимое знание достойно ликвидации, упразднения. Знание вне опыта, сверх опыта невозможно.

Природа как раз доступна научному познанию, она есть не что иное, как конструкция нашего рассудка, природа есть феномен, ее творит деятельность трансцендентального субъекта. Никакой другой природы, кроме той, которая делается этим субъектом, конструирующим ее, нет. Кроме этой конструкции есть вещи в себе, но они не есть природа. В природе нет цели, там есть причинность, процессы, детерминирующие все явления. А поэтому наука, математическое естествознание занимаются не естественными объектами, а объектами сконструированными, идеализированными.

Но если Г. Галилей, замечает при этом П. П. Гайдено, запустивший идею идеализации и конструирования, полагал, что его конструкторы относятся к миру самому по себе, к божественному творению, то И. Кант полагал, что наука занимается сконструированным миром, а не самим по себе божественным творением.

Неокантианец Г. Коген писал: «Упразднение знания относится к “вещам в себе”, но не к опытному знанию; но вера практического, морального познания, которое не есть математическое и естественнонаучное опытное знание, не может быть также знанием о Боге и душе как субстанциях с присущими им чертами. Эта вера есть “вера разума” ...» [цит. по: Ойзерман 2005: 6].

Но здесь есть одна тонкость. Опыт опыту рознь. Бог не доступен опыту конструирования, опыту рассудка. Также он не доступен индивиду в его обыденном эмпирическом опыте. Но он доступен в мистическом опыте личного богообщения. Этот опыт строится уже не на правилах и процедурах конструирования понятий, а на процедурах и практиках личностного преображения, антропопрактиках заботы, о чем мы уже говорили выше.

Да, в мире природы человек представлен как вещь среди вещей, как еще одно явление. Но почему опыт надо редуцировать к опыту познания субъекта? Почему нельзя обсуждать опыт личности? Опыт свидетельства? Опыт откровения? Опыт формирования личности? Опыт личностной навигации и становления личностного органа, который не доступен математическому естествознанию, но доступен личностной феноменологии?

Этому посвящена богатая духовная традиция заботы о себе, описанная в трудах святых отцов церкви, и которую пытались много позже реконструировать современные философы [см.: Фуко 2007; Адо 2005; Хоружий 1998; Смирнов 2016]. Но если мы вспомним письмо И. Канта М. Герцу от 1773 г., отрывок из которого мы привели выше, то становится понятным, что подобные духовные упражнения, предполагающие метаморфоз человека, его личности, И. Кант воспринимал как раз как такие «хитроумные» вторжения в человеческую природу, против которых он выступал категорически. Он изучал природу феноменов и их законы. А разного рода духовные практики, предполагающие «модификацию человеческой природы», воспринимал как вторжение в его природу.

Отказ от трансцендентальной антропологии

Вопрос звучит так: если природу познает трансцендентальный субъект, сам сконструированный нами самими, он не витает в эмпириях и не скрыт где-то в мистическом опыте, если он есть продукт нашего мышления, то почему И. Кант закрывает себе путь к самопознанию, к постижению того, что и как мы делаем, конструируя уже не природные объекты, а самого трансцен-

тального субъекта? Ответ лежит, полагаю, уже не в области теоретического познания, не в области познания вообще, не в области теории. Ответ лежит сугобо в нравственной позиции самого И. Канта. Это вопрос не знания, он связан не с отсутствием или наличием тех или фактов, данных опыта. Этот вопрос связан с предельным, личностным самоопределением.

Если вспомнить выше разобранный нами пример, связанный с актом «Я мыслю», то сам И. Кант все же разводил указующее Я, как явление, как указание на наличное существование (здесь оно не мыслит), и Я мыслящее (Я мыслящее как принадлежащее к умопостигаемому миру). Т. е. собственно человек как мыслящее существо пребывает в умопостигаемом мире, притязает на свободу воли. Человека, указывает Кант, я вынужден *представлять* двояким образом. Не каков он есть на самом деле, а как я его представляю. Причем, представляю его как такого, который себя осознает. Каким, в качестве кого человек осознает себя?

В первом случае он, человек, осознает себя как «предмет, на который оказывается воздействие при посредстве чувств», во втором случае он сознает себя как мыслящее существо, независимое в применении разума от чувственных впечатлений (стало быть принадлежащее умопостигаемому миру) [Кант 1965а: 303].

Итак, что мы видим? Человек мыслит не в рамках когнитивного акта, привычного в сфере познания. Там он определен и действует по внешним законам причинности, согласно правилам рассудка. А мыслит он, выходя за пределы внешней причинности, опираясь на максиму свободы воли.

Более того. Только там, в умопостигаемом мире он, человек, как мыслящее существо, и обладает подлинным Я, но уже другим Я, не тем, которое представлено в акте «Я мыслю» как акте существования [Кант 1965а: 303]. Подлинное Я пребывает в ноуменальном мире посредством максимы свободы воли, представленной как моральный закон.

Но в таком случае что мы получаем? Мы получаем то, что основания для мышления лежат не в когнитивной сфере познания, а в сфере нравственной, сфере свободы¹. В сфере познания действуют стихийные силы внешней причинности, на это место ставится свое основание. М. К. Мамардашвили, акцентируя этот момент у И. Канта, замечает: «<...> это действие формы, структуры, которое порождает самое себя, она отсутствует в мире природных стихий, она, структура *самосознания*, самопорождается. Вот это самопорождение разума, самозарождение, *Selbstgebaerung*, и есть основная проблема в философии

¹ А. Н. Круглов также приходит к выводу, что именно в свободе и проблемах истинной моральности и коренятся главные свойства и черты трансцендентального субъекта у И. Канта [Круглов 2005: 295].

Канта, полагал Мамардашвили» [Мамардашвили 1997: 127]. И. Канта интересовал не сам по себе мир, а то, по каким основаниям мы мыслим этот мир¹.

А начинается все с фиксации первой достоверности – Я существую. Но если Я существую, то существует и внешний относительно меня мир [Мамардашвили 1997: 223].

Но получается так, что сам факт события человека как мыслящего существа все равно проявляется в акте «Я мыслю». Факт мысли есть факт моего существования. И хотя надо бы разделять содержание мысли и событие мысли, у И. Канта они переплетены [Мамардашвили 1997: 203].

Но в том и парадокс, – добавляет со своей стороны другой автор А. Г. Погоняйло, – что Я не сознаю себя, не понимаю, как я являюсь себе, но я осознаю только, что существую. И такое представление и есть мышление. Я сознаю себя мыслящим (*cogito me cogitare*) и это есть единство апперцепции, априорный синтез. Это осознание себя мыслящим как бы уже есть. Всегда есть. Я, было, совершаю акт созерцания, а он уже есть. Во мне есть, через меня есть, он происходит [Погоняйло 2017: 64].

Но (вспоминаем о трансцендентальном субъекте) такое «есть уже» исходит из запытного предела, из иной оптики, оптики умопостигаемого мира, которой нет в самом акте мысли, но проявляется в нем.

Но теперь самое главное. Мы выше заметили, что И. Кант как раз остановился перед вопросом «Что такое человек?» и не стал отвечать на него. Но ведь «Я мыслю», указывающее на очевидность существования человека и его событийность, и есть ответ на этот вопрос, на который И. Кант не стремился ответить, но ведь ответил-таки, введя вторую оптику, оптику нравственности и свободы. Но И. Кант, в отличие от Р. Декарта, убирает собственно субстанциальность этого тезиса (вещь мыслящая, обосновывающая самое себя), и добавляет иную, трансцендентальную рамку – я мыслю только потому, что подчиняюсь максиме свободы, моральному закону.

Хотя, собственно это тоже не ответ на вопрос «Что такое человек?», это установка рамки, границы существования, условия, которого обязан придерживаться человек, рассматриваемый как ноумен. Т. е. И. Кант ответил на вопрос не в версии «что есть» (что такое?), а в версии установки условия, установки предельной рамки.

¹ Фактически с этого начинается свой разбор Критик И. Канта тонкий Э. Кассирер. Он акцентировал тему, согласно которой И. Кант проблематизировал саму метафизику, которая веками строилась фактически как онтология, т. е. учение об основаниях самих вещей. Старая метафизика начиналась с убеждения, что есть бытие вообще, не важно, в какой версии это выстраивалось, в версии эмпиризма или рационализма. Они отличались лишь средствами познания. Но все начинали с вещей, полагая, что они уже есть. А И. Кант начал с того, что подверг критике данное допущение, решив, что надо начинать с критики самого разума, не с бытия вещей, а с оснований разума, с того, как возможно вообще мыслить этот мир, какие у разума есть для этого основания [Кассирер 1997: 134–135].

На фоне свободы

В позиции И. Канта, поставившего границы разуму, выражен высокий гуманистический пафос. Для И. Канта человек не может стать объектом познания. Человек вообще был выведен за скобки познания, но именно потому, что он есть цель сам себе. И собственно он как ответственное моральное должностное существо не доступен познанию. Ему остается нравственное должностное существование. Поэтому природный детерминизм, природную причинность И. Кант относительно человека заменил моральным должностным существованием.

Такая позиция принципиально отличает И. Канта от авторов последующих эпох, авторов XX в., которые ринулись во все тяжкие познавать и описывать человека со всех сторон, превратив его в объект исследования всеми доступными средствами. В итоге уперлись в доктринальный тупик: как ни определяй человека, все равно получишь редукцию. Но, заметим, И. Кант спровоцировал это действие, поскольку и сам вопрос «Что такое человек?» – доктринальный вопрос, он толкает на поиск определения, на поиск того, «что это?»

Если мир природы фактически создается нами самими («мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [Кант 1964: 88]), то где же «мир сам по себе», не являющийся продуктом человеческой деятельности? И главное – где и каков мир человека как сущего, выходящего за пределы опыта, выступающего сам себе конечной целью, т. е. где мир свободы? И каков он? Мы же не можем о нем судить на основе категорий рассудка. Надо заметить, что понятие цели не было включено И. Кантом в таблицу категорий рассудка. Понятно, почему. В мире природы цели нет, а есть причинность.

Вот здесь и кроется суть позиции И. Канта. Человек есть то, что он лепит из себя сам в нравственном плане, строит свое Я, обретая свою свободу. Но как существо, имеющее шанс на свободу, он и не может быть объектом познания. А значит он и не определим. А в физическом плане он и есть познаваемая вещь среди вещей. В пределе в высоком смысле И. Кант прав, ограничив разум и дав место вере, т. е. вере в морально доброе, совершаемое человеком по долгу своему. Человек как нравственное существо не может быть объектом познания. Точка.

А поэтому, несмотря на то, что вопрос «Что такое человек?» и задан самим И. Кантом, но ответа на него он давать и не собирался, поскольку трансцендентальное знание о нем как о трансцендентальном субъекте невозможно. Знание возможно лишь по поводу опыта. А по поводу перехода – трансцендирования: знание невозможно, трансцендентальное относится к тому, что находится за пределами опыта и положено как априорный принцип, как идея. Поэтому вопрос о человеке как о ноумене остается лишь вопросом. Ответ на

него невозможен. Но потому он и становится главным, рамочным, к нему сводятся все другие вопросы, поскольку ответ на него в эпистемологическом плане, в версии получения положительного знания и учения невозможен. Хотя тайну свободы И. Кант пытался помыслить. Но уже за пределами чистого разума, в метафизике нравственности.

Тезис о непознаваемости вещи в себе средствами теоретического разума и элиминация категории цели из системы категорий рассудка – это в сущности одно и то же. Отказ И. Канта от попыток построения спекулятивной метафизики как теоретического учения о вещах в себе (Боге, свободе и бессмертии души) – это результат осмысления И. Кантом границ естественнонаучной картины мира Нового времени.

И здесь И. Кант трижды прав. Они, эти вещи в себе, действительно теоретически не познаваемы, не доступны познанию с помощью категорий рассудка. Он это уже понимал. Но это быстро забыли исследователи XX в., ринувшиеся познавать человека, и ставя над ним эксперименты. А И. Кант хотел поставить границы безумному росту познания и технического прогресса. Теоретический разум, вооруженный технологиями, в итоге не просто познавал человека, он его употребил как вещь, в пределе – уничтожил, о чем фактически одновременно, каждый по-своему, независимо друг от друга веско заявили М. М. Бахтин и М. Хайдеггер. А И. Кант уже тогда это понял, а потому пытался поставить экспансии разума границы.

С И. Канта начинается различение природы и свободы, природы и культуры, мира природы, как мира причин, и культуры, как мира смыслов и целей. Но собственно здесь, в мире культуры, в мире смыслов и целей и рождается человек. Поэтому в КЧР человека и вопроса о нем не могло быть. Этому вопросу как вопросу, т. е. вопрошанию о тайне человека, без получения гарантированного ответа, посвящена область нравственности, свободного поступка, где собственно это вопрошание находит свое законное место как вопрошание о свободе.

Вот мы и приходим к проблеме свободы. Но упираемся в новый тупик. В новый тип причинности, которым И. Кант заменил причинность природы. И. Канту помешал его собственный моральный ригоризм. Все же он к свободе не отнесся как к тайне. Он отнесся к свободе не как к возможности, шансу, а как к постулату, всеобщему принципу и увязал его с понятием долга и нравственного закона. Он ее все же пытался разгадать и построить тоже по методу (в КПП и других работах) и также поставить здесь границы. И пусть это учение все же не доктринальное, а критическое, как подход к основаниям, определение пределов, но все же такое же учение, что было выстроено в КЧР относительно теоретического разума.

Замена: детерминизм природы vs ригоризм нравственного долга

Н. В. Мотрошилова заметила в свое время, что принцип свободы пронизывает всю кантовскую философию. Она указала на кантову антиномичность природы человека, существа, принадлежащего миру природы и миру свободы. Но свободу, полагает Н. В. Мотрошилова, И. Кант вводит как принцип, как постулат, а не как добровольное самоопределение человека. Вместе с Богом и бессмертием души свобода рассматривается им в качестве постулата практического разума, поскольку без свободы нет и быть не может никакого нравственного закона:

«<...> если бы не было свободы, то не могло бы быть и речи ни о каком моральном законе внутри нас» [Кант 1965а: 314, прим.].

“Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein” [Kant 1978: 10].

С другой стороны, свобода предполагает следование долгу, а

«под долгом понимается практически безусловная необходимость поступка» [Кант 1965а: 265].

“Denn Pflicht soll practischunbedingte Notwendigkeit der Handlung sein” [Kant 1978: 241].

А поэтому долг должен иметь силу для всех разумных существ. И поэтому

«должен быть законом также для всякой человеческой воли» [Кант 1965а: 265].

“und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein” [Kant 1978: 241].

Такое нравственное законодательство было заложено уже в КЧР, где заявлено, что императивы – «объективные законы свободы», они указывают на то, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не произойдет. Этим нравственные императивы отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит, «поэтому законы свободы называются также практическими законами» [Кант 1964: 659–660].

И никакого вольного самоопределения. Нравственная максима – это закон, который указывает на то, что должно произойти.

Получается, сама свобода выводима, увязана с императивом, она не самостоятельна, она выступает таким *перевозчиком*, *посредником* между долгом и нравственным законом. Свободное, сиречь нравственное поступание – суть

максима, выступающая в качестве долга человека, имеющего силу всеобщего закона. Возникают вопросы: где здесь свобода, где свободный поступок, не детерминированный ничем внешним, в том числе и нравственным законом? Свобода становится долженствующей максимой, не обусловленной природной причинностью, но связанной с моральным долгом¹.

Суждения в примечании на этой странице весьма существенны. И. Кант помечает, что свобода и нравственный закон жестко и последовательно увязаны. Разумеется, – как говорит философ, – сначала мы должны помыслить моральный закон, и только потому возможна свобода:

«<...> моральный закон есть условие, лишь при котором мы можем *осознать* свободу» [Кант 1965а: 314, прим.].

“<...> moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können” [Кант 1978: 10].

И далее:

«<...> если бы моральный закон ясно не мыслился в нашем разуме *раньше*, то мы не считали бы себя вправе *допустить* нечто такое, как свобода» [Кант 1965а: 314, прим.].

“<...> wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit”) [Кант 1978: 10].

Свобода есть *ratio essendi* морального закона, а моральный закон есть *ratio cognoscendi* свободы [Кант 1965а: 314, прим.].

Хотя не все так просто. На другом языке можно сказать и так: И. Кант, дабы поставить границы экспансии теоретического разума, пытался укоренить свободу, найти ей если не онтологическую опору, то хотя бы вменить ей силу закона, вменить ей самой роль такой *опоры* (*Schlußstein*) для разума. В феноменологии личности такое укоренение называется усилением быть. Ведь бытие человека есть онтологическая норма, вне которой человека нет как личности, а есть лишь просто *Ман*.

Ведь главный парадокс скрыт не в противоречии между миром природы и миром свободы (это давно известно и уже банально), а в самой свободе: свобода не дана как данность, как внутренняя, якобы данная, присущая человеку

¹ Связка, детерминирующая свободу из долга, относится к одному из постоянных смыслов, крепящих мысль И. Канта до конца жизни. В «*Opus postumum*» эта связка остается: «Не понятие свободы образует фундамент, на котором может быть основано понятие права и долга, но наоборот, понятие долга содержит в себе основание возможности понятия свободы, которое постулируется посредством категорического императива» [Кант 2000: 541].

норма, принцип, она представлена ему как культурное задание, она не дана, а задана. Человеку еще предстоит совершить свободный поступок онтологического самоопределения в бытии, через который он может стать, а может и не стать, не найти свое место в бытии.

В этом заключался корень спора М. Хайдеггера и Э. Кассирера в Давосе в 1929 г. Э. Кассирер в духе И. Канта, как последовательный кантианец-ригорист также выступал за нравственные максимы и долженствование человека, а М. Хайдеггер показывал, что свобода есть лишь шанс, возможность, даже некоторое исключение, даже приключение, но вовсе не узаконенный принцип.

Оба, и Э. Кассирер, и М. Хайдеггер, отталкивались не просто от толкования метафизики И. Канта. Они отталкивались от вопроса И. Канта «Что такое человек?».

М. Хайдеггер вопрошает: «<...> я хотел бы еще раз поставить всю нашу дискуссию под знак критики чистого разума и еще раз зафиксировать вопрос – что такое человек? – как центральный вопрос» [Давосская дискуссия 2001: 132].

Но диспутанты отвечали на этот вопрос по-разному, в разной оптике. Согласно первой, Э. Кассирера, – бытие человека означает бытие в культуре, а точнее, бытие в символических формах, которые человек и порождает. Поэтому необходимо составить энциклопедию этих символических форм и понять основной механизм порождения форм, что и сделал Э. Кассирер. Форма и формирование как процесс вообще – суть, главные посредники между человеком и миром. Э. Кассирер полагал, что человек есть существо формообразующее и при этом оно само формируется. Его позиция пронизана высокими идеалами просвещения, традицией духовной культуры. Он следовал кантовскому призыву о просвещении человека как его совершеннолетию.

М. Хайдеггер же показывает, что любые суждения о человеке есть суждения об эмпирическом и конечном существовании человека, и они не адекватны действительному бытию, а главное – суждения о бытии человека в культуре также не дают нам всего существа ответа на вопрос И. Канта. Бытие человека вообще чревато и проблематично. Он всякий раз должен совершать экзистирование на границу, в усилия которого и может проявиться потаенное, тайна бытия человека.

Вопрос И. Канта о человеке для М. Хайдеггера принципиально не решен и не может быть решен. Тем более он не может быть решен разработкой очередной, сугубо научной теории о человеке, концепцией или учением, т. е. позитивной научной антропологией. Поэтому антропология не может быть основанием для метафизики присутствия.

Поэтому для М. Хайдеггера истинное Dasein – это весьма рискованное, и вообще-то случайное предприятие, не детерминированное его конечным

существованием. Еще жестче: никакая наличная культурная форма, вне меня положенная и уже данная, никакая до меня сотворенная форма мира не гарантирует мое Dasein. Поэтому прорыв в бесконечное не имеет онтологии: «<...> онтология есть признак конечности. Бог не имеет онтологии. <...> в онтологии нуждается лишь конечное существо» [Давосская дискуссия 2001: 127].

Фактически, оба философа, Э. Кассирер и М. Хайдеггер, унаследовали от И. Канта разные планы его наследия. Один – его просветительский и нравственный ригоризм, другой – критицизм и отказ определять человека посредством создания доктрины.

Итак, детерминизм природной причинности, как мы уже сказали выше, И. Кант заменил обязательностью нравственного закона. Преодолевая эмпиризм и психологизм опыта индивида, дабы не зависеть от его хитростей и капризов, И. Кант ввел свободу как нравственное правило всеобщего законодательства, поработив тем самым человека, лишив его права на нравственное самоопределение и фактически как бы дав ответ на свой четвертый главный вопрос «Что такое человек?», преодолев собственное сопротивление, породив иллюзию и ввергнув далее всю мировую антропологию в поиски ответов на этот вопрос, спровоцировав на поиск новых доктрин о человеке, поскольку сам по себе ответ на этот вопрос (человек есть моральное существо, долженствующее совершать нравственно доброе) не может считаться ответом по той причине, что свобода, данная как всеобщий обязующий принцип, не может выдать тайну о самой себе. Все, что задается не как внутренний исток личностного самоопределения, а как предъявленное извне правило, не может быть принято как ответ, как отгадка этой тайны самоопределения человека. Именно потому, что такая извне положенная свобода перестает быть самой собой.

Собственно, такая логика полагания и привела И. Канта к необходимости сформулировать категорический императив, становящийся основным законом практического разума:

«<...> поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [Кант 1965а: 347].

“Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zu gleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne” [Кант 1978: 41].

Исследователи называют это кантовским моральным ригоризмом. Но он таковым называется в силу закрытости самой аргументации, внутренней логики, которая при переходе И. Канта к КПП теряет свою утонченность и детализацию, каковая была в КЧР. При переходе к практической философии, к метафизике нравственности, И. Кант почему-то теряет свой критический

запал, направленный на прорисовку полного и подробного контура границ разума и переходит к доктринальному жанру изложения, теряя тем самым собственный метод, заложенный им же самим в КЧР.

Поэтому его нравственная философия кажется доктринальной, а потому герметичной, точнее, лишенной собственного потенциала дальнейшего саморазвертывания.

Но если приглядеться, то ригоризм этот, если его прочитать на ином языке, языке феноменологического самоопределения, как это позднее сделали каждый по-своему М. Хайдеггер и М. М. Бахтин, то кантовский императив фактически означает онтологическое укоренение нравственного правила. По М. М. Бахтину, речь идет о том, что у человека нет «алиби в бытии», он на то и является на свет, что призван состояться в этом мире, найти свое место, совершая усилие быть, и только тогда он становится событием бытия. По М. Хайдеггеру, человек и есть страж бытия, он стоит в его просвете и призван собой через себя это бытие явить, состояться в присутствии.

Надо сказать, И. Кант понимал, что заявленная как нравственный принцип свобода не гарантирована. Более того, он и не смог ее доказать так, как доказывал границы познания в КЧР через систему категорий рассудка. По той простой причине, что свобода не доказуема через категории рассудка, она дана как нравственное правило:

«Мы свели, в конечном счете, определенное понятие нравственности к идее свободы; свободу мы не могли, однако, доказать даже в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное; мы видели только, что ее необходимо предположить, если мы хотим мыслить себе существо разумным и наделенным сознанием своей причинности в отношении поступков, т. е. наделенным волей» [Кант 1965а: 292].

“Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur betweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir un sein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begapt” [Kant 1978: 268].

Надо серьезно вдуматься в само суждение. Мы не смогли доказать идею свободы! Она и не доказывается, потому что это не теорема в математике. Она показывается в поступке. Поэтому нравственный закон ставится в качестве принципа, внешнего обязательства для человека, в результате чего И. Кант вообще-то попал по своей собственной логике в порочный круг (в чем он сам и признается): детерминизм внешней природной причинности он заменил обязательностью нравственного закона, поставленного как внешняя максима:

«Здесь получается – надо в этом откровенно признаться – какой-то порочный круг, из которого как будто невозможно выбраться. Мы считаем себя в ряду действующих причин свободными, для того, чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам, потому что приписали себе свободу воли» [Кант 1965a: 294].

“Es zeigt hier, man muss frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willen beigelegt haben” [Кант 1978: 269].

Надо сказать, собственно со свободы как опорного принципа и начинается вся КПП:

«Понятие свободы <...> составляет *опору* всего здания чистого, даже спекулятивного, разума, и все другие понятия (о Боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность <...>» [Кант 1965a: 314]

“Der Begriff der Freiheit <...> macht nun den Schlußstein von dem gansen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen, Vernunft aus, und andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als große Ideen, in dieser ohne Hultung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität<...>” [Кант 1978: 9–10]

Н. В. Мотрошилова полагает, что понимание морального долга разумнее и реалистичнее рассматривать в залого добровольного решения, готовности идти на службу нравственному закону [Мотрошилова, 2005: 206]. Но мы должны понимать, что сам по себе призыв к добровольности также ни к чему не приводит, это мы уже проходили на примере западной версии развития частного индивидуализма, в рамках которого добровольность сводится рано или поздно к капризам и желаниям эмпирического индивида, что показывает полное отсутствие добровольности и зависимость от желаний, не умеющего регулировать свое поведение индивида, превратившегося в машину желаний. Для осуществления так называемого принципа добровольности необходима сформированность личностного органа, с помощью которого человек может регулировать свои желания и принимать ответственные решения, что, в свою очередь, связано с многотрудной практикой заботы о себе, о чем было давно известно еще со времен античности [Адо 2005; Смирнов 2016а; Хоружий, 1998]. Об этом мы уже сказали выше.

И. Кант, разумеется, понимал, что никакой эмпирический индивид никогда и ни при каких обстоятельствах не может принять так называемое добровольное решение на совершение нравственного поступка. Он не может этого сделать по выше указанной причине, у него нет личностного органа, а последний вырабатывается в процессе культурного развития и предполагает совершение личностного усилия быть. У самого индивида просто нет этого опорного органа, на который бы опиралось нравственное решение. Да и не может его быть в принципе в эмпирическом индивиде, поскольку упереть свою личность возможно только в Боге, как утверждал М. М. Бахтин¹. В самом индивиде в принципе не может быть такой личностной опоры.

И. Кант это понимал. А потому и ввел как максимум нравственную причину, опирая ее на волю. Воля для него вид причинности живых существ:

«Воля есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности» [Кант 1965а: 289].

“Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit wurde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität” [Кант 1978: 265].

К этому негативному определению свободы добавляется позитивное определение:

«<...> воля есть во всех поступках сама для себя закон ...» [Кант 1965а: 290]

“<...> der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz ...” [Кант 1978: 265]

А это и «означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего законодательства» [Кант 1965а: 290]. Мы приходим, делает вывод И. Кант, к формуле категорического императива и принципу нравственности. А это значит, что «свобода воли и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же» [Кант 1965а: 290].

Это же обоснование становится основой для определения отношения к религиозной вере в пределах разума, о чем и говорится в предисловии к «Религии в пределах только разума» (1793):

«Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить. <...> ведь то, что возникает не из него самого и его свободы,

¹ Ср.: М. М. Бахтин: «<...> на что вы обопрете совесть? Для меня такой опорой – Бог» [Гачев 1993: 107].

не может возместить его отсутствия моральности. – Следовательно, для себя самой <...> мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе» [Кант 1980: 78].

Да, но в таком случае, если человек, определяющий свое поведение в религии правилом веры (*credo*), заменяет это правило моральным законом, то по способу действует так же, как и верующий. А свобода становится не самостоятельной, а выступает следствием следования моральному закону. Свобода есть свойство причинности поведения живых разумных существ. Одну причинность в природе И. Кант заменяет другой причинностью. Тем самым он не вышел в собственно план действительной свободы самой по себе, как вещи в себе. Он ее связал причинностью морального закона.

В итоге, вопреки стереотипному мнению, согласно которому главным антропологическим произведением И. Канта считается «Антропология с прагматической точки зрения», такового на самом деле у него нет, а есть некий антропологический мета-текст, рассыпанный в трех Критиках, в «Основах метафизики нравственности», «Логике», в переписке. Именно в таком формате мета-текста И. Кант рассуждает о метафизике свободы человека как разумного существа, принадлежащего к умопостигаемому миру, а не к миру чувственных явлений, а только он как разумное существо, обладающее свободой воли, способен соответствовать принципам нравственного законодательства, что и отвечает на вопрос самого Канта «Что такое человек?». Но такие рассуждения не могут быть представлены в виде не только законченной доктрины, но даже в виде отдельной Критики¹.

Построение метафизики как теоретического учения о душе, свободе и Боге невозможно. Метафизика в виде такого учения, если и возможна, то лишь как спекуляция, т. е. выведенное за пределы опыта мнимое представление.

Но, как мы выше уже заметили, между мирами разверзлась пропасть, что признал и сам И. Кант:

¹ Примерно также рассуждает и Ю. В. Перов. Он полагает, что если все же пытаться реконструировать собственно философию человека у И. Канта, то придется это делать в целом, вытягивая ее из всей его трансцендентальной философии, а не из его «Антропологии ...». И ответы на первые три вопроса нам надо искать также в целом в его трансцендентальной философии [Перов 1999: 35]. Кстати, в этой связи, полагает Ю. В. Перов, И. Кант-таки дал ответ на свой четвертый вопрос: человек есть существо трансцендирующее, обладающее трансцендентальными способностями [Перов 1999: 80]. Если так отвечать, то мы ставим И. Канта в ряд доктринеров, авторов очередного определения, что противоречит всему критическому настрою И. Канта, духу его философии. Л. А. Калинин, в свою очередь, вообще считает, что И. Кант все же создал трансцендентальную антропологию. Этот вывод он делает на основе допущения, что во всех трех Критиках как раз речь идет о базовых человеческих способностях [Калинников 2010: 21].

«<...> между областью понятия природы как чувственно воспринимаемым (dem Sinnlichen) и областью понятия свободы как сверхчувственным (dem Übersinnlichen) лежит необозримая пропасть, так что переход от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход» [Кант: 1966а: 173].

Переход, связанность возможны, как мы уже отметили выше, сугубо рефлексивным способом, каковым обладает среднее звено между рассудком и разумом, т. е. способность суждения. Связность миров осуществляется не субстанциально, а посредством способности суждения. Миры не едины, но они едины в связанности *посредством мышления*. А таковым качеством способность суждения обладает потому, что судит о целесообразности:

«Целесообразность природы есть <...> особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения» [Кант 1966а: 179].

В природе разумеется его нет, как нет и в принципе свободы. Понятие целесообразности принадлежит к особым «трансцендентальным принципам» [Кант 1966а: 181].

И это единство – точнее, *единство связности миров, природы и свободы* – происходит сугубо *рефлексивно*, оно совершается самим человеком, единственным сущим, способным мыслить о цели, хотя в самом сущем единства нет, как нет в нем и понятия цели. Единство в связывании бывает только рефлектирующим и опирается на трансцендентальный «принцип целесообразности» [Кант 1966а: 183].

И. Кант как предтеча антропологического поворота

Итак, невозможна наука о человеке как свободном существе. Невозможно строить вообще позитивную науку о человеке. Строить о человеке спекулятивную научную теорию абсурдно. Точнее, построить можно. Но в ней человек будет представлен как вещь среди вещей, как природный объект или как пустая идея и принцип, а не как свободное существо. Поэтому метафизика не может быть выведена из философской антропологии, что пытался объяснить М. Хайдеггер в упомянутой работе «Кант и проблема метафизики» [Хайдеггер 1997б]. Хотя он воевал с мельницей. И. Кант это знал и без него.

Поэтому вся философская антропология в ее разных версиях, искавшая свой предмет (человека!) в течение XX в., блуждала впотьмах и загнала себя в тупик, стремясь построить по поводу человека некую концепцию, систему позитивного знания или спекулятивную метафизику человека. Последняя

невозможна. Сие пытался показать И. Кант и в этом смысле его можно считать своеобразным предтечей антропологического поворота, случившегося в XX в.

Известно, что XX в. переживал множество различных поворотов (лингвистический, антропологический, онтологический, прагматический и др.). Дабы избежать излишней метафоризации, договоримся о том, что мы понимаем под антропологическим поворотом. Какие версии понимания смысла понятия поворота можно найти в литературе [см. также: Смирнов 2017a].

1. Поворот означает смену объекта. Например, переход от природы – к человеку. Или переход от рассуждений о мире – к анализу предложений естественного языка. А смена объекта требует и смены дискурса, словаря, правил игры, методов, инструментария.

2. Поворот означает смену способа видения объекта, смену оптики, смену позиции¹. Например, отказ исследовать человека так же, как природное явление, поскольку мы не схватываем существо сущего.

3. Поворот предполагает смену способа мышления. Переход от теоретического мышления к практическому. Или, еще радикальнее – поворот как смена самой парадигмы мышления. Тогда происходит переход от эссенциальной парадигмы (поиск готовой сущности в объекте) – к энергийной парадигме. Или переход от классического дискурса к неклассическому, отказ от субъект-объектной парадигмы – в пользу деятельностного подхода, энергийной парадигмы, феноменологии личности и проч.

4. Поворот как отказ определять человека в качестве объекта определения. Человек не может быть объектом наблюдения, описания, исследования, изучения, проектирования и т. д., хотя таковые попытки постоянно совершаются до сих пор. Человек не определяется, не дается, он не дан. Он задан, ему дается задание: состояться, найти место в мире. И потому он всякий раз совершает усилие, дабы это место обрести.

5. Поворот, предполагающий выработку ответа, переход к позитивному залогу, к предложению некоей альтернативы. Например, в отличие от рациональной, логицистской, традиции предлагается личностно-ориентированный подход, переход от вещной парадигмы к личностной.

Учитывая все выше сказанное, становится понятным, что поворот предполагает прежде всего переход к иной парадигме, отказ отношения к человеку как к вещи среди вещей, объекту и сущему среди иных сущих в пользу личностно-ориентированного подхода, в пользу так называемой событийной онтологии. Зачинателями новой антропологической парадигмы, альтерна-

¹ Можно и словами В. В. Бибихина – «смена аспекта». Так он назвал свою работу о Л. Витгенштейне, который фактически стал виновником одного из поворотов в XX в. [см.: Бибихин, 2005].

тивной ранее идущей, эссенциальной, были такие авторы, как М. Хайдеггер, М. Бубер, М. Бахтин, далее М. Фуко, С. С. Хоружий и др. К ним принадлежит и автор этих строк. В написанной ранее работе мы уже пытались сформулировать некоторые выводы-уроки, которые можно было бы извлечь из совершившегося в 20–30-е гг. XX в. антропологического поворота. Они таковы:

1. Фактически всеми авторами антропологического поворота велся поиск не новой концепции человека самой по себе, а поиск места человека и одновременно поиск нового метода мышления о человеке. Искалась не окончательная формулировка сущности человека, а тот особый способ существования, который делает человека самым собой. В этом смысле представители поворота вели работу по навигации человека в двойном смысле: как поиск места человека и как поиск слова о человеке. Специфика места состоит в том, что оно онтологически не предзадано и заранее не готово. Это метафизическое место всякий раз обустраивается особого рода антропопрактиками заботы, среди которых особое место занимает практика *cogito*. Соответственно и слово о человеке всякий раз заново выстраивается, исходя из специфики обустройства его места, т. е. исходя из мыслительных, символических опор и ориентиров.

2. Авторами поворота была проделана попытка рассматривать антропологический дискурс в широком, не узконаучном смысле, как мета-антропологию, выстраивающую свой мыслительный дискурс по границам и пределам.

3. Был проделан опыт отказа от позитивизма знания и опыт преодоления всевозможных редукций в понимании сущностных сил человека: биологической, религиозной, научной, рациональной и т. д.

4. Была совершена попытка выстраивать не строгие определения терминов, а искать опорные точки-ориентиры. К ним относятся такие, как забота, личность, событие, ответственность, жизнь, энергия и проч. Был сделан шаг в сторону выстраивания не готового словаря антропологических терминов, а словаря-путеводителя с опорами и ориентирами. Был изменен сам способ работы с понятийным и терминологическим аппаратом, в котором понятия и термины представлены не в виде готовых определений, а виде ориентиров.

5. С разной степенью воплощения в работах представителей поворота была проделана попытка преодоления разрыва между онтологией, метафизикой и антропологией. Сплавы и миксы таких слияний возникали разные. Но была обозначена общая тенденция, направленная на онтологическое укоренение антропологии, с одной стороны, и на преодоление абстрактности и бесчеловечности учений о бытии человека, с другой.

Полагаю, что И. Кант, остановившийся перед границей, указывавшей на предельный фронт человека, но не ступивший за него, и не ставший выстраивать трансцендентальную антропологию, фактически выступил таким

предтечей антропологического поворота, задав горизонт умопостигаемого мира, выставив человеку моральную максиму свободы, предъявив ему ее как культурное задание. Собственно, нравственность только так и может существовать, как задание для самоопределения, как принцип действия. Справится с ним человек или нет – вопрос реального поступка. И в этом своем завещательном залоге наследие И. Канта выступает как непреходящая ценность и исток для вдохновения и новых поисков.

Судьба завещания

До сих пор в мировой кантиане считается, что «коперниканский переворот» И. Канта касается введения трансцендентальной метафизики применительно к теории познания, точнее, к постановке вопроса о самих условиях познания, его границах. Такое допущение связано с тем, что, как это часто бывает с масштабными фигурами, его понимают в духе и в рамках первой «Критики» (КЧР). В то время, как его следует читать ровно наоборот – с конца, т. е. начинать читать (понимать) его глазами его Антропологии, а точнее, глазами его антропологического контекста. Причем, не глазами его известных текстов, курсов лекций («Антропология с прагматической точки зрения» или «Логика»), а глазами его самого, введшего идеи разума – Бога, свободы и бессмертия души, и признавшего, что они не поддаются познанию.

Такая оптика понимания задает иной контекст. Ключевое открытие и значение его как мирового философа (в духе его же «философии по мировому понятию», а не «по школьному») заключается в этом открытии Человека как сущего, способного на свободный поступок, который не может быть дан как объект в рамках опыта познания (ни как вещь-для-нас, ни как вещь-в-себе). Он, Человек, как существо свободное, свершается, и это свершение не может быть предметом вообще познания. Он становится за пределом вообще каких бы то ни было эпистемологических построений.

В этой связи ключевой контекст, задающий всю оптику, все видение кантовских идей, задается его же собственным главным вопросом, помещенным в рамки философии «во всемирно-гражданском значении», «Что такое человек?».

Но парадокс заключается в том, что сама редакция этого вопроса, заявленная им в объектном залоге (*Что такое человек?*), провоцирует идущих вслед за ним исследователей на поиск ответа, но опять в духе объектного, даже натурализованного подхода, понимания человека как объекта познания, предназначенного для того, чтобы его ухватить как пойманную добычу. Кантовский вопрос фактически провоцировал дальнейшее развитие мировой философской антропологии на поиск ответов в объектном (и, как следствие,

доктринальном) залоге и порождение различных концептов, в которых разные авторы каждый по-своему пытались дать свой окончательный вердикт тому, что такое человек, отвечая на кантовский вопрос, поскольку пытались уловить ту самую неуловимую сущность человека как объекта.

Вместе с тем понятно, что им же самим сформулированное требование применительно к математическому естествознанию гласит, что оно имеет дело не с эмпирическими натуральными природными объектами, а с идеальными объектами-конструктами, построенными понятийно с помощью математических средств. Т. е. любой объект познания становится объектом сконструированным, пропущенным через мышление, осуществляющее трансцендентальный акт, предполагающий выход в метафизическую позицию. В этой связи и сам человек, если отвечать на вопрос самого И. Канта, есть не эмпирический индивид, познаваемый и доступный нам в опыте чувств и рассудка (с помощью категорий рассудка), а то сущее, представленное в сдвиге, переходе, трансценденции. И потому всякая попытка зафиксировать человека в объектном и доктринальном дискурсе, чревата порождением очередной иллюзии, чем кстати и занималась вся философская антропология XX в.: тем, что порождала доктрины о человеке, порождала о нем иллюзии. Человек всякий раз ускользал от внимания автора очередной доктрины, пытавшегося ответить на вопрос о человеке по-кантовски «Что такое ...?».

И. Кант же, введя свой метод мышления на границах, которому посвящены все три «Критики», предполагавшие установление границ разума, мышления об условиях применения человеческого разума, сам же поставил себе подножку, поскольку мышление на границах всякий раз преодолевает его собственный вопрос о человеке, заданного в залоге «что такое?»

Именно человек стал тем оселком, краеугольным камнем, который презрели все антропологи. На нем вся метафизика и остановилась, потерпела фиаско, поскольку человек не может быть предметом никакой метафизики. И первым это понял сам И. Кант, задав таким образом вопрос о человеке. По той причине, что для него в конечном итоге, как мы уже говорили, самый главный предмет в мире – это сам *человек*, ибо он для себя – самая последняя цель. И. Кант это понял, и потому перешел от физической антропологии как эмпирической науки – к прагматической антропологии, в которой человек уже представляет собой не объект познания, а «исследование того, что *он* как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам».

Современная ситуация вместе с тем показывает, что объектный залог вопрошания о человеке загоняет нас в ту же ловушку: мы будем всякий раз ловить убегающий объект, который таковым не является. Имеет смысл совершить коррекцию главного вопроса И. Канта и заменить его на другой – «Где

и когда возможен человек?». Это вопрос не о сущности человека. Это вопрос о его Месте, его уместности. И о его Времени. То есть его свершении¹.

Понятие места – вопрос не столько про географию, сколько про событие свершения. Где и когда человек случается? Где и когда есть человек? Там и тогда, где и когда случается².

Вместе с тем вопрос И. Канта «Что такое человек?» остается главным в контексте мировой философии. Остается главным, если его «Что?» понимать в его же собственной кантовской трансценденции, когда его чтойность воплощается в переходе из мира природы в мир свободы, случающейся как событие свершения человека.

Вопрошание о человеке поставило самого И. Канта на собственные границы, на поставленные им самим границы разума. Его собственные конструкции, предложенные в КЧР, разбились о сам вопрос о человеке. Вопрос о человеке стал проверочным тестом для всей системы, которую он воздвигал для разума. Но И. Кант рискнул это сделать, проверил и подтвердил собственное допущение о граничности и условиях самого опыта, опыта познания и действия, применительно к теоретическому и практическому разуму. Пограничность сама перестала быть фиксированной границей. Поскольку свобода и бессмертие души человека не могут быть предметом опыта познания. Но могут быть событиями свершения.

¹ См. Вопрошание о человеке в начале книги.

² Кстати, интуиция И. Канта работала именно в этом направлении, поскольку он фактически ввел в философский дискурс смысл понятия присутствия человека в мире, в том числе и через такие понятия, как горизонт (в лекциях по «Логике»), место души, место человека (в статье «Об органе души») [Кант 1980: 347–350, 620–624]. Например, он замечает, что вопрос о «месте души», о ее «локальном присутствии», относится к вопросам, которым занимается уже метафизика, а не психология. А это задача не только неразрешимая, но и внутренне противоречивая: «Ведь если я хочу где-то в пространстве сделать зримым место моей души, т. е. моего абсолютного Я, то я должен воспринять самого себя посредством того же чувства, с помощью которого я воспринимаю и ближайшую окружающую меня материю, так же, как это происходит, когда я хочу определить свое место в мире как *человека*, а именно: я вынужден рассматривать свое тело в его отношении к находящимся вне меня другим телам. Между тем, душа может воспринимать самое себя только посредством внутреннего чувства ...» [Кант 1980: 624].

ГУМАНИТАРНЫЙ ПРОЕКТ В. ДИЛЬТЕЯ

Введение

Современная наука как сфера и институт переживает парадигмальный сдвиг. Последний описывается в историко-научных и методологических работах на разных языках. Либо этот сдвиг исследователи описывают в категориях смены базового процесса, в рамках которого место производства знаний занимает процесс сбора и хранения Больших данных [Kitchin 2014; Fourth Paradigm 2009; Смирнов 2022б]. Либо сдвиг понимается как переход от наук к технотехнологиям (биотехнологиям) [Юдин 2016]. Комментируя парадигмальный сдвиг, одни авторы полагают, что век науки вообще проходит. Другие считают, что смещается акцент с исследования как базового процесса – на проектирование, в силу чего научные исследования встраиваются в качестве составной части в инженерные проекты. Третьи считают, что ввиду радикальности перемен ключевой проблемой становится проблема человека, а поэтому на первое место должны выходить гуманитарные науки, точнее, практики и процедуры, выработанные на основе гуманитарной парадигмы, такие, как гуманитарная экспертиза процесса внедрения умных технологий, выполняющая не столько конститутивную, сколько регулятивную роль [Юдин 2016: 56]. А стало быть важно, какие методы и инструменты познания и постижения человека они вырабатывают.

При всем различии этих оценок парадигмального сдвига все они фактически констатируют не столько дефицит содержания, научных знаний, сколько дефицит научного Метода, с помощью которого можно более адекватно оценивать современные вызовы и определять новые направления для научных исследований. В таком случае на первое место выходит главная проблема: что такое гуманитарная наука с точки зрения не своего содержания (предполагающего разговор о специфике научного объекта), а своего Метода, шире – Способа мышления и действия.

Мы полагаем, что поиск Метода в рамках гуманитарной парадигмы может сослужить добрую службу для выработки ответов на новые вызовы, а гуманитарные науки могут стать примером для выработки новой научной парадигмы в науке в целом.

Надо сказать, что со времен В. Дильтея и неокантианцев этот вопрос был всегда на первом месте. Именно спецификация метода, поиск иной оптики мышления, особой установки на мир, развели науки гуманитарные от наук естественнонаучных и технических. Небезынтересным в таком случае будет рассмотреть то, как происходил поиск этого Метода.

Исторический контекст

Прецедент В. Дильтея нам важен тем, что фактически он находится как бы между немецкой классикой в лице И. Канта и новой классикой в лице М. Бубера, М. М. Бахтина, М. Хайдеггера и других в XX веке.

Исторически ситуация часто складывалась так, что многие начинания и дебютные разговоры XX века отталкивались в философии от того, что содеял И. Кант. Так и здесь. Чтобы понять специфику ситуации, толкнувшую философов начинать искать новый метод для гуманитарных наук и мыслить о человеке, мы опять должны вспомнить опыт мысли И. Канта. Но не потому, что он (как это вошло во все учебники) считал главным вопросом философии вопрос «Что такое человек?» (заданного, заметим, в том же естественнонаучном залоге, в версии познания и построения человека как объекта), а потому, что им был предложен определённый философский метод¹.

Как было показано в разных исследованиях, И. Кант предложил прежде всего новый тип построения научного знания: метод конструирования идеальных объектов. Он выступил защитником новой науки, математического естествознания, основы которого заложил ещё Г. Галилей, но завершил дело И. Кант [Гайденок 1987]. Выступая против натурфилософии, И. Кант предложил исследовать не естественные объекты, взятые из самой природы (что, впрочем, в принципе невозможно, поскольку уже в акте восприятия объект выделяется из естественного мира, будучи представленным мне не как есть, а как образ), а объекты сконструированные. Ни у Г. Галилея, ни у Р. Декарта, ни у И. Канта не было сомнения, что именно математика, введённая в естествознание, задаёт познанию желаемую точность, достоверность и объективность, то есть научность. Поэтому человек постигает не сами по себе природные объекты, а те, которые даны в опыте познания путём их искусственного конструирования в понятиях. Мир познания – мир сконструированных объектов, так называемых научных идеальных объектов: «математическое знание есть познание посредством *конструирования* понятий» [Кант 1964: 600].

Что же касается свободы, Бога и бессмертия души, трех «вещей в себе», которые обсуждает И. Кант уже в «Критике практического разума», то они им выводятся за скобки опыта познания. Они не познаваемы тем путём, ко-

¹ Что, впрочем, почему-то до сих пор не является очевидным для всех. Хотя для того времени, времени неокантианства, было очевидным и общеизвестным, что И. Кант видел в своей «Критике чистого разума» «не систему философии, а “трактат о методе” философствования», противопоставляя его психологизму, что подтверждает В. Виндельбанд, сделавший вывод, что, согласно «Критике» И. Канта, «задача науки заключается не в том, чтобы отражать мир, а в том, чтобы противопоставить игре представлений нормативное мышление, <...> формулировать последние, обосновывающие все остальные принципы нормативного мышления» [Виндельбанд 1994: 141, 260].

торым познаются предметы в мире природы. К свободе и бессмертию души метод математического естествознания не применим. Здесь И. Кант ставит границу.

Необходимо заметить, что именно принцип конструирования понятия объекта познания и задаёт ему достоверность и надёжность. А способом конструирования понятий является мысленный эксперимент. Последний даёт возможность построения идеальной модели природного процесса. Тем самым рождается сама идея научной лаборатории, в которой возможно как бы воссоздать природный процесс и в условиях лаборатории описать скрытые механизмы его действия.

Учёный становится демиургом, создающим и производящим знания. Не природа даёт ему знания, а он, естествоиспытатель, пытающий природу, фактически принуждает её к ответу, выпытывая у неё знания о себе. Он познаёт им же самим построенные на материале природы, знания. Естествоиспытатель понял, что «разум видит только то, что сам создает по собственному плану», и поэтому он должен «заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу» [Кант 1964: 85]. А поэтому, делает вывод И. Кант, мы исследуем не сам объект, а то, что мы а priori мысленно вкладываем в него [Там же].

Но И. Кант не стал распространять принципы и правила научного познания на сферу морали, долга, свободы, нравственности. Эти идеи разума относятся к сфере должного, но не познаваемого. И. Кант не допускал, что идея свободы выводима из мира природы по принципам и правилам математического естествознания. Поэтому он выводит понятие цели и смысла за пределы сферы рассудка и не вставляет его в таблицу категорий рассудка. Цель не относится к сфере теоретического разума. Она относится к сфере практического разума, сфере свободы. В природе вообще нет целей и смыслов. Мир природы – это мир процессов и причинно-следственных связей. По их поводу мы и строим свои понятийные конструкции. Но мир человека не может быть понят без понятия цели и целесообразности, без понятия свободы, бессмертия души и Бога.

Тем самым рождается идея разделения мира природы и мира свободы, мира науки и мира культуры. Здесь – исток мысли В. Дильтея. Собственно, человек как идея и как особое сущее и рождается во втором мире, поскольку он и есть сущее, которому приписывается свобода. Но к нему не могут быть адекватно применены правила науки, построенной на математическом естествознании. Стало быть, построение антропологии как науки, если и возможно было, то как естественнонаучной дисциплины. Другой антропологии не могло и быть.

Но это науку и философию не остановило. И. Кант поставил границы познающему разуму, опирающемуся на естественнонаучную парадигму, при-

знанную классической. Но опираясь на неё, представители гуманитарных наук также активно использовали и используют методы познания, выработанные в этой парадигме – мысленный эксперимент, наблюдение, моделирование, конструирование объекта, ища обоснования в философии.

Уже с середины XIX века всё чаще и шире стали предприниматься попытки выработки специфики метода для гуманитарных наук, способа иного мышления. Самые радикальные попытки были предприняты С. Киркегором и Ф. Ницше. Но они действовали скорее в логике отказа (особенно Ницше), они не предложили метода. Они отказались от самого способа мышления, объективирующего знания и конструирующего объекты познания¹. Отказ от идеи разума и логики познания как базовых в пользу идеи экзистенции был пока на периферии философских дискуссий. Чтобы разговор стал предметным и задавал иной тренд мысли, нужна была иная методология, поскольку она и задаёт энергию движения и выступает движителем иного тренда. Таких попыток задать иной тренд в методологии науки, прежде всего гуманитарных наук на рубеже XIX–XX в. в., было две – это неокантианцы Баденской школы в лице В. Виндельбанда и Г. Риккерта и философия жизни в лице В. Дильтея.

В контексте данной работы нам интересен прежде всего поиск В. Дильтея, поскольку, забегаая вперёд, отметим, что его интересовали не только сами по себе гуманитарные науки, но сам человек в его целостности и поиск метода, адекватного для понимания этого феномена. А неокантианцев интересовали точность и адекватность схватывания специфического объекта познания. Им было важно подобрать ключ для познания человека, точнее, человека в истории и психологии. Они полагали, что если они разведут методы познания на номотетический и идиографический, то они учтут уникальность и неповторимость тех или иных явлений, включая и человеческие деяния. Они не выделяли человека в самостоятельный феномен и проблему. Более того, неокантианцы распространяли свое разведение номотетики и идиографии в целом на науку, полагая, что оба метода могут быть применены и в науках о природе, и в науках о духе. И номотетика, постижение мира с точки зрения всеобщего, законов и тенденций развития, и идиография (постигание мира с точки зрения уникального и неповторимого) могут быть применены как в науках о природе, так и в науках о духе. Разведение было сугубо методологическое. И такое разведение, казалось, было оправданным с точки зрения методологии познания. Идиографический метод весьма точен и по названию,

¹ С одной существенной оговоркой. С. С. Хоружий, например, полагал, что С. Киркегор – первый и единственный в философии, кто предложил концепт философии жизненного пути, наиболее адекватный метод для самопознания [Хоружий 2016]. Впрочем, судя по текстам «копенгагенского сторожа», этот метод трудно представить как вполне сознательный и отрефлексированный философом метод работы. Скорее всего, он показывал интенцию, выработывал иную установку, исходящую из его религиозного опыта, не доведенную до Метода.

поскольку в нём заложена возможность учёта сугубо личного, живого знания «идиота», частного лица. А личное знание связано с особыми событийными обстоятельствами жизни и могут быть оценены с точки зрения ценностей.

В. Виндельбанд подчёркивал, что история принадлежит большей частью к идиографическим наукам, а естествознание относится к номотетическим, хотя в нём может быть применён и идиографический метод, поскольку историческое событие всегда уникально. Однако, единичное историческое событие в любом смысле оценивается и описывается в рамках всеобщего исторического контекста. И потому историческим фактом становится то событие, которое значимо, а значимость может быть задана только с точки зрения общепринятых ценностей.

Но, тем не менее, разведение наук у неокантианцев было осуществлено сугубо по объектному принципу познания. Они разводили методы, прежде всего с точки зрения достоверности познания конкретных объектов. К такому объектам относился, в том числе, и человек. И, главное, признаки объективности и достоверности знания, применяемые к объектному познанию природы, также распространялись и на идиографический метод. Главный признак, взятый из естествознания, признак объективности и истинности знания, эти авторы распространяли и на гуманитарное знание. Отметим, что этот признак пытался сохранить в своих науках о духе и В. Дильтей.

Но нам важно не само по себе разведение методов в науках. Нам важны основания. Так вот, В. Дильтей отличается больше основаниями, началом своего проекта, его истоком. Он тоже, как и Г. Риккерт, разрабатывал специфическую для исторической науки методологию. И в этом плане они сходны. И также они сходны в своём стремлении вырабатывать такую методологию, которая помогает добывать достоверное, объективное знание об исторических процессах. Но важно то, что В. Дильтея интересовали именно «науки о человеке» в его специфике, хотя термин «науки о духе» он стал использовать не по содержательному принципу, а как неологизм, отличающий науки о духе от наук о природе¹.

Но зачем ему было нужно выделять науки о духе в отдельный класс наук? Тем более, науки отличаются не столько предметом, сколько методом, как он сам потом это показывает. Психология, история и социология равным образом могут строиться и как естественные дисциплины, и как гуманитарные. И это зависит от способа работы, метода исследования. Ответ, вообще-то по-

¹ В. В. Библихин отмечает, что в 70-х годах XIX века уже была практика использования в словарях неологизма *Geisteswissenschaften*, «науки о духе», который возник как эквивалент термина *moral science* при переводе на немецкий язык работ английских позитивистов (Д. С. Милль и др.) [Дильтей 1987: 462]. Впрочем, И. А. Михайлов утверждает, что этот термин *moral science* был уже использован неким анонимным автором еще в 1787 г. [Михайлов 1999: 25].

нятен. Английские и французские позитивисты пытались, взяв идеал научности, выработанный в естественных науках, получивших небывалый подъём в XIX веке, применить его и к гуманитарным наукам. В. Дильтей же пытался отгородить науки о духе от этого идеала и выработать для них свой, иной идеал научности. Но, как мы думаем, всё сложнее и амбициознее. В. Дильтей, пожалуй, впервые пытался именно методологическим способом (отличным от способа С. Киркегора и Ф. Ницше) вернуть человека самому себе, точнее сделать мысль о его жизни предметом логики наук о духе.

Антропологическая рефлексия

При работе над своим итоговым произведением «Построение исторического мира в науках о духе» В. Дильтей написал отрывок, который предполагался быть вставленным в качестве финального в эту работу. Но он не был доработан. В то же время в сугубо рефлексивном плане он весьма полезен для дальнейшего изложения позиции В. Дильтея. Он там пишет:

«Исходной является антропологическая рефлексия. Выявляемая ею взаимосвязь основана на таких комплексах взаимодействий, как страсть и т. д. Она предлагает их типологию и фиксирует значительность этих комплексов в целостности жизни» [Дильтей 2004: 288].

В. Дильтей фиксирует дилемму, разрыв: между изучением человека в его «собственной самости» через переживание и понимание – и изучением человека через понимание его другими. Он обсуждает дилемму между историей и литературой, изображением человека в истории и искусстве.

В. Дильтей пытался нащупать иную антропологию и описать её в категориях «конкретной жизни» и пребывания человека в этой конкретной жизни. Например, он говорит о попытках нащупать конкретность жизни в её событийности на материале поэзии: «Любое поэтическое произведение каким-то образом связано с переживаемым или требующим понимания событием» [Дильтей, 2004: 289].

Размышления об антропологии должны были завершить работу «Построение...». Не довелось. Но этот кусок работы он так и заканчивает: «С антропологической рефлексии начинается любое прояснение и экспликация самой жизни» [Дильтей 2004: 290].

Исследователь и переводчик В. Дильтея Н. С. Плотников объясняет ситуацию фактически так же, фиксируя, что В. Дильтей выводил понятие опыта из антропологических оснований, имея в виду следующее. В. Дильтей, стремясь освободить философию от абстрактных схем классической метафизики,

пытался фактически воплотить лозунг, выдвинутый позднее Э. Гуссерлем – назад «к самим вещам», имея в виду, что понимание жизни означает постижение «первичных структур» опыта [Плотников 2000: 10]¹. Жизнь как базовое понятие у В. Дильтея есть духовно-исторический опыт человека во всей её полноте переживания и самоосмысления. Все остальные формы, в том числе познавательные акты, уже выводятся из этого первичного опыта².

Именно первичный опыт складывается в целостной человеческой жизни, а затем задним числом оформляется в разные образы и понятия посредством процедур выражения и понимания. Поэтому «именно антропология познания», «антропологический способ рассмотрения» опыта позволяет вывести нас за пределы узких гносеологических, абстрактных схем.

Можно предположить, что введение самой идеи разведения наук о природе и наук о духе и построение герменевтики как базового метода наук о духе, основанного на связке триады переживание-выражение-понимание, являлись у В. Дильтея только подступами к новой науке – антропологии, в основании которой лежит представление о человеке как *живой целостности*³. Человек выступает у него не как элемент истории, но как её «высшая реальность». Человек в своём опыте переживания (проживания) испытывает действительность в полном смысле, увиденную и пережитую изнутри. И тогда на этом основании, полагает издатель В. Дильтея, Гротгейзен, можно создавать и новую науку, антропологию, которая излагает этот целостный опыт в обобщённом и отрефлексированном виде [Дильтей 2004: 39–40].

¹ Если быть более точным, то речь шла, конечно, не о возврате к неким исходным вещам, то есть объектам опыта. Речь шла о возвращении к существу дела. *Zur Sache selbst!* *Sache* означает не объект, предстоящий перед субъектом познания, а собственно чистый феномен сознания, очищенный от натуралистических и психологистических наслоений. *Sache selbst* означает саму суть, существо дела. А последователь и ученик М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамер, толкует этот призыв в терминологии своего учителя так: «вещью» значит основной философский вопрос, «сокровенный и позабытый» – что такое бытие? [Гадамер 1991: 102].

² В принципе это воплощается в концепт событийности, который затем разрабатывали каждый по-своему М. Хайдеггер и М. Бахтин. Ср. у В. Дильтея: «Ибо жизнь дана мне прямо только как моя собственная. И лишь изнутри этой моей собственной жизни я понимаю жизнь вокруг меня, формы животной и человеческой жизни» (цит. по: [Плотников 2000: 10, прим. 10]). Дальнейшее развитие этой идеи ведёт фактически к базовому концепту М. Хайдеггера – «бытие осуществляется как событие», а человек призван стать таким событием бытия [Хайдеггер 2009: 67, 76]. Ср. у М. Бахтина: «Каждая мысль моя с её содержанием есть мой индивидуально отдельный поступок, один из поступков, из которых складывается вся моя единственная жизнь, как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всею своею жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления» [Бахтин 2003: 8].

³ Более широкий базис и методологическая рамка антропологии и привели В. Дильтея к попытке такого обоснования науки о духе, исходя из антропологической установки, а не из психологии (см. также [Плотников 2000: 79]).

Смена тренда

Если судить не по привычным словарным статьям о В. Дильтее, давно записанном в классики, а по тексту и контексту изложения, по доказательствам и аргументам, которые приводит В. Дильтей, то его волновали не сами по себе так называемые «науки о духе», условность обозначения которых вполне понятна, а главный виновник и жертва произошедшего – человек и метод его понимания.

Прежде всего, В. Дильтей пытался заменить субъекта познания, познающего человека – на человека целостного, на человека как форму целостной жизни. А познание уже включается как часть в целое, в полное жизненное отношение:

«В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течёт не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвящённые человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека в многообразии его сил и способностей, это воляще-чувствующе-представляющее существо, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий (таких, как «внешний мир», «время», «субстанция», «причина»), хотя порой и кажется, будто познание прядёт эти свои понятия исключительно из материи восприятия, представления и мышления» [Дильтей 2000: 274].

Поэтому, обосновывает свою позицию В. Дильтей, «каждую составную часть современного абстрактного, научного мышления я соразмеряю с целым человеческой природы, какую её являют опыт, изучение языка и истории» [Там же].

Но здесь и обнаруживается, фиксирует В. Дильтей, что «важнейшие составляющие нашего образа действительности и нашего познания её, а именно: живое единство личности¹, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие – всё может быть объяснено, исходя из этой целостности человеческой природы, которая в воле, ощущении и представлении лишь развёртывает различные свои стороны. Не постулирование окостенелой априорной способности познания, а лишь отталкивающаяся от целостности нашего существа наука об историческом развитии способна дать ответы на вопросы, которые все мы имеем предъявить философии» [Дильтей, 2000: 274]. Он отмечает, что развитие философии у него, в отличие от Гегеля, выводится не из взаимосвязи понятий в абстрактном мышлении, а из изменения в целостном человеке его жизненности и действительности.

¹ В этих словах для русского уха так и слышится голос Бахтина (живое единство личности и др.).

Мыслящий субъект Р. Декарта и И. Канта заменяется у В. Дильтея на некое единство переживания, выражения и понимания, осуществляющееся как событие в целостном человеке.

Значимость всего гуманитарного проекта В. Дильтея поэтому объясняется не просто его пониманием специфики гуманитарных наук, точнее, наук о духе, а пониманием того, что всё до сих пор научное знание было построено на естественнонаучной парадигме. Науки о природе, построенные в этой парадигме, не могут ухватить жизнь в её целостности. А жизнь для В. Дильтея – не биологическая форма, а *духовно-историческая*, прежде всего, порождаемая деяниями человека. Для схватывания этой духовно-исторической целостности жизненных форм необходимо вырабатывать соответствующую методологию «наук о духе».

Итак, первое основание, отделяющее науки о духе от наук о природе – это приведённая выше антропологическая рефлексия как *установка на иной метод*, способ видения человека как живой целостности, не сводимой к субъекту познания. Тем самым В. Дильтей вводит спецификацию прежде всего не объекта познания, а субъекта. Он меняет главное, самого субъекта.

Второе основание – наличие определённой тенденции, как пишет В. Дильтей. Он понимает, что разводятся не сами по себе группы наук, это слишком механическое разделение. Физиология человека тоже рассматривает определённый аспект человека, но это не означает, что она может быть отнесена к наукам о духе [Дильтей 2004: 126]. Разводить надо доминирующие *мыслительные тенденции*. Эти тенденции укоренены в самих науках, в самом предмете. Речь идёт «об ориентации на самоосмысление, о пути понимания, ведущем извне вовнутрь» [Дильтей 2004: 126]. Согласно этой тенденции, науки о духе, прежде всего, интересуются изучением любого жизнепроявления с точки зрения его внутреннего мира, из которого оно проистекает. Эта тенденция фактически означает возврат человека к себе самому.

В науках о природе человек себя исключает, с тем, чтобы, «конструируя из своих впечатлений грандиозный проект природы, согласно законам, представить его как порядок» [Дильтей, 2004: 126]. При этом конструировании природа становится первым центром действительности для человека. Но затем человек возвращается к самому себе, возвращается «назад к жизни»:

«Это возвращение человека в переживание, через которое для него только и наличествует природа, возвращение в жизнь, в которой только и возникает значение, ценность и цель – другая великая тенденция, определяющая научную работу. Возникает второй центр» [Дильтей 2004: 127].

Первая тенденция порождает первый центр – мир природных сконструированных объектов, мир без человека, мир природы на языке её законов, связности, порядка и процессов.

Вторая тенденция порождает второй центр – мир с человеком, мир ценностей, значений, целей, понимания, переживания, в котором связность задаётся не порядком и законом, а пониманием и единством переживания (проживания). Как видим, здесь предложен иной заход на разведение наук и методов. Речь идёт не о механическом делении природы и духа, природы и культуры, всеобщего и единичного, номотетики и идиографии. Речь идёт о тенденции взгляда, о направлении мышления, её оптике, установке

Далее В. Дильтей вводит дополнительное обоснование деления наук, выделения наук о духе, условность названия которых он постоянно подчёркивает. Это введение базовой триады как основного предмета наук о духе – *переживание, выражение, понимание*: «как предмет наук о духе человечество фигурирует лишь в той мере, в какой человеческие состояния переживаются и выражаются в жизнепроявлениях и в какой эти выражения понимаются» [Дильтей 2004: 130]. Последнее при этом имеет самые разные формы – от слов и жестов до произведений искусства и биографий.

Принципиальным здесь является связность триады, которая обеспечивается специальной процедурой, укоренённой в самой жизни. Эту связность необходимо постоянно улавливать в исследованиях в рамках наук о духе. Последние поэтому «фундированы» в самой жизни, в самой «связности жизни, выражения и понимания».

Итак, делает методологическую фиксацию В. Дильтей: «наука принадлежит к числу наук о духе лишь в том случае, если её предмет становится для нас доступным через процедуру, фундированную во взаимосвязи жизни, выражения и понимания» [Дильтей, 2004: 131]. Обоснование сугубо методологическое, поскольку различие наук о духе проводится через мыслительную процедуру, которая может обеспечить связность жизни, понимания и выражения, хотя эта связь укоренена в самой жизни. Но укоренённость эту необходимо ещё увидеть.

Это разведение В. Дильтей завершает выводом, согласно которому «главная тенденция состоит в том, чтобы от человечества, от реализованного посредством него объективного духа вернуться» к духу «творящему, оценивающему, действующему, самовыражающемуся, самообъективирующемуся», и эта тенденция находит своё выражение в науках о духе [Дильтей 2004: 132].

Разведение наук логически ведёт В. Дильтея к тому, чтобы для наук о духе подбирать и соответствующий метод, и соответствующие категории, исследовательские процедуры и практики.

Исследователь Е. В. Фалёв полагает, что у В. Дильтея конечной целью истолкования было достижение полного понимания «чужой жизни», которое подразумевает буквально отождествление понимающего с понимаемым. Любая внешняя оценка и истолкование обречены оставаться в рамках объясняющего метода, который устанавливает причинные связи и посредством их обосновывает предмет объяснения [Фалёв, 2015: 114]. В отличие от него понимающий, описательный метод стремится изнутри понимаемого явления понять его, ухватить его существо. Это воплощается в использовании, например, таких специфических терминов у В. Дильтея, как «тожесть» (Selbikeit), или перекликающегося с ним термина самость (selbst). Также отличается от тождественности, подчеркивая неформальный, живой, событийный характер связности [Дильтей 2004: 30]. Хотя, мы полагаем, что под тожестью больше имеется в виду именно связность понимания: «Понимание есть повторное обретение «я» в «ты»; дух обретает себя, восходя ко все более высоким ступеням взаимосвязи; это тожесть духа в «я», в «ты» [Дильтей 2004: 239].

В. Дильтей акцентирует внимание на связности, взаимосвязи, самой частотной категории своего метода. Для него эта связность жизни как целого осуществляется с помощью постижения некоего напряжения, связанного с

«направленностью на цель, а точнее возникновение интенции к реализации того, чего ещё не было в действительности, выбор возможностей и интенции к реализации некоего <...> определённого представления цели, выбор средств к её осуществлению и само это осуществление. Поскольку это осуществляется взаимосвязью жизни, мы называем это силой. И это – решающее понятие наук о духе!» [Дильтей 2004: 251].

Цельность жизни достигается с помощью понятий, выражающих энергию, силу, напряжение от связности и столкновения сил. Здесь нам важна идея энергичности, скрытая в мысли В. Дильтея.

Метод и категории жизни

Но дальше В. Дильтей попадает в сложную ситуацию. С одной стороны, он разводит науки о природе и науки о духе, метод объяснительный, построенный на естественнонаучных процедурах познания и конструирования объектов, и метод понимающий, герменевтический, предполагающий принятие жизни как целостности на основе переживания, выражения и понимания. Разводит не объектно-механически, а *методологически*. Но при таком разведении он хочет построить логику наук о духе, претендующую всё же на объективность и достоверность знаний об этой целостности жизни. В. Дильтей

отказался отождествлять разные науки, но он не отказался от критериев научности, выработанных в естествознании – от критериев объективности, достоверности, доказательности.

И поэтому он пытается выработать компромиссные варианты в виде разведения классов категорий. Он разводит категории формальные и реальные, полагая, что если необходимо показать в науках о духе саму реальность жизни, но с точки зрения «объективной ценности категорий духовного мира», возникающих из переживания, то необходимо ввести спецификацию категорий в науках о духе. Так, известно, что «в предикатах, которые мы высказываем о предметах, заключены и способы постижения последних. Понятия, обозначающие эти способы постижения, я и называю категориями. Любой такой способ включает в себе правило сопряжения» [Дильтей, 2004: 240]. Так вот, среди этих способов сопряжения можно выделить формальные и реальные категории.

Формальные категории обозначают в целом действительность, они обладают определённой степенью всеобщности. Это формы высказывания об всей действительности. К реальным же категориям относятся те, которые удерживают в себе особые способы постижения реальности – с точки зрения базового истока, переживания, выражения, понимания. Тогда такие предикаты относятся к духовной жизни и приобретают статус категорий духовного мира.

К основополагающей категории наук о духе относится переживание времени [Дильтей 2004: 241].

Переживание – это «протекающий во времени поток, где каждое состояние до того, как он станет отчетливо выделяющимся предметом, изменяется, потому что каждое последующее мгновение строится на предшествующем, и каждое мгновение, не будучи еще схваченным, превращается в прошлое» [Дильтей 2004: 242–243].

Именно переживание времени, а точнее проживание жизни во времени и задаёт связность и целостность этой жизни. Связность, взаимосвязь целого и всех его частей жизни не существует как абстрактное понятие, и время не является некоей вне человека пребывающей реальностью. Время переживается и проживается в жизни, как связность и целостность потока жизни¹.

Собственно, здесь и коренится историзм В. Дильтея и его проект истории как науки о духе. Связность проживания состояний и событий задаёт реаль-

¹ Н. С. Плотников отмечает, что связность, целостность, взаимосвязь (Zusammenhang) являются самыми частотными категориями у В. Дильтея, выступающими в качестве крепёжных принципов его методологии [Плотников 2000: 100]. См. также: «Переживание и понимание впервые открывают нам то, что они пронизаны взаимосвязью. Мы понимаем только взаимосвязь. Взаимосвязь и понимание соответствуют друг другу» [Дильтей 2004: 307].

ность истории, исторической действительности. С этим связаны представления об историчности и самого человека, и идея «исторического человека», а не просто человека понимающего и переживающего. Связность потока жизни как наиболее глубинного, того, что изнутри, делает возможным объективность самой истории как науки, изучающей жизнь человека в её связности событий [Дильтей 2004: 311]¹.

Именно постижение связности исторического потока жизни делает человека свободным, делает его самого творцом истории. Первым условием возможности исторической науки для В. Дильтея выступает то, что исследователь сам является историческим существом. Тот, кто исследует историю, является в то же время её творцом.

Но наблюдение жизненного события во времени разрушает его переживание. Наблюдать поток времени невозможно. И переживать поток невозможно. Наблюдается лишь конкретное мгновение. Переживается конкретное состояние в момент времени. Желая наблюдать время, мы разрушаем его наблюдением, поскольку оно фиксируется, искусственно останавливается. Мы можем фиксировать определённое изменение в момент времени. Но сам поток мы не переживаем и не фиксируем. Мы переживаем состояние.

Поэтому мы можем понимать связность переживаний этих состояний. Но такое переживание не является ни описанием, ни объяснением: «По отношению к жизни <...> мы действуем понимающим образом. И это действие осуществляется в собственных категориях, которые чужды познанию природы как таковому» [Дильтей, 2004, с. 245]. Поэтому для познания и описания природы используются формальные категории как «абстрактные выражения» и логические построения, описывающие мир с точки зрения всеобщих связей и закономерностей.

Реальные категории не обладают такой степенью абстрактной общезначимости. С их помощью в науках о духе можно понять связность жизнепроявлений в их целостности, в их смысле. В известной мере реальные категории в своём классе выступают как незавершённые, открытые, плавающие, не устойчивые, не формальные «структурные формы самой жизни» [Дильтей 2004: 252]. Они, прежде всего, относятся к реальности духовной жизни человека, имеют отчетливо выраженный антропоморфный характер. К таковым относятся как категории переживания, выражения, так и категории смысла, ценности, цели, значения, события. Последние могут быть ухвачены и более соответствующими методами – такими, как понимание и истолкование, ав-

¹ См.: «Жизнь – это то, что известно изнутри, то, что не может иметь под собой никакого более глубокого основания. Жизнь не может быть приведена к суду разума. Жизнь исторична, поскольку она постигается как движение во времени и как возникающий в ходе этого движения поток воздействий [Дильтей 2004: 311].

тобиография, биография того или иного человека, включая и литературные архивы [Дильтей 2004: 246–250; Дильтей 1995]. Эти категории жизни укоренены в самой жизни:

«Жизнь в своём своеобразии постигается с помощью категорий, которые чужды познанию природы. И здесь решающий момент состоит в том, что эти категории не приложимы а priori к жизни, как к чему-то ей чуждому, а укоренены в сущности самой жизни» [Дильтей 2004: 281]¹.

Итак, для В. Дильтея было важно построить метод, способ мысли, с помощью которого возможно удерживать целостность и связность реальности жизни, и подобрать для неё соответствующий метод. Не метод познания объекта, а метод сопричастности к реальности духовной жизни. Таковым методом становится метод понимания:

«Понимание и истолкование – вот метод, используемый науками о духе. В нём объединяются все функции. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой отдельной точке открывает отдельный мир» [Дильтей 2004: 253]. В. Дильтей выделяет три способа (типа) понимания.

К первому типу относятся «понятия, суждения и более сложные образования мысли». В этих понятиях и суждениях важно содержание мысли, которое как бы транспортируется от того, кто его высказывает, к тому, кто его понимает. Благодаря «тождеству», то есть связности и независимости от своего генезиса, эти понятия могут быть поняты. Но если эти понятия отрываются от своего источника, то для постигающего вся полнота духовной жизни становится недоступной.

Ко второму типу понимания относятся такие, как поступок (Handlung). Смысл этого способа заключается не в самом сообщении, хотя сообщительность и включается в сам поступок. Поступок совершается не для сообщения. Но будучи также однажды совершён и оторван от своего истока, в котором он возник, он не может нам дать всестороннее определение этого истока духовной жизни [Дильтей 2004: 254]. Заметим, что это место у В. Дильтея тёмное. Специфику поступка он не показал, хотя и пытался отличить от понятия.

¹ В итоге базовая философская категория (бытие) была заменена В. Дильтеем категорией жизни, которой он, однако, также приписывал субстанциальный статус. Жизнь выводилась изнутри себя самой, имея причиной саму себя. Много позднее его последователи, например, в лице Г.-Г. Гадамера, специально акцентировали на этом внимание, говоря о смысле произошедшего тогда философского поворота в начале XX века. Он заключался в переходе от «мира науки к миру жизни» [Гадамер 1991: 7].

Симптоматично, что это один из базовых концептов у М. М. Бахтина, в скрытом виде находящий свои истоки у В. Дильтея [Бахтин 2003]¹.

К третьему типу относятся выражения переживания (*Erlebnisaustrücke*). Именно этот третий тип призван осуществить связность между «переживанием, жизнью, из которой оно возникает, и пониманием, которое оно порождает» [Дильтей 2004: 254]. Здесь В. Дильтей всё же вынужден выйти из парадигмы классической науки, парадигмы объективности и достоверности знания. Он отмечает, что «выражение переживания подпадает не под суждения об истинности и ложности, а под суждения о правдивости и неправдивости» [Дильтей 2004: 254].

Высшая форма такого правдивого понимания достигается в произведениях культуры – художниками, поэтами, писателями, философами. Значимость произведения заключается как раз в том, что оно, с одной стороны, содержит в себе правду переживания жизни в её полноте, с другой, – оно уже не зависит от самого автора, его заблуждений и интересов.

«Никакое истинно великое произведение искусства не может <...> ложно изображать чуждое его автору духовное содержание – ведь оно вообще ничего не сообщает об авторе. Произведение искусства правдиво само по себе, фиксировано, зримо, длительно, что и делает возможным художественно достоверное его истолкование. Таким образом, на границах между знанием и деянием возникает область, в которой открываются глубины жизни, недоступные наблюдению, рефлексии и теории» [Дильтей 2004: 255].

Но формы жизни доступны пониманию, истолкованию и интерпретации. Жизнь порождает и воплощается в устойчивых фиксированных формах своих проявлений. Искусство понимания и истолкования, или герменевтика, становится такой практикой толкования следов человеческого бытия, оставленных в письменности [Дильтей 2004: 265]².

¹ См. также для сравнения: «поступки совершаются, личность совершитель актов» [Хайдеггер 1997а: 48].

² Надо сказать, что, хотя герменевтика не стала понятием, часто употребляемым самим В. Дильтеем, но попытка философского укоренения герменевтики как понимания смысла бытия стала одним из истоков и связей М. Хайдеггера и В. Дильтея. Е. В. Фалёв полагает, что в этом и заключается влияние В. Дильтея на М. Хайдеггера. Оно заключается в принятии самого герменевтического метода, который противопоставлен естественнонаучному методу, как понимающий метод противопоставлен объяснительному. Полное понимание предполагает полное отождествление понимающего с понимаемым, то есть предполагает неинтенциональное, непредметное состояние длящегося знания; в том, что предметом истолкования становится конкретное человеческое существование в его жизненных проявлениях, в своей повседневности; в том, что конкретное человеческое существование определяется как по сути историческое, как историчность, длящееся во времени [Фалёв 2015: 115].

Но если исходным для В. Дильтея является установка на целостного человека в его полноте жизни, то и понять его в его целостности переживания и выражения возможно лишь из самой его жизни, а не из внешней точки зрения наблюдателя. Поэтому необходимо разворачивать понимание из самой жизни, постепенно наращивая смыслы и значения понимания и выражения. Тем самым понимание становится базовым для всех наук о духе.

Наиболее полную и совершенную экспликацию постижения и толкования собственной жизни человек получает в автобиографии:

«Автобиография – это высшая и наиболее поучительная форма, в которой нам представлено понимание жизни» [Дильтей 2004: 248].

В автобиографии жизненный путь человека обретает литературную форму.

Благодаря пониманию произведений искусства и автобиографий возможна высшая форма понимания – «перенесение-себя-на-место-другого», или так называемое повторное переживание [Дильтей 2004: 262–263]. Этот феномен «перенесения своей собственной самости» в иные формы жизни возможен за счёт того, что понимание как бы движется вперёд вместе с развитием событий. Повторное переживание возможно благодаря акту творчества, который совершает понимающий по ходу развития событий. Понимающий может понять автора ещё лучше, чем тот сам понимает себя. Это возможно потому, что в произведении выражены цельные, законченные формы жизни, а не фрагменты.

Благодаря переживанию событийности произведения возможно такое перенесение себя на место другого, отличное при этом от психологических феноменов. Нельзя повторное переживание объяснять сугубо психологически, как чувствование или сочувствие. Такое повторное переживание повторяет всю полноту событийности, говоря уже словами М. М. Бахтина. Хотя В. Дильтей так не говорил, оставаясь нацеленным на другое – на определение степени общезначимости способов понимания, достоверности знания, которое добывается в актах понимания, на выработку правил понимания и истолкования и в целом – на построение «логики наук о духе» [Дильтей, 2004: 268].

Урок Дильтея

Чем важен и интересен нам опыт Дильтея?

Первое. Он искал место для специфики наук о духе на основе антропологической установки, с точки зрения поиска адекватного слова о человеке, пытаясь преодолеть границы разума, поставленные до этого И. Кантом.

Пафос проекта В. Дильтея в том и заключался, чтобы способствовать освобождению человека от догматического сознания и вернуть его самому себе¹. И. А. Михайлов полагает, что «исследования В. Дильтея сделали жизнь человека центром самостоятельного философского интереса, вырвав ее из сферы компетенции естественнонаучно ориентированной биологии и психологии» [Михайлов 1999: 34].

Второе. Его мысль задавала мощный тренд, который затем получил развитие у Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Бахтина, М. Шелера, Г. Шпета и др.² Концептуальные идеи-образы интенциональности, событийности, понимания, произведения получили у них дальнейшее развитие.

Третье. Место познающего субъекта занимает «целостный человек», «тотальность человеческой природы». Образ человека понимающего и переживающего, в отличие от познающего субъекта, затем стал воплощаться в более конкретных чертах и контурах в антропологических концептах XX века.

Четвертое. Место бытия как предельной категории, занимает категория целостной жизни.

Если быть более точным, то В. Дильтей вводил идею «исторического человека»:

«Когда-то стремились постичь жизнь из мира. Однако существует лишь один путь – от истолкования жизни к миру. И жизнь наличествует лишь в переживании, понимании и историческом постижении. Мы не вносим никакого смысла из мира в жизнь. Мы открыты возможности того, что смысл и значение возникают только в человеке и в его истории. Но не в отдельном, а в историческом человеке. Ведь человек есть историческое существо» [Дильтей 2004: 345].

В то же время попытка вырвать человека из объятий естественных наук и метафизики не была им совершена именно в силу того, что В. Дильтей своим

¹ Некоторые авторы отмечают, что это возвращение выражается в признании того, что кроме естественных наук есть и гуманитарные, предмет которых – духовный мир человека [Калиниченко, Огурцов 1988: 132]. Но это уже давно общее место. Давно известно, и это понимал и сам В. Дильтей, что психология и история могут быть построены и как естественные, и как гуманитарные науки. И человек может быть и объектом исследования, и субъектом истории. Такое жесткое разведение уже давно не работает. Мы это отметили выше.

² Правда, известность он обрёл уже после своей смерти. В англоязычных странах он долгое время был почти не известен, его известность распространялась в рамках немецкой интеллектуальной традиции, а в России его идеи публично обсуждал разве что один Г. Г. Шпет [Михайлов 1999: 34]. Скрытые глубинные связи В. Дильтея и М. М. Бахтина ещё предстоит выяснять, хотя они очевидны. В своём подробном исследовании наследия В. Дильтея Н. С. Плотников расширил список имен, найдя следы рецепции В. Дильтея в России в работах С. Л. Франка, Г. Г. Шпета, Ф. Степуна и других. Но М. М. Бахтин, кстати, у него даже не упоминается [Плотников 2000].

проектом манифестировал вообще-то традиционный немецкий тип философствования.

Некоторые исследователи полагают, что проект В. Дильтея был попыткой преодолеть тупики метафизики метафизическим же способом, что философия жизни В. Дильтея была новой, ещё одной своеобразной метафизикой, изложенной на другом языке [Калиниченко, Огурцов 1988: 130]. Этот вывод связан именно с тем, что базовые критерии объективности, научности, достоверности, системности, стремление построить логику наук о духе не давали В. Дильтею выйти за рамки субстанциональности, преодолеть эссенциальную установку. В. Дильтей всё равно строил прежде всего науку, стремился выработать новые идеалы научности, сохраняя и удерживая позицию, согласно которой философия в науках о духе должна быть научно выверенной системой знаний, пусть и специфических, о специфическом предмете – жизни человека в её связности и целостности.

Именно поэтому призыв к пониманию жизни из самой жизни, выступающий базовым для В. Дильтея, так и не воплотился в адекватный ему метод. Последний был заявлен, но не достроен. Понимание реальности жизни в версии В. Дильтея осталось методологически и инструментально не обеспеченным, а набор категорий жизни остался набором метафор. Нужен был следующий шаг, воплощающий этот призыв в реальный проект. Его в разных версиях пытались воплотить представители антропологического поворота в 1920-е годы XX века. Но, повторим, именно прецедент В. Дильтея получил развитие в XX веке, поскольку в отличие от поэтических зарисовок и афоризмов Ф. Ницше, Марка Аврелия, Л. Н. Толстого, стиль которых В. Дильтей называл в качестве образца иного философствования, отличного от стиля немецкого трансцендентализма типа И. Канта, В. Дильтей предложил метод и логику для наук о духе.

М. Хайдеггер поэтому называет «принципиальный порок этой философии» (философии жизни), заключающийся в том, что жизнь в ней «сама не становится как способ бытия онтологической проблемой» [Хайдеггер 1997а: 46]. В то время как «жизнь есть свой особый образ бытия, но по сути доступный только в присутствии» [Хайдеггер 1997а: 50]. В «Кассельских докладах» М. Хайдеггер отмечает, что в целом и феноменология, и философия жизни, несмотря на то, что они ставили вопрос об историчности человека, человеческого существования, о поиске структур человеческого опыта, они не ставили вопрос о смысле самого этого исторического «бытия здесь». Коль скоро не ставится этот вопрос, то и ответ лежит уже готовый. Спрашивая, что такое человек, мы получаем готовый ответ – *animal rationale*. Или более долгий список – чувственность, рассудок, разум. Если продолжить список, то в течение XX века определений человека (то есть ответов на кантовский вопрос «что

такое человек?») появилось множество – существо символическое, аутист, безумный, существо вне нормы, способный на самоубийство и проч.

Прецедент В. Дильтея, его гуманитарный проект, так и остался проектом по вполне понятным причинам. Метод, который он пытался предложить, пока больше похож на заявку, не обеспеченную инструментальными процедурами, а категории больше похожи на концепты-идеи. Современные авторы замечают, что, например, «жизнь у В. Дильтея выступает слишком иррациональной основой, чтобы служить исходным пунктом методического обоснования гуманитарных наук» [Калиниченко, Огурцов 1988: 134]. Поэтому можно говорить больше о проекте В. Дильтея, о замысле, идеале, то есть о должном, которое предлагает В. Дильтей для гуманитарных наук, основой которых выступает идея понимающего и переживающего человека. Это вполне объяснимо, поскольку идеал классического естествознания И. Кант сформулировал тогда, когда оно сложилось и когда естественно-математический корпус наук вполне сформировался. А В. Дильтей предложил свой проект тогда, когда гуманитарные науки пока фактически ещё искали свой метод и свой предмет [Калиниченко, Огурцов 1988: 129]. Этот идеал и был предложен последующими мыслителями уже в XX веке¹.

Если обсуждать наш предмет методологически, на языке метода и категорий, то и само его наследие представлено в набросках и введениях, и продолжение его линии мысли пока, как ни странно, получило слабое развитие². Кто, кроме М. М. Бахтина, сознательно и предметно продолжал эту линию мысли про понимающее и говорящее бытие, про автобиографию и событие? Никто. Что изменилось с той поры? Методологически значимого для современной антропологии и шире – гуманитаристики – фактически почти ничего.

Возьмём в качестве примера одну умную работу одного умного автора. А. В. Ахутин в своей известной работе «Понятие «природа» в античности и в Новое время» фиксирует необходимость поиска и выработки иного метода. Это спустя почти 100 лет после В. Дильтея! Фюзис античности и «*natura*» в

¹ Заметим, что весь проект В. Дильтея фактически так и остался «Введением». К этому введению он собрал огромное количество материала. Им была проведена тщательная подготовительная работа. Хотя окончательная концепция не была выстроена. Это же относится и к работе «Построение...», которая наполовину состоит из черновиков и предварительных набросков (см. об этом также [Дильтей 2004: 35]). Недосказанность и недоговорённость В. Дильтея сильно перекликается с такой же недосказанностью у М. М. Бахтина, что, впрочем, вполне объяснимо, поскольку жизнь не может быть завершена и последнее слово о человеке не может быть сказано.

² М. Хайдеггер также отмечал, что В. Дильтей «отказывался от завершённости, от окончательных результатов, всегда и везде он довольствовался тем, что может начинать и брать пробы – только чтобы исследовать и умереть в странствии». Он писал статьи, «материалы к...», «идеи к...», «опыты о...» – все предварительное, ничего законченного, всё в странствии и в пути» [Хайдеггер 1995: 123, 124].

Новое время – не только разные предметы, но они требуют разного способа понимания. Поскольку сам способ понимания связан с необходимой работой по реконструкции предмета, его воссозданию, и требует того, чтобы восстановить «его логическую собственномённость», ухватить собственную уникальность, отличить от иного, различить субстанциально [Ахутин 1988: 6]. Формат такого различения является историко-философским, историко-культурным исследованием, в основе которого лежит особое понимание мышления [Ахутин 1988: 7].

Первое, что требуется при таком методе, делает вывод А. В. Ахутин, это то, что в методе гуманитарных наук и в рефлексии относительно предельных понятий естествознания (природа) осознаётся как необходимость «иного самоопределения теоретического (т. е. претендующего на всеобщность) разума, чему соответствует иная идея предмета и его разумения (понятия)» [Ахутин 1988: 7]. Возможность такого иного самоопределения А. В. Ахутин видит в работах М. М. Бахтина. О методе последнего, как мы уже сказали в начале, мы будем говорить во второй части статьи.

Второе. В основе такого историко-культурного исследования лежит «логика субстанциальной и онтологической индивидуализации» [Ахутин 1988: 7]. Уже Аристотель умел это делать, идя от всеобщего – к отдельному различению сущего. На пути к построению такой логики необходимо реконструировать эту логику различения Аристотеля. А. В. Ахутин предлагает провести онтологическое различение между фюзис и натурой не индивидуально-эмпирически, а по основаниям, то есть, онтологически, а не лингвистически и не гносеологически.

Третье. Поэтому, предлагает А. В. Ахутин, необходимо вновь продумать проблему различия наук о природе и наук о духе, предложенную В. Дильтеем и неокантианцами. В этой работе А. В. Ахутин эту проблему не развивает, но только фиксирует. Он замечает, что это проблема не словаря и терминологии, не проблема категориальная, а проблема переосмысления «начал и принципов мышления» [Ахутин 1988: 9].

Таким образом, встает вопрос о Методе, о способе, оптике видения, ухватывающей первоначала и предельные смыслы и задающие направление для дальнейших исследований. Инаковость этого видения заключается не в схватывании субстанциальных первоначал мира, а в адекватном феномену человека установливании способа мышления о нём, который не объясняется эссенцией, точнее показывает, что никакой эссенции у мира человека нет. Очертания и контуры этого иного способа мысли мы и пытались найти у В. Дильтея.

Э. ГУССЕРЛЬ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК ОБОСНОВАНИЕ АНТРОПОЛОГИИ

Проблема

Существует точка зрения, согласно которой философская антропология, или, скажем шире, философия человека в принципе не может быть философской наукой. И тем более она не может быть и строгой наукой, обладающей выстроенным методом и предметом с очерченными ясными границами.

Существует также мнение, что философия в целом не может быть наукой, поскольку представляет собой некий опыт авторского мышления о собственном опыте предельного вопрошания, а коль скоро невозможно выстроить универсальные и всеми признанные законы этого опыта, то можно обсуждать лишь прецеденты такого опыта метафизического вопрошания, то есть мышления об онтологических пределах.

Долгое время автор этих строк также полагал, что философия человека не может быть философской наукой, поскольку она как раз имеет дело с сугубо личным и личностным опытом такого предельного вопрошания.

Но если присмотреться к этому утверждению, то возникает вопрос: кто сказал, что по поводу этого опыта предельного вопрошания невозможно построить никакого знаниевого конструкта? Если опыт есть, то его же можно попробовать описать. А стало быть можно выработать свой метод, с помощью которого можно построить свой научный предмет¹. Но какой? Что это

¹ Примерно так размышляли зачинатели философии жизни (В. Дильтей) и неокантианцы Баденской школы, вводя специфику методологии наук о духе, вводя герменевтику и идиографию как специфические средства и инструментарий для этих наук. Но мы теперь знаем, что, во-первых, такое деление наук на науки о природе и науки о духе, науки точные и гуманитарные, деление методов на номотетический и идиографический весьма условно. История или филология могут быть точными науками (например, филология в изводе русского формализма), а естественные науки могут выстраиваться как гуманитарные, будучи насыщенны ценностными и смысловыми коннотациями. На условность такого различения указывал неоднократно, например, М. М. Бахтин, полагая, что речь идет о разной оптике на одно и то же сущее. Он предпочитал введение рамочного различия – человек как вещь и человек как личность [Бахтин 1996: 7]. Это два предела-рамки, внутри которых выстраиваются и разные практики, разный опыт, разные дискурсы и языки. Мир как вещь может быть познан и открыт. Мир как личность предполагает вопрошание, молитву и понимается как «выразительное говорящее бытие». Но представление о мире (человеке) как вещи есть редукция и абстракция, условность. Равно как и представление о человеке как личности есть конструкт. Событийность и участное бытие человека в мире всегда богаче и не может быть схвачено одним методом и конструктом. Равно как и генерализация или индивидуализация как методы суть редукции в конкретных ситуациях (см. подр. о методе Бахтина ниже в другой главе и нашей работе [Смирнов 2023]). А в нынешней ситуации формирования научно-технологических гибридов (технонауки, НБИКС-науки), разделение наук вообще перестаёт быть продуктивным.

за метод и что это за предмет? И что это за дискурс выстраивается в рамках этого предмета? На каком языке можно описать опыт предельного вопрошания человека о смысле своего бытия?

Рискуя утверждать, что со времен М. Шелера философскую антропологию так и не осмыслили как науку со своими процедурами, методом, предметом, проблемным содержанием и языком. В связи с так называемым антропологическим поворотом различные авторы¹, отказавшись от стремления строить философскую антропологию как науку о человеке, отказались в целом и от применения идеалов научности к антропологии. То есть отказались от принципов объективности и истинности, от необходимости выстраивать логику доказательства и выверенный строгий научный дискурс.

Но опять возникает вопрос – кто сказал, что научный метод и научный предмет должны обязательно строиться на принципах объективности и истинности? Неклассический рационализм давно показал пример построения наук на основе идеалов неклассической рациональности [Огурцов 2011; Рорти 1997; Смирнов 2019в].

А потому в течение всего XX века в антропологических штудиях и дискуссиях шел поиск. Одни авторы стремились выстроить философскую антропологию как научную дисциплину. И тогда мы имеем прецеденты философской антропологии как науки у Х. Плеснера и А. Гелена, идущих по следам М. Шелера. Другие же авторы и не стремились строить опыт вопрошания о человеке как науку. И тогда мы имеем примеры разного личного экзистенциального опыта в лице Г. Марселя и Ж.-П. Сартра, либо примеры религиозного опыта вопрошания и поиска диалога Я – Ты у М. Бубера и др.

Этот поиск дал богатый материал. Но оставил вопрос открытым – возможна ли философская антропология как «строгая наука», используя фразу Э. Гуссерля? Не потому ли она до сих пор гуляет в потёмках в поисках своего предмета и метода, будучи не в силах себя найти? Не потому ли она так и остаётся философским бомжем, не находя своего места среди наук, выступая интеллектуальной утопией, оказываясь неуместной, поскольку до сих пор находится в поиске своего предмета и метода, примеряя на себе всякий раз чужой кафтан, надевая пиджак с чужого плеча?

Не потому ли философия человека остаётся уделом отдельных частных мыслителей, описывающих и демонстрирующих свой опыт авторского или не очень авторского мышления, то есть остаётся уделом идиотов, частных лиц?

Предметом данной работы в этой связи будет не очередное вопрошание о человеке (что он есть и каково его место в мире), а рефлексия опыта разных

¹ См. более подр. об антропологическом повороте [Смирнов 2017а]. О. И. Генисаретский и А. П. Огурцов отмечают, что этот поворот, совершённый трудами М. Шелера, К. Ясперса, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра (список имён может быть и другим – С.С.) оказался, как ни странно, невостребованным в философии и методологии науки [Методология науки 2012: 6].

авторов, размышлявших о том, что есть философия человека как наука, возможна ли она и как она должна (может) выстраивать свою методологию.

Итак, возможна ли философия человека как строгая наука? Скажем шире – возможна ли философская антропология как наука в соответствии с теми идеалами научности, которые выработаны в настоящее время, с учетом смены научных парадигм и типов рациональности¹.

Для этого надо представить – что значит быть наукой? Каковы могут быть принципы построения строгой науки? Казалось бы, эпистемология и методология науки давно выработали эти правила и принципы. В краткой версии их можно изложить следующим образом.

1. В науке необходимо наличие ясного *предмета*, с четкими границами. С пониманием того, что есть предмет и что не есть предмет этой науки. В данном случае – что есть человек как сущее и что не есть он, то есть что есть Иное ему сущее. Понимание и представление онтологической границы: человек – и иное ему.

Со времён Галилея вплоть до Канта наука выстраивала особую реальность – *понятийные конструкции* с использованием математического и логического аппарата и научных приборов. В этом плане наука имеет дело не с сырой природой, объектом, а с понятиями об объекте, «идеальными объектами». То есть наука имеет дело не с естественными объектами, а с объектами сконструированными². В этой связи возникает вопрос – выстраивается ли в философии человека свой вариант понятийных конструктов, свой опыт идеализаций? И насколько он, этот опыт, соответствует искомой реальности, то есть реальности человека?

В этом плане свой предмет наука видит через оптику собственных идеальных конструктов, результатом чего является формирование определённых эпистем, *знаниевых конструктов предмета*. Тем самым мы говорим о наличии позитивного знания о предмете, по поводу которого можно сказать, что есть некое содержание. В таком случае необходимо предъявить описание, дескрипцию своего, отличного от других, опыта. Если это невозможно, то тогда такое антропологическое учение будет просто еще одним эзотерическим и не научным учением.

¹ Очевидно, что формирование так называемой неклассической рациональности вовсе не закрывает тему науки и научности, тему строгости и ясности предмета и метода. То, что исследование проводится, скажем, в соответствие с нормами неклассического идеала рациональности, вовсе не означает, что оно не научно. В этом плане смена парадигм в эпистемологии проблему научности не снимает, а ставит по-иному, – и прежде всего в связи с иным пониманием нормы, границ предмета, метода и др. [Смирнов 2019в].

² История построения научных программ, в том числе феномен идеализации и конструирование идеальных объектов в науке описана в замечательной работе П. П. Гайденоко [Гайденоко 1987].

2. Понятийные конструкторы сами нуждаются в методологическом обосновании. Это в своё время пытался делать И. Кант, вводя рамку метафизики природы и метафизики нравов, а также в плане чистого мышления разведя два мира – мир природы и мир свободы. Последний мир, особенно «вещи в себе» (бог, свобода и бессмертие души) не познаваемы так, как познаваем мир природы, доступный опыту и описанию с помощью категорий рассудка и сконструированных понятий.

С тех пор науки о культуре были выделены в отдельный класс. Но по их поводу стали обсуждаться разные версии методологического оснащения, в том числе были введены различия между объяснением и пониманием, номотетикой и идиографией, описанием и герменевтикой.

Означает ли это, что философская антропология относится к миру наук о культуре, и мы целиком помещаем человека как сущее в мир культуры, в котором царствует свобода, ценности и смыслы? Если так, реально ли по этому поводу добывать какие-то знания? В таком случае мы вновь попадаем в царство свободного личного поступка, знать который невозможно. Знать, то есть познать, получить некое объективное знание о нём. Но можно вступать с ним в диалог и общение. Или можно брать пример, снимать с чужого опыта образец и действовать по примеру – делай как я. Иди и смотри! Что же в таком случае делали весь XX век искатели и строители разных наук о человеке?

Но в любом случае возникает вопрос: каким должна быть (может быть) метафизика философской антропологии, или рамочное обоснование понятийных конструкций в философской антропологии? Если не такими, как в естествознании, или не такими, как в герменевтическом опыте понимания, то какими? Весь XX век при этом показал всю условность деления наук на науки о природе и науки о духе, на науки о природе и науки о культуре и т.д. Такое жесткое разделение наук уже не работает.

3. В науке необходимо наличие собственных разработанных *методов*, обеспеченных инструментально и процедурно. В науке Нового времени со времён Галилея был выработан свой особый методологический инструментарий, научный эксперимент (в том числе мысленный). С помощью эксперимента ученый фактически как бы испытывает свой объект, добывает из него необходимые знания, включая и крайний опыт пыток¹. Эксперимент стано-

¹ Садистские опыты эсесовских врачей в лагерях смерти с точки зрения идеалов классической науки Нового времени были идеальными экспериментами. Только после Второй мировой войны были введены первые этические кодексы, запрещающие опыты над человеком (Нюрнбергский кодекс и др.). Но надо заметить, что с точки зрения идеалов научности это были настоящие научные опыты и эксперименты, соответствующие букве и духу заветов Г. Галилея и Ф. Бэкона. Врачи в концлагерях добывали знания о объектах, ставя над ними эксперименты. После них мягкие виды и формы испытаний человека проводились множество раз в медицине, в психологии, психиатрии и др. науках, в которых человек выступал тем

вится способом конструирования идеальной модели¹. Более того. Современные эксперименты ставятся уже не только с целью выпытывать у природы скрытые тайные законы и получать знания о них, но и с целью преобразования мира и порождения новых реальностей мира². Экспериментатор-естествоиспытатель (пыточных дел мастер) осуществляет этакое «принуждение к ответу».

С помощью эксперимента, проводимого в лаборатории, исследователь вооружает себя как мыслящего субъекта (в пределе речь идёт о мысленном эксперименте), тем самым ставя в качестве посредника между собою и миром природы экспериментальную модель. Под природой мы имеем в виду любое сущее, взятое как объект для исследования – таковым могут быть вещи и свойства первой естественной природы, второй, социальной природы, третьей, технической природы и т.д., вплоть до самого человека, который также может быть взят как природный объект).

Возникает вопрос – какого рода эксперимент предполагается выстраивать в философской антропологии, дабы получить знания о сущем, то есть о человеке? Пытки запрещены. Испытывать человека так же, как мышей, запрещено. Что тогда взамен? Что предлагает сама философская антропология вместо экспериментальной модели, которая по определению помогает человеку добывать знания, на то она и экспериментальная модель? Какого рода «приборы» и установки, экспериментальные модели предлагаются в философской антропологии, дабы добывать научное знание о человеке?

4. Следствием поиска знаний, построения понятийных конструкций и эксперимента выступает построение в науке своего языка, своего языкового тезауруса, своего словаря, с ключевым понятийным и терминологическим аппаратом и своими правилами высказывания, вырабатываемые в научном дискурсе. Вопрос здесь заключается не в истинности высказывания, а (в соот-

самым испытуемым, которого испытывают на предел. Заметим, что реакцией на эти испытания является появление биоэтики и практики этической экспертизы, представители которых обращаются к научному сообществу с призывами защитить человека, что также кажется спорным и проблематичным вариантом. Как пытка, так и защита человека – те ли это научные стратегии для построения философской антропологии как науки?

¹ См. подр. о рождении эксперимента в науке Нового времени в работе А. В. Ахутина [Ахутин 1988].

² Например, если раньше с помощью ядерных ускорителей ученые узнавали о строении атомного мира и открывали новые химические элементы, то теперь новые элементы являются не найденными, а созданными в результате экспериментов на «фабрике» тяжелых элементов с помощью установки (напр., в Объединённом институте ядерных исследований в г. Дубна). Этих элементов не существует в природе. Но они могут быть получены в экспериментальных условиях. Речь идет об элементах 119, 120. Их нет пока не только в таблице Менделеева. Их нет и в природе. Современные ученые перешагнули заветы Ф. Бэкона. Они не только преобразуют и подчиняют природу. Они её создают.

ветствии с произошедшим лингвистическим поротом), в контекстуальности, согласно которой ученый стремится уже не к истине, а к правдоподобному, осмысленному и аргументированному высказыванию. В связи с чем он должен владеть правилами аргументации и выстраивания научной коммуникации, где единицей становится высказывание, правила вывода, научной аргументации, правила неклассической риторики.

5. Отдельной проблемой выступает построение соответствующих *научных институций, научных коммуникаций, сетей, научных сообществ и научных парадигм*. В настоящее время общим местом является признание того, что у науки должны быть выстроены свои научные сети, институции, процедуры, нормы взаимодействия и носители научного знания, научные сообщества. Если они не выстроены, то наука институционально не укоренена, остаётся уделом мыслителей-одиночек. Со времен Т. Куна и К. Поппера, И. Лакатоса и П. Фейерабенда стало понятным, что развитие научного знания строится не по принципу наращивания знаний и эпистем, а по принципу смены и эстафеты *научных сообществ, смены исследовательских программ и научных парадигм*.

Стоит добавить, что под парадигмой Т. Кун понимал не систему знаний только, а наработанные в научном сообществе «дисциплинарные матрицы», наборы образцов и предписаний для научных групп, систему ценностей, то есть правила, которых необходимо придерживаться и которым необходимо следовать [Кун 1975: 229–267]. Если меняются образцы и предписания, то есть они перестают быть общепризнанными, то меняется и сама парадигма¹.

В таком случае, можно ли говорить о наличии и смене научных сообществ в философской антропологии? О наличии и смене в философской антропологии научных парадигм? Понятно, что свою историю науки Т. Кун выстраивал на материале истории физики. Значит ли это, что те правила игры, которые он выписал для науки, применимы только к физике и шире к естествознанию? Значит ли это, что в философской антропологии такие законы, как смена научных парадигм, уже не работают? Тогда что было предложено для философской антропологии (философии человека) вместо них?

Чтобы начать отвечать на поставленные выше вопросы, нам придётся перейти непосредственно к описанию конкретного опыта, попыток обоснования философской антропологии (шире – науки о человеке) как науки. Это были поучительные истории, в ходе которых разные авторы, философы, совершали рефлексивные попытки обосновать философию человека как науку.

¹ При этом научные парадигмы не соизмеримы друг с другом. Их нельзя соотнести друг с другом, нельзя сравнить в категориях знаний и понятий, поскольку речь идет не о знаниях, а о нормах и правилах, образцах и предписаниях, которые либо принимаются сообществом, либо нет (подр. [Кун 1975: 258–267]). Эту проблему несоизмеримости научных парадигм отдельно обсуждал Р. Рорти [Рорти 1997]

Феноменологический метод обоснования наук о человеке в философии Э. Гуссерля

Свой анализ мы начнём не с тех авторов, которые привычным образом записаны по антропологическому ведомству, а с того, кто в XX веке вернулся к самому представлению о том, что такое выстраивание строгой науки, что такое идеалы научности и почему европейские науки затем попали в серьёзный кризис. Мы начнём с Э. Гуссерля, несмотря на то, что он, казалось бы, всю жизнь посвятил борьбе с релятивизмом, психологизмом, натурализмом и (что для него в самом начале в «Логических исследованиях» было синонимом) с антропологизмом. И. А. Михайлов замечает, что для Э. Гуссерля этого периода антропология, «антропологический подход» выступают синонимами философии, которая не совместима с идеалами «подлинной научности» [Михайлов 2011: 289]. Антропология обсуждалась им не как самостоятельный феномен, а как разновидность психологизма, последний же выступает формой релятивизма.

Подобное отношение, разумеется, связано с редукцией, которую сам Гуссерль и допускает, сводя антропологический опыт к опыту отдельного эмпирического индивида, а опыт познания, восприятия, опыт сознания индивида называется опытом психологическим, сиречь, антропологическим.

В 1911 году в программной статье «Философия как строгая наука» Э. Гуссерль фактически сформулировал требование к самой философии – что значит быть строгой наукой? Для Э. Гуссерля философия вообще призвана быть таковой, хотя вплоть до настоящего времени, по признанию Э. Гуссерля, она таковой так и не стала. Хотя философия исторически была предназначена быть строгой наукой: «философия по своей исторической задаче высшая и самая строгая из наук» [Гуссерль 2000: 669].

Хочет ли философия удерживать эту историческую цель, быть строгой наукой? Может ли она таковой быть? – спрашивает Э. Гуссерль? И что это означает для философии – быть наукой?

Гуссерль здесь продолжает подвергать критике разного рода версии релятивизма и идеализации – натурализм, историзм, психологизм, полагая, что и представители экспериментальной психологии, и представители экспериментального естествознания, и представители исторических наук – все они страдают тем, что, пытаясь, казалось, удержать и ухватить позитивное знание о природе, о мире, о человеке, теряют свой предмет, не видят целого. Например, нужная наука статистика, пытаясь получить конкретные факты о социальном мире, тем не менее судить о природе социального, не видя за фактами самой природы этого социального: фактам и закономерностям может дать объяснение «только подлинная социальная наука, которая берет социологи-

ческие феномены как прямую данность и исследует их по существу» [Гуссерль 2000: 688]. Также и с психологией – феномены психического может объяснить лишь подлинная систематическая наука о сознании.

Почему же Э. Гуссерль выдвигает такой тезис о сознании? Удивительно, что именно категория сознания, а не бытия, выходит у него на первый план, и как следствие – идея об универсальной науке, феноменологии, науке о феноменах сознания. В основании же допущения лежит, вообще-то сильно перекликающийся с К. Марксом тезис о том, что «сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [Маркс, Энгельс 1988: 20]¹.

Э. Гуссерль делает прямо противоположный ход, пытаясь обосновать объективность самой теории познания:

«если теория познания хочет <...> исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, то она может иметь при этом в виду только бытие как коррелят сознания, как то, что нами “обмыслено”, сообразно со свойствами сознания как воспринятое, воспомнутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различенное, взятое за веру, предположенное, оцененное и т. д.» [Гуссерль 2000: 684].

В таком случае исследование должно быть направлено на «научное познание сущности сознания, на то что “есть” сознание во всех своих различных образованиях, *само* по своему существу» [Гуссерль 2000: 684–685]. И это знание о сущности сознания должно стать для нас данностью, сделаться очевидным, без остатка понятным [Гуссерль 2000: 685]².

¹ Тема осознанного бытия и производства людьми идей, идеологии, вообще разного рода форм сознания, выступает отдельной темой. К. Маркс далее показал природу порождения сознания как «превращенной формы» бытия, вскрытие механизмов и закономерностей формирования которой и становится предметом настоящей положительной науки: «Там, где прекращается спекулятивное мышление – перед лицом действительной жизни, – там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание» [Маркс, Энгельс 1988: 21]. Вообще-то, этим всю жизнь занимался М. К. Мамардашвили, считавший феноменологию естественной частью и моментом любого опыта философствования, и который пришел в феноменологию, не читая Э. Гуссерля, пытаясь вскрыть природу порождения превращенных форм на материале работ К. Макса [Мамардашвили 1992]. Э. Гуссерль же пошел в сторону создания объективной науки о сознании средствами самой науки, посредством создания феноменологии.

² Молчанов В. И. подтверждает известную мысль: ядром учения Гуссерля было учение об интенциональности сознания и допущение того, что в основании всех формообразований культуры лежит определённая конституирующая деятельность сознания [Молчанов 2007: 168]. Заметим – не практическая жизнедеятельность людей, а именно самостоятельная деятельность сознания. И Молчанов задает вопрос – возможен ли был выход за пределы гуссер-

А потому мы приходим к одной науке – «феноменологии сознания», в отличие от «естествознания сознания». И если психология оперирует эмпирическим сознанием, то феноменология оперирует «чистым сознанием», то есть «сознанием в феноменологической установке» [Гуссерль 2000: 686].

Здесь не место обсуждать основные идеи феноменологии, оставим это другим более компетентным авторам, специалистам по феноменологии [Молчанов 2007; (Пост)феноменология 2014; Черняков 2004; Ямпольская 2013].

Нам важно само предъявление Э. Гуссерлем оснований для строгой науки. Таковой становится феноменология, как наука о сознании в чистом виде. И в этом, по логике Гуссерля, и состоит научность и строгость. И такую строгость не может осуществить отдельно взятый мыслитель, индивид, занимающийся философией как «миросозерцанием».

Заметим – не сам по себе эксперимент, не теории, не факты и доказательства делают науку наукой. Науку наукой делает особый метод, установка на выявление чистых феноменов сознания самих по себе, которые должны быть нам явлены. И потому это называется наукой. Потому что феномен даётся нам чистый, без примесей индивидуальных различий.

Что-то все же это нам напоминает, где-то мы уже об этом слышали. Да это же классический признак древней философии – созерцание мира, открывание ему, которое даётся совершенному мудрым мужам по принципу: ты откройся, и тебе мир будет явлен. Заметим, что несмотря на то, что Гуссерль полагал науку коллективным делом, а философское миросозерцание – индивидуально-личным, но такое требование на усмотрение феномена оказывается подвластно опять же отдельному мыслителю. То есть, самому Гуссерлю.

Гуссерль этим и завершает свой призыв к строгости науки: в течение всей истории философии за тысячелетия великие умы так и не достигли в философии идеала научности, поскольку философия так и осталась философским миросозерцанием, которое по существу своему не есть наука: «миросозерцание нужно рассматривать как *habitus* и как создание отдельной личности, науку же – как создание коллективного труда исследующих поколений» [Гуссерль 2000: 740].

левской концепции сознания и субъективности в бытие, которое не сводится к деятельности сознания? Ответ очевиден – возможен, и его ранее предложил К. Маркс, а позже – уже М. Хайдеггер. Э. Гуссерль это понимал. И не шёл сознательно в онтологию, то есть не строил концепт бытия вообще, он строил концепт бытия сознания, поскольку уход в бытие теряет для него ясность, приобретает тёмную глубокомысленность, а мыслитель теряет свой предмет и самого себя. Э. Гуссерль увидел в учении М. Хайдеггера искажение своей феноменологии, поскольку философия по Гуссерлю должна основываться на принципах ясности и очевидности (вспомним Декарта, на которого Гуссерль опирался всю жизнь), а носителем такой философии выступает осознающий себя и рефлектирующий субъект [Молчанов 2007: 169]. А потому сколь бы мы ни стремились понять бытие, но оно будет совершенно пустым, если мы не понимаем самих себя.

Призыв предъявлен. Но сама логика мысли Гуссерля все более толкает его на то, что такой метод, основанный на феноменологической установке на явленность феномена чистого сознания, распространяется на весь проект науки. И вскоре, уже через два года, в 1913 году¹, он предъявит развернутый проект феноменологии, в которой такой метод становится-таки уделом отдельной личности, осуществляющей сугубо экзистенциальное усилие для открывания феномену. А потому ему было не безразлично открывание в своё время Киркегором феномена экзистенции страха, точнее онтологического ужаса, и замесь её с онтологией у Хайдеггера. Но это случилось в 1927 году, когда вышло «Бытие и время». А уже в 1928 году Гуссерль советует своему другу и оппоненту Льву Шестову прочитать Киркегора².

Забегая вперед, укажем, что такой принцип Гуссерль накладывает и далее на все науки, в том числе и на антропологию. Хотя отдельного учения о человеке он вроде бы не строил, но этого ему не было нужно. Он строил универсальную науку феноменологию, основанную на «принципе принципов», далее распространяя его на все науки. Главным же условием разворачивания такой универсальной науки становился все тот же ясно мыслящий рефлектирующий субъект. Ясность и очевидность его мышления остаётся главным правилом любой философии, стремящейся быть строгой наукой.

Продолжим далее: как Гуссерль обосновывал строгую науку в дальнейшем и как он распространял это обоснование на науки о человеке?

В «Письмах об обновлении» (1926 г.) он констатирует, что до сих пор нет рациональной науки, построенной на строгом методе, такой, как математическое естествознание: нет «рациональной науки о человеке и человеческом обществе, которая должна была бы стать основанием для рациональности в

1 Речь идет о работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (книга 1), вышедшей в 1913 году.

2 Этот ставший хорошо известным эпизод вспоминал и сам Л. Шестов: «Когда мы встретились с Хайдеггером у Гуссерля, я привел ему отрывки из его произведений, которые на мой взгляд, подрывали его систему <...>. Тогда я не знал, что написанное им отражало мысли, влияние Киркегарда, что личный вклад Хайдеггера состоял лишь в стремлении заключить эти мысли в рамки гуссерлианства <...>. Когда Хайдеггер ушел, Гуссерль снова обратился ко мне и заставил пообещать, что я буду читать Киркегарда <...> он хотел, чтобы я читал Киркегарда для того, чтобы я мог лучше понять Хайдеггера» [Баранова-Шестова 1983: 20–21]. Л. Шестов был сильно удивлен: как мог философ, «всю жизнь положивший на прославление разума», толкать его к Киркегарду, «слагавшему гимны Абсурду» [Шестов 1989: 148]. Разговор об экзистенциальных истоках и философии Хайдеггера, и философии самого Шестова уведёт нас в сторону. Но заметим, что Гуссерль не хуже кого-либо из европейцев знал Киркегора. Но ему для обоснования строгой науки этот становящийся модным датский философ не был нужен. Ведь очевидно, что уход в религиозный опыт откровения заставляет философа терять позицию исследователя. А этого Гуссерль не мог себе позволить.

социальной и политической деятельности, для рациональной политической технологии» [Гуссерль 1997: 113]. Также нет строгой науки о духе, как и нет строгой науки о человеке.

Но что означает понимание Гуссерлем принципа научной строгости в дальнейшем? Сказать, что его проект феноменологии и есть проект строгой науки – значит ничего не сказать. Что за этим стоит? Проследим за логикой самого Гуссерля как мыслителя¹.

1. Явление феномена

Рамочным призывом Э. Гуссерля был призыв «к самим вещам», что составляет суть его феноменологии и самого метода. Но что это означает? Это означает буквально стремление обратиться (открыться) к миру, родовым основаниям вещей, но так, чтобы они сами заговорили на своем языке. Человек должен вообще отказаться от собственных искусственных (искусных, созданных от искуса и соблазна) наслоений в своём мышлении и языке. Он должен открыться миру и перестать говорить на своём придуманном им самим искусственным языке, а открыться миру так, чтобы он с ним (мир с ним) заговорил на языке самих вещей.

Именно так понял призыв Э. Гуссерля его ученик М. Хайдеггер: необходимо научиться «извлекать понятия из самих вещей, философствовать изнутри самих вещей» [Хайдеггер 1995: 128]. Но именно этот свой призыв сам Э. Гуссерль, полагает М. Хайдеггер, и не исполнил. Вопрос же не в призыве. Вопрос – в исполнении собственного призыва: Э. Гуссерль сам не понимал собственной работы, «он дал совершенно неверную интерпретацию в духе понимания феноменологии как улучшенной психологии» [Хайдеггер 1995: 129]².

Увлечение Э. Гуссерля феноменами сознания заставляло тогда М. Хайдеггера судить, что Э. Гуссерль сам ввергается в психологизм и исследует феномены сознания, а не способы бытия вещей. Существо же феноменологии, если она не логика и не психология, заключается как раз в радикальности онтологического поворота (согласно феноменологическому принципу) – что есть сама вещь изнутри себя самой, как она является мне как феномен³: такое

¹ Э. Гуссерль, разумеется, знал о поисках и разработках М. Шелером новой науки о человеке, в том числе о его терминологических поисках. Но слова «философская антропология» он не употреблял, говоря в целом «наука о человеке», скорее отвечая В. Дильтею, нежели М. Шелеру.

² Но так судил М. Хайдеггер в 1925 году. Другие работы Э. Гуссерля были ещё впереди.

³ Собственно, понимание существа феномена, при всех различиях, сходно во всех изводах феноменологии – у Э. Гуссерля, И. В. Гёте, о. П. А. Флоренского, М. Хайдеггера, поскольку все они исходили из античного этимона: феномен вещи есть то, что является нам в нашей открытости ему. В этом плане я не познаю вещь, я открываюсь ей, но так, что она сама мне

осознание самой вещи в её самости, то есть «себя-самое-выражающее-феномена мыслилось изначально ещё Аристотелем и, вообще, греческим мышлением и греческим Dasein как *Alēteia*, как несокрытость присутствующего, его раскрытие, показывание себя» [Хайдеггер 1994: 307]. Два мыслителя в стремлении ставить рамочные пределы для своей философии, своей оптики мышления, опирались на разные опоры: один на трансцендентальное Ego, предельное Я, другой – на Dasein. Но каждый, видя другого из своего предела, оценивал другой фокус-предел как затемнённый, не верный, ошибочный. В. И. Молчанов цитирует Хайдеггера:

«Для Гуссерля феноменологическая редукция <...> есть метод возвращения феноменологического взгляда из естественной установки <...> человека к трансцендентальной жизни сознания <...> и переживаний, в которых объекты конституируются как корреляты сознания. Для нас феноменологическая редукция означает возвращение феноменологического взгляда из определенного в каждый момент схватывания сущего к пониманию бытия (проектированию на способ его несокрытости) этого сущего» [Молчанов 2007: 170].

В. И. Молчанов при этом поясняет, что для Гуссерля важнейшим правилом выступает не просто сам по себе феномен, а именно настройка, переориентация всей сферы сознания, переход к рефлектирующей позиции, для которой собственно сама предметность познаваемого мира – вторична, даже безразлична. Для М. Хайдеггера же предметность принципиальна, поскольку этот рефлектирующий субъект должен быть укоренён в бытии, в его событийности.

С точки зрения обсуждения метода тем самым нам важно зафиксировать два акцента, спекуляция на которых выводит нас в разного рода крайности: акцент на рефлектирующего, ясно мыслящего субъекта, и акцент на укоренённость в бытии этого субъекта.

Итак, призыв Э. Гуссерля означает двойное действие: призыв к самим вещам и призыв вернуться к утраченному способу мышления и в целом видения и принятия мира, мыслящего и видящего (что по сути выступает как два в одном: мыслить вещь – значит видеть её изнутри, понимать её нутро) вещи сами из себя. Тем самым мышление означает не интеллектуальное усилие, а акт открывания мира себе и миру себя. Собственно, тайна феномена заключается именно в таком открывании¹.

открывается. В этом состоит глубинный смысл онтологического укоренения феноменологии и антропологии. Самым ключевым и тайным феноменом в этом плане является феномен личности, который не дан как вещь, но открывается как феномен, как тайна бытия человека.

¹ И. А. Михайлов уточняет: феномен М. Хайдеггер переводит с греческого как «нечто, что себя показывает», разворачивая всю проблематику открывания, показа, зрения, света, вообще условий для открывания и видения того, что сокрыто [Михайлов 1999: 233].

Феноменология возвращает философии самое себя, она восстанавливает утраченные корни, находившиеся в забвении долгое время: заявляя новый принцип (феноменологический метод), «который оставался скрыт со времен классической философии», он вновь оказался «обнаружен феноменологией» [Хайдеггер 1995: 128].

Такое онтологическое укоренение феноменологического метода М. Хайдеггер в итоге фиксирует в «Бытии и времени» в ключевом § 7: способ проработки смысла бытия – феноменологический [Хайдеггер 1997: 27]. В этом плане феноменология не является каким-то отдельным философским направлением или философской наукой, она – суть философского вопрошания, то есть вопрошания о смысле бытия. А потому феноменология означает «методическое понятие» [Хайдеггер 1997: 27]. Но оно такое, которое возвращает нас к корневому способу: благодаря этому методу человеку показывается этот скрытый смысл бытия, то есть собственно феномен, который и означает «то, что показывает себя», означает «себя-в-себе-самом-показывание», то есть «означает особый род встречи чего-то» [Хайдеггер 1997: 28, 31]

Вот это ключевое, встреча человека и бытия, становится как раз и краеугольным для антропологии, если она претендует постичь тайну смысла бытия человека. Она становится скрытым поиском и у самого М. Хайдеггера, скрытого антрополога¹. Но такой путь вопрошания, замечает много позже М. Хайдеггер, оказался более длинным, чем он предполагал, он нёс в себе «многочисленные остановки, ложные пути, кружные тропы» [Хайдеггер 1994: 308].

Заметим, «кружные тропы» как способ, как характеристика поискового метода (в отличие от проектного или объектно-описательного) перекликается со схожей метафорой пути – «неторные тропы» (Holzwege), используемой Хайдеггером уже много позже в 1950-х годах². Что показывает фактически и ключевой признак такого способа мышления – поисковое действие наощупь, шаги по неторным, нехоженным тропам, как навигация при отсутствии готового проторенного пути, при отсутствии найденной колеи. Такой метод во-

¹ Хотя, как известно, М. Хайдеггер никогда не собирался обосновывать философскую антропологию как науку. По той простой причине, что не считал, как и Бахтин, философию вообще наукой ни в какой версии, хоть классической, хоть неклассической.

² Так назывался сборник работ М. Хайдеггера, вышедший в 1950 году. «"Неторные тропы" – опыты осмысления» [Хайдеггер 1993]. Его очерки в данном сборнике «Поселок», «Творческий ландшафт» буквально показывают на способ мысли и действия. Правда, такое окрестянивание мыслителя где-то похоже на толстовство Толстого, пахавшего землю. В этом чувствуется некая искусственность, неорганичность. Впрочем, стремление вернуться (эпистрофэ) к корням требует и буквального возврата к земле, к исконному деревенскому, земному образу обитания. На больших трассах и в кабинетах не мыслят. Там вообще не живут. Живут в местах обжитых, укомных, в которых обретаётся покой, уединение и вожденная свобода.

обще-то и становится методом собственно антропологии, поскольку человек в поисках своего места в бытии вынужден идти-мыслить наощупь [Смирнов 2016a]¹. Об этом мы поговорим отдельно в четвертой статье цикла.

2. Норма человека

Вернёмся к Э. Гуссерлю. Если опрокидывать собственно феноменологию как метод на антропологию как опыт, то мыслить человека изнутри его самого – значит допускать наличие некоей сущности человека, которая должна быть мне явлена. Допускается, стало быть, что мыслить о человеке – значить заговорить о нём на языке самого феномена человека, полагая, что он, человек, устроен также, как любое сущее, феномен которого может быть мне явлен.

Тем самым происходит признание, допущение наличия сущности человека как нормы, полагается «норма субъекта»:

«из разума <...> следует и *норма субъекта*, познающего и свободно действующего исходя из познания [Гуссерль 1997: 115].

В качестве исходной точки при сущностном определении человека, пишет Гуссерль,

«мы принимаем относящуюся к сущности человека способность самосознания в точном смысле этого слова, как личностного саморассмотрения (*inspectio sui*) и основанную на этом способность к принятию позиции, рефлексивно обращающейся к себе и своей жизни, и соответственно способность к личностным актам: самопознанию, самооценке, практическому самоопределению (требовательности к себе и самопреобразованию)» [Гуссерль 1997: 123].

В этих «личностных актах» есть при этом своя специфика, дополняет Гуссерль: человек способен совершать свободные деяния, исходящие из него самого, от его Я-центра, и в личностной свободной активности ощущать, мыслить, оценивать мир, данный в опыте и воздействовать на него». Таков идеал желаемого «этического человека», или «волевого субъекта», свободно принимающего решения, исходящие из него самого и тем самым становящего-

¹ На это указывает специально исследователь и переводчик А. В. Михайлов, полагавший, что философия позднего Хайдеггера – это «философия проселка», в которой нехоженные дорожки, тропинки, по которым ходил мыслитель в своей деревне и окружающих лесах Шварцвальда, буквально показывают метод его поиска [Михайлов 1993: XIII]: «Проселок столь же близок шагам мыслящего, что и шагам поселянина, ранним утром идущего на покос» [Хайдеггер 1993: 238]. О ландшафтах мысли Хайдеггера подробно писал В. А. Подорога, комментируя «Неторные тропы» [Подорога 2013].

ся действующим субъектом, «личностным свершителем своих дел» [Гуссерль 1997: 123].

3. Идеал совершенного человека («этический человек»)

Э. Гуссерль продолжил традицию европейского рационализма и выразил его идеал «совершенного человека», включая в него как необходимую составляющую не только акт познания мира, но и акт преобразования (а точнее усиления) самого субъекта силой его свободной мысли и воли. Тем самым Гуссерль повторяет проект антропопрактики заботы о себе в категориях принципа *cogito* Р. Декарта. Последний предполагает не реальное преобразование субъекта и метаморфоз личности, а усиление собственной субъектности на основе волевого свободного усилия, вооружения себя. Ради чего? Ради того, чтобы быть совершенным волевым субъектом. Во имя чего? Во имя собственного обновления. Строгость мысли и действия для Гуссерля выступает идеалом, самоцелью. Иначе рухнет вся конструкция.

Идею преображения и обращения, идею самотрансформации личности, известную в мировых антропопрактиках заботы [Погоняйло 2007; Погоняйло 2009; Смирнов 2016а], Гуссерль замещает рациональной идеей собственного обновления (усиления) и на этой основе – обновления наук. Гуссерль, понимая кризис европейских наук, не призывает отказываться от них и от идеала науки и субъекта. Они, этот субъект и эта наука, просто забыли про свой идеал, его надо восстановить. Мы перестали мыслить чисто и ясно. Мы забыли чистый принцип *cogito* Р. Декарта, мы забыли категорический императив И. Канта, их необходимо восстановить – вот призыв и пафос Э. Гуссерля.

Но скрытно, в неявном виде, Э. Гуссерль контрабандой протаскивает за этим идеалом фактически скрытую религиозность, идею личного Бога. На скрытую религиозность Э. Гуссерля указывали разные авторы, сравнивая феноменологическую редукцию с религиозным обращением. Разумеется, при разговоре о совершенном человеке, совершенной личности, рано или поздно должна была появиться и тема Бога. И она появилась. Она была обозначена как представление об идеале, той самой норме человека, «пределе, говоря словами математики»: фоном совершенного идеала является абсолютный идеал, «идеал абсолютного личностного совершенства» [Гуссерль 1997: 129].

Это «идеал личности как субъекта всех возросших в смысле абсолютно-го разума личных способностей, которая <...> имеет божественные атрибуты» [Гуссерль 1997: 129].

Мы можем сказать, пишет Гуссерль, что таковым абсолютным пределом становится «идея Бога»: «Абсолютно рациональная личность есть в отноше-

нии рациональности *causa sui*» [Гуссерль 1997: 131]. Но Бог Гуссерля – не тот христианский Бог, с которым верующий вступает в личное богообщение и устанавливает с ним духовную связь, и не тот всеильный Бог, перед которым верующий испытывает Страх Божий. Бог Гуссерля – такой же идеальный конструкт, «идея Бога», которую рационалист Э. Гуссерль допускает, будучи честным исследователем, признающим, что в сознании людей эта идея должна присутствовать как идеал¹. В другом месте Гуссерль так и пишет:

«Дух не есть абстрактное Я принимающего определённую направленность акта, но есть полная личность, Я-человек, который сам принимает позицию, который сам мыслит, оценивает, действует, трудится и т.д.» [Молчанов 2007: 171].

Позиция личности у Гуссерля – это позиция рефлектирующего субъекта, мыслящего ясно и отчетливо, освобожденного от примесей индивидуальных представлений [Молчанов 2007: 172].

Для Гуссерля мысль должна быть аскетичной и согласовываться со стоическим идеалом. Она должна быть предельно чистой и точной. Это первое. И второе. Мысль есть не отдельно взятый рациональный акт. Истине нужно служить, как монах служит Богу. Гуссерль писал в этой связи:

«Я на протяжении десятилетий сосредоточен на чистой феноменологии и разработке ее метода <...> вместо того, чтобы в большей степени обратиться к религиозно-философским и другим проблемам трансценденции, значительно более близким моему сердцу» [Гуссерль 2004б: 228–229].

¹ Именно в этом Гуссерля обвиняет и его постоянный друг и оппонент Лев Шестов, обвиняющий его в безудержном рационализме, в новом Боге разума, противопоставляя ему иного Бога, Бога откровения, Бога Священного Писания, полагая, что философия как раз выступает не наукой о сознании, а великой борьбой за сердца и умы людей. Это же он пишет и в последнем очерке памяти Гуссерля [Шестов 1989]. Шестов вспоминает, что на его тезис о философии, что она есть «великая и последняя борьба», немец жестко ответил: «Nein, Philosophie ist Besinnung» [Шестов 1989: 147]. Шестов неустанно на многих страницах спорит с Гуссерлем, обвиняя его в «самодержавии разума», в стремлении к объективности и очевидности, в стремлении к истине и идеалу науки, но далее его периода 1911 года не идет, и ни разу не разбирает вообще проблему феномена. А немецкое *Besinnung* он переводит очень по-русски и оценочно – «оглядка», споря всю дорогу с так называемым «оглядным мышлением», носителями которого были Гуссерль, Кант. Вообще-то *Besinnung* как раз означает сознание, размышление, рефлексию, то есть то, о чём Гуссерль постоянно пишет, но не в категориях оглядки, а в категориях ответственного, личного, строгого, отвечающего за свои действия и поступки мыслящего субъекта. Наше мышление по существу своему, утверждает Шестов, оглядка, и родилось оно из страха. В то время, как надо мыслить, не оглядываясь. И Кант в свое время создавал философию как оглядку. А философия должна быть не оглядкой, «а дерзновенной готовностью идти вперед, ни с чем не считаясь и ни на что не оглядываясь» [Шестов 1993, 1: 660–662]. У Шестова в его высказываниях было много страсти, но мало содержательных аргументов. Он главного у Гуссерля так и не заметил (не хотел замечать?) – его философскую мыслительную аскезу как личный пример строгости в науке.

Вместе с тем, именно акт религиозного обращения, описываемый им в категории тотальной феноменологической установки, Гуссерль и проделывал:

«...тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей эпохэ прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому» [Гуссерль 2004а: 187]¹.

Правила и принципы личного опыта, связанного с глубоко личным переживанием акта познания, сравнимого с опытом религиозного обращения, распространяется на опыт всего человечества. Понятно, что никакой коллективный субъект никакой экзистенциальный опыт не проделывает, наоборот, только конкретная личность способна на такое мероприятие, за которое она же и несёт глубоко личную ответственность перед Всевышним. И в этом опыте посредников быть не может.

4. Строгость мысль как духовная аскеза. Радикальное ἐποχή как идеал строгости мысли и духовной аскезы

Служение предполагает аскезу. Аскеза предполагает соблюдение точности и ясности в выборе средств базовой практики, практики чистой мысли. Поэтому феноменология как строгая наука означает строгость и точность мысли, точность в выборе (выработке) метода, а не бездумное копирование методов из естествознания. Хотя математика для Гуссерля всегда оставалась идеалом в части подбора методов и понятий.

Ведь что есть феноменологический метод? Прежде, чем строить предмет феноменологии, Гуссерль строил её метод. Но прежде, чем строить её метод, Гуссерль определился в позиции, которая демонстрирует его стоический идеал:

«На первое место я ставлю общую задачу, которую должен для себя решить, если хочу иметь возможность именоваться философом. Я имею в виду критику разума. Если я не добьюсь ясности, хотя бы в общих чертах, по поводу смысла, сущности и метода <...> критики разума, если не продумаю для нее некоторого общего плана <...>, я не смогу по истине жить, то есть жить в соответствии с истиной» [Черняков 2005: 336].

¹ Тем самым тотальная феноменологическая установка перестаёт быть просто профессиональной, она становится экзистенциальной, а значит связана не с профессией, а с призванием, замечает А. В. Ямпольская [Ямпольская 2013: 23].

Есть и более радикальные высказывания: «Я хочу победить или умереть. Однако умереть духовно, проиграть в борьбе за внутреннюю ясность <...> я надеюсь не мой удел» [Черняков 2005: 336]. Фактически, Гуссерль реализовывал в своей личной жизни идеал философа – идеал монастыря в миру, не называя его этим именем.

Тем самым, замечает А. Г. Черняков,

«ἐποχή как человеческий поступок, совершаемый в “человеческой” свободе, становится онтологическим основанием трансцендентального основания <...> назовем этот парадокс <...> “онтологической апорией” феноменологического метода» [Черняков 2005: 370].

5. Жизненный мир как онтологический горизонт

Логика радикального ἐποχή двигала мыслителя ещё дальше. Ранее Гуссерль строил идеал научности на примере математического естествознания, далее искал этического человека, а в 30-е годы он пришел к выводу о кризисе европейских наук и идеалов научности в целом.

И потому в своей последней работе [Гуссерль 2004а] он вводит (точнее не вводит, а нащупывает, набрасывает эскиз) ряд понятий, которые выступают не как объектные категории, за которыми предполагается некая сущность, а более как онтологические ориентиры и указатели, за которыми не предполагается реальность. А предполагается способ действия и направленность, указательность. Гуссерль вводит жизненный мир не как научное понятие и даже не как метафору, а как понятие-указатель, *ориентир*, в котором важно не его содержание (что привычно для научных категорий), а его *направленность*, *индексальность*, *векторность*. Поэтому далее у Гуссерля вводится и другое понятие-указатель – *горизонт*.

С одной стороны, мы принимаем естественную установку на наличное «вот-бытие» (как привыкли жить люди вот-бытия, принимающие этот данный естественный живой мир), с другой стороны, мы должны осуществить «тотальное изменение естественной установки», что в свою очередь осуществляется с помощью, разумеется, универсальной эпохэ [Гуссерль 2004а: 200–201].

Гуссерль как бы вводит себя сам в логический тупик. С одной стороны, он признаёт естественный мир вот-бытия, в котором все привыкли жить и принимать его как данность, вводя понятие жизненного мира и живого горизонта, с другой, он опирается на универсальное, радикальное эпохэ как способ воздержания от принятия этого мира, строящееся на фактически личной аскезе мыслителя. С одной стороны, интенциональность, направленность на мир требует открывания и размыкания мыслителя горизонту-пределу мира, с

другой стороны, радикальное эпохё замыкает мыслителя на его личный скит, место его глубинной аскетической мыслительной практики.

Удивительным образом Гуссерль со своей скрытой религиозностью, на своем языке феноменологического метода фактически описал вообще классический вариант монастыря в миру, жизни философа-аскета.

Ход к горизонту жизненного мира осуществляется как раз по принципу *cogito*, согласно радикальной «картезианской эпохё», поскольку она ставит под сомнение самые ближние первые ряды опыта, «здесь ставится под вопрос самая нижняя ступень всякого познавательного опыта, познавательная почва всех прежних наук, всех наук об этом мире» [Гуссерль 2004а: 110]. Более того, ставится под вопрос смысл и значимость всех знаний и представлений о мире, подчеркивает Гуссерль. Но принципиально и то, что это *ἐποχή* осуществляет Я, вещь мыслящая, так ставящая вопрос. Это Я необходимо, поскольку именно оно и осуществляет это *ἐποχή*. Но здесь Декарт в своё время и остановился. Он сам себя сомнению не подвергает.

Но разве к себе самому этот радикальный метод *ἐποχή* не должен быть применен? Если нет, то радикализм здесь заканчивается. В то время как принцип *ἐποχή* должен быть осуществлён всерьёз, то есть до конца [Гуссерль 2004а: 114–115]: «эпохе все объективное превращает в субъективное», «субъектный состав мира. Так сказать, поглощает весь мир и с ним самого себя. Какая бессмыслица!», восклицает Гуссерль [Гуссерль 2004а: 240–241].

А потому необходимо осуществить абсолютное радикальное эпохё, необходимо в самих себе еще прийти к абсолютному его, с тем, чтобы способным дать миру этому открыться, заговорить. Мир уже есть как данность. Он дан. Но он нем. Ни он, ни я не вняты друг другу. И потому я не должен признавать окружающих людей как людей, наивно приписывая им субъективность, в то время как они просто даны как «текущая горизонтность», как живой меняющийся материал. Мы забыли про самих себя как про философствующих, а потому мне, осуществляющему радикальное эпохе, придется стать одиноким: «эпохе осуществляю я, и даже если тут существуют многие, даже если они осуществляют эпохе в актуальной общности со мной, то для меня, в моем эпохе, все другие люди со всей их жизнью и ее актами включены в мировой феномен, который в моем эпохе есть исключительно мой феномен» [Гуссерль 2004а: 247].

А потому эпохе порождает философское одиночество, которое является «фундаментальным методическим требованием для действительной радикальной философии» [Гуссерль 2004а: 247]. Но это, что называется, особое одиночество. Ибо каждый человек, осуществляющий эпохе, имеет шанс открыть свое трансцендентальное Я, и через это – заставить заговорить и мир феноменов.

Итак, идеал строгой науки воплощается в образе философа-аскета, одинокого и данного самому себе, осуществляющего акт мысли, радикализирующей самого субъекта мысли. Начав со строгости логических научных процедур, Первофеноменолог приходит к строгости сугубо в антропологическом религиозном ключе – строгости мыследействия, строгости образа жизни философа-монаха, осуществляющего практику медитаций по принципу *cogito*.

Заключение

Получилось так, что сначала Гуссерль предъявил миру идеал строгой науки, основанный на принципах объективности, очевидности, ясности, далее показал, что такие принципы могут быть воплощены только в версии феноменологического метода, а далее он же сам и подвергает уничтожающей критике саму европейскую науку, растерявшую эти принципы, этот идеал строгой научности. Сам Гуссерль незаметно возвращается к древним принципам и древнему опыту: наука и научность есть не учение, а прежде всего дисциплина ума и сердца, мышление и действие самого субъекта, связанные с требованиями, предъявляемыми прежде всего к самому субъекту и заключающимися в том, что в служении истине сам субъект должен переживать и осуществлять опыт глубокого экзистенциального преобразования, а стало быть философия как строгая наука становится, как это и было всегда, начиная с античности, опытом заботы человека о собственной персоне, что и остается главным требованием к любой философии человека, которая выступает не учением о человеке, а описанием личностного опыта человека о самом себе в разных версиях и репертуарах заботы.

Но тем самым исчезает предмет спора Гуссерля и Хайдеггера, Гуссерля и Шестова. Они предъявляли друг другу по сути один и тот же идеал, но говорили друг с другом на разных языках. Различие их состояло в разных истоках, от которых каждый отталкивался и двигался: один шёл от феномена сознания, другой – от смысла бытия, третий – от религиозного откровения.

Если суммировать все, что было предложено Гуссерлем относительно требований к философии как строгой науке, то они заключаются фактически в трех моментах:

1. Доведение до предельных обоснований самого *предмета*. Это мир чистых феноменов сознания.
2. Построение необходимого и неизбежного отточенного *метода*. Это трансцендентальная редукция, радикальное эпохе.
3. Это демонстрация самим философом способа мысли и действия, самой жизни как философской аскезы, монастыря в миру. Предъявление примера

строгости мысли и действия, примера служения истине, равного служению Богу.

Пример Гуссерля уникален. Его примеру более никто не последовал, как это обычно и бывало в отношениях между учителем и учениками. Ученики стали пользоваться разными частями когда-то единого целого, держащегося сутобо на живой личности Учителя. А потому все идеалы строгости ушли с его уходом, в силу чего мы имеем разного рода направления и версии феноменологии, уже не претендующей на строгую научность, но посвящённые разного рода антропологическому опыту¹.

Э. Гуссерль и Лев Шестов продолжали спорить. А в это время в 1928 году другой последователь феноменологии Макс Шелер издал отдельной брошюрой свой знаменитый доклад «Положение человека в космосе». Но об этом мы поговорим в следующей статье.

¹ Современная постфеноменология уже допускает, в отличие от классического мыслящего субъекта, мыслящего ясно и отчетливо, другие версии субъекта – включая «раненого субъекта», «травмированного субъекта», терпящего, страдающего, человека-пациента и т. д. и вовсе не обязательно мыслящего [Бернет 2014; (Пост)феноменология 2014].

МАКС ШЕЛЕР: В ПОИСКАХ МЕТОДА

В предыдущей главе мы проделали анализ усилий Э. Гуссерля представить методологическое обоснование для наук о духе (фактически для наук о человеке) в лице его феноменологии. Его попытка в итоге воплотилась в предъявление к философу и ученому требования в интеллектуальной и нравственной аскезе. Строгость более относилась к этике ученого, дисциплине ума в духе принципа *cogito* Р. Декарта, нежели к предмету самой науки. Сам же предмет философской антропологии как строгой науки не был построен. Но попытки, связанные с пониманием антропологии как научной дисциплины, продолжались. Попробуем рассмотреть с этой точки зрения попытку М. Шелера, долгие годы считавшегося едва ли не основным зачинателем философской антропологии XX века, связанную с осмыслением специфики предмета и метода философской антропологии как науки о человеке. Что из этого вышло?

Макс Шелер: открытие нового автора

В течение долгого времени именно М. Шелер считался тем автором, который ввёл идею создания философской антропологии как науки¹. Аргументация разных исследователей по этому поводу по привычке базировалась на опубликованном отдельным изданием в 1928 г. коротком докладе М. Шелера «Положение человека в космосе», произнесенном им в Дармштадте в 1927 г. [Шелер 1994: 129–193], публикация которого является «результатом неблагоприятного случая», что обосновывает в своих разысканиях известный

¹ Хотя также хорошо известно, что о. П. А. Флоренский еще в 1917–1918 г.г. в своем сочинении «У водоразделов мысли» (своей Антроподицее) выразил замысел построения «конкретной метафизики, которая есть философская антропология в духе философской антропологии Гёте» [Флоренский 1990: 29], задача которой заключается в том, чтобы «раскрыть сознание человека как целое, т.е. показать связность его органов, проявлений и определений» [8, с. 39]. Это сочинение долго лежало под спудом, в забвении, впервые опубликовано в одном из сборников в 1986, затем уже в более полной выверенной версии в 1990 году [Флоренский 1990]. И до сих пор не проведена еще работа по выявлению всего богатства содержания его философской антропологии, выстраиваемой как философский символизм и как феноменология, отличная от феноменологии Гуссерля, с ключевым концептом феномена в своём стержне. Заметим, однако, что Флоренский не предполагал строить философскую антропологию как строгую науку, но именно эту часть своих сочинений, известную как Антроподицея, он выстраивал в контексте развития естествознания, вводя такие важнейшие концепты, как феномен зрения и видения, феномен органопроекции, символизация и др. Также можно назвать и написанную в черновике в 1920–1924 г. г. философскую антропологию М. М. Бахтина, его «Философию поступка» (название дал С. Г. Бочаров при ее публикации) которую тот разрабатывал в начале 20-х годов, но которая также пролежала в рукописи вплоть до 1986 года [Бахтин 2003]. Так что спорить о первенстве всегда чревато. Разумеется, о сочинениях Флоренского и Бахтина Шелер знать не мог.

исследователь и публикатор наследия М. Шелера М. Л. Хорьков [Хорьков 2013; Хорьков 2007]¹.

Ссылаться на этот короткий доклад как на опору для методологического обоснования философской антропологии – ход, и это уже очевидно, не вполне корректный. В докладе просто нет соответствующей рефлексивной аргументации и достаточного материала.

Имеет смысл использовать не только сами идейные поиски М. Шелера, связанные с ответом на кантовский вопрос «что такое человек?», какова его сущность, но и его рефлексивные дневниковые записи, опубликованные гораздо позднее, уже в наше время [Шелер 2007].

Итак, зададим себе вопрос – как возможна наука о человеке в версии М. Шелера, с известной долей оговорки, что это поисковая версия, и сам М. Шелер здесь точки над «i» не успел поставить из-за ранней смерти? Что можно сказать по этому поводу, опираясь на дневниковые записи, носящие характер поиска, то есть некоей интеллектуальной навигации?

М. Шелер понимал, что, несмотря на допущение некоей сущности человека, его природы, подходить к нему, как ранее подходили к объектам в классическом естествознании, нельзя. А потому методы и процедуры, принятые в классической рациональности, здесь не подходят. Тогда какие подходят и какое направление поиска задавал себе М. Шелер? В этом плане попробуем определить именно направление поиска, некий вектор пути, а содержательные определения оставим за бортом, учитывая уже существующие многочисленные работы, в том числе и наши, посвященные антропологии М. Шелера [Смирнов 2016а; Философская антропология 2011; Хорьков 2007; Хорьков 2013; Fischer 2008; Fischer 2009]. Нас же в данном случае интересует рефлексия поиска М. Шелера, определённая им самим – какой должна быть с его точки зрения философская антропология как наука? Возможна ли она?

Ещё раз мы вынуждены констатировать, что ответы на эти вопросы мы вынуждены искать не в подготовленных им самим для публикации работах по антропологии (коих очень мало), а в его дневниковых записях.

Поиск метода

Если внимательно проследить дневниковые записи М. Шелера, то его больше всего заботит методологический и методический вопрос, точнее, су-

¹ Сам по себе факт удивительный: текст, являющийся случайно компиляцией, оказался чуть ли не фундаментальным в истории антропологии XX века, ссылка на который стала общим местом для всех авторов, занимающихся философской антропологией. Это показывает чрезвычайную востребованность в подобных поисках, связанных с построением философской антропологии как науки, как учения, которое дает ясные и окончательные ответы на вопрос – что такое человек и каково его место в бытии?

губо рефлексивный: прежде, чем заниматься определением человека, поиском его места, «особого положения человека», определением его сущности, необходимо заняться разгребанием «паутины традиционных предрассудков, сопровождающих нас в этом вопросе» [Шелер 2007: 219]¹. А поэтому нужно достичь ясности в решении «методических вопросов». Имеется в виду то, что мы должны оставить в стороне все накопленные до ныне «содержательные идеи человека, которыми по причине невероятно сложной западной духовной традиции плотно забита наша голова» [Шелер 2007: 219]².

М. Шелер фактически применяет радикальное *ἐποχή* – призывает воздержаться от всех накопленных представлений о человеке, разгрести и очистить нашу голову от всех наслоений и представлений о человеке, поскольку все эти представления создают кривое зеркало. Если спросить образованного европейца, замечает М. Шелер, что такое человек, то в его голове будут роиться разные идеи о человеке, и как минимум их три – античный круг идей, иудео-христианские идеи и идеи, рождающиеся в современном естествознании [Шелер 1994: 133]. Сам М. Шелер, кстати, предлагал разные версии наборов этих идей. В работе «Человек и история» он предлагает уже пять проектов человека [13, с. 70-97.]³. Единой идеи человека у нас нет, констатирует Шелер

¹ Заметим, что эти методические рефлексивные замечания как раз выступали Введением к докладу в Дармштадте в 1927 г., что самим М. Шелером и зафиксировано [Шелер 2007: 215–231]. Но именно это методическое и достаточно объёмное введение и не было опубликовано.

² Замечания о наших головах не случайно. Речь идет именно о том, чем забиты наши головы, а не о том, что есть некая витающая вне нас сущность человека, якобы объективно существующая. Проблема как раз в ином: в том, что мы по натуралистической привычке долгое время допускали наличие сущности человека вне нас, в то время, как эти допущения о человеке есть наши допущения, то есть проекции, сидящие в наших головах.

³ В разных работах М. Шелера число идей человека варьируется. Их по факту больше, чем три или пять. Например, в работе «Человек в эпоху уравнивания» приведён такой список: «Идея “animal rationale” в классическом смысле была слишком узка; “homo faber” позитивистов, “дионисический человек” Ницше, человек как “болезнь жизни” в новых панромантических учениях, “сверхчеловек”, “homo sapiens” Линнея, “l’homme machine” Ламетри, человек только “власти”, только “Libido”, только экономик Макиавелли, Фрейда и Маркса, сотворенный Богом и падший Адам – все эти представления слишком узки, чтобы охватить человека целиком» [Шелер 1994: 105]. Для М. Шелера все это примеры, фиксирующие и выделяющие какую-то часть его как сущего, и тем самым овеществляющие его. Но человек – «не вещь, он есть направление движения самого универсума, самой его основы» [Шелер 1994: 105]. Но проблема конечно, не в количестве. Это общее место – показывать, что идей человека много. Проблема в том, чтобы вывить механизм порождения этих идей, природу порождения разных идей человека, разных проектов и тем самым заложить в основание философской антропологии особый метод – метод порождения и самопорождения идей человека, в силу чего сам предмет философской антропологии становится текучим, пластичным, не ставшим, но в своем сущем не исчезающим. Как, например, течение реки – вода течет, но она сама, вода, текущая река, остаётся. Идеи человека меняются, но его сущностная сила остаётся. Под этот текучий предмет нужно было подобрать и соответствующий метод, ловящий эту текучесть. Полагаю, что именно этот метод искал Шелер. Не успел. Но была попытка.

в своем докладе. А современные специальные науки скорее «скрывают сущность человека, чем проясняют ее» [Шелер 1994: 133].

Почему же нет единой идеи? И почему ни одна из них не устраивает нас? Потому что ни одна из этих идей не даёт нам основания и ясности в понимании положения человека в бытии. Эти идеи могут представлять «лишь поверхностные и искаженные *отражения*, которые в отношении самого себя сделало это существо», то есть сам человек [Шелер 2007: 221].

Выше названное предложение по поводу радикального воздержания связано как раз с тем, что, как признает М. Шелер, само «слово и понятие “человек” содержит коварную двусмысленность» [Шелер 1994: 134; Шелер 2007: 221].

Заметим, начало этой фразы совпадает и в докладе «Положение...», и в дневнике. Но в дневнике есть продолжение: потому речь идет о двусмысленности, что «оно обозначает не фактическое положение вещей, а проблему» [Шелер 2007: 223], поясняя, что понятие человека более относится к сущностным понятиям, но не к эмпирическим, объединяющим все человеческие существа.

Итак, человек больше проблема, нежели некое сущее, которое можно определить. И второе. Проблематичность заключается в несводимости в понятии всего существа человека.

Но если продолжить М. Шелера, то получается, что привычное отношение к понятийной работе, выработанное в науке (с опорой на классическое естествознание), здесь не годится. Никакие полнота, объём и содержание понятия не схватывают никакое множество людей. А значит, объектный подход и опыт классического естествознания не годится как в целом, так и в конкретных исследованиях, поскольку человек своим положением в бытии никогда не будет совпадать с собственными определениями.

В свете сказанного М. Шелер ставит принципиальный методический вопрос – «следует ли искать сущность человека (и его особое положение)» [Шелер 2007: 223]? Причем, сам залог поиска предполагает именно поиск *места* – где будем искать? В какой культуре? В каком опыте? В какой науке? Сам поиска загоняет нас самих в тупик – как будто мы допускаем, что есть готовое место, где это странное сущее сидит и прячется от нас. А мы сами себя обманываем, говоря о поиске. Сами же на самом деле только и делаем, что порождаем очередную концепцию человека, полагая, что схватили это прячущееся сущее, то есть самих себя.

Следствием такого вопрошания становится и вывод самого М. Шелера: мы должны избегать любого эмпирического понятия человека, приписывающего ему некую «константную сущность» [Шелер 200: 169–171].

Правда, М. Шелер все же стремится удержать привычный эссенциальный залог, выискивая некую «сущностную силу» человека и выходить на некое

сущностное понятие. Но последнее строится не объектным и не вещным способом, поскольку человек – «не вещь и не морфологическое понятие, также не физиологический и не психологический предмет определения» [Шелер 2007: 173]. Но приходится, допускает М. Шелер, сочетать все три аспекта: а) ухватывать «подлинную (что это? – С. С.) сверхэмпирическую сущность и сущностную структуру» человека (что это? – С. С.), б) сущность поведения, выводя некие принципы этого поведения из всего многообразия, в) выводит некую «форму развития», закон шагов некоторого развития», «направленность становления» [Шелер 2007: 173]. Этот фрагмент у М. Шелера называется «Сущностная феноменология человека» [Шелер 2007: 169–179]. Заметим, что этот фрагмент больше выступает шагом, действием наощупь, а не окончательным определением. И эти нащупывающие поисковые определения более похожи на рамочные для других определений.

В таком случае необходимо задать требование – что значит задавать, строить сущностное понятие? М. Шелер здесь также действует методом исключения и воздержания. Сущностным понятием для него выступает то, в котором нет никакой эмпирической примеси, в котором нет признаков схожести с эмпирическими примерами. Понятие это не измеряется примерами и схожестью. Как только мы ищем примеры и экземпляры, мы начинаем действовать как позитивисты. Этот метод ошибочен [Шелер 2007: 175].

В противоположность поиску примеров и схожести Шелер выделяет сущностное определение: наличие *интенции быть-вместе* [Шелер 2007: 175]. И потому «реальная онтология человека должна быть фундирована именно этой сферой» [Шелер 2007: 177]. Заметим, кстати, что М. Шелер также, как и П. А. Флоренский, сознательно перекликается с И. В. Гёте (ссылается на него), и утверждает: «*Реальная онтология человека должна быть фундирована именно этой имманентной переживанию сферой (быть-вместе – С. С.), а не наоборот*» [Шелер 2007: 175–177].

А поэтому здесь важна фиксация самого М. Шелера: здесь не подходит и сам феноменологический метод для обоснования онтологии человека:

«...если в объекте нет никакого сущностного различия, но наличествуют лишь различия эмпирических комплексов, то в этом случае <...> в заблуждение будет вводить феноменологический метод – тем, что более содержательно богатую комплексию, обнаруживаемую в очень далеко отстоящем от первоначального вида образовании, являющемся результатом развития, он ошибочно принимает за *сущностное различие*» [Шелер 2007: 179].

Учитывая выше сказанное нами о поиске Э. Гуссерлем оснований для науки о человеке, феноменологический метод выстраивается у М. Шелера по-иному. Но признание М. Шелера говорит о многом. Он сознательно отказал-

ся от того, чтобы класть феноменологический метод в основание для обоснования онтологии человека. Во многом и потому, что иначе понимал и сам феноменологический метод, нежели Э. Гуссерль. Какой же метод предлагает сам М. Шелер?

Далее в отдельном фрагменте он пытается в конспективном виде его изложить. Этот фрагмент так и называется – «Метод философской антропологии» [Шелер 2007: 179–193].

Полагаем, он является ключевым, выступая неким предварительным фиксирующим итогом его поисков, подготавливающим его первое выступление с докладом в 1927 году в Дармштадте. В силу объёмности этого фрагмента приведём его в сокращении, выделив наиболее ценные для нас пункты [Шелер 2007: 179–193]:

«1. Недопустимо предпосылать такие понятия, как «я», «душа», «сознание», «плоть», «тело», «разумность», «разум»: а) все они должны сначала выводиться из конституции бытия человека, б) причем все одновременно; <...>.

2. Поведение – достижение – функция – конституция. Из конституции следует выводить специфические функции и достижения.

3. Элиминация традиций: 1) религиозных, 2) философских, 3) культурного круга, 4) классовых, 5) национальных.

4. Форма самосознания – не мера бытия, но индекс.

5. Человека недопустимо определять посредством категорий, которые: а) только предметны и имманентны миру, б) обнаруживаются в организме <...>, с) обнаруживаются в неорганическом мире <...>.

8. Этот субъект не может быть обнаружен эмпирически посредством абстрагирования и генерализации <...>

11. <...> Антропологии следует придерживаться такой линии, чтобы «сохранить» все исторические сущностные понятия и в то же время прояснить их как возможные частные моменты, объясняемые всей структурой человеческого бытия. Таким образом, негативное, классическое, натуралистическое, иудейское и христианское учения относительно правильны. Самосознание человека неизбежно изменяется в соответствии с 1) конституцией, 2) особыми историческими ситуациями.

12. Совершенно не годится определять сущность человека только лишь в соответствии с *солипсистским заключением относительно собственной сущности* (Хайдеггер). Опасность примешивания в данном случае субъективных личностных конфликтов очень велика. Также не годится определять сущность человека только лишь исторически (методика Дильтея). Демонстрировать то или иное понимание истории – зависит от идеи человека. Также не годится определять сущность человека только лишь психологически (Кёлер и современная психология). Также и биологически (Спенсер, Дарвин): сущностный человек – это никакая не “форма жизни” <...>.

Никакой не метод: человек должен быть таким, каким ему предписывает “идея Бога” <...>

13. Чем “уже” может быть человек, чем “ещё” может быть – в соответствии с категориями развития и категориями ценности <...>.

16. В любом случае оставаться открытым! Пространство для “человека” <...>.

19. <...> Мнимая “вечная истина о человеке” <...>

21. <...> 2) В основании всякого исторического познания человека лежит сущностная антропология (Дильтей). 3) Возможное изменение самой сущностной идеи человека <...>.

24. Но “наука” также не должна давать *объяснение сущности человека* <...>.

26. Отказ от метода, ориентирующегося исключительно на “функции” <...> *Отрицание так называемой гуманитарной психологии* (букв. «психологии наук о духе» <...>. Основоположением истории и позитивных наук о духе является *философская антропология*» [Шелер 2007: 179–191].

Весьма поучительным выглядит уже само перечисление этих сугубо методологических положений, даже в дневниковой черновой версии. Что здесь важно?

М. Шелер фиксирует сугубо методологическую позицию, согласно которой, у нас нет истинной идеи человека, нет окончательной идеи человека, равно как и нет окончательной концепции о человеке.

С другой стороны, он констатирует, что ни одна концепция человека не годится именно потому, что все они страдают разного рода редукциями.

Но главное – сам метод антропологии не должен быть построен ни по схеме и логике объяснения, схватывания человека как объекта, ни по привычке допускать некую абстрактную божественную идею человека.

Все эти поиски и тупики показывают, что человек остаётся всегда открытой проблемой, тайной.

Тем самым вводится принципиальное требование строгости к антропологии: антропология будет наукой, если будет не объяснять человека и не редуцировать его к единственной версии, но будет выводить разные идеи человека из его конституции, схватывающей также меняющиеся сущностные идеи человека. Заметим, но это означает, что философская антропология как наука для М. Шелера все же возможна. Причем, именно как строгая наука, но еще не выстроившая своего метода.

М. Шелер допускал всё же, что если мы говорим о бытии человека, то должна быть и *онтология человека*, то есть собственно то, что делает его самим собой как сущее, отличное от природы, от вещей и существ органического и неорганического мира.

Пытаясь задать правила и рамки для поиска своего метода, М. Шелер, разумеется, также пытался, если не дать готовое определение, то хотя бы нащупать основные рамочные принципы для выстраивания метода науки о человеке.

И потому в ряде фрагментов М. Шелер пытается их называть (фрагменты «К дефиниции человека»; «Сущностная феноменология человека» и др.) [Шелер 2007: 193–202].

Выделим здесь одно принципиальное место:

«Человек – это “существо, утратившее меру” <...>. И в этом он проявляет себя как такое существо, которое никогда не удовлетворяется тем, что он есть, которое *вечно трансцендирует* свое здесь-бытие и свое так-бытие. Человек – это не *homo sapiens*, но “*animal transgrediens*”, “*animal vitam transgrediens*” (жизнь, которая “больше, чем жизнь”)» [Шелер 2007: 197–199].

Человек как сущее, выступавшее ранее *мерой сущего*, само утрачивающее меру и преодолевающее самую жизнь – одно из первых таких негативных определений человека у М. Шелера. Значит, желательно понимать сам способ этого всякий раз преодоления всякой меры. Понимая этот способ, мы сможем переходить уже к содержательному пониманию самих себя. Поняв способ такого бытия сущего, мы поймём самое сущее.

Не будем уклоняться в содержательные поиски, вернёмся к поиску метода у М. Шелера. Итак, как говорит М. Л. Хорьков, скандальная история с публикацией доклада 1927 года и мировая слава М. Шелера, основанная на этой публикации и забвение его поисков привели к тому, что затемнилось главное – сам поиск метода для антропологии. Не поиски определений сущности человека, а выстраивание метода для антропологии как науки. Но как науки особой.

И теперь самое главное. Эта особость вытекает из той самой интенции: если человек есть сущее, преодолевающее собственную меру, и если постижение постоянных шагов, и есть выстраивание такой «формулы развития» для человека, как писал сам М. Шелер, то сама антропология не может быть в принципе никакой позитивной наукой с позитивным знанием о человеке. Она равно также не может быть наукой, систематизирующей и классифицирующей знания о человеке. Она вообще не может быть наукой со своей эпистемой. Она может быть наукой сугубо *методологической*, *наукой навигационного типа*. То есть наукой о методе, в которой вырабатываются не столько очередные позитивные знания о человеке, его опыте, его исторических формах бытия, сознания и самосознания (что тоже можно, но как материал), сколько в ней вырабатываются способы и методы путей и навигаций, поисков. Условно говоря, антропология выступает некоей метрологией для

других наук, поскольку занимается не самими по себе объектами и знаниями о них, а способами измерения¹.

Но в свете сказанного тогда становится понятным ответ на вопрос – почему М. Шелер не выбрал феноменологический метод для обоснования своей философской антропологии? Сам М. Шелер в дневниках и коротких работах периодически опирался на идеи феноменологии (человек – не мышление, но «направленная на мир интенция» [Шелер 2007: 195]. Но дело даже не в этом. Феноменологический метод предлагал ещё одну версию идеи человека для антропологии. Но даже она не устраивала М. Шелера.

Трудно согласиться в связи с этим с С. С. Хоружим, полагающим, что М. Шелер «упустил шанс», не воспользовавшись феноменологией для обоснования своей антропологии [Хоружий 2013б: 7–10; Хоружий 2010а: 414–420].

Причем, С. С. Хоружий утверждает, что М. Шелер упустил шанс прежде всего потому, что над ним довлели каноны «католического мышления, томистского и шире – экзистенциалистского, аксиологического. И в результате он оказался более традиционалистом, чем пролагателем новых путей» [Хоружий 2013б: 11]². После прочтения его дневников с этим выводом едва ли можно согласиться. К тому же мы имеем свидетельство самого М. Шелера о том, что его католичество – дело прошлого. Н. Баранова-Шестова приводит отрывки из переписки своего отца Льва Шестова, который часто встречался с М. Шелером в конце его жизни. Вот, что тот пишет своему собеседнику и последователю, французскому философу и поэту Б. Фондану:

«Это был очаровательный человек. <...> Тогда я только прочел – узнав из одной немецкой газеты – его “О вечном в человеке”. Гуссерлианец-католик, это казалось странным, и я ему об этом сказал. “Это уже в прошлом”, – ответил Шелер. Он уже не был католиком» [Хорьков 2013: 13]³.

Важнейшими выступают и дальнейшие замечания неистового Льва Шестова, многолетнего друга и оппонента Э. Гуссерля, в которых он показывает,

¹ Мы тем самым приходим к заявленной нами ранее концептуальной идее антропологической навигации. Но ограничимся здесь ссылкой [Смирнов 2016а].

² С. С. Хоружий полагает, что тогдашнее магистральное «движение мысли о человеке» было связано с критикой сущности и критикой субъекта, но оно не стало предметом поиска М. Шелера. Но в таком случае его антропология, равно как и учения А. Гелена и Г. Плеснера, «остались на периферии современного антропологического поиска» [Хоружий 2010а: 424]. Не факт, что быть на периферии – значит ошибаться. В своё время С. Киркегор и Ф. Ницше тоже были на периферии европейской мысли, а потом весь XX век они же были властителями дум. Равно как и М. М. Бахтин. Также признаем, что как раз именно рамочные допущения о готовом субъекте и наличной сущности человека и были подвергнуты сомнению в поисках М. Шелера, что подтверждают его многочисленные фрагменты. Более подробно собственно содержательные поиски М. Шелера мы обсуждаем в нашей работе [4].

³ М. Шелер посетил Льва Шестова в Париже 21.01.1926 г. [Баранова-Шестова 1983: 13].

фактически, корневые истоки позиций и воззрений последнего, сравнивая с позицией М. Шелера: «Он был учеником Гуссерля, но Гуссерль его не очень любил. По мнению Гуссерля, его манера мыслить, писать была недостаточно “строга”, недостаточно серьезна. Между прочим, он так и не понял Гуссерля. Когда я ему говорил о том, что тревожило Гуссерля, он не допускал и мысли о том, что Гуссерля могло что-либо тревожить. К чему беспокойство? Он не понимал, что Гуссерль обратился к корням вещей от отчаяния – его самого корни вещей не интересовали. Однако очень талантливый человек, тонкий наблюдатель. Но он не понимал. Гуссерль, тот понимал. И мои вопросы он тоже понял. Хотя не был ни верующим, ни католиком» [Баранова-Шестова 1983: 13].

Замечания Льва Шестова известны своей пронизательностью и одновременно крайней субъективностью. Известно также, что он не хотел замечать работы Э. Гуссерля 20–30-х годов, и не мог знать о черновиках по антропологии М. Шелера. Но его замечание относительно фактически киркегоровского «отчаяния» является очень точным: потому Э. Гуссерль и советовал Льву Шестову прочитать С. Киркегора, чтобы тот лучше понял М. Хайдеггера¹.

Эта тема уведёт нас в сторону от темы статьи, но нам важно следующее: обоснование строгости философии как науки идет, по Шестову, у Гуссерля сугубо не из научных оснований, а из глубин экзистенциального отчаяния. И здесь мы вспоминаем глубинную религиозность Э. Гуссерля. Этой глубины Лев Шестов не увидел у М. Шелера. Но пусть это будет лишь фактом его личной биографии².

¹ Лев Шестов отмечает в другом письме Б. Фондану, что здесь в Германии «мода на Киркегарда». И вынужден признать, что не знает его, «его имя совершенно не известно в России», даже «Бердяев, который читал все, его не знает» [Баранова-Шестова 1983: 12]. Заметим, что имя Киркегора было давно известно и в России, но не всем. Например, молодой М. М. Бахтин проработал Киркегора, его немецкое издание, ещё будучи вольным слушателем в Новороссийском императорском университете в Одессе, а это было ещё в 1913–1916 г.г.: «раньше кого бы то ни было в России, я познакомился с Сиреном Киркегором» [Беседы 1996: 36]. Хотя отдельной книгой «Наслаждение и долг» С. Киркегор был уже издан на русском языке ещё в 1894 году (в переводе П. Ганзена).

² Относительно же искомой глубины оснований для поисков сам М. Шелер её уже обозначил в своей феноменологии. Для него феноменология означает не новую науку, не науку вообще, не новое название философии, а определённую «установку», которую ставит для себя человек, переживающий глубокое «духовное переживание» при акте встречи с миром: «основанная на феноменологии философия, – это живейший, интенсивнейший и непосредственный, происходящий в переживании контакт с самим миром» [Шелер 1994: 199, 203]. Это он написал ещё в 1913–1914 гг. в «Феноменологии и теории познания». Там же он пишет о «вечно другом» в человеке: «Вопрос о критериях – это вопрос вечно “другого”, того, кто не хочет в переживании, в исследовании фактов найти истинное и ложное или благое и злое и т.д., но ставит себя над всем этим – как судья» [Шелер 1994: 200]. В этом – радикализм феноменологической установки Шелера, которая также приводит его к глубинной неконфессиональной

Известно, что свои поиски М. Шелер не успел воплотить и довести до конца и так и остался известен своим докладом. А антропологический поворот только начинался. Рядом с М. Шелером и после него были проделаны следующие попытки поиска предмета и метода философской антропологии. Об этом в следующей статье.

религиозности, к феноменологии религии. Примером самого глубинного акта выше названного духовного переживания для Шелера выступает религиозный акт встречи со священным, то есть, личностным Богом.

ЭРНСТ КАССИРЕР. ЧЕЛОВЕК В ОБЪЯТИЯХ КУЛЬТУРЫ

Введение

В предыдущих мы рассмотрели попытки построения философской антропологии как науки. Представление о научности, о строгой науке воплотились у Э. Гуссерля в категориях духовной, интеллектуальной аскезы философа. А в версии М. Шелера это воплотилось в поиски особого метода философствования о человеке. Но и в том, и в другом случае философия о человеке как наука, как система позитивных знаний, не была предложена. Поиск новых систематик наук о человеке продолжался, в том числе в виде поиска неких универсальных принципов, определяющих человека как сущее. Примером такого поиска выступает энциклопедия символических форм Э. Кассирера.

Философия формы

В философии Эрнста Кассирера исследователи обычно выделяют несколько этапов [Свасьян 1986]. Первый этап, скажем так, этап классического неокантианства – Марбургский период, период создания фундаментальных работ по философии познания. Второй этап – это время создания «Философии символических форм» (далее – ФСФ), время перехода к проблематике культуры и построению грамматики культурных форм, ее каталога-библиотеки. И есть третий период, время написания «Опыта о человеке» и «Мифа государства». Думаю, это деление весьма условно. Мне думается, что Э. Кассирер в своем творчестве был всегда весьма монолитен и целостен. Все его периоды жизни выстраивались как части одного целого, как этапы построения единой системы. Поэтому эти периоды нельзя рассматривать как этапы, связанные с метаморфозом, преображением героя, в которых он был бы всегда разный, как, например, происходило с Ф. Ницше. Э. Кассирер шаг за шагом скрупулезно выстраивал единую концепцию философии культуры, начав с философии познания и заканчивая философией человека. Он медленно и системно раздвигал исходную заявленную проблематику, раздвигая границы проблемного поля и обогащая его новыми мыслительными ходами и расширениями.

Исходно Э. Кассирер заявил прежде всего взятый у И. Канта трансцендентальный метод познания и исследования, согласно которому выделяется основной принцип критического мышления, принцип «примата функции над предметом», который «принимает в каждой отдельной области новую форму и нуждается в новом самостоятельном обосновании» [Кассирер 2002, 1: 16]. Далее этот принцип функционального подхода расширялся на все сферы исследования:

«Функции чистого познания, языкового мышления, мифологическо-религиозного мышления, художественного мировоззрения следует понимать так, что во всех них происходит не столько оформление мира (*Gestaltung der Welt*), сколько формирование мира (*Gestaltung zur Welt*), образование объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения. Критика разума становится тем самым критикой культуры» [Кассирер 2002, 1: 16–17].

Это было им заявлено в 1923 году. Эту линию он держал всю жизнь. «Опыт о человеке» был в этом смысле продолжением и последней точкой его размышлений, далеко не метаморфозом и не поворотным пунктом в его развитии.

В этом плане Э. Кассирер был всегда исследователем базовых функций тех или иных форм жизни духа, культуры, человека.

В таком случае антропологический этап на его пути можно обозначить условно, поскольку для Э. Кассирера это был предмет, на который он распространял заявленный ранее базовый принцип функционального подхода, принцип примата функции над субстратом.

Итак, что собственно проделал Э. Кассирер в части понимания проблемы человека? Можно ли его ставить в ряду тех философов, которых мы традиционно записываем по цеху философской антропологии?

Сначала в «Философии символических форм» Э. Кассирер написал историю культуры как бы без человека, рассматривая язык, миф и науку как обезличенные символические формы, выстраивая по-неокантиански новые предметы философии культуры – философию мифа, философию языка.

Потом, после М. Шелера, под его влиянием, в конце 30-х годов он решил написать краткий очерк своей философской системы, но через призму проблемы человека, понимая, что история культуры без человека остается обезличенной библиотекой культурных форм. С другой стороны, понимая, что человек в состоянии заброшенности без культурной работы превращается в монстра, он пытался удерживать то направление, которое заявил с самого начала, согласно которому человек живет и пребывает в культуре.

Гуманистический пафос был для него всегда характерен, он проявился в том числе и в споре с М. Хайдеггером в 1929 г. в Давосе [Давосская дискуссия 2001]. Эта дискуссия обозначила своеобразный рубеж, пролегающий с тех пор между «классическим» и «неклассическим» способом мышления о мире и человеке.

Давос. 1929 год.

Разные комментаторы полагают, что Э. Кассирер и М. Хайдеггер спорили в Давосе о том, что обсуждал И. Кант в своей первой «Критике» – про осно-

вы математического естествознания или метафизику. Благо, сами диспутанты этому способствовали – внешняя фактура спора это показывает. Но что за этим стоит?

На самом деле они обсуждали не самого по себе И. Канта и не его «Критику», это лишь повод. Они обсуждали главный вопрос, поставленный И. Кантом (Что такое человек?), но в новой ситуации. Они обсуждали саму возможность философствования о человеке, и тем самым обсуждали свои ответы на кантовский вопрос.

В стенограмме дискуссии это зафиксировано. М. Хайдеггер вопрошает:

«<...> я хотел бы еще раз поставить всю нашу дискуссию под знак критики чистого разума и еще раз зафиксировать вопрос – что такое человек? – как центральный вопрос» [Давосская дискуссия 2001: 132].

Здесь пролегла граница, переход которой означает смену оптики на человека: граница между «классической» традицией ответа, которую держал Э. Кассирер, и «неклассическим» способом ответа, который демонстрировал М. Хайдеггер¹.

Согласно первой, бытие человека означает бытие в культуре, а точнее, бытие символических форм, которые человек порождает. Поэтому необходимо составить энциклопедию символических форм и понять основной механизм их порождения, что и сделал Э. Кассирер в своей ФСФ. Форма и формирование как процесс суть главный посредник между человеком и миром. Э. Кассирер полагал, что человек есть существо формообразующее и при этом оно само формирующееся, созидующее. Его позиция пронизана высокими идеалами просвещения, традицией духовной культуры. Он следовал кантовскому призыву к просвещению человека, означающему его взросление, совершеннолетие. Энциклопедия символических форм фактически показала ту сокровищницу, в которой человек и призван пребывать, показала путь жития в ней и призывала – иди и смотри! В этом смысле вопрос И. Канта о человеке для него был как будто решен: человек пребывает в культуре. Этот ответ дает ему силу. А поэтому: «Отбрось страх земной от себя! Это позиция идеализма, которой я придерживаюсь», твердо заявил Э. Кассирер [Давосская дискуссия 2001: 130].

М. Хайдеггер же представил иной способ мышления о человеке. Он показывает, что любые суждения о человеке есть суждения об эмпирическом и конечном существовании человека, и они не адекватны, а главное – суждения о

¹ Заметим на полях, что этот спор в Давосе выступает еще одним эпизодом действия так называемого антропологического поворота, случившегося в 20-30 годы XX века. Правда, уроки из этого поворота до сих пор не извлечены.

бытии человека в культуре также не дают нам всего существа ответа на вопрос И. Канта. Бытие человека вообще чревато и проблематично. Он всякий раз должен совершать экзистирование на границу, в усилии которого и может проявиться потаенное, тайна бытия человека. Но судьба человека вообще-то суровая и непредсказуемая, поэтому необходимо «настоящей почвой метафизики сделать бездну» [Давосская дискуссия 2001: 131]. Необходимо мыслить Ничто и страх, идти им навстречу, не отбрасывая:

«Только когда я понимаю Ничто или страх, то имею возможность понимать бытие. Бытие не понятно, если не понятно Ничто. И лишь в единстве понимания бытия и Ничто раскрывается вопрос истока – вопрос “почему”» [Давосская дискуссия 2001: 129].

Вопрос И. Канта о человеке для М. Хайдеггера принципиально не решен и не может быть решен. Тем более он не может быть решен разработкой очередной, сугубо научной теории о человеке, концепцией или учением о человеке. То есть позитивной научной антропологией. Поэтому антропология не может быть основанием для метафизики присутствия.

Разным способам понимания проблемы человека соответствовали и разные языки диспутантов. Хотя они и употребляли оба слово *Dasein*, но понимали его по-разному¹. Э. Кассирера можно слушать как профессора с понятными и логическими выкладками. Но М. Хайдеггера приходится слушать с усилием и только в самом усилии возникает какой-то момент понимания, с окончанием же высказывания автора понимание исчезает, и вновь надо начинать сначала. В принципе и само бытие человека означает этот способ – бытие в акте, в усилии быть.

Для Э. Кассирера бытие есть бытие человека в пространстве символических форм, позволяющее человеку совершать прорыв в бесконечное, посредством творения символов. А для М. Хайдеггера истинное *Dasein* – это весьма рискованное, и вообще-то случайное предприятие, не детерминированное его конечным существованием. Еще жестче – никакая наличная культурна фор-

¹ Эта разница воплощалась и во внешнем облике. Вот свидетельство очевидца: «Пolemika между Хайдеггером и Кассирером дала нам чрезвычайно много также и в человеческом плане. <...> С одной стороны, этот низкорослый дочерна загорелый человек, хороший лыжник и спортсмен с волевым и непреклонным выражением лица, этот суровый и нелюдимый, а иногда даже резкий в обращении анахорет, который внушает уважение своим затворническим образом жизни и тем, что он с глубочайшей нравственной серьезностью старается соответствовать исследуемой им проблеме, служит ей; с другой – тот, второй, с седыми волосами, олимпиец не только по внешнему виду, но и внутренне, отличающийся широчайшим кругозором и умением ставить всеохватные проблемы, с его всегда приветливым лицом, благосклонной предупредительностью, живостью и гибкостью и, между прочим, аристократическим ощущением собственного превосходства над соперником» [Сафрански 2002: 260].

ма, вне меня положенная и уже данная, никакая до меня сотворенная форма мира не гарантирует мое Dasein. Поэтому прорыв в бесконечное не имеет онтологии: «онтология есть признак конечности. Бог не имеет онтологии. <...> в онтологии нуждается лишь конечное существо» [Давосская дискуссия 2001: 127].

Так Э. Кассирер говорить не может – Бог не имеет онтологии. Кстати, это вообще-то сказано в духе И. Канта. Не может быть никакой положительной концепции или учения о бытии Бога. Человек как конечное существо может выстроить учение только о конечном бытии. О бесконечном он не может выстроить никакой онтологии (поскольку никакое метафизическое спекулятивное учение невозможно). Но он может совершить попытку экзистировать, и только тогда ему отрывается истинное бытие: «истина в качестве истины имеет смысл лишь тогда, когда Dasein экзистирует. Если Dasein не экзистирует, нет вообще никакой истины, нет вообще ничего» [Давосская дискуссия 2001: 127].

Ведущий семинара голландец А. Пос, кстати, отметил, что диспутанты говорят на совершенно разных языках. И попытался из разницы извлечь нечто общее. Глупое занятие. Э. Кассирер вообще не мог так говорить – у Бога нет онтологии. Или – что Dasein экзистирует. А М. Хайдеггер никак не мыслил бытие человека как бытие символических форм и не мыслил в таких категориях, как: различие культур не субстанционально, а функционально.

В итоге диспутанты конечно ни о чем не договорились. Но дело не в этом. Они и не собирались договариваться. Они собирались предъявить миру свое видение, свое понимание ситуации, в которой находится человек и дать свои ответы на главный кантовский вопрос. Вот и получилось, что он сам, этот вопрос, оказался под вопросом. Поскольку этот вопрос «не должен разрешаться в смысле антропологической системы», заметил М. Хайдеггер [Давосская дискуссия 2001: 131]. То есть созданием очередной доктрины.

Но разрешаться он как-то может в перспективе, в предельном случае, через

«прорыв в сущее, который всегда историчен и в самом предельном смысле случаен. Настолько случаен, что высшая форма экзистенции Dasein может быть сведена к чрезвычайно немногим и редким мгновениям длительности Dasein между жизнью и смертью. Что человек лишь в крайне редкие мгновения экзистирует на острие своей собственной возможности, обычно же движется среди своего сущего» [Давосская дискуссия 2001: 132].

Таков ответ М. Хайдеггера. Это почти приговор. Ответ же Э. Кассирера оптимистичен, он исходит из «объективности символических форм, поскольку здесь происходит нечто непостижимое» [Давосская дискуссия 2001: 133].

И нет никакого другого пути, чем через мир этих форм. Это царский путь объективного духа, к которому человек объективно причастен [Давосская дискуссия 2001: 134].

Да, форма культуры держит человека в этом мире. Как форма сосуда держит текучесть воды. На языке М. М. Бахтина эта форма есть архитектоника поступка. Интонация Э. Кассирера слышится в ранних текстах М. М. Бахтина. Но Э. Кассирер сам никак не осмыслял процесс порождения символических форм в категориях поступающего мышления. Поэтому, строго говоря, у него человек в его конкретике и причастности поступка и ответственности так и не проявился. Великий немец пока выглядит библиотекарем-энциклопедистом, прохаживающим среди полок с книгами, будучи уверенным, что судьба человека всегда одна и она объективна.

Но интересно и то, что оба диспутанта не делают трагедии из этой разницы их позиций. Наоборот. Разница видения есть естественный способ жития философии. Поэтому, как сказал М. Хайдеггер, ориентироваться надо не на персоны, не на различия позиций философов. Не надо «иметь дело с Кассирером и Хайдеггером, а надо идти настолько далеко, чтобы испытать на себе, что мы на пути, который позволяет вновь серьезно взяться за центральный вопрос метафизики», и «именно различие точек зрения есть корень философской работы» [Давосская дискуссия 2001: 134]. В общем, встретились две разные онтологические установки.

Одна (в лице Э. Кассирера), назовем ее культуртрегерская, – сугубо просвещенческая, ориентированная на идеал, нацеленная на прогресс и развитие форм культуры и веру в созидательную роль человека, в его творческое начало и вечное в культуре пребывание, несмотря ни на что.

Другая (в лице М. Хайдеггера), назовем ее экзистенциальная (но не в духе Ж.-П. Сартра, а в духе С. Киркегора), нацеленная на смотрение со страхом в бездну и признающая то, что гарантий на пребывание в культуре человеку никто не дает, и Бог не спасает, а сам человек всякий раз стоит перед выбором, в котором он либо ввергается в пропасть Ничто, либо (это бывает крайне редко) у него получается прорваться в просвет бытия. И такие прорывы ему придется делать постоянно, что собственно и становится событием.

Опыт о человеке

Академист и ученый, последователь классики, кантианец Э. Кассирер, защищая классические ценности, был вынужден уехать из Германии, опасаясь преследований со стороны нацистов. Избранный ректором университета в Гамбурге в 1930 году, он уходит с этого поста в 1933 и эмигрирует сначала в Великобританию, затем в Швецию, а уже затем в США. А ниспроверга-

тель основ, создатель новой фундаментальной онтологии М. Хайдеггер стал произносить фюрерствующие речи, заканчивающиеся призывами «Хайль!». Жизненная парабола заставила одного уехать из страны и на другом языке, буквально (на английском), строить новый предмет вокруг проблемы человека, что и завершилось написанием «Опыта о человеке»¹ [Кассирер 1998], а другого уйти во внутреннюю эмиграцию и писать в стол свое второе главное произведение, «Вклады в философию. От события».

Можно считать, что Э. Кассирер пытался продолжить линию М. Шелера, направленную на построение фундаментальной философии человека, которую до сих пор, как считал Э. Кассирер, не построили. Признавая первые опыты В. Дильтея и Б. Грейтуизена², он верно полагал, что

«история философии человека все еще остается desideratum (желаемой). В то время, как история метафизики, философии природы, этики и науки изучена во всех тонкостях, здесь мы еще находимся только в самом начале» [Кассирер 1998: 467–468, прим. 5].

Позиция Э. Кассирера в принципе не изменилась до конца земной жизни, что он и отметил в своем «Опыте о человеке», «оглянувшись на исходный пункт наших дальних странствий» [Кассирер 1998: 702]. Мы должны представить мир культуры как органическое целое – «мир человеческой культуры не просто скопление разрозненных и расплывчатых фактов», философия культуры начинается с того, чтобы представить культуру как органическое целое [Кассирер 1998: 702].

Важно, что это единство не субстратно, оно кроется не в конкретном материале культурных форм, оно функционально. Мы не обязаны, утверждает Э. Кассирер, доказывать субстанциональное единство человека. Человек не рассматривается им как простая субстанция, сущее в себе, способное к самопознанию. Органическое функциональное единство требует многообразия культурных форм, связность которых достигается не субстратом, не материалом, не гомогенной субстанцией, а единством функции, базовым процессом

¹ Уже в 1939–1940 гг. он читает в Швеции в Гетеборге лекции по философской антропологии. Материалы лекций не сохранились.

² В. Дильтей один из первых пытался описать историю культуры через призму становления антропологических представлений в цикле своих работ, которые не были им закончены, так и оставшись набором очерков. Они были изданы только в 1960 году в Штутгарте. Возникли они в связи с подготовкой работ по «Введению к наукам о духе». В этих очерках, как писал сам Дильтей, «развитие философии здесь, в отличие от Гегеля, выводится не из взаимосвязи понятий в абстрактном мышлении, а из изменения в целостном человеке в его жизненности и действительности» [Дильтей 2000б: 398]. Один из его учеников, Б. Грейтуизен, написал работу «Философская антропология» еще в 1931 году. Но эта работа не вошла в классику, поскольку была вторичной и компилятивной.

порождения символических форм [Кассирер 1998: 703]. Этот тезис Э. Кассирер застолбил еще в «Философии символических форм» и попытался показать и в «Опыте».

Но в этом единстве многообразия скрыты две тенденции. С одной стороны – тенденция, ведущая к утверждению стабильных форм жизни, и тенденция, ведущая к изменениям и разрывам. Человек разрывается между стремлением к сохранению ставших форм и порождением новых [Кассирер 1998: 705].

Пафос Э. Кассирера заключался в том, что он понимал человеческую культуру в ее целостности через призму главного процесса – процесса «самосвобождения человека». А символические формы (язык, искусство, религия, наука) суть различные *стадии* этого процесса [Кассирер 1998: 709]. Поэтому его «Философия символических форм» представляет собой не просто библиотечку культуры, ее энциклопедию, но в ней представлен процесс становления культурных форм и через него – процесс освобождения человека, главным актом которого (его единицей) всегда выступает акт сотворения, создания, порождения разных символических форм¹. В каждой стадии «человек проявляет и испытывает новую возможность – возможность построения своего собственного “идеального мира”» [Кассирер 1998: 709–710].

Фактически, он делает краткий перевод своей «Философии символических форм» на английский язык для американских читателей, пишет ее краткую версию. В свое время И. Канта попросили написать краткую версию «Критики чистого разума», в результате чего тот написал «Пролегомены». Так и здесь. Эта попытка привела к появлению на английском «Опыта о человеке», именно опыта (Essay)², краткого, по сравнению с трехтомником ФСФ, очерка о человеке, написанного через призму ФСФ, сохраняющего базовые допущения и основания. Фактически Кассирер написал антропологический комментарий к ФСФ, приложение ФСФ к антропологии.

В чем заключается принципиальное отличие его попытки от попытки М. Шелера? Э. Кассирер не строит новую версию философской антропологии.

¹ Хотя, как нам видится, представление стадий великой грамматики культуры получилось, как бы, со словами о человеке, но без человека, без взаимного сопряжения символических форм и архитектоники человека. Для этого нужен был иной ход, который параллельно и независимо от Э. Кассирера проделал М. М. Бахтин в «Философии поступка» (1922–1924 гг.). Но об этой работе никто не знал и знать не мог.

² «Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры» («An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture») [Кассирер 1998]. Работа была написана в конце жизни и стала фактически учебником для многих поколений американских студентов, выступая в качестве введения в европейскую (континентальную!) философскую мысль. Кто-то считает эту книгу популярным конспектом к «Философии символических форм». А кто-то полагает ее стержнем всей философии Э. Кассирера. Но важно одно – Э. Кассирер по-прежнему держал во главе угла главный вопрос философии вслед за И. Кантом (Что такое человек?), продолжая отвечать на него.

Не строит новую универсальную науку. И не ищет для нее своего метода. Он фактически продолжает развивать ту методологическую позицию, которую заявил ранее. Она заключается в том, что понимание как культурных форм, так и ситуации человека должно задаваться не привлечением нового материала самого по себе и не выстраиванием новых объектов исследования, а изменением нашего собственного видения и изменением нашего метода работы, нашего умозрения. Недвусмысленно он заявил это еще в Давосе, в ответ на вопрос М. Хайдеггера о том, что такое неокантианство:

«Что Хайдеггер имеет в виду под неокантианством? К кому он, собственно говоря, обращается? О неокантианстве надо мыслить в функциональных терминах, а не как о субстанциальном единстве. Важна не философия как доктринальная система, важен определенный способ ставить философские вопросы» [7, с. 418, прим. 4].

Забегая вперед, скажу, что понимание проблемы человека в категориях культуры – дело благое, но коварное. Э. Кассирер остался в позиции культуртрегера и просветителя, хотя и предложил новый, по сравнению с М. Шелером, ход в понимании ситуации человека, но одновременно он не выстроил собственно антропологический дискурс, описывая ситуацию человека на близком, но чужом для антропологии языке.

Предложив в ФСФ онтологию культуры, он пытался вывести из нее человека как особое сущее, выполняющее в культуре уникальную работу. Человек у Э. Кассирера все же не наделен онтологическим статусом. В этом смысле Э. Кассирер не выстраивал собственно антропологический дискурс, он выводил природу человека из культурного дискурса специфического свойства, пытаясь наделить человека уникальной культурной функцией – порождение, создание, творение символических форм. Сначала он описал эту систему символических форм, идя вслед за Гегелем, по ступеням восхождения, ступеням его «Феноменологии духа» (будучи, кстати, при этом больше гегельянцем, нежели кантианцем)¹, а затем он просто наделил человека этой базовой функ-

¹ Есть в литературе даже спор относительно того, кто Кассирер больше – кантианец или гегельянец [Верен 1982]. Если говорить о выстраивании системы символических форм по ступеням развития духа, то здесь он гегельянец, в чем он и сам признавался. Если же говорить о его культуртрегерстве, просветительстве и попытке соединить логику и теорию познания, развиваемую им вслед первой «Критики» Канта с этикой (развиваемую им вслед второй «Критики» Канта), то здесь он больше кантианец, но не в духе привычных кантианских школ. Кассирера трудно назвать чистым приверженцем Марбургской школы. Последняя выводила дух кантовской философии из первой «Критики», в ней видела центральную проблематику, проблематику гносеологии и метафизики. Баденская школа выводила центральную проблематику Канта из второй «Критики», из проблематики ценностей, этики, морали. Сейчас этот спор выглядит достаточно схоластическим. Обе школы забывают про третью критику, которой

цией, говоря на всех страницах своего «Опыта», что эту-то работу по порождению символических форм и проделывает человек, в этом и состоит его главная задача, и собственно главное антропологическое качество как человека¹.

При этом в поиске главной культурной функции, определяющей человека, Э. Кассирер стремится найти «подлинные», истинные основания антропологической философии. В списке для поиска этих истинных оснований стояли у него теория Дарвина, математика, биология, семиотика, лингвистика, психология. Но в итоге Э. Кассирер зафиксировал, что все попытки остановиться на одной ведущей ключевой идее, объясняющей природу человека и которые ставились во главу угла тем или иным научным направлением, потерпели неудачу, и все теории человека потеряли свой идейный стержень.

Метафизика, теология, математика, биология брали в разное время на себя роль всеобщей объяснительной теории человека. Но теперь стало понятно, пишет Э. Кассирер, что главной силы, способной направлять все индивидуальные стремления человека, не существует [Кассирер 1998: 466]. Точнее, нет единственной и монопольной теории, нет точки зрения, имеющей право на истину, способной объяснить природу человека и ответить на вопрос – что управляет человеком? И мы, следовательно, «не обладаем более никакой ясной и устойчивой идеей человека» [Кассирер 1998: 467]

При этом Э. Кассирер потратил много сил и времени на анализ разных достижений в лингвистике, семиотике, биологии, психологии, оставаясь под влиянием бихевиоризма, не зная о достижениях культурно-исторической психологии Л. С. Выготского. Он анализирует внешние силы, стоящие вне человека и формирующие его именно как эмпирического индивида. Понятно, что биология и психология именно с таковым человеком имеют дело. И Э. Кассирер вслед за этими науками зафиксировал в очередной раз, что все они оказались в тупике при понимании природы человека. После написания своего «Опыта» Э. Кассирер приходит к той же идее, что и М. Шелер: человек остается самым проблематичным из всех предметов. Но это Э. Кассирер фиксирует в 1944 году, после того, как в 1928 году М. Шелер уже это сделал, а Л. С. Выготский на рубеже 20-30-х годов уже предложил свою версию культурного развития человека, преодолевающую натурализм и бихевиоризм. И после того, как М. М. Бахтин еще в начале 20-х предложил свою версию архитектоники поступка человека. И после того, как о. П. А. Флоренский уже написал серию очерков в стол по своей антроподицее.

Кант пытался соединить пропасть, которая образовалась между двумя первыми критиками. И обе забыли про его антропологические опыты, точнее про метауровень, который сквозил сквозь все Критики и который остался до конца не достроенным, на полях и в комментариях.

¹ Некоторые исследователи и комментаторы полагают, что «теория человека у Кассирера наиболее слабая сторона его системы» [Верен 1982: 417].

В этом смысле Э. Кассирер ценен не этой фиксацией тезиса о проблематичности человека, а тем своим поиском, своим методом, своей оптикой, которая, впрочем, имеет значение сейчас именно как прецедент, а не как откровение.

В чем существо прецедента Э. Кассирера? Куда он продвигает нас по сравнению, скажем, с М. Шелером?

Прежде всего, как мы уже сказали, Э. Кассирер констатировал, что традиционная метафизика окончательно утратила свое влияние. А математика, биология, теология, метафизика, ранее определявшие линию размышления о человеке, также утратили главную нить мысли о человеке. Э. Кассирер исследовал методы построения философии человека. Каковы эти методы? Их три группы. Это психологическая интроспекция, биологические наблюдения и эксперименты, исторические исследования и реконструкции. В итоге его ответ гласит: ни один из них не годится для адекватного ухватывания природы человека. И где он ищет ответ? И главное – как он ищет? Ответ у него уже был найден ранее.

Ответ Э. Кассирера был связан со всей его предыдущей работой по построению библиотеки культуры, библиотеки «символических форм». Э. Кассирер считал, что философию человека можно построить на более широкой культурной основе – на основе философии символических форм, то есть языка, мифа, религии, искусства. Поэтому он предлагает альтернативный привычному способу подход. Согласно его методу, «сущность» человека должна иметь определение не субстанциальное, а функциональное [Кассирер 1998: 519]. Мы не можем определить человека с помощью какого-либо внутреннего принципа, который бы устанавливал некую метафизическую сущность человека. Не можем мы его определить, обращаясь также к неким врожденным способностям и инстинктам, которые наблюдаются эмпирически. Человеческая особенность, его отличительный признак не в этом, не в его физической природе, а в его деятельности. Его деятельностьная трудовая природа определяет его человечность. В этот круг и входят такие формы, как язык, миф, религия, искусство, наука.

Следовательно, философия человека есть такая философия, которая должна пояснить «фундаментальные структуры» этих видов человеческой деятельности и понять их все как некое «органическое целое» [Кассирер 1997: 520]. Эти формы суть множество вариаций на одну тему – на тему создания человеком символических форм. Человек есть животное символическое (*animal symbolicum*).

Вместо субстанциального определения (человек как животное разумное) вводится функциональное определение – животное символическое, то есть производящее символические формы. Разум понимается при этом как неадекватное понимание сути человека, его культурной сути. Разум не может

быть объяснительным принципом для понимания и объяснения формы человеческого бытия. Эти формы суть символические формы культуры.

Тем самым фактически Э. Кассирер растворяет природу человека в природе культуры. Философская антропология у него встраивается в сферу философии культуры. Точнее эти области у него настолько пересекаются, что определяются друг через друга. А сам человек оказывается в жестких любвеобильных объятиях культуры и ее форм.

Он вводит всеобщий принцип символизации как опосредующий и бытие человека, и бытие культуры, предлагая некое средство, с помощью которого происходит всякое оформление духа – это «символическая форма».

При этом он отождествляет символизацию и означивание, не разводит такие культурные формы, как понятие, символ, образ, имя. Для него они даны пока в единой грамматике культуры символических форм. И сами символические формы он рассматривает в едином ряду – язык, миф, наука, искусство, хотя язык стоит как культурная форма в ином ряду, сквозном к названным формам, ибо миф, наука и искусство имеют свои языки.

Итак, в процессе символизации, отмечает Э. Кассирер, раскрывается суть человека. Последний существует как существо, творящее символические формы и пребывающее в них. Сами символические формы реализуются в трех основных типах, выступающих одновременно и как три ступени развития человека: это функция выражения, функция изображения, функция значения. На этом языке Э. Кассирер разводит такие образования, как образ и понятие.

В функции выражения формы существуют как имена в мифе. В функции изображения формы существуют как образы. В функции значения формы даны как понятия и формулы науки.

Тем самым Э. Кассирер в поисках выхода из тупика, в котором оказалась философия и психология человека в начале XX века (между натурализмом и психологизмом), он искал третье звено, третий путь. Он предложил символическую форму как это третье звено, которое разрывает с его точки зрения замкнутый круг натуральной реальности. Человек для него живет не в натуральной реальности, не в мире реакций на стимулы. Он создает мир символических форм, символический универсум, и в нем живет. Из мифа, искусства, религии плетется символическая ткань, сеть человеческого культурного опыта и развития.

Э. Кассирер себя спрашивал: имеется ли в различных направлениях духа такая промежуточная область, опосредствующая функция? Эту функцию Э. Кассирер и находит в функции символизации. И в итоге он описывает всю культуру как «грамматику символических форм».

Таким образом, человек в этом проекте Э. Кассирера не противостоит внешней реальности. Между ним и реальностью оформляется некий «посредник», искусственная символическая ткань, ткань культуры.

Методологические выводы из «Опыта» получаются следующие.

1. Символические формы выступают как посредники между человеком и миром.
2. Философия человека строится через ткань, сеть культурных форм, в единстве с философией культуры.
3. Все символические формы суть культурные формы, образующиеся в процессе формообразования (*Gestaltung*).
4. Человек есть сущее активное, творящее символические формы. Он выступает творцом, создателем, конструктором и оформителем мира, его автором.
5. Всю библиотеку культуры, ее грамматику культурных форм пронизывает сквозной принцип символизации как системно-образующий.

Тем самым критика разума становится критикой культуры. А философия становится философией символических форм. А «Опыт» стал рефлексивной вытяжкой из всей философии символических форм, кратким антропологическим конспектом философии на английском языке, изложением философии «с точки зрения человека».

Итак, продвинулся ли Э. Кассирер в выстраивании антропологического дискурса?

С одной стороны, мы видим абсолютно правильный заход Э. Кассирера в сторону отказа от эссенциальной парадигмы, от объективизации взгляда на человека. По логике естественнонаучного подхода нельзя строить дискурс о человеке, как это делали ранее. Как строили биологию и психологию по схемам естественнонаучного знания. Также долгое время стремились построить философию человека как науку, теорию о человеке. И вот тут Э. Кассирер, под благовидным предлогом, предлагает уже выработанную им философию символических форм. После констатации кризиса человека Э. Кассирер вставляет в ход мысли идею, что символ – ключ к природе человека, при этом продолжая считать, что есть некая природа человека, точнее можно все же найти ее и что символизация мира и есть тот искомый ключ к поиску природы человека, а не название человека существом разумным.

Э. Кассирер выводит человека из органики мира (что делает биология как символ современной науки, ее передний край), из функционального круга потребностей и стимул-реактивного поведения – в мир символов. Человек живет в мире культуры, точнее, в символическом универсуме, через который и обращается к самому себе. Символ становится искусственным посредником [Кассирер 1998: 471] между человеком и другими мирами¹.

¹ Бывают замечательные по своему проявлению совпадения. Э. Кассирер в принципе ничего не знал и не мог знать про работы Л. С. Выготского и его учеников. Но идеи о посредничестве знака, об орудийности знаково-символических форм, о помещении культуры в центр науки о человеке просто витали в воздухе в разных теориях. Так и здесь. Очень сильно

Потому человек не разумное животное, а животное символическое [Кассирер 1998: 472].

Таким образом, если смотреть на метод работы Э. Кассирера, то он относительно антропологической проблематики таков. У него была наработана концепция по философии культуры. Затем он берет человека и приписывает ему в качестве базовой функцию порождения символических форм. То есть не обосновывает, не приходит к этому выводу, а констатируя кризис познания во всех науках, предъявляет этот тезис как ключевой и потом задним числом ищет ему подтверждения.

Таким образом, Э. Кассирер в антропологии не пришел к выводу, он его как бы подsunул, предложил некий готовый вариант, не выращенный в самой антропологии, а выработанный рядом, но все же в стороне от антропологии. Ведь самой антропологией Кассирер и не занимался, даже тогда, когда писал работу об оценке М. Хайдеггером антропологии И. Канта в работе «Кант и проблема метафизики», в которой тот обвиняет последнего в том, что он выводит метафизику из антропологии, за что М. Хайдеггер того и критикует. Про это Э. Кассирер пишет вскользь, будучи занят сугубо теорией познания [Кассирер 1997: 377–404].

При этом Э. Кассирер рассматривает не сам по себе символ и не самого человека, а именно его функциональное место среди всего сущего. И здесь он опирается на достижения современной ему науки поведения, страдая одновременно и от заблуждений этой науки.

В этом плане культура у Э. Кассирера находится как некая область духа, не построенная в деятельностной онтологии, потому человек фактически из культуры и выпадает, поскольку культурные формы вываливаются из жизни, не будучи включенными в живое действие.

Разумеется, Э. Кассирер не мог рассуждать иначе, находясь в США, где господствовал бихевиоризм, выросший из реактологии и рефлексологии.

Лишнее доказательство тому, что Э. Кассирер отстал методологически, а не эмпирически – это его беспомощность при понимании феномена человеческой речи. После работ Л. С. Выготского и его школы, в которых речь соотносится с феноменами мышления и действия, и в которых показывается

выглядит совпадение идей Выготского и Кассирера об опосредствовании человеком своего поведения с помощью знака как психологического орудия [Выготский 1982a]. Фактически функциональный подход Кассирера и инструментальный метод Выготского сильно пересекаются методологически. Но далее их идеи расходятся, поскольку Кассирер не работал в деятельностной онтологии, а фактически рассматривал человека как существо культуры стационарно, не оперируя такими категориями, как культурное развитие, действие по овладению поведением, опосредствование и др. Выготский же, наряду с работами по конкретной психологии менял прежде всего онтологию, преодолевая реактологию и натурализм, господствовавшие в психологии человека.

генезис речемыслительной практики человека, наивно обсуждать то, что говорит Э. Кассирер, сравнивая человека с поведением животных. В. Келер давно это показал, сравнив поведение ребенка и человекоподобных обезьян. Но разница здесь была именно методологическая. Сам эмпирический материал был тот же самый. И Л. С. Выготский, и позднее Э. Кассирер оба ссылаются на работы этого исследователя. Но выводы делают разные. Сама по себе фиксация орудийного характера поведения человека и того, что речь не характерна для животных – это уже вчерашний день, если это говорится в 1944 году. Но настаивание на специфике символа в человеческой речи уводит Э. Кассирера в сторону от человека. Он все более углубляется в природу символизма, вводит иерархии символических форм, продолжая считать, что, лишь выстраивая философию культуры в виде философии ее культурных форм (языка, мифа, религии и искусства), мы и сможем построить теорию человека [Кассирер 1998: 515].

В чем существо и сложность ситуации, в которой оказался Э. Кассирер? С одной стороны, принципиально верным являлся его заход на то, чтобы менять метод работы и само наше видение человека, признавая, что проблема заключается не в субстанциальном подходе, а в том, что менять надо метод и рассматривать надо природу человека не субстратно, а функционально. Это ход плодотворный.

Но с другой стороны, он эту линию как раз и не продолжил, объективировав эту самую функцию по символизации, объявив человека животным символическим и уйдя в споры относительно того, какие есть символические формы и проч. Ему не хватило как раз методологического инструментария, чтобы потом развить эту свою тему и выйти на собственно антропологический дискурс.

Ведь уже в ФСФ Э. Кассирер идею символа как посредника выразил, задолго до «Опыта». Уже в этих работах Э. Кассирер концептуально представил взгляд на человека, который заключался в том, что мы смотрим на мир через символы и в них обретаем действительность. Вопрос о том, есть ли реальность помимо символа для Э. Кассирера – неуместный вопрос. Уже в ФСФ он пытался сорвать вуаль, как он писал, с культурных форм, которая обволакивает дух. Дух просвечивается собственными творениями, языком и мифом. Задача философии культуры состоит в том, чтобы сорвать эту оболочку. Из опосредующей сферы знакового и значимого надо перейти к пониманию, осмыслению формообразующего принципа этих символических форм [Кассирер 2002, 1: 47]. То есть собственно это уже сказано было в 20-х годах. Но в итоге Э. Кассирер так и не перешел в антропологический дискурс, то есть не выстроил адекватный язык, не нашел способ адекватной работы мысли о че-

ловеке, оставшись в области грамматики культуры, работая с ее библиотекой, несмотря на желание проложить мостики между культурой и человеком.

Э. Кассирер не сделал главного – не показал, что происходит с человеком, с его органикой, его качествами, его человечностью, в ситуации культурное метаморфоза, каково его культурное тело, как оно формируется, что есть его реальная деятельностная органика, что такое «неорганическое тело» человека.

Зафиксировав символический формогенез, Э. Кассирер не описал культурный метаморфоз, происходящий с самим человеком. Описав внешнюю грамматику культуры, он составил ее каталог. Он похож на библиотекаря, который собирает и хранит множество гербариев культуры. И последний экземпляр, экспонат его гербария, был представлен им в виде «Опыта о человеке». «Опыт» стал также и кратким обобщением, введением к «Философии символических форм». Круг замкнулся. Написав краткую версию своей философии для американских читателей, он написал введение к своей философии.

МЕТОД М. М. БАХТИНА

*Познание вещи и познание личности.
Их необходимо охарактеризовать как пределы...*

М. М. Бахтин

Введение

Метод в науке и философии привычно понимается в научном сообществе в естественнонаучном залоге, естественнонаучной парадигме, как способ внешнего отношения к объекту как к иному чужому, способ внешнего описания и познания извне представленного субъекту некоего объекта, под которым понимается всё – природное явление, социальный процесс или сам человек и его способности. В пределе такое внешнее (вещное) объектное отношение к объекту познания распространено на все науки, включая и гуманитарные, и даже включая теологию. Например, современный теолог-иезуит Б. Лонерган применил естественнонаучную парадигму к теологии, описывая метод как «нормативный паттерн повторяющихся и взаимосвязанных операций, приносящий кумулятивные и прогрессирующие результаты» [Лонерган 2010: 18–19]¹.

Такое представление о методе сложилось задолго до науки. Оно сложилось в принципе в рамках отношения человека к миру, к внешнему объекту, к Другому – как к Чужому, которого нужно бояться, с ним надо воевать, в пределе его надо убить, потребить, иначе он убьёт тебя. Это отношение охотника, который борется за выживание. Это логика пещеры. Логика тайги, тундры, пустыни, в которых человек исторически обитал и воевал за выживание. С тех пор и само познание мира стало пониматься как акт нападения на объект, схватывания его и употребления. Поэтому любой познавательный акт в такой парадигме и многотысячелетней привычке означает акт охоты, погони за жертвой, древний, как сам человек, охотившийся за добычей, чтобы выжить.

По этой пещерной логике выстраивается и метод в классической науке, естествознании, по которой природа (и сам человек) выступает как тот объект, которого необходимо познать, то есть овладеть им, схватить, использовать, употребить. Объектное отношение к Другому как раз предполагает такое употребление, использование, в пределе – уничтожение.

¹ Надо признать, что репертуар операций в рамках такого паттерна представлен довольно широко. Он не ограничен логическими, интеллектуальными процедурами. В него входят такие действия, как «видение, слышание, осязание, обоняние, ощущение вкуса, постановка вопросов, воображение, понимание, конципирование, формулирование, рефлексия, досмотр и взвешивание свидетельств, суждение, обдумывание, оценка, принятие решений, говорение, писание» [Лонерган 2010: 21].

Такое представление о методе познания доминирует и сейчас. Дайте мне метод – и я переверну весь мир. Метод познания в науке до сих пор понимается как рычаг, орудие, технический способ, с помощью которого нужно ухватить некий объект, чтобы его приручить, использовать, умертвить.

Но на рубеже XIX–XX веков появились голоса, которые заговорили о том, что есть реальность иных миров, к которым такое отношение не приемлемо, более того, такое познание убивает сам акт познания. Это стал понимать В. Дильтей, до него – Ф. Ницше и С. Киркегор, отчасти неокантианцы. После В. Дильтея – Э. Гуссерль. Именно у них духовному поиску учился М. М. Бахтин, переняв эстафету иного, не вещного понимания метода, преодолевая пещерную логику¹.

Понимая специфику нравственной реальности, реальности ответственного поступка, существующего как единственное событие бытия, понимая, что для осмысления такой реальности необходим и соответствующий метод, который должен быть другим, М. М. Бахтин не просто замыслил свою нравственную философию, но ему надо было предложить и соответствующий метод, держащий предмет этой философии. Его устройство, существо Бахтин фактически искал и строил всю жизнь, судя по сохранившимся автографам, начиная с ФП и АГ², и заканчивая записями в конце жизни в 1974 году.

Философ полагал, что предмету философии должен соответствовать её метод, крепящий предмет. Если предметом философии выступает присутствие человека в мире, то нужен и *Метод присутствия* человека в мире. Бахтин строил Метод присутствия человека в бытии, заведомо понимая, что это не научный, не инструментальный, не технологический метод. Не метод познания и не метод исследования. Это *метод полагания человека в мире*. Тем самым присутствие человека превращается из идеологемы или эстетического лозунга в самое фактичность³.

¹ Список, разумеется, можно продолжить, включив туда опыт мысли М. Бубера, М. Хайдеггера, М. Шелера, О. Розенштока-Хюсси и многих других, которых включают обычно в круг авторов – носителей так называемого антропологического поворота 20-30-х годов XX века [Смирнов 2017a].

² Здесь и далее используются принятые в литературе сокращения произведений М. М. Бахтина: ФП – «К философии поступка», АГ – «Автор и герой в эстетической деятельности»; ПТД – «Проблемы творчества Достоевского»; ИО – «Искусство и ответственность»; ППД – «Проблемы поэтики Достоевского».

³ Приведём аналогию. Чтобы дать определение круга, можно дать его через определение: геометрическая фигура на плоскости, образованная посредством соединения замкнутой линии вокруг центра на одинаковом от него расстоянии. А можно подойти к доске и мелом нарисовать этот круг. Сам круг во втором случае *рождается действием* рисующего. В первом случае он не рождается, а существует отдельно от определения. Тем самым способ действия и рождает желаемый предмет. Здесь задача стояла более амбициозная: способ мысли о человеке должен был воплотиться в явление человека, и об этом явлении надо было рассказать, точнее, показать, явить его миру.

Именно о его Методе как о рамочном и опорном в его позиции мне и хочется поговорить. А конкретные его работы, рукописи и черновики будут рассматриваться как материал, на котором разворачивается сам Метод. К слову сказать, именно *методологическая лаборатория* Бахтина до сих пор остаётся слабо изученной. Исследователи обсуждают, изучают его книги, его собеседников, его Достоевского, Гёте, Рабле, его теорию романа, его диалогизм и проч. Метод же Бахтина с большой буквы до сих пор выступает скрытым контекстом, но не предметом мысли исследователей.¹

Да, конечно, мы имеем дело при этом большей частью с рукописями, черновиками, дневниковыми записями. Для представителя классической натуралистической парадигмы, стремящегося исследовать (использовать, употребить) свой объект познания, метод должен быть отшлифован, выстроен, отточен, начищен до блеска как кинжал, чтобы он резал идеально свою жертву. А потому и описание метода должно быть идеально отточенным.

Но для нашего понимания такое представление о методе убийственно. Именно кухонный, домашний жанр записей Бахтина, его сугубо *поисковый* характер приближает нас ближе к представлению о том, каким может быть метод постижения событийности бытия, лучше понять его лабораторию мысли, лучше понять его антидоктринальность. На поисковость, а соответственно незавершённость и незаконченность собственных текстов обращал внимание и сам Бахтин, заметивший при этом, что незавершённость формы изложения и выражения мысли не означает незавершённости самой мысли [Бахтин 2002: 431]. Мысль Бахтина как автора вполне точна, предметна и понятна, в этом смысле завершена, то есть оформлена в позиции, в точке зрения. Кажущаяся пунктирность мысли философа, прослеживаемая в течение всей его жизни, выступает в этом смысле признаком осознанного и выверенного хода построения собственного метода.

Поисковый жанр мысли философа воплотился, кстати, и в языке, в стиле, в его попытках выстраивать гибридный язык, сочетающий в себе научный, философский (метафизический), поэтический, богословский дискурсы. В этом гибриде сочетается философская глубина, научная, логическая ясность, богатство художественных форм выражения и религиозный смысл откровения.

Раскол

Поиск метода Бахтин начал с самого начала, в ФП. Последняя суть не предложенная доктрина, а выискивание, выделявание именно метода прежде всего, то есть способа понимания и говорения о той реальности поступающего события бытия, которое употребить как вещь невозможно.

¹ Исключение составляют работы В. Л. Махлина, в которых делаются многократные попытки выявить и высветить философскую программу Бахтина, её методологию, новую, инонаучную парадигму (см. напр. [Махлин 1997]).

Бахтин начинает с фиксации раскола¹, разворачивающегося как пропасть между миром объективированных форм человеческой деятельности, результатов «актов-деятельностей», собственно «миром культуры», с одной стороны, и миром живых актов-деятельностей, «миром жизни»², в котором и происходит живое действие, действие-поступок, в котором акты-деятельности «единожды действительно протекают, свершаются» [Бахтин 2003: 7]. Собственно эта драма «событийности бытия» пронзает всю реальность деятельности, выступает «общим моментом дискурсивного, теоретического мышления (естественнонаучного и философского), исторического изображения-описания и эстетической интуиции» [Там же]. Во всех деятельности установился названный раскол.

Человек давно попал в некую расщелину, стоя на раскоряку, одной своей частью пребывая в мире «содержания-смысла акта-деятельности», предъявленного ему же в объективированных формах, другой частью бывая в мире действительного проживания акта-деятельности, его «проживаемости».

Несмотря на то, что в ФП эта страница не первая, начало автографа утешительно, но мы тем не менее можем допустить, что с точки зрения мыслительного начала, описания проблемной ситуации человека, от которого Бахтин отталкивается, этот момент раскола может быть вполне принят за отправную точку. Она вынуждает Бахтина начинать искать выход, а значит поиск собственно Метода по преодолению этого раскола, связанного с изначальным принятием исходного, установочного тезиса:

«истинно реален, причастен единственному бытию-событию только этот акт в е г о целом, только он жив, полностью и безысходно есть – становится, свершается, он действительно живой участник события-бытия» [Бахтин 2003: 7].

¹ Если не считать, что тема раскола между миром жизни и миром искусства выступает главной уже в ИО, в его первой опубликованной работе, коротком журнальном очерке. Методом преодоления этого раскола выступает здесь единство ответственности личности.

² В философии В. Дильтея базовая философская категория (бытие) была заменена категорией жизни, которой он также приписывал субстанциальный статус. Жизнь выводилась изнутри себя самой, имея причиной саму себя. Много позднее Г.-Г. Гадамер акцентировал на этом внимание, говоря о смысле произошедшего тогда философского поворота в начале XX века. Он заключался в переходе от «мира науки к миру жизни» [Гадамер 1991: 7]. Добавим, что понятие жизни у М. М. Бахтина используется как важная, но все же часть его концептуального конструкта, а не как название его философии, в отличие от философского направления «философия жизни» [Lebensphilosophie], в том числе и потому, что М. М. Бахтина не устраивал дух интуитивизма и иррационализма в идеях носителей этого направления, в то время, как позиция самого Бахтина, как ни странно это будет звучать, сугубо рациональна, продумана, логически обоснована. Бахтин, как и Гуссерль, строил свою версию строгой науки. Заметим, кстати, что в конце жизни в одном из интервью в 1971 году он заметил: «Я считаю Достоевского одним из величайших мыслителей. Но я строго различаю: мыслитель и философ. Философ – это ученый, это специальность, а философия – это строгая наука» [Бахтин 2002: 464].

Осмысление Бахтиным своего метода, вылившееся далее в ФП в своей номинации в феноменологический метод, ставшее привычным сравнение его с методом у Гуссерля, загоняет порой исследователя в тупик, поскольку Бахтин очевидно не феноменолог в гуссерлианском смысле и не напарник М. Шелера, несмотря на личные замечания Бахтина относительно этих двух философов и его признание, что они ему очень близки¹. Такой ход сравнения, понятный, объяснимый, вместе с тем обедняет наше понимание богатства и уникальности бахтинского метода, оно уводит нас в сторону феноменологии гуссерлевского извода. Но существо дела в том, что надо понимать само отношение Бахтина к тому, что означает вообще строить метод осмысления единой единственности события-бытия, понять его рефлексивную кухню, его подход, установку. Важно не просто осмыслить его метод по сравнению, например, с естественно-научным или герменевтическим, важно вообще понять, что означает эта работа по построению метода.

Специфика метода Бахтина состоит не в просто в его отличии от натуралистического, естественнонаучного или герменевтического, и даже не в его только отношении к той особой реальности, нравственной реальности, событийности поступка, на что направлен его взор, а в его, Метода, особом устройстве, в способе его работы. Строя свой метод, Бахтин ведь понимал, что он не просто подбирает ключик к двери с особым замком, к двери в особый мир, но само попадание в этот мир устроено по-другому. К нему, к миру события-бытия, вообще не подбирают ключик, не подбирают отмычку. В мир поступка по отмычке не попадают. В вещный мир попадают. И этим человек и озабочен, подбирая ключик к миру природы, дабы вскрыть его. Но в мир свершающегося, всегда живого поступка, не попадают таким способом. В этом смысле обсуждать надо не просто сам мир событийности бытия, который якобы находится за особой дверью, а способ открывания этого мира. Осмысляя этот способ открывания мира событийности, мы поймём и собственно сам Метод, способ его работы.

Здесь заключается различие – *в направленности, в обращенности, в установке*. Инаковость (инонаучность) метода начинается не с подбора инструментов, ключей, способов, а со смены установки, смены оптики, взгляда.

¹ В конце жизни М. М. Бахтин признаётся В. В. Кожину: «Самого Хайдеггера я, к сожалению, мало знаю. Из учеников Гуссерля (которого я ценю очень высоко и который оказал на меня определяющее влияние) мне ближе всего был Макс Шелер и его персонализм, Хайдеггер же как-то почти вовсе оставался вне поля моих философских симпатий» [Паньков 2010: 549]. Полагаю, что сугубо биографический эпизод не достаточен для использования его в качестве содержательного аргумента, показывающего близость М. М. Бахтина и Э. Гуссерля. Например, в разговоре с В. Д. Дувакиным М. М. Бахтин признавался также в том, что на него в своё время оказали огромное влияние С. Киркегор и Ф. Ницше. Но мы же не считаем его в этой связи ницшеанцем.

Не мир культуры надо вскрывать (относительно чего человек всегда испытывает соблазн и периодически пытается это делать), а менять направленность, «интенцию на...», менять вектор взгляда, обращаясь на себя, но не на себя как индивида, а на своё место в этом событийном бытии-мире.

Казалось бы, это звучит уже банально, но эту банальность не смог преодолеть В. Дильтей, поскольку он как раз не сменил установку. Он пытался построить новый метод для наук о духе, но к миру культуры продолжал также относиться объектно, ища к нему отмычку. Признавая специфику мира культуры, он исходного истока, порождающего мир живых свершающихся поступков, не допускал. Он искал ключи от двери в мир объективированных культурных форм, полагая, что исток порождения этого мира и находится там, за дверью, в то время, как мир проживания, мир жизни, поступка уже в тебе, он свершается на твоём месте, нет никакого иного мира за дверью, за границей этого мира, он здесь, с тобой. Но надо совершить инверсию, оглядку на себя, совершая работу по обретению своего единого и единственного места в бытии-событии. Поэтому Бахтин в своих рабочих тетрадях много позже отметил «не преодоленный до конца монологизм Дильтея» [Бахтин 2002: 424], заметив, что деление наук на науки о природе и науки о духе – весьма условное, указав на зыбкие границы между ними и взаимные переходы, акцентируя важность метода: «у естественных наук – эксперимент и математическая обработка; такого сложившегося метода нет у гуманитарных наук», выделив при этом отдельно проблему понимания [Бахтин 2002: 403].

Не надо ломиться в эту дверь, а надо обратиться к собственному миру жизни, это

«единственный мир, в котором мы творим, познаем, созерцаем, живем и умираем <...>, мир, в котором этот акт жизни единожды действительно протекает, свершается» [Бахтин 2003: 7].

Зафиксировав раскол, Бахтин ставит задачу – как преодолеть его? Точнее, вопрос этот не технический (как?), вопрос по существу – что значит я есмь, то есть быть не расколотым, не расщеплённым? Ответ для него очевидный, заявленный им в статье ИО 1919 года: через единство ответственности личности: «Только таким путем могла бы быть преодолена дурная неслиянность и невзаимопрониновенность культуры и жизни» [Бахтин 2003: 8].

Метод Бахтина, будучи не узко инструментальным и не редуцированным в теоретический способ рассуждения, растворен в структуре ответственной личности, поскольку вся «моя единственная жизнь – сплошное поступление» [Там же].

Метод, ещё раз, не сводим к функции теоретического инструмента, не редуцируем к форме логического рассуждения. В том числе потому, что от-

ветственность поступка не выводится из теоретически значимого суждения. «Меня действительно мыслящего и ответственного за акт моего мышления нет в теоретически значимом суждении» [Там же].

А потому никакое долженствование (в том числе нравственное) не выводится из теоретического суждения или знания. Знание о добре и зле не предполагает детерминизма доброго поступка. Ни одно теоретическое определение и положение не может заключать в себе момента долженствования, и он не выводим из него [Там же, 10].

Долженствование, делает здесь вывод Бахтин, есть «своеобразная категория поступления-поступка», есть некая *«установка сознания, структура которой и будет нами феноменологически вскрыта»* (курсив мой – С.С.) и продолжает: нет никаких определённых в себе значимых нравственных норм, а есть нравственный субъект с определённой структурой, на которого и приходится положиться, он и будет знать, что и когда окажется нравственно должным [Там же, 10].

Итак, после констатации раскола, образовавшегося между миром культуры и миром жизни (заметим, по обозначенной Бахтиным логике – в силу отпадения, снятия человеком с себя онтологической ответственности, заботы о себе, о месте в бытии) делаются принципиальные методологические выводы.

Первое. Единство миров восстанавливается сквозным поступанием единой ответственной личности. Разрыв не может быть преодолён сутобо теоретическими конструктами, теориями и концепциями. Единство миров восстанавливается поступанием-поступком, начиная с акта мысли и действия, и кончая всей жизнью, оцениваемой мною как сплошной поступок-поступление.

Второе. На такое поступление способен лишь нравственный субъект, держащий установку на такое отношение к миру и себе в мире.

Третье. Эту установку в её структуре я, исследователь, находясь в оценивающей позиции, могу лишь феноменологически вскрыть.

Четвертое. Феноменологическое вскрытие погружено, вплетено в сам способ поступающего преодоления разрыва миров.

Пафос данных суждений связан с тем, что в европейской мысли доминирует теоретический рационализм, претендующий на то, что разрыв миров может быть преодолен разного рода редуccionистскими версиями – теоретическими построениями научного, биологического (натуралистического), прагматического или психологистического характера.

В ФП в этой связи сквозной темой выступает тема борьбы, преодоления доминирующего тренда развития теоретического рационализма, довлеющего в европейском познании, стремящегося мир как предмет теоретического познания выдать за мир в его целом бытии. Такое отвлечение постоянно

происходит, отрывающее от акта-поступка смысловое содержание, будто его можно сложить в некое бытие, но это не то «единственное бытие, в котором мы живем и умираем, в котором протекает наш ответственный поступок, оно принципиально чуждо живой историчности» [Бахтин 2003: 12].

Но такое отвлечение постоянно происходит, хотя в таком отвлеченном существовании мы становимся не живыми, предопределёнными и завершёнными, «существенно не живущими», мы в таком отвлечении отбрасываем себя из жизни, как «ответственного, рискованного, открытого становления-поступка» [Там же, 13].

Всё многообразие суждений Бахтина, на разные варианты раскладывающие его отношение к расколу миров и к явлению отвлечения, фактически выступает презентацией базовой установки. Бахтин ставит себе установку на эту ситуацию человека и показывает неприемлемость для человека такой ситуации, поскольку в отдельном отвлеченном теоретическом мире человека нет и быть не может:

«Никакая практическая (ответственная, живая, рискованная – С.С.) ориентация моей жизни в теоретическом мире невозможна, в нем нельзя жить, ответственно поступать, в нем я не нужен, в нем меня принципиально нет» [Там же, 13].

В этом весь пафос Бахтина. Четырехсотлетняя традиция классической науки и философии, совершавшей постоянную операцию отвлечения, эта традиция должна быть преодолена, поскольку в этом отвлечённом теоретизированном редуцированном мире меня нет. В нём я умерщвлён, будучи не живым, завершённым и предопределённым. В нем нет жизни. И сам этот теоретизированный мир получен путём искусственного «отвлечения от факта моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта, «как если бы меня не было» [Там же, 13].

Метод Бахтина – в этом пафосе преодоления и утверждения иной онтологической установки на мир жизни-поступка, где я единственно есть, где «я есмь».

Где и когда я есмь? В живом ответственном поступке. Теоретический, редуцированный, не живой мир ничего не убавит и не прибавит к моей жизни, не может определить мою жизнь. А потому и метод понимания, осмысления жизни никак не может быть теоретическим актом, не может быть актом отвлечённого объектного познания, не может быть задним числом реконструкцией, а может быть изнутри внутренним взором показан, предъявлен миру – вот я есть!

Метод постижения моего мира жизни-поступка сливается, точнее переплетается с самим свершением этого мира и может быть представлен как акт поиска и предъявления меня миру – я есть! В этом акте явлен и сам метод.

Фактически Бахтин переиначивает главный кантовский вопрос «*что такое человек?*». Он получает иную редакцию: не «что такое человек», с упиранием в него как в объект указующим перстом (в силу чего теоретический акт объектного познания превращается в допрос с пристрастием), а вопрошание «*где и когда я есть?*», где и когда я возможен, где моё место в этом мире? Ответ получается такой: там и тогда, где и когда я явлен в акте поступка и тем самым событийно свершаюсь. Здесь и тогда я и есмь¹.

Но тренд отвлечения постоянно работает и заставляет нас выбрасывать себя из жизни, увлекаясь теоретическим научным познанием, полагая, что посредством его мы и поймём всю природу бытия человека в его истоке.

В то время как теоретическое отвлечение, теоретическое мышление есть лишь момент «истинной архитектоники» мира жизни-поступка, не входящего в акт отвлечения. Мы к такой двойственности привыкли, живя единственной жизнью-поступлением, в то же время постоянно воскрешая теоретическое отвлечение от самих себя, помещая себя, действующих, в отвлечённый мир, редуцируя себя.

Хотя мы понимаем, что на практике, в действительности, весь мыслимый мир, всё содержание научного познания, выступает лишь моментом действительного переживаемого мира. Реальный мир лишь отражается в теоретической мысли, но сам он «не мыслится в своем бытии как есть» [Бахтин 2003: 14].

Бахтин также кратко останавливается еще на других редукциях, выступающих фактически разновидностями отвлечённого теоретизма – это сведение жизни к психологическому бытию и к разного рода другим редукциям – описаниям жизни в биологических категориях или в экономических и проч. – всё это попытки прагматизма в разных его видах. Разумеется, дело не в самой по себе теории, а в попытках через теоретические построения пробиться к действительной жизни, к бытию события, но они безнадежны. Возможен лишь обратный ход – понимание всего многообразия действий, в том числе познания, посредством постижения их изнутри как акта-поступка, а все разнообразные «теоретические транскрипции» входят как составные части, моменты, в акты-поступки, жизни-события.

Само единственное бытие-событие не мыслится, а есть. Единственную единственность нельзя помыслить, но лишь *участно пережить* [Там же, 17].

Мы пришли к новому ключевому моменту понимания Метода. Он заключается в том, что, пытаясь преодолеть крайности разного рода редукций и от-

¹ Здесь мы слышим явную перекличку М. Бахтина и М. Хайдеггера. Последний в своём преодолении метафизики неминуемо выходил на базовые максимы: «Бытие осуществляется как событие» [Хайдеггер 2009: 76], и далее – «... бытие имеет Место [Хайдеггер 1993: 396], фиксируя также событийность свершения человека (то есть *Dasein*).

влечений – теоретизма, психологизма, натурализма (биологизма), прагматизма и эстетизма (в лице Бергсона), Бахтин пытается ввести участное мышление как уникальный способ помышления единственности бытия-события, то есть его проживания-переживания:

«В категориях теоретического безучастного сознания это бытие неопределимо, но лишь в категориях действительного причащения, то есть поступка, в категориях участно-действенного переживания конкретной единственности мира» [Бахтин 2003: 16].

Возвращаясь к характеристике метода, который Бахтин назвал феноменологическим вскрытием: он означает попытку изнутри действующего взора, показа, предъявление событийности поступка. По принципу: На, смотри! Фактически, как живое свидетельство Христа: Иди и смотри! Смотри, что я делаю.

Оно, это живое свидетельство, разумеется, не может быть понято как эстетическое интуитивное вживание. Последнее невозможно, а, точнее, оно предполагает отказ от себя, потерю себя, оно в итоге приводит к одержанию себя другим. Отвлечение порождает одержание. Последнее порождает бесовщину. А это последнее порождает антропологическую катастрофу.

И здесь впервые появляется прямое обращение Бахтина к Христу. Пример Христа – самоотречение ради другого. Оно как раз активно и ответственно и не предполагает отказа от себя. Наоборот, предполагает ответственную реализацию себя, своей единственности, своего места в мире. Мир, где я ответственно отрекаюсь от себя, не становится миром, где меня нет. Великим символом самоотречения был уход Христа. Он «жив и действен в мире событий именно как отошедший из мира, его не-существованием в мире мы живы и причастны ему, укрепляемы» [Бахтин 2003: 19].

Именно потому, что Христос, уходя из мира, утверждал этот мир, только другой, мир ответственных поступков, показывая пример на себе, собой. А мы по сопричастности с Ним этот мир постоянно призваны восстанавливать. И вот этот мир как раз, в котором свершилось событие жизни и смерти Иисуса Христа, «принципиально не определим ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни эстетической интуицией», поскольку в них мы не имеем «полноты свершения» [Там же, 19-20].

Итак, мы пришли к выводу, что нет «единства взаимопроникновения» между смысловым содержанием (продуктом), миром культуры и самим актом свершения, действительностью исторического свершения. Поэтому ни теоретическое познание, ни эстетическая интуиция не имеют подхода (метода – С.С.) к единственному реальному бытию события [Там же, 21].

Но теоретическая философия, увлеченная роком теоретизма, стремится-таки чисто теоретически (добавим, спекулятивно) постичь природу свершения, но, будучи не в состоянии это сделать, болеет бесплодием. И в этом состоянии бесплодия она сейчас и находится. Она не способна определить поступок и тот мир, в котором этот поступок свершается. Добавим – сам Исток поступка теоретическому разуму не доступен, как не доступен он и психологическому сознанию, и эстетической интуиции.

Для постижения свершения нужно ещё нечто из меня исходящее, «нравственно должная установка моего сознания», и при этом долженствование, норма действия не доступна теоретическому мышлению, последнее норму не знает и не должно знать. Норма – «специальная форма волеизъявления одного по отношению к другим». Ни одно теоретическое положение не может обосновать поступка, даже поступка-мысли, в его действительной совершаемости [Там же, 25].

Здесь норма увязывается с нравственным субъектом, носителем нормы, то есть личностью, которая сама решает, что есть норма долженствования для неё и за что она готова нести ответственность. Норма относится к философии права, философии религии и выступает как одна из проблем действительной нравственной философии как основной науки, первой философии, предмет и метод которой заявлен в ФП.

Эта нравственная философия призвана *описать архитектонику* действительного мира поступка, не отвлеченную схему, а конкретный план единственности поступка в его основных моментах: я-для-себя, другой-для-меня, я-для-другого. И далее Бахтин называет три части своего будущего исследования [Бахтин 2003: 49].

Тем самым заявляется замысел предмета нравственной философии поступка, отличной от философии жизни В. Дильтея, феноменологии Э. Гуссерля, феноменологии П. А. Флоренского, антропологии М. Шелера, онтологии М. Хайдеггера, то есть, отличной от всех остальных участников так называемого антропологического поворота 20-30-х годов XX века.

Предмет же строится пока по заявленному методу – феноменологически. То есть через феноменологическое описание изнутри конкретного свершения поступка. Конкретность единственного события бытия может быть лишь описана и участно пережита [Бахтин 2003: 38]. Здесь – исток поступка, здесь рождается желаемое я-есмы, в свершении поступка, и только потому человек посредством свершения обретает своё незаместимое никем место. Никто другой это место не заменит и не заместит. Но незаместимость обретается посредством ответственного свершения поступка, не сама по себе. Не по факту моего первого рождения, не по факту наличия психологической и социальной индивидуальности, и не по факту теоретических построений задним чис-

лом. А по фактичности свершения, в момент свершения, когда я ставлю свою подпись под свершением, и потому я обладаю не-алиби в бытии. Оно *признается, а не узнается*. Я участен в бытии свершения как единственный его деятель, автор своего свершения. Я есмь в нём. Другие я не есть я для меня.

Но тогда только здесь и возникает долженствование, *норма быть*, где есть признание мною моего факта бытия. Там и тогда, где и когда я принимаю ответственность [Там же, 38–40].

Феноменология. Установка

Возвращаемся к обоснованию метода. Безнадежны в свете выше сказанного попытки упереть, ориентировать первую философию единого и единственного бытия-события на объективированный продукт, беря его в отвлечении от единственной действительности бытия-события и его автора. Метод осмысления истока поступка сидит на авторе, совершающем поступок. Автор, теоретически мыслящий, эстетически созерцающий и этически поступающий, ответственен за поступок и через него свершается, обретает своё незаменимое место, имеющее сугубо событийную природу.

И только изнутри поступка я сам, его свершающий, являюсь автором и свидетелем его, а значит свидетелем собственного свершения, изнутри поступка в своей ответственности осуществивший подход к единственному и единому бытию в его конкретной действительности. Поступок надо брать не как факт, извне созерцаемый, или теоретически мыслимый, а изнутри, в его ответственности [Там же, 29]¹.

Зададим себе вопрос – при чём тут феноменология, в близости к которой признаётся сам Бахтин, и к которой его приписывают исследователи и комментаторы? Где здесь феноменологический метод? Например, приверженец феноменологии в её гуссерлевском (исходном) изводе Г. Г. Шпет имел дело с чистыми феноменами сознания, всеобщими и очищенными посредством эпохэ и редукции от всяческого опыта и мира, явленного человеку в его естественной установке².

¹ Перекличка с В. Дильтеем очевидна. Последний выделял три категории понимания – понятие, поступок и переживание. Ко второму типу понимания относится поступок (Handlung). Смысл этого способа заключается не в самом сообщении, хотя сообщительность и включается в сам поступок. Поступок совершается не для сообщения. Но будучи также однажды совершён и оторван от своего истока, в котором он возник, он не может нам дать всестороннее определение этого истока духовной жизни [Дильтей 2004: 254]

² Л. А. Гоготишвили в комментариях замечает, что у Г. Шпета нет в принципе феномена единственной единственности Я, а речь идёт о чистом Я как о носителе чистого сознания вообще, дабы противостоять разного рода психологизмам. Л. А. Гоготишвили допускает, что чистое Я у Г. Шпета аналогично гносеологическому субъекту неокантианства и тем самым подпадает под бахтинскую критику гносеологизма и монологизма [Бахтин 2003: 472–473].

Да, казалось бы, у Первофеноменолога, Э. Гуссерля, отсутствуют такие базовые бахтинские понятия, как ответственность, поступок, событие. Хотя сам Бахтин неоднократно говорил о том, что на него огромное влияние оказал Гуссерль, и сам при этом употребляет понятие феноменологического описания при характеристике своего метода.

Рассмотрим собственно феноменологический метод отдельно ниже. Пока же зададим себе вопрос – что означает это описание по своему действию, что есть такое вскрытие изнутри? Бахтин ведь признаёт, что речь идёт о подходе, методе, о том, «как?», а не только о том, «что?». И второй вопрос – кто? Кто делает, совершает это вскрытие, описание изнутри поступка в его конкретности и единственности? Разумеется, сам автор, совершающий поступок. Лишь ему доступно это внутреннее описание.

Но Бахтин всё же не спешит ввергаться в субъектность. Он замечает мягче и глубинно: сам поступок «как-то знает, как-то имеет единое и единственное бытие жизни» [Там же, 29]. Ответственный поступок «один преодолевает всякую гипотетичность», ведь ответственный поступок есть осуществление, есть итог, последний, окончательный вывод. Поэтому поступок нельзя созерцать, его необходимо взять не как факт, извне созерцаемый или теоретически мыслимый, а изнутри, в его ответственности [Там же, 29]¹.

Поступок сам знает! Его природа такова, что поступание идёт по своей, внеиндивидуальной логике.

Эта осторожность и кажущийся уход от попытки определить субъекта описания связан с тем, что этот автор внутреннего феноменологического описания должен радикально отличаться от привычного субъекта гносеологии и эпистемологии, от субъекта познания, субъекта внешнего, объектного описания. А другого субъекта европейская, рациональная теоретическая философия и не знала. И языка для такого определения не имела.

В сноске далее, в другом месте читаем пометку: это описание делает сам автор поступка, но эта оценка поступка сама событийна [Там же, 33, примечание]. Да, внутреннее феноменологическое описание, но последнее само выступает не как акт познания, акт внешнего описания и фиксации, это описание само событийно. Событие описывается событийно.

¹ Можно допустить, что несмотря на отсутствие прямых отсылок к Э. Гуссерлю в виде цитат и повторов знаменитых обращений (в том числе – «назад к самим вещам!»), обращение Бахтина к поступающему бытию-событию есть его ответ на этот призыв. Речь шла о возвращении к существу дела. Zur Sache selbst! Sache означает не объект, предстоящий перед субъектом познания, а собственно чистый феномен сознания, очищенный от натуралистических и психологистических наслоений. Sache selbst означает саму суть, существо дела. У В. Дильтея он означал обращение к первичным структурам опыта. А последователь и ученик М. Хайдеггера Г.-Г. Гадамер толкует этот призыв в терминологии своего учителя: «вещью» значит основной философский вопрос, «сокровенный и позабытый» – что такое бытие? [Гадамер 1991: 102].

Такое дистанцирование нужно Бахтину, дабы противопоставить себя теоретическому разуму. Первая философия, пытающаяся вскрыть бытие-событие, не обязана строить общих понятий о мире поступка и о самом поступке, его свершении, она не должна быть выстроена на манер теоретической доктрины, она может быть «только описанием, феноменологией этого мира поступка. Событие может быть только участно описано» [Там же, 31–32].

Но сам факт описания воплощается в слове. А слово должно обладать всей своей полнотой, для описания должна быть представлена «вся полнота слова»: «и его содержательно-смысловая сторона (слово-понятие), и наглядно-выразительная (слово-образ), и эмоционально-волевая (интонация слова) в их единстве» [Там же, 31]. Только при таком случае мы будем иметь *правду свершения*, ответственно значимое слово, а не субъективную случайность.

При этом метод вскрытия поступка изнутри начинается с интонации, такое поступающее участное мышление может быть именно эмоционально-волевым, интонационным, слушающим голос [Там же, 33].

И только тогда мы услышим правду события, но как *задание*, хотя это и трудная задача, речь идёт о возможной принципиальной выразительности свершения поступка, не как о гарантии и данности, а лишь как о шансе, о задании для человека. И потому такие инстанции, как истина, добро и красота суть лишь возможности, которые могут стать действительностью только в поступке, на основе единственной причастности моей [Там же, 41].

Собственная оценка изнутри своего свершения потому не индифферентна, она заинтересована и ответственна, задана через интонацию, имеет свой эмоционально-волевой тон, выступающий моментом поступка, ибо всё дано мне как момент события, в котором я участвую. В том числе и в акте мышления. Если я предмет помыслил, то я вступил с ним в событийное отношение.

Эмоционально-волевой тон не сводится к узкой психологической реакции, чувству, переживанию. В нём выражается *должная установка сознания*, нравственно значимая и ответственно активная. Это ответственное сознание движения содержания, превращающая возможность в действительность осуществления поступка [Там же, 35]. Здесь, в понятии должной установки сознания, мы уже слышим голос Гуссерля.

В силу событийности природы поступка и его понимания таких актов вскрытия поступка столько, сколько актов свершения. Соответственно таких миров поступка столько, сколько таких актов. И удивительно то, что мир при этом не рассыпается на отдельные миры поступков. Что держит такой мир поступков в единстве, как целое? Есть ли такая инстанция, держащая мир поступков в его связности? Единство миров поступков держится на причастной ответственности, на ответственном свершении. Единство держится событийной причастностью каждого феномена «я есмь», и сколько таких актов свер-

шения, столько и таких актов осмысления-вскрытия. Поскольку нет человека вообще, а есть событийность акта свершения, то такой и есть человек, его я есмь. И есть другой для него, в акте свершения. И третий...

Итак, метод Бахтина не есть: научный, теоретический, инструментальный, технологический. Все эти части суть лишь моменты целостного акта внутреннего описания и участного переживания акта свершения, акта участного описания всей полноты архитектоники поступка, и ни один из них не является главным и единственным моментом метода. Условием же выступает должная установка на то, что есть мир свершения поступка, на исходное принятие такого устройства мира поступков. А потому главным основанием описания поступка выступает сам поступок. Главным условием вообще метода выступает сама фактичность поступка. Без поступка какое может быть участное описание?

Казалось бы, так просто. Но для теоретического разума такого условия нет. Для него мир уже есть, он ему дан как объект. А для участного мышления мир не дан, а задан. Его нет как события и быть не может.

Базовым последствием такого устройства мира миров поступков выступает то, что он никак не дан мне извне, он мною может быть пережит и именно за его фактическую событийность я и несу ответственность, причём с моего места свершения, конкретного и единственного. Этот мир расположен вокруг меня как единственного места, центра исхождения моего поступка [Там же, 51–53].

А это значит, что метод вскрытия не может быть универсальным и изготовленным навсегда и на все случаи свершения. Он каждый раз заточивается мною в конкретности свершения. Каждый раз выделяется. Никакого готового верстака инструментов в таком случае нет и быть не может. Никакого извне описанного паттерна операций здесь нет. Каждый раз метод вскрытия оттачивается мною под единственное и ответственное действие свершения, и сам метод тем самым как бы уже вплетен в момент свершения, и только тогда я могу сам акт свершения участно описать, точнее, это задается мне как задание, как мой шанс.

Далее Бахтин из всей архитектоники события выделяет часть его, его момент, эстетическое видение, мир искусства, полагая, что для него характерна конкретность образов и тот самый желаемый и необходимый эмоционально-волевой тон свершения, он находится ближе всех моментов архитектоники к единственному миру поступка [Там же, 56].

Мир искусства есть не абстрактное, а конкретно-образное единство, он расположен как раз вокруг главного «ценностного центра» – вокруг человека, автора поступка, в нём, в произведении, явлен этот мир в его конкретности, в его приятии и любви.

В качестве отправной точки описания на материале произведения искусства выделяется момент архитектоники отношения я и другого. Это главное в архитектонике поступка – *ценностное различие я и другого*.

При этом Бахтин признаёт, что нравственная философия (заявленная им) такого описания еще не знала, а теоретическая эстетика (доминировавшая до этого) вообще не умеет этого делать [Там же, 68].

На этом дошедший до нас автограф ФП обрывается. Но, полагаю, главное Бахтин сделал – представил свой Метод в его установке, направленности. Далее он его разворачивает на материале следующей части концепции, АГ, и далее – уже на материале романа Достоевского. В этом смысле переход его к АГ и ПТД вполне обоснован и логичен.

Структура метода. Автор и Герой

АГ, являющийся продолжением ФП, фактически выступает своеобразным Трактатом о Методе, в котором вскрывается структура метода, показывается то, как он работает на анализе архитектоники я и другого¹. На материале художественных текстов, показывая архитектонику Я и Другого (в транскрипции Автора и Героя), Бахтин показывает живую событийность этой архитектоники, пересказать которую невозможно, но взглянуть, всмотреться в этот феномен единственно возможно, заняв установочную позицию внеаходимости, о которой предварительно Бахтин рассказал в ФП, как во введении в метод, а саму жизнь метода развернул в АГ.

Здесь Бахтин возвращается к специфике предмета своей мысли: задача заключается в том, чтобы явить миру архитектонику живой событийности конкретного человека в его единственном бытии. Не мысль, не тема, не проблема, не могут лечь в основу архитектоники целого этой событийности, а именно единственное *есть* конкретного человека [Бахтин 2003: 70]. Поэтому, чтобы это видение целого работало, Бахтин берёт именно художественное целое, в котором автор создаёт образ завершённого события, в нём свершается уникальный ценностный центр человека, но в художественном целом.

В этом месте Бахтин вводит немецкое понятие эстетического вживания, вчувствования [Einfühlung]², дабы проявить, осуществить видение предметов и героев изнутри, это видение свершается с точки зрения внеаходимости, «пространственно-временной и смысловой». В этой позиции находится и сам Бахтин, дабы увидеть архитектурное целое. Но, замечает философ, вчув-

¹ В. Л. Махлин полагает, что АГ можно признать ключевым текстом Бахтина с точки зрения написанного им впоследствии [Бахтин 2003: 504].

² В комментариях к АГ В. Л. Махлин подробно описывает историю этого понятия и его соотношение с идеями вчувствования в русской и западной философии [Бахтин 2003: 545–555].

ствование не есть понимание с позиции внаходимости. Принципиальное отличие внаходимости заключается в том, что оно не предполагает вчувствования в привычном смысле, то есть помещения себя на место другого. Последнее будет означать риск потери своего места. Понимать надо другого со своего места, не теряя его¹.

Сначала работа Метода показывается на поэтических текстах («Разлука» Пушкина), потом на материале романа Достоевского и других романских формах. Здесь разбираются моменты жизни конкретного героя, но сквозь этот материал начинает просвечиваться собственно сама философская антропология² Бахтина, нравственная философия конкретного человека в его единственности и событийности, как метаплан изложения, преодолевающий узкологический язык изложения, как контекст, удерживаемый в разных текстах, сквозь которые мы так или иначе упираемся в человека.

То, что АГ фактически становится трактатом о методе, подтверждается самим Бахтиным неоднократно. Например, в конце АГ он фиксирует, что в ней он осуществил феноменологическое описание ценностного сознания себя самого и сознания Другого в событии бытия, а

«с о б ы т и е бытия есть понятие феноменологическое, ибо живому сознанию бытие является – как событие, и – как в событии – оно действенно, в нем ориентируется и живет» [Бахтин 2003: 245–246].

¹ Ср., в Рабочих записях 60-х годов: «Принципиальное преимущество внаходимости <...>. Нельзя понимать понимание как вчувствование и становление себя на чужое место (потеря своего места)». [Бахтин 2002: 402].

² Название своей философии Бахтин варьировал. В ФП она выступает как нравственная философия, как первая философия. В письме к М. Кагану (октябрь-ноябрь 2021 г.) это название остается: «<...> еще в деревне я начал работу, которую теперь намерен продолжить – «Субъект нравственности и субъект права». Этой работе я надеюсь в ближайшем времени придать окончательную, завершённую форму; она послужит введением в мою нравственную философию» [Каган 2004: 636–637]. Когда, по свидетельству С. Г. Бочарова, забытые самим Бахтиным рукописи ФП и АГ были найдены и перевезены из Саранска в 1971 году, Бахтин не изъявил даже желания на них взглянуть. Но услышав описание их содержания, он удивился тому, что они сохранились, сказав: «Это моя философская антропология» [Бахтин 2003: 351]. В Рабочих тетрадях это название также встречается в одном из отрывков («Очерки по философской антропологии», Тетрадь № 1, начало 60-х годов) [Бахтин 2002: 379–380]. В нём на одной странице перечислена почти вся терминология ФП и АГ: человек у зеркала, я для себя, я для другого, другой для меня, мой образ меня самого и др. По свидетельству А. А. Дорогова, в 1965 году в устной беседе с ним Бахтин называл свою область занятий «философской антропологией» [Бахтин 2002: 563]. Можно допустить, что Бахтин употреблял эти понятия как синонимы, делая в них разные акценты в разное время. Но надо сказать, что более нигде понятие философская антропология, причём в качестве названия собственной концепции и принадлежности к направлению, у Бахтина не встречается. Это подтверждает и автор комментариев Л. А. Гоготилишвили.

Здесь и во многих других местах возникает, конечно, вопрос. Если бытие-событие живёт в ответственном поступке, о чём многократно сказано в ФП, то почему описание художественной жизни героя становится примером такого целостного события? Ведь это лишь эстетический феномен, пример, экземпляр. Событие личности живёт в поступке, который много больше, чем его эстетическая жизнь в образе. Ответ, разумеется, есть, он выходит из самого метода вненаходимости. Ведь собственно событийность поступка, в принципе незавершённая и вненаходимая, может быть феноменологически вскрыта лишь на примере художественного целого. Сам же поступок в реальной жизни вскрытым быть не может, несмотря на необходимость, как сам Бахтин заявил ранее, взять его изнутри в его ответственности. Будучи трансгredientным целым, его объять никаким взором невозможно. Точнее, описать объектно и задним числом можно, но сугубо силой мысли, в абстракции, и упаковать в теоретический конструкт, тем самым умертвив его. Но как живое событие поступок не может быть взят объектно, его возможно участно пережить посредством воплощения в художественном образе.

Думаю, этот момент амплификации, который осуществил Бахтин, перейдя от ФП к эстетике жизни, выступает одним из методологически спорных ходов его философии поступка, что стало поводом для обвинения его в том, что он ушёл в филологию, в литературоведение, в чём он сам горестно признавался Бочарову в конце жизни.

Итак, что есть такое феноменологическое описание, не в виде называния, а в виде структуры метода? Как работает этот метод феноменологического вскрытия у Бахтина? Он показал его? На каких примерах? Или сугубо методологически, в виде схемы, как модель? Или он вынужден был периодически уходить в художественные примеры, а модель, работу метода так и не показал, поскольку не успел и вынужден был перейти к ПТД?

Проследим эту жизнь метода в АГ, не отвлекаясь на литературные, литературоведческие и эстетические темы, не увлекаясь цитированием подробных и профессиональных комментариев, составленных старшими коллегами¹, не сравнивая понятия, используемые Бахтиным, с понятиями у других авторов, не уходя в историко-философские комментарии.

Итак, архитектоника я и другого, на которой держится собственно бытие-событие (взятая как ядерная единица) показывается через отношение автора и героя, на котором строится и оформляется художественное целое произведения (рис. 1).

¹ См. комментарии В. Л. Махлина, Н. И. Николаева, Л. А. Гоготишвили, С. Г. Бочарова, В. В. Ляпунова в Собрании сочинений.

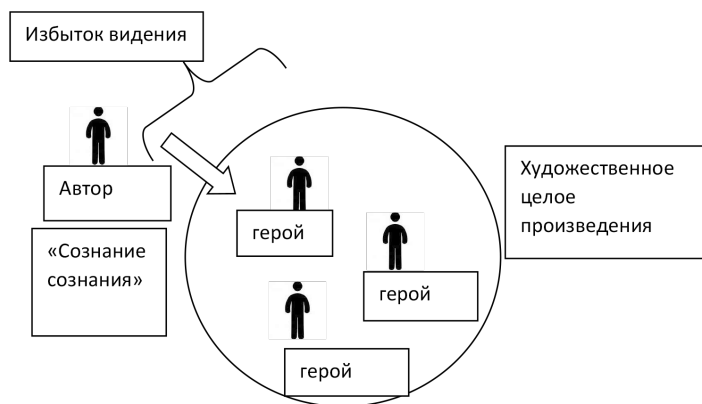


Рис. 1. Архитектоника автора и героя.

Автор, носитель «сознания сознания», единственный, обладающий избытком видения относительно каждого героя произведения, трансгредиентен каждому моменту его, занимая позицию вненаходимости. Благодаря этому, он обладает избытком видения: «Автор видит и знает больше каждого героя в отдельности, и всех вместе, и еще больше их, видит и знает то, что недоступно им принципиально» [Бахтин 2003: 95].

Именно потому, что герои, все и каждый в отдельности, фактически замкнуты в целое произведения, они живут каждый своей жизнью, и только автор видит и знает целое, всегда большее, чем целая жизнь отдельного героя.

Но обладая именно этим избытком видения, автор обладает знанием и видением целого, в этом избытке видения находятся все моменты завершения целого. Автор выступает носителем целого. И поэтому он может задавать ориентиры каждому герою. Это и означает нахождение момента вненаходимости, точки зрения вненаходимости произведения.

Таким образом, складывается «общая формула» отношения автора и героя, лежащая как метаплан Метода:

«Отношение напряженной вненаходимости автора всем моментам героя, пространственной, временной, ценностной и смысловой вненаходимости, позволяющее собрать в с е г о героя, который изнутри себя самого рассеян и разбросан в заданном мире познания и открытом событии этического поступка, собрать его и его жизнь и восполнить до ц е л о г о теми моментами, которые ему самому в нем самом недоступны <...> и оправдать и завершить его помимо смысла, достижений, результата и успеха его собственной направленной вперед жизни. Это отношение изъе́млет героя из единого единственного объем-

люющего его и автора-человека открытого события бытия <...> и рождает его – как нового человека в новом плане бытия, в котором он сам для себя и своими силами не может родиться <...>. Это – <...> внеаходимость автора герою, любовное устранение себя из поля жизни героя, очищение всего поля жизни для него и его бытия; участное понимание и завершение события его жизни реально-познавательным и этически-безучастным зрителем» [Бахтин 2003: 96–97].

В этом отрывке выражена основная формула метода и собраны базовые понятия, на которых сидит метод. Это почти конспект всего АГ, который Бахтин разворачивает потом далее на страницах АГ, в ней даны все составные части его архитектурного Метода.

Теперь посмотрим ядерную единицу в динамике, как её описывает Бахтин. Автор, обладая избытком видения, занимая позицию внеаходимости, держа целое произведения, сначала *объемлет* героя, видя его будущее в целом, затем как бы *изъемлет* его из собственной внутренней позиции, как бы вытаскивает его из самого себя, задавая ему горизонт его целого, и далее *объемлет* героя до целого его завершения (рис. 2).

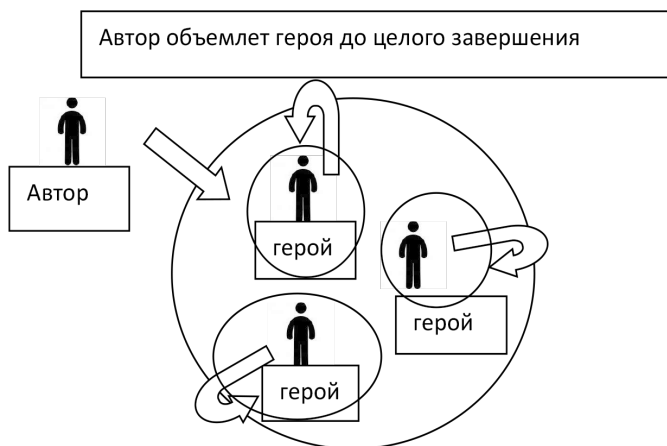


Рис. 2. Отношение Автор – Герой. Общая формула.

Здесь Бахтин допускает три сценария отношения автора и героя [Бахтин 2003: 96–97].

Первый. Автор изъемлет героя из бытия, где авто и герой – *товарищи* по сотворению события жизни.

Второй. Автор изъемлет героя из жизни, в которой они – *враги*.

Третий. Автор изъе́млет героя из события, где сам герой – представлен так, *как он сам есть*, и рождает его в новой позиции, рождает нового человека.

Последнее для Бахтина предпочтительнее. Поскольку только такой сценарий позволяет герою найти собственную правду о себе. Но это возможно лишь через любовь автора к герою, посредством любовного самоустранения его из поля жизни героя, что позволяет самому герою развернуться, свершиться в собственном событии, что, в свою очередь, возможно через участное понимание события жизни героя.

Что далее? Что позволяет автору занимать позицию венаходимости? Последнее возможно лишь при *выходе его из себя*. Встав вне себя, он занимает позицию *другого относительно себя*. И это больше, чем просто рефлексия. Последняя означает интеллектуальную, рациональную операцию оглядки на себя, на свое действие, при которой я не ставит себя на позицию другого. Рефлексия всё равно строится из позиции я. Здесь же речь идёт о возможности видения себя глазами другого. В рефлексии позиции другого нет. В ней я глядит на себя своими глазами, глазами я. Если точка зрения ставится на я, то это я должно уметь, быть способным взглянуть на себя глазам другого, и в себе самом увидеть другого до конца.

И поэтому автор видит героя глазами своего Другого, не напрямую. Напрямую он героя просто не увидит, он должен зафиксировать инаковость взгляда за счёт того желаемого избытка видения. Другость позволяет увидеть героя в его горизонте, дабы его извлечь из своего привычного места и обозначить возможное будущее, его как целого (рис. 3).

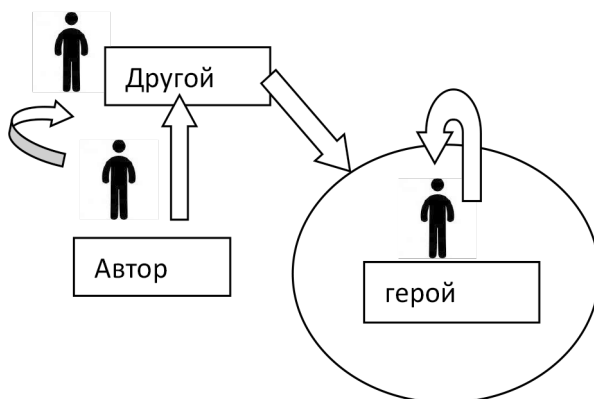


Рис. 3. Автор – Другой – Герой.

Но проблема заключается в том, чтобы самому автору, самому я найти точку внеаходимости по отношению к самому себе. Он предполагает поиск *точки опоры* вне себя и далее – вне того социального фона, который выступает всеобщим контекстом и заставляет видеть себя чужими глазами. Необходимо отойти, выйти из себя, выйти из пределов фона в иную, внеаходимую точку опоры и после этого уже вернуться к себе, преодолев чужесть фона и чужесть другого, дабы увидеть себя *как есть*. Если автор эту точку вовне не находит, то он начинает отождествлять себя и героя, или герой завладевает автором, или автор завладевает героем.

Здесь та самая проблема *человека у зеркала*, феномена видения себя чужими глазами, одна из сквозных тем у Бахтина, которую он позже будет многократно обсуждать в своих работах и рукописях.

Бахтин в архитектонике ставит проблему выхода я в другого, и другого – в своего другого. Тот, разумеется, выступает для себя как я и также совершает свою петлю выхода в своего другого. Я – не индивид, а *точка зрения*, плавающая и событийная, голос в момент высказывания. Другой в свой момент высказывания выступает как другой я, ищущий своего другого (рис. 4).

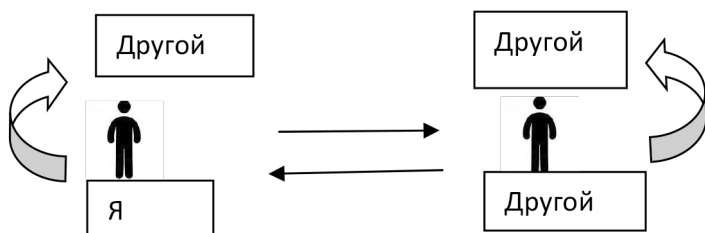


Рис. 4. Я и Другой.

В этой связи, кстати, и по-другому решается проблема автора. Автор – не фиксированный индивид, не социальная позиция, это *тот, кто совершает акт ответственного высказывания*, создающий произведение от своего имени, от своего лица. В этом смысле авторство, как и я, это пульсирующая точка, вспыхивающая в момент события произведения. Таких я столько, сколько авторских высказываний.

Каждое я обладает избытком видения, поскольку занимает сугубо своё единственное место, незаместимое никем. Я для другого такой же другой, чужой, как и он для меня. И я о нём заочно, вне его места судить не могу, чтобы понять его самого как есть. Моё место, только мною занятое, незаместимо.

Благодаря ему я обладаю избытком видения, и я вижу то, чего не видит другой о себе, но тот другой видит то, чего я не могу видеть в себе.

Но при фиксации акта, момента видения, у каждого человека, у каждого другого работает один принцип: я и другой. Поскольку активность идет от я, каждое я не занимает одно статичное место в бытии, это место активно-событийно, у каждого своё.

Бахтин акцентирует, что мы при этом отвлекаемся от познавательной и этической значимости отношения я и другой, от этического и познавательного переживания. Переживание другого здесь – сугубо эстетическое, то есть участно-незаинтересованное. Поскольку только эстетически возможно понимание другого как целого другого. В познавательном отношении мне будут всегда мешать мои познания, сложившиеся у меня знаниевые конструкции о другом, которые я неминуемо заочно буду приписывать другому, а при этическом отношении мне будут мешать этические нормы и долженствования, прикладываемые мною к другому также заочно.

В чистом виде поэтому отношение к другому как к другому целому, как он есть, возможно только эстетически. Например, другой человек страдает, переживает от потери близкого. Я должен эстетически пережить и завершить его страдание. Этические представления и нормы, предполагающие стремление утешить и успокоить, здесь исключены, поскольку тогда я буду отождествлять себя с ним, ставить себя на его место.

Здесь возникает вопрос. Христианский залог, существующий в бахтинском поступающем мышлении, неистребимый и необходимый, важная опора его мысли, как раз и предполагает, вроде бы, этическое отношение сопричастия и сочувствия. Как может быть установлено приятие другого как другого в «зеркале абсолютного сочувствия», но сугубо эстетически?

И второе. Приятие, участное мышление предполагает целостное принятие другого, без оценок и редукций, через ответственный поступок, приятие человека в его целостности, во всей его правде. Не в смысле его совершенства, а в смысле полноты его естества, как он есть, без прикрас и принижений. Почему здесь Бахтин отказывается этике в возможности такого приятия? Тем более отношение я и другого это отношение ценностных полюсов, а если ценностных, то без этического приятия и неприятия здесь не обойтись.

Для ответа на эти вопросы вернёмся к ядерной единице отношения я и другой. Что предполагается в архитектонике этого отношения? (рис. 5).

Сначала я, чтобы понять другого как другого, выстраиваю акт вчувствования, вживания в него (1), заключающийся в ценностном отношении к нему, видении его изнутри его мира так, как он сам видит себя, его глазами [Бахтин 2003: 106–107].



Рис. 5 Архитектоника отношения Я и Другой: Три такта.

Но это не чистое вживание, предполагающее стремление встать на место другого, поскольку последнее имеет последствия – риск потери своего места. Такое вчувствование бесполезно и бессмысленно. Эстетическая деятельность начинается тогда, когда я возвращаюсь после акта вживания в другого на своё место [2] и уже оттуда оформляю и завершаю акт вживания, благодаря своему избытку видения я могу завершить этот акт. После вчувствования я должен вернуться на своё место, восполнить другого, его кругозор, избытком своего видения со своего места, обрамить его, создать ему завершающее окружение [3].

Понять другого как другого изнутри его самого можно, ещё раз, лишь посредством эстетического переживания, а не познавательно или этически. И дело тут не в нравственных категориях или научных понятиях. Дело в

границах и пределах, в природе самого феномена переживания я и другого. В прямом познавательном действии я сужу о другом не как о нём, как есть, а глазами чужими, глазами чужих представлений. Прямое же этическое воздействие через утешение и сочувствие я также пытаюсь править, исправлять его как другого, как конкретного человека, вторгаясь на его место. Поэтому приятие другого без вторжения на его место возможно только посредством эстетического акта, поскольку именно эстетическое отношение задаёт моему я свободу от познавательно-теоретических заочных суждений о другом и обязательности этических норм.

Еще раз о феноменологии

Итак, Бахтин акцентирует: событие бытия есть понятие феноменологическое, ибо живому сознанию бытие является – как событие и, – как в событии оно действительно в нём ориентируется и живет [Бахтин 2003: 246]¹.

Но сказанное не означает, что Бахтин выступает завзятым гуссерлианцем-феноменологом. Ведь жизнь сознания лишь часть жизни целого события бытия, поступающее бытие трансгредиентно акту сознания. Бахтин, идя косвенным путем, окружным манёвром, дабы показать феноменологическое вскрытие архитектоники я и другого, пошёл через реконструкцию и предъявление модели художественного события, через эстетическую деятельность, показывая явление феноменов Автора и Героя, на материале чего он ставит задачу представить *общую формулу* этой архитектоники события бытия в целом, а не только феномена сознания (см. выше). Поэтому бытие у Бахтина суть не бытие у Гуссерля, у которого речь идёт сугубо о феномене сознания. У Бахтина речь идёт о событии свершения, о бытии поступающего события, свершения личности в ответственном поступке, показанном, явленном миру в художественной модели, на языке образов. У Гуссерля феномена личности, понятий ответственности и поступка вообще нет. Но русский философ искал язык и строил метод осмысления такого феноменологического явления этого поступающего бытия², поскольку поступок сам знает, как он свершается.

¹ В. Л. Махлин в комментариях замечает, что эта бахтинская формулировка точно схватывает сущность гуссерлевской точки зрения [Бахтин 2003: 702].

² О дефиците языке в силу бесплодности рационалистической, теоретической философии Бахтин говорил сразу, начиная в ФП. Позже, уже в 1959-60 гг., в «Проблеме текста» он замечает, что мы вынуждены называть наш анализ философским по соображениям негативного характера, методом от противного, поскольку этот анализ не лингвистический, не литературоведческий, не филологический. Наше исследование движется в пограничных сферах, на границах указанных дисциплин, на их стыках и пересечениях [Бахтин 1996: 306]. Также и в случае с феноменологией Гуссерля, антропологией Шелера, философией жизни Дильтея. Бахтин и здесь движется на границах, между языками, направлениями, научными школами, понимая их границы и пределы.

А философу надо дать ему возможность заговорить своим голосом и показать это миру.

Но далее главное, в этом весь пафос АГ. Только Другой и может быть ценностным центром художественного видения, а следовательно и героем произведения. Поскольку я не может быть таковым центром, я для себя как другой недоступен, я для себя эстетически не реален, я не может быть таковым героем произведения [Бахтин 2003: 246]¹. Я сам могу стать субъектом, а не героем, но только в жанре самоотчета-исповеди, где организующей силой является ценностное отношение к себе самому и которое поэтому совершенно внеэстетично [Там же, 247]. Природа Другости задаёт собственно возможность диалога, диалогизма как факта. По отношению к себе я не могу вступать в диалог.

А весь пафос Гуссерля – в его монологизме. Для него именно я, автор мысли и теоретического научного высказывания выступает центром мысли (что, кстати, для теоретической мысли и возможно), но тогда в мысли теряется единственное единство конкретного человека, теряется его место, он теряет свою единственность, своё незаместимое место, а вместо него выступает рафинированное, универсальное супер я. Поэтому феноменологический метод у Гуссерля воплощается в новую религию и новую Доктрину.

Бахтин не строил Доктрину, не создавал новую религию. Он нашёл более мягкий и косвенный ход – пошёл в реальность бытия-события через эстетическую деятельность, ибо именно искусство позволяет увидеть ценностную активность человека как другого и увидеть его в целостности, а это возможно лишь с точки зрения Другого, автора, который, обладая избытком видения, может показать человека в его конкретной событийности как героя целого произведения в его полноте и завершённости.

Этим избытком видения обладает именно автор-художник, занимающий позицию вненаходимости относительно всех героев произведения. Художник создаёт произведение, модель мира, в котором человек представлен в своей конкретной событийности, незаменимый никем, он «создает новое видение мира, образ мира, реальность смертной плоти мира, которую ни одна из других культурно-творческих активностей не знает» [Бахтин 2003: 248].

Поэтому автор-художник должен найти ценностную позицию при создании своего мира, понимая и удерживая его границы и ставя всякий раз себя на границы. Он участно относится к этому миру, но не входит в него целиком. Например, добавим, Достоевский находится на границе мира Мити Карама-

¹ Дальше в другом месте Бахтин разбирает жанры биографии и автобиографии и делает вывод, что, строго говоря, автобиография невозможна, поскольку я не может стать собственным героем собственного произведения, поскольку не обладает тем самым избытком видения и не может объять себя, как может объять и обрамить другого [Бахтин 2003: 197, 246].

зова, участно к нему относится, но не входит в него, давая возможность ему самому развернуться и явиться этому миру полностью, как есть, но не отождествляя себя с этим миром.

Покой

Бахтин при этом замечает, что в целом в культуре наблюдается кризис авторства, проявляющийся в ослаблении эстетической свободы, происходит уклон в этическую вневнаходимость, ослабевает интерес к «чистой феноменальности, чистой наглядности жизни» [Бахтин 2003: 260].

Стремясь выстраивать метод феноменологического описания, он старался строить чистый, незамутнённый, этически не загруженный взгляд, поставить такую установку на мир, при которой этот мир событийности сам является тебе в своей чистоте, наглядности, явности – на, смотри! Вот мир таков, как есть.

Не зря же в ПТД образ человека из подполья, вылепленный Достоевским, выступил таким ярчайшим примером образа человека в его чистой событийности, явленности. Про человека из подполья не надо ничего придумывать, искусственно облагораживать или наоборот принижать, профанировать. Он явлен миру как есть, вот он. Если же автор ввергается в «болезненно-этическое» переживание (в духе «униженных и оскорбленных»), то он теряет силу «уверенной, спокойной, незыблемой и богатой позиции вневнаходимости» [Там же, 260].

И тем самым мы теряем тот необходимый «внутренний ценностный покой», не психологическое состояние покоя, а тот «*обоснованный покой*» как «обоснованная, ценностная установка сознания, являющаяся условием эстетического творчества», как выражение доверия в событии бытия, ответственный, спокойный – покой» [Там же, 260].

Мы пришли в итоге к философии религии. Через чистую феноменологию явления поступка – к откровению. В другом месте философ в лекциях, записанных Пумпянским, говорит об обоснованном покое:

«истинное бытие духа начинается только тогда, когда начинается покаяние <...>. Каясь, я именно устанавливаю Того, в Ком я устанавливаю свой грех. Это и есть обоснованный покой, не выдумывающий ничего» [Бахтин 2002: 329–330].

Это и есть истинное бытие как событие, поскольку истинное религиозное сознание суть событие, в событии устанавливается причастность моя, я причастен единственной точке свершения, сознание её, этой причастности, и есть совесть [Там же, 328–329].

Итак, собственно религиозное отношение с Тем, с Кем ты устанавливаешь свою событийность, становится условием для установления ответствен-

ной позиции, а значит и условием для эстетической деятельности, поскольку именно эта причастность предполагает приятие мира как есть, делает возможным участное мышление и необходимую позицию вненаходимости. *Избытком видения обладает лишь Тот, Кто принимает меня как есть.*

Это выступает «условием приобщности автора событию бытия», условием для претворения его авторской творческой позиции, и здесь появляется то самое *не-алиби в бытии*, выступающее претворением обоснованного покоя, его принципом, а собственно творческая ответственность автора зиждется и крепится на ответственности высшей инстанции, на глубоком доверии к ней:

«за мою маленькую ответственность отвечает другой – высший, <...>, я действую не в ценностной пустоте. Вне этого доверия возможна только пустая претензия» [Бахтин 2003: 261].

В основании собственно Метода, претендующего быть *поставом событийности*, если мы используем слово из М. Хайдеггера, Бахтин ставит религиозное отношение Я и Другого, высшего и принимающего меня. Без этой основы собственно авторская ответственная позиция невозможна, она выливается в разного рода претензии и потуги, в формотворчество и прочие изыски, за которые на самом деле формотворец уже не несет никакой ответственности. Он, мол, просто так видит.

Мы тем самым выходим на религиозную установку приятия мира как есть, установку, идущую от Иисуса Христа, показавшего, как Бахтин и написал в ФП, пример реализации принципа *себя-исключения*, то есть показал ту самую позицию вненаходимости, дабы принять мир без груза предварительных суждений и оценок и назиданий, как есть, показал пример приятия не-алиби в бытии, пример ответственности за мир и поступание в мире. За всё, что я делаю и как поступаю, я несу ответственность. И от того, как я поступаю и отвечаю, зависит и то, каков и будет мир [Бахтин: 2003: 19, 68].

Точка опоры

Чтобы выстроить и выдержать (удержать) позицию вненаходимости, автор ищет *точку опоры* во вне, поскольку таковой в этом мире нет. Её нет и рядом, и в самом произведении, в созданной им модели мира. Точки опоры нет и внутри я. Позиция вненаходимости не может быть эфемерной, придуманной и искусственной. Она зиждется, крепится, нуждается в точке опоры. Кстати, терминология Бахтина в АГ приобретает характер такой архитектурной, жизнестроительной работы.

Автор должен занять такую позицию, «точку внаходимости», найти такую «точку опоры», которая находится вне его и вне его социального фона и окружения, дабы обладать избытком видения [Бахтин 2003: 98–99].

В другом месте Бахтин добавляет:

«...этическая и эстетическая объективация нуждается в могучей точке опоры вне себя, в некоторой действительно реальной силе, изнутри которой я мог бы видеть себя как другого» [Бахтин 2003: 111].

Выше мы уже заметили, что по Бахтину я себя как другого не может видеть, поскольку у я нет избытка видения относительно себя, я всякий раз попадает в капкан чужого сознания, находясь в позиции «человека у зеркала», я может видеть другого, но не себя. Я может видеть как раз другой, обладающий относительно я своим избытком видения.

Но есть (находится, обретается) такая могучая сила, точка опоры вне меня, найдя которую в ценностном плане, я получу шанс на видение себя как другого. Это та сама высшая инстанция, о которой мы уже сказали выше. В этом, собственно, заключается и божественность художника, она заключается «в приобщенности внаходимости внешней» [Там же, 248].

Используя эту точку опоры, я смогу (имею шанс), увидеть себя в своём единственном месте, представить себя во внешнем образе, почувствовать себя извне, переведя себя с языка внутреннего самоощущения на язык внешней выразительности [Там же, 109–111].

В пределе, конечно, признаётся Бахтин, мы можем представить себя в себе лишь в форме *самоотчета-исповеди*, поскольку эстетически это невозможно, сам себя я не вижу, я для себя эстетически не реален [Там же, 246].

И коль скоро точку опоры я нахожу через причастность к Иной, высшей инстанции, то и увидеть себя в своём незаместимом месте я могу лишь через самоотчет-исповедь (на другом языке – через личное богообщение – С.С.), а не в этической или эстетической форме.

Для этого я должен совершить усилие, дабы оторваться как от психологически привычных самообразов себя, так и от образов, идущих от внешнего фона. Это усилие не должно быть связано с воспоминанием, с памятью о других лицах, здесь надо увидеть себя как себя. Внешний наш образ себя этому сопротивляется, а внутреннее самоощущение мешает отделить этот образ от меня самого. Если все же это получается, тонко замечает Бахтин, то нас поражает то, насколько одинок и пуст этот образ. Ибо у нас нет к нему эмоционально-волевого подхода, который бы оживил и ценностно включил его в ткань жизни, ведь все наши привычные реакции и отношения к другим здесь не годятся, к нам самим не применимы. Здесь должны работать иные ценностные категории [Там же, 110].

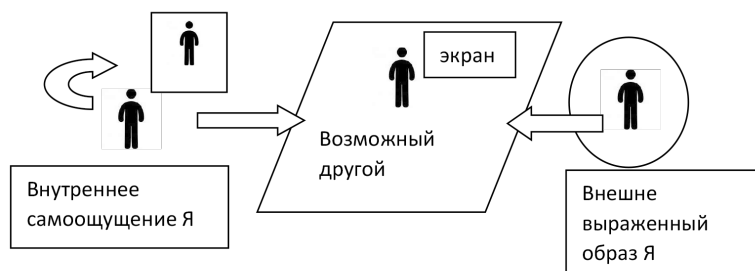


Рис. 6. Образ я и Экран.

Для методического описания этого усилия как акта Бахтин прибегнул к понятию *экрана* (в отличие от зеркала) (рис. 6).

Необходимо вдвинуть, пишет Бахтин, между моим внутренним самоощущением и внешним образом «прозрачный экран, экран возможной эмоционально-волевой реакции другого на мое внешнее явление», экран возможных реакций другого на меня, посредством чего «я оживляю и приобщаю живописно-пластическому миру свою наружность» [Там же, 111].

Этот возможный другой – не конкретный человек, иначе он вытеснит меня из поля представления. А надо сохранить единственное место своё и найти язык – перевести себя с внутреннего языка на язык внешней выразительности, вплета себя целиком в единственную событийность, в «живописно-пластическую ткань жизни», как человека среди людей, героя среди героев. Для этого и нужна точка опоры вне себя для этого возможного человека. Выходит, этот возможный человек на экране может появиться при моём усилии выйти во вне себя, но через высшего Другого.

Этот экран необходимо «уплотнить и дать ему обоснованную, существенную, авторитетную самостоятельность, сделать его ответственным автором», и в силу этого он ставится мощным средством при поиске точки опоры, идущей от Него.

Бахтин замечает, что это усилие можно, конечно, заменить силой мысли, последняя может вплести меня в мир, вставить меня в него, но при потере моего единственного места. Мышление опишет меня как некую единицу среди других единиц, но не как единственного героя. Поэтому мышление не знает эстетических и этических трудностей объективации [Там же, 111].

Другим, особым случаем видения своей наружности, замечает Бахтин, является феномен, случай *человека у зеркала*, мы об этом уже писали. Это как раз пример того, что между внутренним самоощущением и внешним образом не стоит экран, а человек видит себя впрямую. Точнее, он видит не себя, а

иное существо, поскольку смотрит на себя чужими глазами. Потому что я, хотя и *перед* зеркалом, но *не в нём*, зеркало даёт лишь материал для самообъективации, причём не в чистом виде. Положение человека у зеркала фальшиво, поскольку у него, у человека, нет подхода к себе самому извне при таком прямом отражении, поэтому мы вживаемся в возможного другого, посредством которого и вырабатываем отношение к себе самому, с помощью которого мы пытаемся выработать ценностную позицию по отношению к себе, дабы оживить и оформить себя.

А потому это положение у зеркала искусственно-деятельно, мы перед ним пытаемся как-то искусственно себя дооформить, переоформить, улучшить. Я перед ним представлен не как я есть, а как мне хочется быть, точнее, выглядеть. А потому у меня получается перед ним лишь внешне представленный искусственный квазиобраз себя, а не образ меня как я есть, с моего неместимого места.

Собственно, отсюда – дальнейший естественный ход у Бахтина на описание разных форм самообъективации в виде самоотчета-исповеди, биографии, автобиографии, жития [Бахтин 2003: 205–245]. Метод он представил, дальше – работа метода на разном материале.

Это разворачивание шло далее в жанре дополнений, уточнений, детализации, редактирования метода на разном материале, включая переиздание ПТД, дополнения к Достоевскому и Рабле, в виде рукописей и выписок, рабочих записей. Эта работа велась им до конца жизни. Принципиально метод не был перестроен. Он был применен в ПТД. Но он оставался таким же, каким был предъявлен, хотя и частично, в его ФП и АГ.

Эти уточнения и дополнения важны с точки зрения показа работы мысли Бахтина. Поэтому покажем их тоже. Эти уточнения и дополнения касаются также и терминологии.

Пределы

Сразу после АГ, точнее, параллельно ему, не завершив АГ, в ПТД Бахтин развернул «жизнь метода» на материале анализа «художественной модели» романа Достоевского¹. Ключевым разведением, показывающим заявленную им установку (см. выше), выступает разведение двух «пределов», о которых он напишет позже, уже в рукописях: *пределе Личности и пределе Вещи*. Достоевский в своём романе-модели показал отношение к человеку как к возможной личности, преодолевая *овеществление человека*. Таков мотив Бахтина: «глав-

¹ В письме М. И. Кагану от 18.01.1922 года он пишет: «Сейчас я пишу работу о Достоевском, которую надеюсь весьма скоро закончить; работу «Субъект нравственности и субъект права» пока отложил». [Каган 2004: 638]. Так называлась незаконченная работа, сохранившаяся часть которой получила с легкой руки С. Г. Бочарова название ФП.

ный пафос творчества» Достоевского – это «борьба с овеществлением человека», поэтому нам, подчеркивает Бахтин, важен «освобождающий и развеществляющий человека смысл» художественной формы романа Достоевского [Бахтин 2002: с. 74]. Новизна художественной позиции Достоевского заключается как раз в выработке *альтернативы овеществлению человека* – диалогической позиции. Герой для автора – не «он», а полноценное «ты» [Там же, 74].

Позже, уже в начале 1940-х в рукописи «К философским основам гуманитарных наук» философ называет это разведение прямо: как разведение *ценностных установок на мир как на Вещь и на мир как на Личность* [Бахтин 1996: 7–10]. Эта оппозиция становится у Бахтина ключевой в его артикуляции собственной позиции и оснований его Метода.

Каждая установка разворачивается, выстраивается и в своём методе. Относительно мира как Вещи вырабатывается метод познания, постижения, объектного отношения, в пределе – отношение имени, употребления, использования, уничтожения (см. выше о пещерной логике). Мир (любой объект, в том числе человек) может быть взят, использован, употреблен, раскрыт. Это предмет для употребления, уничтожения. По такой схеме строится классическое научное познание. Поэтому критерием научности выступает точность, поскольку предполагается практическое употребление и овладение объектом. Точность нужна для гарантированного использования. Поэтому требует доказательств и точных описаний.

Согласно второму пределу, личность предполагает иное ценностное отношение, иную установку: требует не точности познания, а «глубины проникновения». Здесь пребывает не точное знание, а мысль о Боге в присутствии Бога, предполагающее диалог, вопрошание и молитву. В таком мире присутствия человека в Боге объектное отношение уничтожает, овеществляет человека. Здесь присутствие требует проникновения через диалог и молитвенное вопрошание, которое невозможно выстраивать по схеме доказательств. Здесь душа человеческая свободно говорит о своем бессмертии. А свободу связать актом познания нельзя.

Личность человека нельзя употребить, познать, поглотить, доказать, но к её свободе можно приобщиться, ядро личности может быть отражено в «зеркале абсолютного сочувствия» [Там же, 9].

Заметим, это 40-годы. Спустя 150Ц20 лет после написания ФП и АГ, после написания и издания ПТД, параллельно и во время написания работы о Рабле Бахтин нуждается в своей мысли в том, чтобы вернуться к методологическим основаниям, к своему Методу присутствия. Его замечания в его рукописях звучат как эхо его собственного голоса, уже прозвучавшего в 20-е годы. А теперь, в 30-е, 40-е и далее в 50Ю70-е голос вновь и вновь несколько раз повторяется. Голос одинокого мыслителя.

Он ещё раз показывает сугубую не инструментальность своего Метода присутствия. Этот метод зиждется на разведении *ценностных пределов*. Они различаются не субстанциально, а ценностно, *установкой, точкой зрения, точкой опоры*. Это не различение объектов, это различение пределов-установок.

Точка зрения

В ПТД Бахтин обозначил важнейший тезис о том, что герои Достоевского мыслят не мыслями, а голосами, точками зрения:

«Достоевский <...> мыслит не мыслями, а точками зрения, сознаниями, голосами. Каждую мысль он стремится воспринять и сформулировать так, чтобы в ней выразился и зазвучал весь человек <...>. Только такую мысль, сжимающую в себе цельную установку, Достоевский делал элементом своего художественного мировоззрения, она была для него неделимой единицей; из таких единиц слагалась уже не предметно объединённая система, а конкретное событие организованных человеческих установок и голосов» [Бахтин 2002: 106].

В «Риторике...» он оттеняет и акцентирует понятие *точки зрения*. Точка зрения есть обозначение момента моего несовпадения с моим наличным я. Её, точки зрения, избыточность и её границы позволяют зафиксировать эту разницу наличного и избытка, этот разрыв, несовпадение точки зрения извне и точки зрения изнутри на себя самого. Они не могут совпадать, не могут слиться. И эта точка зрения событийна [Бахтин 1996: 64]. В этой точке свершается бытие. В момент говорения, в момент произнесения высказывания, в голосе есть человек! Се человек! Христос учил и крестил Словом, голосом.

К такому феномену явления человека в речи и в целом в его «речевой жизни» не применимо научное монологическое познание, оно схватывает объект и поглощает его: объект познания «весь здесь и больше его нигде нет; если он весь здесь и до конца, то он мертв и его можно поглотить» [Там же, 65].

Предмет познания умерщвляется, уничтожается, изымается из мира свершения. Потому необходима установка на неуничтожимость предмета, а не на его уничтожимость-истребимость. Необходимо «чистое самовысказывание, чистое одиночество в себе, без точки зрения извне, один голос, одинокая очность или молитвенное обращение» [Там же, 67].

Вместо этого «положительная наука» (позитивизм-эмпиризм разного рода) «строит заочный образ мира (умерщвляющий) и хочет замкнуть в нем становящуюся жизнь и смысл. В заочном образе мира нет голоса самого мира» [Там же, с. 68].

Какие появляются здесь методологические акценты? Бахтин разводит два смысла вненаходимости: вненаходимость точки зрения изнутри себя (в ней человек пребывает в одинокой свободе и не может быть завершен), и вненаходимость извне, избыток видения. Другой может завершить другого, но не может завершить себя. Я о себе самом не могу обладать избытком видения. Но вот заочное суждение всегда претендует на то, чтобы завершить другого: «Завершенное целое всегда заочно. Завершенное целое нельзя увидеть изнутри, но только извне. Завершающая вненаходимость» [Там же, 68–69].

У философа звучит ностальгия по иному, возможному, но утраченному шансу: все могло бы быть другим. А потому нужно новое *«философское удивление»* перед всем. Надо вспоминать мир, как вспоминают свое детство, любить его, как можно любить что-то только наивное (ребенка, женщину, прошлое)» [Там же, 70].

Все могло бы быть другим... Как они с братом думали, мечтали о славянском ренессансе в своём кружке Омфалос, думали о новом Начале, тогда, в университете.

Пишет одинокий философ в 1943 году, пишет без надежды на то, что эти строчки кто-то прочтает. Пишет, сидя в городке Кимры, работая учителем в школе...

Но неведомая сила, «Бог во мне и вне меня, моя внутренняя бесконечность и незавершенность полностью отражена в моем образе, и его вненаходимость также полностью реализована в нем», толкает на новые и новые мысли... [Там же, 68].

Вообще-то такая детская наивность суть опора именно феноменологической установки, отличная от взрослого заочного отношения. Возврат к чистому, незамутненному сознанию, восприятие мира как есть, отношение к нему с любовью и приятием выступают опорами для Метода. Об этом заявляют все методологи и философы, претендующие на всеислие научного метода. Но они лишь претендуют. Потому что забыли своё детство, забыли свою первую любовь... Бахтин не забыл...

В другой рукописи, тех же лет, примерно 1943–46 гг., «К вопросам самосознания и самооценки» продолжается поиск границы между миром мысли и миром живого опыта. Эта тема порождается все той же проблемой: как я могу целиком помыслить себя вне себя? Как я представляю себя самого, когда думаю о себе? Здесь опять работает принцип вненаходимости – я вижу себя вне себя. Бахтин называет эту тему *узловой проблемой всей философии*: «Позиция сознания при создании образа другого и образа себя самого» [Там же, 72]. Снова называется феномен человека у зеркала.

Он ставит опять границу: я не могу себя полностью представить во вне, могу лишь представить себя как труп, но это возможно лишь в мысли:

«Я не могу в е с ь войти в мир, а потому и не могу и весь в ы й т и (уйти) из него. Только мысль локализует меня целиком в бытии, но живой опыт не верит ей» [Там же, 72].

Итак, ещё раз методологическое разведение: между миром мысли и живым опытом. В мире мысли я весь целиком могу быть представлен в понятии. Но я выдвигаю себя по касательной (методологический ход!) на край, на границу мира, дабы выйти в пространство никогда не завершённого образа.

В этих строчках Бахтин опять акцентирует проблему, сквозную для своего творчества, проблему человека у зеркала. Он не просто обсуждает эту проблему, он строит метафору метода зеркала, показывая его работу ранее в АГ (см. выше) и далее продолжая её осмыслять. Такое ощущение, что он чего-то для себя не договорил, не досказал, не домыслил.

Сохранился гениальный отрывок, датированный 1943 годом, в котором он разворачивает эту метафору, но не показывая решения. В АГ и ПТД она была просто названа – человек у зеркала у человека из подполья¹. Приведём отрывок полностью:

«Фальшь и ложь, неизбежно проглядывающие во взаимоотношении с самим собою. Внешний образ мысли, чувства, внешний образ души. Не я смотрю и з н у т р и с о и м и глазами на мир, а я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другим. Здесь нет наивной цельности внешнего и внутреннего. Подсмотреть свой заочный образ. Наивность слияния себя и другого в зеркальном образе. Избыток другого. У меня нет точки зрения на себя извне, у меня нет подхода к своему собственному внутреннему образу. Из моих глаз глядят чужие глаза» [Там же, 71].

Возрождение Автора

После войны, в рукописях 50–60 годов и в записях последних лет жизни, философ пишет фактически так же, как и писал в 20-е годы. Те же слова, та же интонация. Тот же голос. Только приглушенный, глухой, без надежды на то, что услышат. Скорее, разговор с самим собой.

Но если проследить эти записи, то мы увидим, что все основные моменты Метода, заявленные им в свое время в ФП и АГ, здесь присутствуют. Радикально нового мы не обнаружим. Но увидим некоторые моменты его лаборатории мысли, новые детали, контексты, Смыслы.

Сугубо методологический характер имеет рукопись «Проблема текста», 1959–1960 года. Это фактически рефлексивный текст. Несмотря на пунктир-

¹ Ср.: «Герой из подполья прислушивается к каждому чужому слову о себе, смотрится как бы во все зеркала чужих сознаний, знает все возможные преломления в них своего образа...» [Бахтин 2002: 63]

ность и рукописность этого текста о тексте, в нём, в пункте, выделяются ключевые места сугубо методологического свойства. Отметим эти моменты. Но только те, которые касаются не столько предмета, материала, сколько метода.

1. Специфика метода в гуманитарных науках заключается в том, полагает философ, что их предмет носит сугубо рефлексивный характер, это мысль о мыслях, мысль о чужой мысли, реализуемой в тексте. Этим отличается гуманитарная наука от естественной, от науки о природе. Гуманитарная мысль рождается как мысль о «чужих мыслях, волеизъявлениях, манифестациях, выражениях, знаках, за которыми стоят боги (откровение) или люди (законы властителей, заповеди предков, безымянные изречения и загадки и т. п.)» [Бахтин 1996: 306]. В этом смысле гуманитарные науки имеют дело с текстом, за которым стоит человек:

«Гуманитарные науки – науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении. Человек всегда выражает себя (говорит) и создает текст, хотя бы потенциальный. Там, где человек изучается вне текста, то это уже не гуманитарные науки (анатомия и физиология человека и др.)» [Бахтин 1996: 311].

На этом языке Бахтин выражает, строит свою ключевую разводку двух установок – направленность на объект, на вещь, и на личность: «изображение вещи и изображение человека, говорящего по своей сущности» [Там же, 319].

Следствием такой позиции становится вывод – в природе нет знаков и значений, нет и смыслов. Добавим – там есть процессы. Знаки и значения появляются при порождении человеком текстов, имеющих значения и смыслы. Тем самым текст становится той первичной реальностью, с которой имеют дело гуманитарные науки (филология, литературоведение, науковедение, лингвистика), идущие от него в разные стороны [Там же, 320].

Но текст порождается социальным человеком, выражающим себя другими средствами. Он такой же реальный объект. Бахтин задает методологический вопрос: можно ли найти к нему, в его жизни (труду, борьбе и т. д.) какой-либо иной подход, кроме как через созданные или создаваемые им знаковые тексты? Можно ли его наблюдать как явление природы, как вещь? И фактически отвечает: иного пути нет, кроме как относиться к нему не как к безгласной вещи, а как к тому, кто совершает поступки и порождает тексты, значит в его физическом действии надо видеть п о с т у п о к, но нельзя понять поступок вне его возможного и воссоздаваемого нами знакового выражения, а тем самым мы как бы «заставляем человека г о в о р и т ь (конструируем его всевозможные показания, объяснения, исповедь, признания, доразвиваем возможную или действительную внутреннюю речь)» [Там же, 321].

Тем самым в гуманитарных науках нас окружает действительный или возможный текст и его понимание. *Исследование становится спрашиванием или беседой, т. е. диалогом.* Таков метод! Природу мы не спрашиваем, и она нам не отвечает. Мы ставим вопросы себе и определённым образом организуем наблюдение или эксперимент, чтобы получить ответ. Изучая человека, мы повсюду «ищем и находим з н а к и и стараемся понять их значение» [Там же, 320].

Фактически мы получаем более научное и строгое определение метода, продолжение его феноменологического подхода, но обрамленного уже в более строгие опредмеченные формы и рамки, дополняющие подход, изложенный в ФП и АГ, выраженный сугубо методологическим, а не литературоведческим языком.

2. Из сказанного следует целый веер последствий и спецификаций: проблема языка, проблема субъекта, автора текста, проблема своего и чужого слова, проблема включенности текста в речевое высказывание.

3. Важнейшим следствием сказанного становится вывод о событийности текста, о жизни текста на границе двух сознаний, встрече двух и более текстов в речевой жизни, речевом общении. Бахтин обозначает свою ключевую тему и две разных установки: можно двигаться от текста к языку, основаниям, языку жанра, к потенциальному языку как системе знаков – и тогда мы имеем структурализм, глоссематику, лингвистику. А можно двигаться к другому полюсу – к событийности текста. Между этими двумя полюсами располагается всё многообразие поисков в гуманитарных науках, исходящих из первичности текста [Там же, 310].

4. Соответственно эта вторая установка на событийность предполагает и особый метод. Всякий творческий текст есть не предопределенное никакой эмпирической необходимостью откровение личности, его автора. А поэтому понимание такого текста не предполагает никакого каузального объяснения и научного предвидения. Но это не исключает наличия в тексте «внутренней логики свободного ядра текста» [Там же, 310].

В отличие от этой установки лингвистика имеет дело не с самим речевым высказыванием и речевым общением, а с его материалом, языком. Предметом лингвистики являются языковые средства, а «не само речевое общение, не высказывание по существу и не отношения между ними (диалогические), не формы речевого общения и не речевые жанры» [Там же, 326].

Остаётся спросить: если Бахтин помещает себя также в это многообразие поисков гуманитарных наук, изучающих в разных направлениях человека в его формах выражения с точки зрения его событийности и личности, то как называется это направление в гуманитарных науках? Намеки на металингвистику мы слышим. В других местах, в устных высказываниях, в переписке мы

читали про нравственную философию, философскую антропологию. Окончательных определений собственного направления Бахтин не дал, так и ставшись на мысли, проделываемой по границам существующих научных дисциплин.

В «Заметках 1961 года» мы видим продолжение разговора о разведении методов – с одной стороны, собственно метод научного объектного подхода, с другой, метод событийный, хотя он так не называется. В первом случае науки изучают данное, наличное. Это легче. Легче изучать данное, чем создаваемое. Часто весь научный анализ сводится к изучению данного, наличного, готового к употреблению. Задача же заключается в том, чтобы в высказывании найти то новое, что создаётся, смотреть на само создаваемое как на происходящее событие. На самом деле и «предмет создается в процессе творчества, создается и сам поэт, и его мировоззрение, и средства выражения» [Там же, 330].

Это место важнейшее: автор произведения, создавая своё высказывание, создаёт и себя, переживая метаморфоз, преобразование, рождаясь в акте творения сам как автор, которого до акта творения и не было, а был обычный индивид¹. Здесь кроется ключ к биографическому методу при подходе к биографии и автобиографии. Когда мы пишем биографию автора, то мы путаем индивида и автора творения, смешиваем их в одну кучу, и получается чепуха, о чём и сам Бахтин заметил в интервью «О полифоничности романов Достоевского» для польского журнала в 1971 году. Это, замечает философ, ключевая проблема выстраивания биографического метода: ещё не нащупан биографический метод, как писать биографию и что в неё включать. У нас обычно биографии – это какая-то мешанина творчества с жизнью [Бахтин 2002: 462].

В «Заметках 1961 года» он фактически вновь приступает к осмыслению темы Достоевского в связи переработкой ПТД. Ключевой темой этой переработки становится то, что он артикулировал в своей рукописи обращение к философским основаниям – через разведение Вещи и Личности как двух пределов, двух установок. Этими глазами Бахтин теперь смотрит на открытие Достоевского: он открыл Личность, показав альтернативу овеществлению человека.

Здесь в этих заметках он фактически повторяет то, что воплотил в ПТД, подтверждает, что Достоевский фактически реализовал его метод, он реализовал глубинный диалогизм, но не в виде теории, концепции, а в виде художественной модели, в основании которой лежит принцип:

¹ Давняя проблема разведения эмпирического индивида и автора произведения, обсуждаемая, например, у М. Хайдеггера на примере поэзии [Хайдеггер 2017]. См. также нашу работу [Смирнов 2011]. Здесь, правда, есть та же проблема дефицитности метода. Много философских наслоений, метафизических рассуждений, но почти нет Метода, с помощью которого можно было бы описать этот процесс метаморфоза человека, переживающего его во время творения произведения.

«Быть – значит быть для другого, и через него – для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в г л а з а д р у г о м у, или г л а з а м и д р у г о г о» [Бахтин 1996: 344].

Здесь Бахтин вводит дополнительные замечания к высказанным им ранее критериям своего гуманитарного подхода, отличного от вещного, при трактовке понимания и диалога.

1. Диалог не сводится к внешней форме – полемике, спору. Ключевой признак глубинного диалогизма – согласие, предполагающее доверие к чужому слову, приятие авторитетности слова, ученичество, поиски глубинного смысла чужого высказывания, установка на ответственность и услышанность другого [Там же, 332, 336].

Достоевский использует диалог и позицию вненаходимости и связанный с этим избыток видения не для овеществления и завершения человека, а для приятия его, для прощения и любви. Избыток никогда не используется им как засада, как лазейка, как возможность зайти сзади, напасть со спины. Это открытый и честный избыток, диалогически раскрываемый другому, выражаемый обращенным, а не заочным словом. Все существенное растворено в диалоге, поставлено лицом к лицу [Там же, 358].

2. Высшим критерием гуманитарного познания в таком случае выступает *глубина понимания*. Слово, если это не заведомая ложь, всегда глубинно, бездонно. Существенная поправка к Дильтею. Смотрим выше – установка на личностность предполагает направленность на *глубину проникновения* [Там же, 339].

3. Глубина понимания возможна в свою очередь лишь при преодолении объектной логики, представленной как логика развития самой идеи, предметно-логического, системного развития. Этой логике противопоставлена другая – логика *развития идеи, воплощенной в личности*. Здесь это развитие регулируется координатами я и другой (философ вставляет свои базовые категории архитектоники), это особая логика, преодолевающая логику научную, привычную, представленную в обычных философских теориях. Поэтому её нельзя адекватно проанализировать и понять в привычном и принятом в философии жанре и методе [Там же, 358].

4. Осмысляя открытия Достоевского, о чём многократно уже сказано в комментариях и исследованиях разных авторов, я бы здесь выделил важный вывод Бахтина: после чужих исповедей Достоевского *сама исповедь как стиль жанр стала невозможной*. И в этом свете раскрылась сложность простого феномена смотрения на себя в зеркало (см. выше): «своими и чужими глазами одновременно, встреча и взаимодействие чужих и своих глаз, пересечение кругозоров (своего и чужого), пересечение двух сознаний» [Там же, 346].

Что означает сказанное? Оно означает, что Достоевский показал опыт преодоления чужого сознания, раскрыл тайну феномена человека у зеркала, показав подробно, в деталях феномен человека из подполья у зеркала, показав всю глубину (см. о глубине понимания и проникновения), тайну чужого сознания, явив все многообразие ландшафта души человеческой.

Если это так, то Бахтин ставит как бы смысловую точку, паузу в исследовании. После Достоевского (*показавшего то, как работает метод Бахтина, ещё до него!*), после Достоевского (которого, как он сказал в интервью, ещё предстоит далее открывать, он весь – впереди, в будущем) раскрылась эта ключевая проблема всей философии, о чём он заявил ранее, тайна вскрытия чужого сознания. Иными словами, Достоевский на языке своей художественной модели и показал тот самый Метод, предъявил феноменологическое описание поступка изнутри его, вскрыл тайну человека у зеркала и феномен преодоления чужого сознания, показал Метод художественными средствами. А Бахтин прокомментировал работу этого Метода в своем ПТД. Получается так. Заложив основание метода в ФП и АГ, далее саму жизнь метода Бахтин увидел в романе Достоевского.

А дальше? Ведь что получается? Бахтин реконструировал метод, его остов, каркас, показав далее работу этого метода на материале полифонического романа, точнее, на материале того, как устроена художественная модель мира Достоевского. Таков фактически магистральный методологический ход Бахтина: идея (рамка) – метод – работа метода (на материале романа) – комментарий – а дальше? Он показал последовательно схему-конструкт, начиная с рамочных предельных смыслов, заявленных в ФП, затем перешёл к строительству метода в АГ, к его архитектонике и затем показал, воплотил работу метода на материале романа. И не иначе! Показал это таким способом и с таким комментарием, что иначе и быть не может. Не потому, что у него, у Бахтина, так сложилась биография, в силу чего он вынужден был заниматься романом Достоевского, а потому, что его вела сама логика мысли, та самая логика развития идеи в самой личности.

И дальше – уже одни комментарии, добавления, детализация, переиздание книги и т. д. И коль скоро именно в ПТД-ППД, в двух версиях, в которых показывается эта работа метода, он изложил эту свою позицию, не нуждаясь тем самым в обращении назад к ФП и АГ. Он показал работу метода. Всё. Дальше – тишина, как у Гамлета. Остальное – молчание. *The rest is silence.* Дальше – заметки на полях и комментарии, рабочие записи, которые ничего существенного уже не добавляют. Разве что дают бахтиноведам и бахтинолюбам материал для защиты очередных научных диссертаций.

Что важно? Так, таким способом (я про показ работы метода!) никто из исследователей никогда не работал ни до Бахтина, ни при нём, ни после. Ни

один из философов таким способом не работал в принципе. И дело не в различии только языка, терминологии, даже парадигмы. Дело в реализации самого метода! Бахтин показал, как устроен Метод и как он работает. А дальше – пауза и многоточие. Повторить его, разумеется, невозможно, но, по логике самого Бахтина, только так и устроена действительно событийная онтология человека, собственно глубинное нутро гуманитарного мышления, которое он показал на своём материале. Дальше возможен только новый прецедент, на другом материале, на другом языке, в авторской версии Собственно, так оно и вышло в XX веке. Каждый из представителей антропологического поворота, стремящийся повернуть свой взгляд на человека, к человеку, по-своему этот прецедент понимания человека изнутри и показал: М. Хайдеггер, П. А. Флоренский, Л. Витгенштейн, Л. С. Выготский, М. М. Бахтин. Более таковых прецедентов, в которых совершена попытка преодолеть натуралистический объектный залог, объектную установку на человека, овеществляющую его, попытка выстроить Метод явления человека и свершения его как события, я не знаю¹.

В записях «Достоевский. 1961» эти выводы подтверждаются. Бахтин здесь вновь пишет об открытиях, совершённых Достоевским, и прежде всего – об открытии им «целостного аспекта человека, личности, человека в человеке, которое требует и радикально иного подхода к нему, новой авторской позиции. Человек в человеке – не вещь. Не безгласный объект, это другой субъект, другое равноправное я, что предполагает и соответствующий подход к нему – диалогический подход. Это и есть радикально новая позиция, которая превращает объект (в сущности овеществленного человека) в другой субъект, другое я, свободно раскрывающее себя [Бахтин 1996: 365].

Но это возможно при отказе от *понятия* человека в пользу *образа* человека. Именно художественное познание человека резко и радикально отличается от абстрактного познания: «Образ всегда видит и дает человека и и з н у т р и (из “я для себя”), и извне (из другого и для другого)» [Там же, 366]. Это возможно при обретении позиции вненаходимости, дающей желаемый избыток видения, позволяющего видеть целое образа и завершить его. В авторском избытке есть любовь и приятие другого, что позволяет преодолеть полное овеществление другого, человека.

Фактически что получается. При работе метода, при выстраивании всей логики своего мыслительного хода, Бахтин, оставаясь на позиции философа-

¹ Из последних, более близких к нам примеров можно назвать прецедент, совершённый С. С. Хоружим. Опыт перевода, издания и комментирования романа Д. Джойса «Улисс», затем написания работ, посвящённых роману (особенно «“Улисс” в русском зеркале»), а также разработка им же концепции синергийной антропологии, заслуживает отдельного исследования [Хоружий 2015].

исследователя, впустил в свой предмет разнообразие жанров и методов. Он в этой логике шёл по видам опыта и по его границам: от метафизически-религиозного, далее к философскому, рамочному, – далее к научному – и далее к художественному и далее – к методологическому комментарию художественных текстов, к показу художественного мира Достоевского и других авторов. И в итоге затвердил: только такое видение и понимание позволяет показать *развитие идеи в личности человека*, показать становление цельности, её развитие в живой жизни. Если сам философ как автор будет останавливаться и уходить в одну только форму жизни, ограничиваться какой-то одной из них, он будет всякий раз редуцировать человека и потому не сможет показать жизнь живой, поступающей личности изнутри её поступков.

«Поверх барьеров»

В исследовательской практике сложилась негласная традиция. Когда исследователи занимаются каким-то автором и находят у него элементы и аспекты феноменологического метода, они обязательно начинают сравнивать его с Э. Гуссерлем как Первофеноменологом.

Если же исследователи находят у какого-то автора ориентацию на философскую антропологию, то они обязательно вспоминают про М. Шелера.

Бахтин не избежал ни того, ни другого. Авторы комментариев обязательно ищут в его текстах сходство и различие его с этими (и другими) авторами. Мы не будем этого повторять, тем более в комментариях в Собрании сочинений философа оставлен подробный и профессиональный разбор содержательных моментов и аллюзий, как-то связывающих Бахтина и этих (и других) немецких (и не только) философов.

Но коль скоро мы говорим о методе и о том, что сам Бахтин указал на его феноменологическую основу, а предметно относил себя к антропологии, то мимо этого вопроса мы пройти не можем. Проследим это вкратце¹.

Если мы внимательно присмотримся к тому, что и как говорили о своих методологических основаниях Э. Гуссерль и М. Шелер, то мы увидим, в свете выше сказанного о методе у Бахтина, насколько близка связь между ними, местами идёт даже терминологическая переключка. Но главное здесь заключается в близости установок, парадигмальной близости подходов. Хотя оба немца не могли знать работ Бахтина, а Бахтин не знал дневниковых записей М. Шелера и его последних работ, посвящённых философской антропологии²,

¹ См. также по теме «Бахтин и Шелер»: [Дорофеев 2011].

² Хотя его брат Н. М. Бахтин написал и опубликовал в 1926 году статью «Пять идей», посвящённую шелеровской работе «Человек и история» [Бахтин 2008], опубликованную также в этом году. Но мы не знаем, читал ли Бахтин её, присылал ли ему её его брат.

а также не знал работ Э. Гуссерля 20-30 годов, в которых тот распространяет свою феноменологию на гуманитарные науки.

Если внимательно проследить дневниковые записи М. Шелера, то его больше всего заботит методологический и методический вопрос, точнее, глубоко рефлексивный: прежде чем заниматься определением человека, поиском его места, «особого положения человека», определением его сущности, необходимо заняться разгребанием «паутины традиционных предрассудков, сопровождающих нас в этом вопросе» [Шелер 2007: 219]. Следствием такого вопрошания становится и вывод М. Шелера: мы должны избегать любого эмпирического понятия человека, приписывающего ему некую «константную сущность» [Там же, 169-171]. Поскольку человек – «не вещь, он есть направление движения самого универсума, самой его основы» [Шелер 1994: 105].

Заметим, что при переходе к философской антропологии М. Шелер сознательно отказывался от того, чтобы ставить именно феноменологический метод для обоснования онтологии человека. Во многом это связано с тем, что он иначе понимал и сам феноменологический метод, нежели Э. Гуссерль.

В дневниках есть отдельный фрагмент – «Метод философской антропологии». Здесь видно, как М. Шелер пытался как-то преодолеть и эссенциальный, и натуралистический подходы к человеку, и феноменологический метод. Приведем некоторые из его замечаний (см. подр. [Шелер 2007: 179-191])¹:

- Человека недопустимо определять посредством категорий, которые только предметны и имманентны миру, обнаруживаются в организме, обнаруживаются в неорганическом мире.

- Этот субъект не может быть обнаружен эмпирически посредством абстрагирования и генерализации.

- Отказ от метода, ориентирующегося исключительно на “функции”. В пределе – никакой не метод нужен, а человек должен быть таким, каким ему предписывает “идея Бога”.

Выделим в записях одно принципиальное место:

«Человек – это “существо, утратившее меру” <...>. И в этом он проявляет себя как такое существо, которое никогда не удовлетворяется тем, что он есть, которое вечно трансцендирует своё здесь-бытие и своё так-бытие. Человек – это не *homo sapiens*, но “*animal transgrediens*”, “*animal vitam transgrediens*” (жизнь, которая “больше, чем жизнь”)» [Шелер 2007: 197-199]².

Сама антропология, делает вывод М. Шелер, не может быть в принципе никакой позитивной наукой с позитивным знанием о человеке. Она также

¹ Запись 1927 года.

² Запись 1925 года.

не может быть наукой, систематизирующей и классифицирующей знания о человеке. Она вообще не может быть наукой со своей эпистемой. Она может быть наукой сугубо *методологической, наукой навигационного типа*. То есть *наукой о методе*, в которой вырабатываются не столько очередные позитивные знания о человеке, его опыте, его исторических формах бытия, сознания и самосознания (что тоже можно, но как материал), сколько в ней вырабатываются способы и методы путей и навигаций, поисков. Условно говоря, антропология выступает некоей метрологией для других наук, поскольку занимается не человеком как объектом, а способами его измерения, то есть *поиском меры человека*¹.

Теперь Э. Гуссерль. Он в «Идеях к чистой феноменологии...» в 1913 году предъявит развёрнутый проект новой науки. Но при дальнейшем её развёртывании и распространении на науки о человеке он сам приходит к выводу, уже в других работах, что феноменологический метод становится-таки уделом отдельной личности, осуществляющей сугубо экзистенциальное усилие для открывания феномену. А потому ему было небезразлично открытие в своё время С. Киркегором феномена экзистенции страха, точнее, онтологического ужаса, и связь его с онтологией у Хайдеггера. Но это случилось в 1927 году, когда вышло «Бытие и время». А уже в 1928 году Гуссерль советует своему другу и оппоненту Льву Шестову прочитать Киркегора.

Главным условием разворачивания феноменологии как строгой универсальной науки выступает для него ясно мыслящий рефлектирующий субъект.

Ведь что означает призыв Э. Гуссерля «к самим вещам!»? Он означает не только стремление обратиться (открыться) к миру, родовым основаниям вещей, причём, так, чтобы они сами заговорили на своём языке. Но это означает и то, что сам субъект мыслящий должен открыться миру, то есть – радикально измениться, пережить метаморфоз в духе античных стоиков, то есть совершить практику заботы о себе самом. Этого акцента нет в первых его работах. Но этот акцент всё более явно выходит на первый план в последних работах.

Человек должен отказаться от собственных искусственных (искусных, созданных от искуса и соблазна) наслоений в своём мышлении и языке. Он должен открыться миру и перестать говорить на придуманном им самим языке, а открыться миру так, чтобы мир с ним заговорил на языке самих вещей. Именно так понял призыв Э. Гуссерля и его ученик М. Хайдеггер: необходимо научиться «извлекать понятия из самих вещей, философствовать изнутри самих вещей» [Хайдеггер 1995: 128]. Но именно этот свой призыв сам Э. Гуссерль, полагает М. Хайдеггер, и не исполнил. Вопрос же не в призыве.

¹ Список пересечений и перекличек можно продолжать ещё долго. Например, места в дневниках о несубстанциальности личности, о недерминированности человека конечным и наличным в мире и т. д. Это предмет отдельной работы.

Вопрос – в исполнении собственного призыва: Э. Гуссерль сам не понимал собственной работы, полагал Хайдеггер, «он дал совершенно неверную интерпретацию в духе понимания феноменологии как улучшенной психологии» [Там же, 129].

Увлечение Э. Гуссерля феноменами сознания заставляло тогда М. Хайдеггера судить, что Гуссерль сам ввергается в психологизм и исследует феномены сознания, а не способы бытия вещей. Существо же феноменологии, если она не логика и не психология, заключается как раз в радикальности онтологического поворота (согласно феноменологическому принципу) – что есть сама вещь *изнутри себя самой*, как она является мне как феномен: такое осознание самой вещи в её самости, то есть «себя-самоё-выражающее-феномена мыслилось изначально ещё Аристотелем и, вообще, греческим мышлением и греческим Dasein как *Alēteia*, как несокрытость присутствующего, его раскрытие, показывание себя» [Хайдеггер 1994: 307].

Призыв Э. Гуссерля означает двойное действие: призыв к истокам самих вещей и призыв вернуться к утраченному способу мышления и в целом видения и принятия мира, мыслящего и видящего (что по сути выступает как два в одном: мыслить вещь – значит видеть её изнутри, понимать её нутро) вещи сами из себя. Тем самым мышление означает не интеллектуальное усилие, а акт открывания мира себе и миру себя. Собственно, тайна феномена заключается именно в таком открывании. Феноменология возвращает философии самоё себя, она восстанавливает утраченные корни, находившиеся в забвении долгое время: возрождая метод, «который оставался скрыт со времён классической философии», он вновь оказался «обнаружен феноменологией» [Хайдеггер 1995: 128].

Такое онтологическое укоренение феноменологического метода М. Хайдеггер в итоге фиксирует в «Бытии и времени» в ключевом § 7: способ проработки смысла бытия – феноменологический [Хайдеггер 1997: 27]. В этом плане феноменология не является каким-то отдельным философским направлением или философской наукой, она – суть философского вопрошания, то есть вопрошания о смысле бытия. А потому феноменология означает «методическое понятие» [Там же, 27]. Но такое, которое возвращает нас к корневому способу: благодаря ему человеку показывается этот скрытый смысл бытия, то есть собственно феномен, который и означает «то, что показывает себя», означает «себя-в-себе-самом-показывание», то есть «означает особый род встречи чего-то» [Там же, 28, 31]. Вот это ключевое, встреча человека и бытия, становится краеугольным для антропологии, если она претендует постичь тайну смысла бытия человека.

Хайдеггер разошёлся с Гуссерлем в период «Бытия и времени». Позже его бывший учитель продолжил свои поиски и пытался распространить метод

феноменологии на гуманитарные науки, науки о человеке, ища для них идею человека. Ведь изначально для Э. Гуссерля антропология, «антропологический подход» выступали синонимами философии, которая несовместима с идеалами «подлинной научности». Антропология обсуждалась им не как самостоятельное направление, а как разновидность психологизма, последний же выступает формой релятивизма. Такое распространение радикального эпохё на учение о человеке привело его к тому, что главной проблемой и предметом поиска в феноменологии становится не некий чистый феномен, а я сам, феноменологически мыслящий субъект.

В результате он делает вывод – мне, осуществляющему радикальное эпохё, придётся стать одиноком: «<...> эпохё осуществляю я, и даже если тут существуют многие, даже если они осуществляют эпохё в актуальной общности со мной, то для меня, в моём эпохё, все другие люди со всей их жизнью и её актами включены в мировой феномен, который в моём эпохё есть исключительно мой феномен» [Гуссерль 2004: 247].

Эпохё порождает философское одиночество, которое является «фундаментальным методическим требованием для действительной радикальной философии» [Там же, 247]. Но это, что называется, особое одиночество. Ибо каждый человек, осуществляющий эпохё, имеет шанс открыть своё трансцендентальное Я, и через это – заставить заговорить и мир феноменов.

А. В. Ямпольская делает вывод: феноменология не только порождает свой предмет, «феномен в смысле феноменологии», но она порождает и самого феноменолога, того самого искомого мыслящего субъекта [Ямпольская 2013: 180]. А тотальная феноменологическая установка перестаёт быть просто профессиональной, она становится экзистенциальной, а значит, связана не с профессией, а с призванием [Там же, 23].

Казалось бы, как мы уже отмечали, этот поиск феноменолога в себе вёлся Э. Гуссерлем при отсутствии в его словаре таких понятий, как ответственность, поступок, событие, не-алиби в бытии. Мог ли он в таком случае быть найденным? Судя по его признаниям, Гуссерль строил свою феноменологию реально как поступание, в соответствии со своими мыслями и правилами, строил фактически свой философский опыт как духовную аскезу:

«Если я не добьюсь ясности, хотя бы в общих чертах, по поводу смысла, сущности и метода <...> критики разума, если не продумаю для неё некоторого общего плана <...>, я не смогу по истине жить, то есть жить в соответствии с истиной» [Цит. по: Черняков 2005: 366].

Эпилог

Когда молодые московские филологи вновь открыли миру Бахтина, они первоначально знали лишь о его работе ПТД, не ведая про ФП и АГ. Большею частью они были заинтересованы в обсуждении с ним его ПТД, были заняты её переизданием. А вот ФП и АГ даже и сам Бахтин не обсуждал с ними. Его Метод, равно как и его Антропологию, его нравственную философию, с ним при его жизни никто не обсуждал.

С. Г. Бочаров вспоминает: «Бахтин во многом себя от нас утаил – особенно в позиции по “последним вопросам”» [Бочаров 2002: 292]. И добавляет, что сам «Бахтин – проблема в том самом собственном, бахтинском, смысле – он так себя поставил (оставил по отношению к нам) – в большей степени, нежели нам оставил “концепцию”» [Бочаров 2002: 293–294]. Язык его при его втором открытии вдруг пошёл нарасхват. Но обнаружилось, что его слова, термины вне его текстов, точнее, вне истока их зарождения, не работают или плохо работают и не годятся для общенаучного употребления. Его личный язык не смог стать языком научного направления или научной школы [Бочаров 2002: 291].

Относительно Метода и специфики предмета АГ С. Г. Бочаров всё же заметил, что АГ – «это не религиозная философия – такой Бахтин не писал; это эстетика, но решаемая в теологических терминах; эстетика на границе с религиозной философией – без перехода границы» [Бочаров 2002: 293].

Другой открыватель Бахтина, Г. Д. Гачев, назвал ПТД «религиозным трактатом», в котором, как он полагает, «главная проблема – Я и Бог. В роли Бога выступает автор, в роли Я – герой. Он, Бахтин, поставил их на равных. Сделав героя автором своего сознания, он возвысил потенцию и мощь человека. Это, конечно, богочеловеческий трактат в литературоведческой форме» [Гачев 1993: 106].

Строго говоря, мы пока и не приступили к Большому Разговору с Бахтиным как с Автором. Ситуация остаётся такой же, какую описывает В. Л. Махлин в 2004 году:

«<...> ни в книгу о Достоевском, ни в бахтинскую теорию романа, ни тем более в книгу о Рабле и в ранние тексты, вплоть до большой работы 1924 года <...>, увы, ещё не ступала нога человека (исследователя)» [Махлин 2010: 341].

Л. А. Гоготишвили в своих комментариях замечает, что рукописи 40–60-х годов, разбросанные и написанные в разное время, выступают именно как таковые, так и надо их воспринимать, они не являются частью единого целого, несмотря на встречающиеся у Бахтина названия отрывков, типа «К методологии гуманитарных наук» и т. д. [Бахтин 2002: 535–537].

Сквозная тематика метода, держащегося на таких понятиях-метафорах, как человек у зеркала, установка, вневхождение, избыток видения, точка зрения, описывалась в разное время в течение десятков лет. Это лишь подтверждает то, что позиция была заявлена Бахтиным однажды и навсегда, еще в ИО, ФП, АГ. И далее он её только разворачивал и уточнял на разном материале, детализируя и уточняя. Метод присутствия человека был им поставлен однажды как постав собственной личности и не мог быть изменен.

Можно сказать, что именно архитектурный Метод присутствия выступает главным предметом его мысли, всё остальное (его книги, его собеседники, Гете, Рабле, Достоевский, Кант) – это материал для разворачивания Метода присутствия человека в мире, основанном на установке, направленной на его вневхождение и событийность. На этом материале он только и делал, что показывал, являл миру тот самый феномен человека, его явление (Се Человек!) в голосе и поступке, являя миру всю архитектуру этой событийности бытия человека.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД: ЦИФРОВОЙ ВЫЗОВ И МОДЕЛЬ ОПОСРЕДСТВОВАНИЯ

Центральный факт нашей психологии – факт опосредования

Л. С. Выготский

Введение

Незаметно для самих себя мы оказались в другой реальности. Мы давно уже живем в новой, гибридной среде, в которой цифровые технологии и «умные гаджеты» стали необходимой составной частью нашей жизни, без которых мы не представляем более самих себя.

Но проблема заключается в том, что все выработанные до настоящего времени в мире концепции человека, теории развития, легшие в основу мировой психологии, педагогики, антропологии, были выработаны в доцифровую эпоху. Соответственно, в этих концепциях и теориях цифры как составной их части просто нет ни в каком виде.

Возникает вполне законный вопрос: какими глазами мы видим нашу собственную реальность? Реальность самих себя? Какой интеллектуальной оптикой мы вооружены, когда пытаемся понять, что с нами происходит в настоящее время, уже в новой, цифровой реальности? Мы по-прежнему готовы использовать ранее наработанные концепции или необходимо от них отказаться и вырабатывать какие-то иные теории, соответствующие новым практикам? Какая парадигма или подход может быть использована в качестве концептуальной опоры, чтобы она не просто обладала сильным объяснительным ресурсом, но и помогала бы в новой реальности лучше понимать нас самих, давать ответы на наши вопросы о том, что с нами происходит?

Дело ведь в том, что современные исследования, посвященные влиянию цифры на человека, особенно на детей и подростков, так или иначе должны выстраивать соответствующую оптику видения на то, что происходит с человеком, какие изменения он испытывает. Какую в таком случае оптику использует исследователь? Какую концепцию? Какую теорию развития человека?

Мы в предыдущих работах на эти вопросы уже начали отвечать [Смирнов 2021в]. В данной работе мы решили более подробно рассмотреть культурно-исторический подход через призму ее ядерной модели, выработанной в школе Л. С. Выготского. Мы полагаем, что именно модель опосредствования, выступающая стержневой в этом подходе, может быть использована в качестве базовой объяснительной модели, помогающей нам лучше понять не только то, какие изменения происходят с человеком в онтогенезе под влиянием цифры, но и дать основополагающие предложения, способные лечь в основание новой исследовательской повестки на будущее.

Часть 1

МОДЕЛЬ ОПОСРЕДСТВОВАНИЯ

Весь пафос мысли и действия основателя культурно-исторического подхода заключался в том, чтобы не просто построить новую концепцию развития человека, не просто осуществить желаемое «врастание человека (ребенка) в культуру», но приподнять его самого, изначально натурального и биологического, слабого и не оснащенного, над самим собой, над своей реактивной натурой, над своим биологическим наследием, не отрицая последнее, а используя его ресурс и возможности.

Тогда становится понятно, почему изначально, в поисках базовой модели, в работах, посвященных инструментальному методу, его так сильно занимала идея овладения человеком своим поведением. Перед ним стояла задача выработать эту объяснительную модель, с помощью которой можно увидеть, предметно объяснить и показать всю тайну развития высших форм поведения человека, всю ее событийность.

Таковой модели у него пока не было, а была доминирующая до сих пор в мировой психологии схема стимул-реакция (S – R). Все поведение (поведение, а не деятельность) человека понятным образом объяснялось как пучок поведенческих реакций. Но поэтому все психические функции и формы поведения человека, фиксирует Л. С. Выготский, исследовались с точки зрения натуральных процессов, а не как формы культурного развития [Выготский 1983: 7]. А собственно высшие формы поведения оставались вне поля зрения. Точнее, они также понимались как натуральные процессы. А натуральное и культурное вообще смешивалось и не различалось. Человек в человеке не был виден. Он был представлен таким же пучком реакций, как и любое другое живое существо.

Недостатка в экспериментальном материале при этом не было. Испытывался дефицит мыслительный, методологический. Поэтому, используя уже достаточно богатую базу исследований в мировой психологии, Л. С. Выготский искал мыслительный ход, который вывел бы его на адекватное понимание сути и смысла развития высших форм психики человека.

Находясь сам в поисковой ситуации, перебирая различный материал, Л. С. Выготский приводит случаи, например, со сном кафра, жребием Пьера Безухова, узелками на память, зарубками на палке. Обсуждая привычным способом базовую модель объяснения поведения человека по схеме стимул – реакция, он приводит эти рудиментарные примеры, на основе которых человек принимает решение.

Вот пример из Л. Леви-Брюля¹. Туземец, если встречается трудность по принятию решения, говорит: «Я об этом увижу сон». Или просто бросит кости [Выготский 1983: 68].

¹ См. первое издание работ французского социолога и философа на русском: [Леви-Брюль 1937]. Л. С. Выготский, скорее всего, читал его на французском.

Или приводит пример с историческим анекдотом про буриданова осла. На того влияют с одинаковой силой два стимула. Осёл не в силах принять решение и поэтому не может реагировать на какой-то один из них. А человек в этой ситуации бросает жребий. Где же здесь принятие решения? На первый взгляд, признает Л. С. Выготский, человек действует так же реактивно, по той же схеме стимул – реакция. Но на самом деле не совсем. Человек вводит в схему искусственный, вспомогательный стимул. Да, животные жребий не бросают. Вроде человек не сам принимает решение, доверяясь слепой силе жребия. Но все же он сам вводит вспомогательное средство, которого не было в природе. Он вводит стимул-средство, помогающее ему принять решение. Тем самым *осуществляет опосредованное действие*. Созданный человеком стимул определил его реакцию [Выготский 1983: 69].

Да, то, как принимает решение человек, бросая жребий, тоже может быть объяснено и по схеме $S - R$. Но человек вводит вспомогательное средство, *конструируя новую ситуацию*. Это простой пример сознательного построения ситуации. Бросание жребия по сравнению с ситуацией «буриданова осла» создает новую ситуацию: «...новое состоит в том, что человек сам создает стимулы, определяющие его реакции, и употребляет эти стимулы в качестве средств для овладения процессами собственного поведения. Человек сам определяет свое поведение при помощи искусственно созданных стимулов-средств» [Выготский 1983: 72].

Другой пример, взятый из Л. Леви-Брюля – зарубки на память. Миссионер просит туземца рассказать, что он запомнил из его проповеди. Кафр сначала колеблется, затем почти слово в слово повторяет его проповедь, все его основные мысли. Кафр по ходу проповеди делал зарубки на дереве. Руководствуясь зарубками, он мог воспроизвести услышанную речь. Свои зарубки он связал с содержанием речи и с их помощью организовал свое запоминание. Он управлял процессом запоминания [Выготский 1983: 74].

На анализе этих и многих других примеров появляется главная связка: опосредование – овладение.

Тем самым Л. С. Выготский вводит идею *автостимуляции*. При схеме стимул – реакция стимулируется пассивное, реактивное поведение. И в этой схеме вводится полное представление и полная определяемость поведения внешней стимуляцией.

Для другой, культурной формы, вводится схема автостимуляции, в рамках которой человек сам вводит искусственные стимулы-средства и организует с их помощью свое поведение [Выготский 1983: 78]. Рождается впервые идея опосредования, становящаяся ядерной в объяснительной модели.

Прежде, чем идти далее, разведем понятия опосредование и опосредствование.

Опосредование – опосредствование

В работах разных авторов упоминаются оба слова. У Л. С. Выготского доминировало опосредование. Оно больше носило характер поискового слова-ориентира, не понятия и не термина. Но по контексту употребления видно, что речь идет об *опосредствовании*, поскольку присутствует тема овладения поведением. В чем их различие?

Опосредование означает акцентировку на отношении человека и среды, на теме овладения внешними артефактами для выстраивания человеком отношений с внешней средой. Здесь выделяется внешний предметно-орудийный аспект. Фактически здесь имеется виду трудовая деятельность.

Опосредствование означает акцентировку на отношении человека к самому себе через средство, которым он овладевает, и посредством его овладевает своим поведением. Здесь выделяется аспект средства как *психологического орудия*, собственно мотивационно-установочный аспект, аспект отношения к себе, рефлексивный план действий.

Существенное различие Л. С. Выготский видит именно в *направленности*. Орудие служит проводником воздействия на объект его деятельности, оно направлено вовне. Оно вызывает изменения в объекте, выступая средством внешней деятельности человека, направленной на покорение внешнего объекта (природы). Знак же есть средство психологического воздействия человека на поведение – на свое или чужое, средство внутренней деятельности, направленное на овладение самим человеком, знак направлен вовнутрь [Выготский 1983: 90].

Эти два слова были изначально в смысловой связке. Затем они разделились. Не всегда разные авторы учитывают это. Пишут об одном контексте, но употребляют другой (рис. 7).

Надо сказать, что в англоязычной литературе эта разница не чувствуется. В англоязычных текстах стоит одно: *mediation*. Эта разница фактически ушла в связи с тем, что многих западных авторов интересует опосредование первого типа: человек – мир, человек – среда (и далее, по аналогии: человек – текст, человек – человек), то есть план внутреннее – внешнее. Ключевой же проблемой для Л. С. Выготского, рождающей базовую модель, выступала проблема управления человеком своим поведением посредством введения вспомогательного искусственного знака-орудия-посредника. Понимая эту разницу, мы далее будем говорить об опосредствовании.

Идём далее. Л. С. Выготский вводит опосредствование как принцип не только для того, чтобы показать феномен развития человека в онтогенезе, но и для показа переплетения природного и культурного в развитии человека, для выстраивания между ними связи. Опосредствование становится глав-

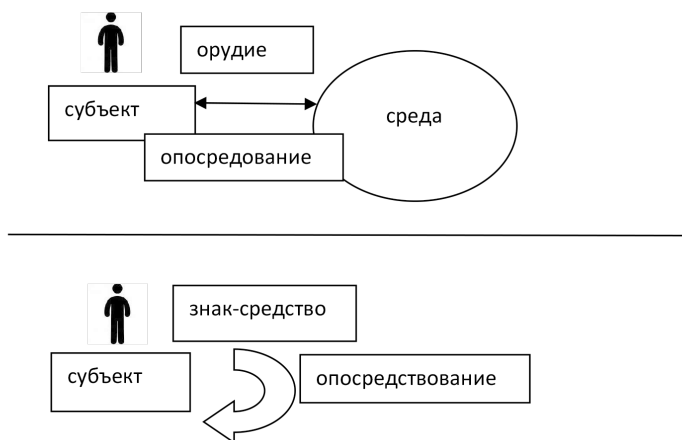


Рис. 7. Опосредование и опосредствование.

ным звеном между ними. И тогда «врастание в культуру» ребенка понятным образом описывается через практики опосредствования. Поэтому собственно и сам феномен культурного развития в его генезисе и не исследовался, замечает Л. С. Выготский. Еще не написана история развития высших психических функций.

Первоначально Л. С. Выготский вводимый искусственный стимул называл знаком, давая ему определение: «Искусственные стимулы-средства, вводимые человеком в психологическую ситуацию и выполняющие функцию автостимуляции, мы называем знаками, придавая этому термину более широкий и вместе с тем более точный смысл, чем в обычном словоупотреблении. Согласно нашему определению, *всякий искусственно созданный человеком условный стимул, являющийся средством овладения поведением – чужим или собственным – есть знак*» [Выготский 1983: 78].

Если вводится идея управления, организации, овладения, то рано или поздно Л. С. Выготский должен был прийти к связке – знак как орудие. И он так и фиксирует:

«Изобретение и употребление знаков в качестве вспомогательных средств при разрешении какой-либо психологической задачи, стоящей перед человеком (запомнить, сравнить что-либо, сообщить, выбрать и пр.), с психологической стороны представляет в одном пункте аналогию с изобретением и употреблением орудий» [Выготский 1983: 87].

Пока все же здесь также много метафорического или слишком много прямых аналогий и уподоблений. Но главное состоит в том, что такие искус-

ственные средства¹ играют роль *точки опоры*, оказывая поддержку и помощь психологическому процессу. В чем состоит эта поддержка? Что вообще значит быть средством мышления или памяти? [Выготский 1983: 88]. Ведь если понимать это все в буквальном смысле, замечает Л. С. Выготский, то все растворяется. Например, техника отчасти принадлежит психологии, но ведь не полностью: «Орудия как средства труда, средства овладения процессами природы и язык как средство общения и связи растворяются в общем понятии артефактов или искусственных приспособлений» [Выготский 1983: 88]².

Здесь рождается в разных вариантах собственно сама идея опосредствования, в графике выраженная в схеме треугольника: основой аналогии между знаком и орудием является опосредующая функция, принадлежащая одному и другому [Выготский 1983: 89]. Л. С. Выготский не придумывал идеи и модели. Он искал, подбирая аналогии и научные метафоры. Через орудия человек воздействует на природу. А через знаки человек воздействует на свое и чужое поведение. Человек овладевает поведением, своими натуральными процессами, реакциями и страстями, с помощью знака-орудия, вспомогательного средства, воздействуя на себя, опосредуя тем самым собственное поведение, не реагируя напрямую на внешний стимул.

Беря в качестве аналогии трудовой деятельности, в которой человек посредством орудия воздействует на объект, Л. С. Выготский меняет направленность и переходит к идее психологического орудия-знака, посредством которого человек воздействует на себя, на свое поведение, с тем, чтобы управлять, организовывать его, тем самым овладевать собой, своими реакциями. Л. С. Выготский рассуждает пока в орудийной логике, накладывая представление о трудовой деятельности на психологию поведения.

Но такое опосредствование в корне меняет саму *структуру знаковой операции*. Устанавливается не прямая непосредственная (реактивная) связь между стимулом и реакцией, а опосредованная связь за счет вспомогательных средств-стимулов [Выготский 1983: 111].

Это и есть для Л. С. Выготского главный признак феномена культурного развития [Выготский 1983: 112]. Вводится промежуточный знак-посредник и

¹ Искусственные, то есть специально введенные, приспособленные. Хотя понятно, что это могут быть палки, камни, любые предметы и знаки, слова, собственный голос, междометия, крики, детское говорение, бормотание как бы про себя и проч.

² Встречавшееся также и у Л. С. Выготского понятие *артефакта* (но не ставшее постоянным и базовым), используемое и в американской культурной антропологии, далее активно используется в работах М. Коула, Дж. Верча и др., называвших все психологические орудия артефактами, и медиаторами, а процесс опосредования – медиацией. Эти авторы, как мы уже сказали, переводят опосредствование как медиацию с помощью артефактов, не разводя опосредование и опосредствование. Последнее, если говорить об овладении с помощью знака-орудия, предпочтительнее и употребляется отечественными авторами (Б. Д. Эльконин и др.) (см. ниже).

вся операция принимает характер акта опосредствования [Выготский 1983: 116].

Но главное мы видим дальше: само введение знака-посредника, его использование и употребление, осуществляется для организации поведения и всего процесса овладения собственным поведением:

«Мы не могли бы лучше описать новое значение всей операции, чем сказав, что она представляет собой овладение собственным процессом поведения» [Выготский 1983: 118].

Человек подчиняет своей власти при помощи знаков процессы собственного поведения [Выготский 1983: 118].

Появляется базовая схема: овладение реакциями с помощью знаков и построение высших форм поведения. Выготский делает вывод:

«психические процессы являются процессами овладения нашими собственными реакциями при помощи различных средств» [Выготский 1983: 273].

Например, человек, попавший в ситуацию буриданова осла, бросает жребий и тем самым выходит из создавшегося затруднения [Выготский 1983: 277].

Л. С. Выготский полагает, что наше поведение вплетено в естественные законы природы, основным законом которых и является схема стимул-реакция, поэтому основным законом овладения природными процессами является овладение ими через стимулы [Выготский 1983: 278]. Сам акт овладения понимается в тех же категориях поведенческой схемы. Пока Л. С. Выготский рассуждает в категориях стимулов и реакций. Поэтому и акт овладения он описывает в этих категориях. Его задача заключалась в том, чтобы выйти за рамки спиритуализма, идеализма, посадить психологию на материальную основу, с одной стороны, и выйти из натурализма в культуру, описать акт овладения, с другой.

Поэтому и само овладение он описывает как *овладение реакциями*, вводя искусственный стимул, новый стимул, но все равно стимул.

Л. С. Выготский пока не выводит свободное действие человека из него самого. Он его выводит из того, что человек создает новую ситуацию в собственном поведении, новый стимул, искусственный, и выходит тем самым из тупиковой ситуации, в которой на человека одинаково сильно действуют стимулы, мешающие ему действовать. Человек изменяет своей внешней деятельностью окружающую обстановку и тем самым воздействует на собственное поведение, подчиняет его своей власти [Выготский 1983: 281].

Но пока Л. С. Выготский не выходит за рамки стимул-реактивной модели, вводя в нее промежуточное звено, идя по той же логической схеме. Ведь

высшие формы психики, такие, как воля, свободное действие, мышление волшебным образом, вдруг, не рождаются. Они такой же природы, полагает Л. С. Выготский. Только человек выстраивает свободное действие из искусственных, собственных стимулов, создает фактически некий искусственный «функциональный аппарат» поведения [Выготский 1983: 282].

В итоге в «Инструментальном методе» Л. С. Выготский делает первое обобщение:

«В поведении человека встречается целый ряд искусственных приспособлений, направленных на овладение собственными психическими процессами. Эти приспособления по аналогии с техникой могут быть по справедливости условно названы психологическими орудиями или инструментами (внутренняя техника, *modus operandi*) <...>. Примерами психологических орудий и их сложных систем могут служить язык, различные формы нумерации и исчисления, мнемотехнические приспособления, алгебраическая символика, произведения искусства, письмо, схемы, диаграммы, карты, чертежи, всевозможные условные знаки и т.д.» [Выготский 1982а: 103].

В период разработки инструментального метода и принципа опосредствования Л. С. Выготский шел по логике инструментальной (орудийной) парадигмы, в которой знак есть именно орудие, «приспособление», средство, с помощью которого человек управляет своими психическими процессами. Здесь знак выступает не самоцелью, а лишь средством, инструментом¹. По этой логике и произведение искусства есть средство, и язык. Л. С. Выготский пока не заходил дальше, не рассматривал эту искусственную сферу как самоцельную, обладающую своей природой, в которой человек живет, которую человек создает не только как костыли и опоры, приспособления, а как культурные самоцельные практики и культурные формы.

Данный инструментальный вектор был вполне объясним. Он был связан в целом с доминирующей в западном рационализме парадигмой овладения – природой, другой территорией, другим миром, другим человеком.

Эту же логику овладения Л. С. Выготский распространяет и на свой метод. Другой логики и не было. Во всей науке она доминировала².

¹ Опять же западные авторы, последователи культурно-исторического подхода, так и переводят психологическое орудие-знак как культурный инструмент опосредования (*cultural tool*), а само опосредование как *mediated action* [Верч 2011; Wertsch 2007]. Дж. Верч при этом признает, что *mediation* является центральной категорией в работах Л. С. Выготского [Wertsch 2007, p. 191], ссылаясь на ключевую фразу из его доклада о сознании, вынесенную нами в эпиграф нашей статьи. Дж. Верч калькирует слово опосредование («*oposredovanie*») и переводит как *mediation* [Wertsch 2007, p. 178].

² Другая логика конечно была. Логика заботы о себе. Но она ушла на периферию науки. В западном рационализме доминировала логика овладения. Последнее трансформировалось в психологии в логику овладения своими натуральными процессами, или в других категориях – в логику конструирования высших форм поведения.

Поэтому, разумеется, в стране, где «советский человек» был проектом, который должен был быть сконструирован, Л. С. Выготский вводил модель через идею овладения своим поведением, за которой стоит идея конструирования под идеологический заказ. Модель должна была быть подведена и под идеологическую концепцию советского человека. Л. С. Выготский внес в эту идеологию конструирования советского человека и свою лепту [см., напр., Выготский 2016]. Ему была важна идея овладения человеком самим собой, своим поведением. В ней заключена прежде всего воспитательная функция такого акта:

«Воспитание есть искусственное овладение естественными процессами развития. Воспитание не только влияет на те или иные процессы развития, но перестраивает самым существенным образом все функции поведения» [Выготский 1982а: 107].

Вот он, марксистский пафос и социальный заказ. Марксист Л. С. Выготский дал задание исследователю Л. С. Выготскому построить идеологическое обоснование концепта.

В итоге рождается графически выраженный конструкт, знаменитый треугольник (рис. 8)¹.

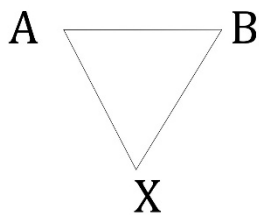


Рис. 8. Знаковая операция опосредования [Выготский 1982а: 104].

Поведение понимается и описывается как естественный акт: А – В, то есть стимул – реакция. При естественном запоминании устанавливается прямая ассоциативная связь (условно-рефлекторная) между двумя стимулами. При искусственном запоминании (с использованием мнемотехники) при помощи искусственного орудия (узелок на платке, мнемотехническая схема) устанавливаются две схемы опосредующего действия: А – Х и Х – В. Каждая из них, полагает Л. С. Выготский, является естественным условно-рефлекторным процессом. Новым является *замещение и направленность* – то есть активное

использование естественных свойств мозга.

Надо сказать, что у Л. С. Выготского были разные треугольники опосредования. В черновике «Конкретная психология человека» 1929 года встречаются вариации базовой схемы (рис. 9).

¹ Потом на все лады треугольники обсуждал и строил М. Коул и другие представители триадической парадигмы (см. часть 2). Но у них не было главного – овладения самим человеком своим поведением и построения через это высших форм личности. У них доминирует овладение внешней предметной деятельностью. Например, чтением.

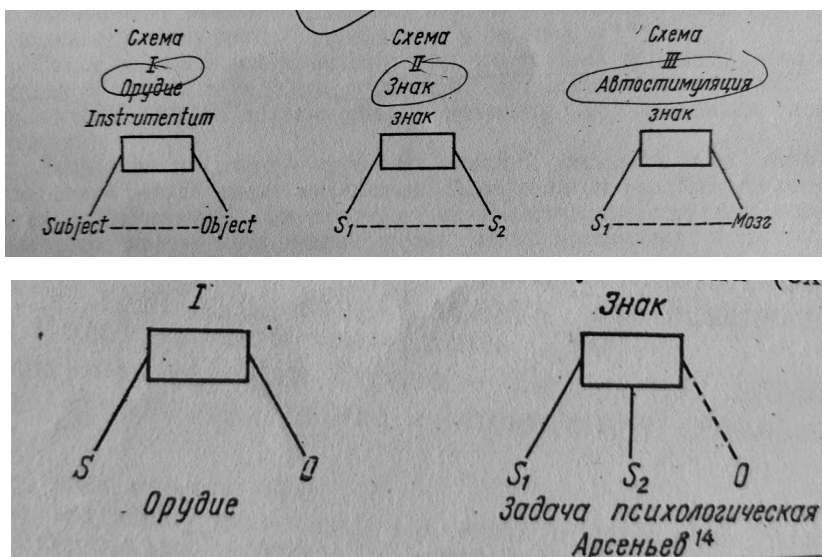


Рис. 9. Фигуры опосредствования
[Выготский 1986а: 56].

Во всех этих треугольниках не хватает чего-то принципиального, главного. Сама по себе орудийно-инструментальная схема не выводит нас на понимание механизма развития высших форм (мышления, воли, памяти). Л. С. Выготский это понимал, введя потом в других работах, кроме знака, других «посредников» – речь, смысл, другой человек («культурный взрослый»). Пока же он полагает, что этот инструментальный, искусственный акт может быть разложен на составляющие его естественные акты. А человек все равно ограничен своим натуральным субстратом, способностью своего мозга. Что собственно человеческого появляется в схеме? Только перенаправленность, составление новой комбинации? Такова пока его объяснительная модель. По-другому пока не видит.

Эта схема объясняет сущность инструментального метода, то есть собственно акт овладения описывается орудийно-инструментально. Причем, с привязкой на базовую схему стимул-реакция, как на закон: этот метод не отрицает ни одного естественно-научного метода изучения поведения и нигде не пересекается с ним [Выготский 1982а: 104–105].

Разница состоит только в том, что инструментальный метод выстраивает новое соотношение между актом поведения и внешним стимулом. Только в одном случае стимул играет роль объекта, на который направлен акт поведения (запомнить, сравнить, оценить, выбрать, взвесить), а в другом случае – роль средства, при помощи которого мы решаем необходимые задачи. Пси-

хологическая природа в этих случаях разная. Они по-разному обуславливают и определяют наше поведение [Выготский 1982а: 105].

Тем самым вводится идея психологического орудия – знака, с помощью которого человек воздействует на свое поведение. В схему вставляется новый член – психологическое орудие, становящееся новым центром, фокусом, функционально определяющим все процессы, образующие инструментальный акт. Всякий акт поведения становится тогда интеллектуальной операцией [Выготский 1982а: 105]. Психологическое орудие ничего не меняет в объекте; оно есть средство воздействия на самого себя (или другого) – на психику, на поведение [Выготский 1982а: 106].

Выход за рамки бихевиористской схемы и инструментального метода был совершен позже, в работе «Мышление и речь», в работах, посвященных психологии детской игры, проблеме сознания, в работах, где исследуется проблема умственно отсталых детей и др.

В апокрифе, как ее называет Е. Ю. Завершнева, в черновиках его доклада «Проблема сознания», Л. С. Выготский делает снова базовый вывод:

«Центральный факт нашей психологии – факт опосредования. Общение и обобщение. Внутренняя сторона опосредования открывается в двойной функции знака: 1) общение, 2) обобщение. Ибо: всякое общение требует обобщения. Общение возможно и непосредственно, но опосредованное общение есть общение в знаках, обобщение здесь необходимо» [Выготский 1982а: 166].

Здесь рождается идея связки знака-значения-смысла, основных единиц анализа в вершинной психологии. Л. С. Выготский почти окончательно выходит за пределы психологии поведения и реактологии. Он все время мучительно искал и строил ту объяснительную модель, глазами которой можно было бы распознать и понять тайны развития психики, выйдя на уровень вершинной психологии (в отличие от глубинной). Он брал результаты экспериментов у других авторов и показывал тупики тех моделей, которые предлагали Коффка, Келер, Бюлер, Кюльпе, Левин и др. Ими был уже собран богатейший экспериментальный материал. Но были весьма упрощенные и неадекватные объяснительные модели либо в духе стимул – реакция, либо в духе интроспекции (за исключением, впрочем, К. Левина).

Необходимо было совершить переход, выход из натуральных стихийных процессов – в мир культурных смыслов, выстроив между этими мирами предметную связку. Например:

«<...> не человек – вещь (Штерн), не человек – человек (Пиаже). Но: человек – вещь – человек <...>. Обобщение есть выключение из наглядных структур и включение в мыслительные структуры, в смысловые структуры» [Выготский 1982а: 167].

Тем самым Л. С. Выготский приходит к ключевому посредующему звену – смыслу:

«П е р в ы е в о п р о с ы детей никогда не суть вопросы о н а з в а н и и; это суть вопросы о с м ы с л е предмета <...>. С о з н а н и е в ц е л о м и м е е т с м ы с л о в о е с т р о е н и е. *Мы судим о сознании в зависимости от смыслового строения сознания, ибо смысл, строение сознания – отношение к внешнему миру*» [Выготский 1982а: 165]. «Смыслообразование есть главная функция знака» [Выготский 1982а: 162].

Выход на идею смыслового поля, за пределы натурального, оптического, зрительного поля Л. С. Выготский и его коллеги обнаружили опытным путем, увидев, что испытуемые, взрослые и дети, страдающие слабоумием, расстройством речи, парафазией, показывают в своём поведении чёткую привязанность к натуральной ситуации, к видимому, оптическому полю. Он сравнивал афазика с нормальным человеком. Первый зависит от оптического, натурального поля, второй может оторваться от него, управляя им уже со стороны смыслового поля. Л. С. Выготский, перекликаясь с К. Левиным, вводит представление о смысловом поле (см. подр. [Завершнева 2015]).

Л. С. Выготский ставит проблему – может ли человек менять смысл ситуации или он зависит от своих потребностей и аффектов? Что значит – «становиться над ситуацией» и управлять ею? Нам, замечает Л. С. Выготский, важны моменты, при которых личность меняет структуру поля и его значение для себя. Дифференцированность поля, его структурность зависят от смысловых моментов, от смыслового фактора, который и определяет эту дифференцированность. Переключение систем и структур поля зависит от того, как меняется «смысловое значение ситуации <...>», чем более разумное отношение к ситуации понятийнее, чем более дифференцированы и более гибки внутрипсихические системы, тем большая свобода будет выявлена в отношении к окружающему» [Самухин и др. 1981: 127].

Свобода, получаемая через понимание смысла, даёт возможность «стоять над ситуацией», она выражается в гибкости и дифференцированности психических структур. Такая свобода над ситуацией и видимым натуральным полем наблюдается у здорового нормального человека. Обратная ситуация зависимости от натурального поля, от оснащённости и конкретности ситуации, связанной с инструментарием поведения, конкретными заданиями, словами, предметами, наблюдается как раз у больных, страдающих расстройством психики, деменцией и парафазией. Больной не может переключать свои потребности и переструктурировать ситуацию. Он находится не в смысловом поле, а в поле натуральном, он является «рабом видимого поля». В отличие от

последнего, смысловое поле есть, как пытались определить Л. С. Выготский и его коллеги,

«та психологическая ситуация, которая обуславливается степенью и понятийности, и дифференцированности аффективных систем. Понятийность (тип обобщения) и является тем фактором, которым определяются векторы смыслового поля <...> У нормального человека, мыслящего понятиями, смысловое поле иначе структурируется, векторы возникают по иным законам: человек владеет своим полем, как бы стоит над ним» (цит. по: [Завершнева 2015: 126]).

В отличие от нормального человека у больного наблюдается полное подчинение натуральному полю, изображающему конкретную ситуацию.

Далее проблематику смыслового поля Л. С. Выготский рассматривает на многих примерах, в том числе на материале детской игры, в которой ребёнок играет со смыслами, нежели с вещами (перепредмечивание предмета, тапок становится пароходом и т. д.) [Выготский 1966]. На примере анализа детской игры Л. С. Выготский фактически открыл феномен перехода ребёнка от вещи – к смыслу вещи. На феномене детской игрушки можно точно показать, во что играет ребёнок. Он играет не с самой вещью, а с тем смыслом, которым он её наделяет (с тапком-пароходом) [Выготский 1966]. В этом заключается и главное противоречие и энергетика,двигающая игру. Ребёнок играет со смыслом, но не теряет связь с реальностью. Он понимает, что, играя в пароход, в смысл, он манипулирует тапком как вещью. Но в тапке ему важна его смысловая «пароходность», а не вещная «тапочность».

Фактически введением смысла, смыслового поля, Л. С. Выготский обозначил иной вектор, переход от инструментально-орудийной парадигмы – к *полевой парадигме*. Введение концепта поля было важно с точки зрения показа принципиального различия между разумным, точнее, осмысленным, поведением и неразумным, неосмысленным поведением, то есть как норма человеческого. Человек разумный живёт не в натуральной оптической ситуации, а в наднатуральной, смысловой реальности, которая не является фиксированной. Она постоянно плывёт и потому мы вынуждены прибегать к такому концепту, как поле, посредством которого показывается мерцающий и пунктирный характер границы человеческой реальности, её постоянная неустойчивость и динамика внутренних процессов. Важно при этом иметь в виду, что смысловое поле выступает, с одной стороны, как конструкт, с помощью которого исследователь анализирует степень развития разумности и сформированности осмысленного поведения у человека, с другой стороны, смысловое поле – реальность, не придумка, оно имеет онтологический статус, свои этапы развития, начиная с внешнего для индивида психологического плана

и заканчивая внутренним планом, экранирующим процессы взаимодействия человека с миром [Завершнева 2015: 133–134].

Пребывание в смысловом поле и означает собственно человеческое действие, опосредованное смыслами и символами и дающее желанную свободу. Забегая вперед, заметим, что умный гаджет, цифра, входя в ранний период развития ребенка, не оспособленного и не умеющего, не владеющего своими реакциями, отодвигая взрослого, заставляет его, ребенка, действовать как раз в видимом, натуральном поле (см. часть 1 нашей книги).

В свете сказанного графическим образом опосредствования-овладения должен выступать уже не образ треугольника, а образ сферы. Треугольник родился у Л. С. Выготского по ситуации, на скорую руку, и в связи с переосмыслением бихевиористской базовой схемы стимул – реакция. В нее вставлялся знак-посредник и мы получаем треугольник, то есть «структуру знаковой операции».

Но далее сама модель разрасталась идеями и практиками, исследованиями и экспериментами, и в итоге мы должны говорить о *сфере овладения через опосредствование* (рис. 10).

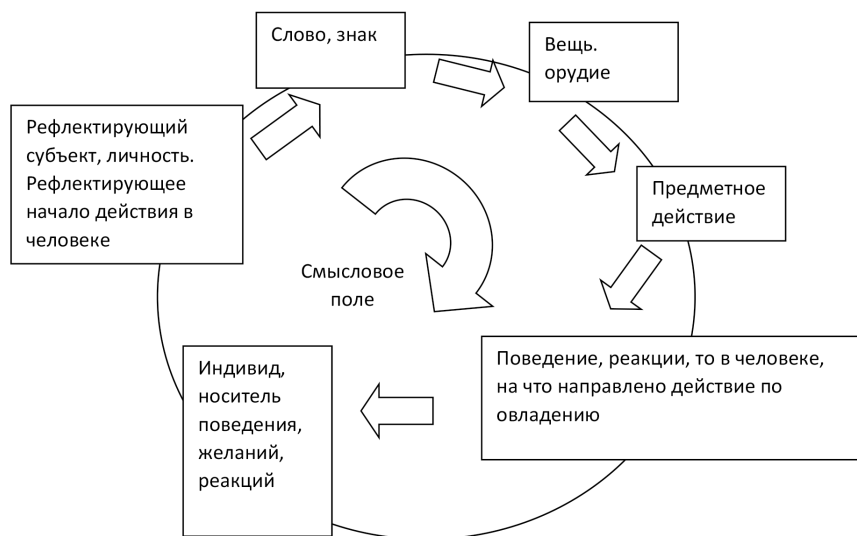


Рис. 10. Сфера опосредствования-овладения.

Тем самым меняется сама стратегия мышления и ее образное представление: сдвиг от инструментальной стратегии и треугольных метафор – к смысловой стратегии и сферным образам, к представлению сферно организованного поля действия, а не треугольного ломанного хода, выступающего в

лучшем случае как научная метафора (см. [Zittoun et al. 2007], но ломающего и теряющего полноту видения всего «совокупного действия».

Каждый такт в этой сфере есть особый момент, часть всей знаково-деятельностной операции опосредствования-овладения: субъект-знак, субъект-знак-орудие, субъект-знак-орудие-предметное действие, субъект-знак-орудие-предметное действие-реакция индивида... И всем этим управляет особое рефлексивное начало в человеке, формирующееся в процессе осуществления этих тактов – собственно личность: «высшая психологическая инстанция организации и управления своим поведением, заключающаяся в преодолении самого себя» [Эльконин 1995: 402]¹.

Вырывание из сферной реальности треков-тактов и их отдельное описание может быть условной, искусственной операцией. Равно как искусственным представлением будет то, что ребенок оперирует вещью или орудием (ребенок-вещь, орудие) или знаком (ребенок-знак). В реальности это гибриды разной степени зрелости и сформированности.

Также нет и такта индивид – орудие. Поскольку орудием манипулирует то в человеке, что формируется в нем как личностное начало, управляющее собственными реакциями в себе как в индивиде. У индивида как у реактивного существа просто нет такого субъектного и личностного начала и нет такого органа, способного на рефлексия и управление собой.

Поэтому Д. Бекхёрст прав, говоря, что треугольников-то много, ибо если вырезать из сферы каждый такт и акт отдельно, то и получим [Бэкхёрст 2007]:

Человек – человек, между ними знак.

Человек – мир, между ними знак, орудие.

Человек – отношение к себе посредством знака-речи.

Человек – вещь, между ними знак.

Но такое вырезание треугольников опосредствования – тоже редукция, абстрактная вытяжка, не существующая в реальных актах. Эти такты-треки вырезаются из реальности сферы овладения-опосредствования силой

¹ Проблема становления личности в человеке выступает отдельной, огромной темой. Мы ее здесь не будем развивать, хотя понятно, что от формирования неорганического тела личности зависит и все остальное. Строго говоря, Личность была одна в христианской культуре. Это Личность Иисуса Христа. Мы же все, смертные и грешные, есть недостатки, недоделки, «не-до-мерки», «не-до-образы», не-до-умки», как говаривал О. И. Генисаретский. К.-Г. Юнг вторил этому, понимая под личностью «определенную, способную к сопротивлению и наделенную силой душевную целостность», выступающую идеалом для взрослого человека [Юнг 1995: 188]. Юнг указывал, что ставить задачу формирования личности ребенку – вещь неподъемная и не адекватная. Эта задача стоит перед взрослым, способным и готовым принять такое решение на такое жизненное задание, для которого формирование личности остается идеалом: «Личность как полная реализация целостности нашего существа – недостижимый идеал» [Юнг 1995: 191])

абстракции и показывают лишь часть, участненного человека, отрезок действия, кусочек траектории личности.

Разумеется, эту сферу мы тоже конструируем, «видим» силой мысли, силой абстракции, как и треугольник, о чем писал и сам Л. С. Выготский – мы можем выделить эти такты и акты лишь силой абстракции, в чистом виде они не существуют, они переплетены и живут в тысячах операций, проб, действий.

Свою сферу держит каждый субъект действия, но не в изолированном пространстве, а соприкасаясь со сферой другого человека, который также держит и выстраивает свою сферу опосредствования. Они вступают во взаимодействие не как эмпирические индивиды, а как *сферно организованные субъекты действия*. И видят они друг друга глазами не натуральными, а культурными, через оптику субъекта-знака-действия. И коли так, то и взаимодействие у них выстраивается именно так, как выстроены их сферно организованные деятельностные структуры. Поэтому либо выстраивается контакт, либо нет, либо есть понимание, либо нет. Потому что понимаем мы не эмпирическими телами и индивидуальными реакциями, а знаково-деятельностно и смысловó, через предметную деятельность и смысловой прагматический контекст, в котором оказываются те, кто встречается. Эмпирические реакции есть лишь реакции, но никак не связь, не понимание, не встреча. Здесь в реакциях тел-индивидов нет смыслов, нет смыслового контекста, а есть лишь реакция на внешние стимулы.

Поэтому примеры, которые Л. С. Выготский приводил в своих поисках, нуждаются всякий раз в оговорках. Он-то знал, о чем говорил и писал. Ему было некогда комментировать и разворачивать содержательные контексты. А нам приходится проделывать обратную работу – разворачивать скрытые в его конспектах-черновиках смыслы¹.

Например, говоря об опосредствовании, он приводит примеры о сне кафра, узелках на память и других рудиментарных формах, взятых из традиционных культур, выискивая аналогию.

Кафру, представителю традиционной культуры, человеку мифа, свойственно мифологическое мышление, потому он так и действует, делая зарубки. Именно потому, что центр принятия решения в культуре мифа находится не в индивиде. Он передоверяет принятие решения иной силе, сакральной. Решение принимается в рамках и в связи с ритуалом теофании, и только Бог

¹ Фактически, большинство его опубликованных сочинений – это его устные выступления, речи, доклады, черновики, конспекты, написанные по случаю статьи. Даже «Мышление и речь» представляет собой компиляцию ранее написанных статей, черновиков и продиктованных стенографистке кусков и не является законченным автором произведением [Выгодская, Лифанова 1996: 296]. Это произведение нельзя считать завершенным, последним словом ученого и мыслителя (см. [Ван дер Веер, Завершнева 2018]).

может тебе позволить поступать так или иначе (см. [Элиаде 1994]). Человек через ритуал теофании приобщается к священному и посредством этого становится реальным сущим и действует так, как ему говорит сакральное начало. Строго говоря, в кафре субъектное начало не выработано и не требуется. Поэтому сфера опосредствования у него не полная, точнее, другая. Она погружена в ритуал священнодействия.

То же самое мы видим в религиозном опыте. Не человек принимает решение, а через него говорит иное начало, голос священного. Этот голос можно услышать лишь в молитвенной практике. Как услышать Бога? Через молитву.

В случае с мифологическим и религиозным сознанием для верующего и человека мифа приоритет лежит вообще не в нем самом, а в культуре, в священной традиции, к которой он приобщается через ритуал священнодействия. Понятно, что в таком случае петля опосредствования выстраивается разнообразная, в зависимости от вида «посредника» – будь то вещь, знак, имя, миф, символ, Бог и др.¹

Когда Л. С. Выготский говорит о подобных примерах опосредствования (жребий, карты, кости, сон кафра, зарубки, узелки на память), о включении в схему стимул-реакция третьего члена, посредника, он не оговаривает сакральный и религиозный контекст, поскольку ему было важно показать разницу прямого реактивного действия и действия опосредствования. Остальное было выведено пока за скобки.

За скобками у него остаются вопросы: Что есть ключевой стимул для верующего? Для кафра? Для ребенка? Голос Бога? Слово родителя (значимого для ребенка как Бог для верующего)? Или в категориях стимул – реакция поступок человек мифа или верующего человека в принципе нельзя описывать?

В «Мышлении и речи» Л. С. Выготский отчасти и косвенно отвечает на эти вопросы и не только делает обобщающие выводы, но и достраивает фактически сферную организацию всей модели опосредствования, подтверждая связку овладения и опосредствования, вводя их в качестве базовых, а не просто поисковых принципов вершинной психологии:

«<...> центральной проблемой при объяснении высших форм поведения является проблема средств, с помощью которых человек овладевает процессом собственного поведения <...> все высшие психические функции объединяет тот общий признак, что они являются опосредованными процессами, т. е. включают в свою структуру как центральную и основную часть всего процесса в целом употребление знака как основного средства направления и овладения психическими процессами» [Выготский 1982б: 126].

¹ На это указывает и В. П. Зинченко [Зинченко 1996].

Фактически ключевая проблема, которую он решал в этой работе, проблема выстраивания связки мысли, слова и действия, решалась и описывалась им также в категориях модели опосредствования и построения фактически сферной структуры, в которой мысль не является чистым актом, отделенным от слова и действия:

«<...> отношение мысли к слову есть прежде всего не вещь, а процесс, это отношение есть движение от мысли к слову и обратно – от слова к мысли <...>. Мысль не выражается в слове, но совершается в слове» [Выготский 1982б: 305].

Мысли как чистого акта, отдельного от слова и действия, нет в реальности. Его нельзя увидеть, как нельзя увидеть и внутреннюю речь. Нельзя ее наблюдать так, как мы наблюдаем за поведением. А поэтому в схему стимул – реакция высшие способности человека не могут быть упакованы и встроены. Равно как и не могут быть описаны в категориях реакций. Л. С. Выготскому становится ясным то, что акт мышления не есть функция мозга и не есть реакция на стимул. Это всегда акт связки действия и слова, связки по схеме опосредствования. Событийность мысли заключается в осуществлении этой связки слова и действия через опосредствование и управление своими поведенческими реакциями:

«Речь не служит выражением готовой мысли. Мысль, превращаясь в речь, перестраивается и видоизменяется. Мысль не выражается, но совершается в слове» [[Выготский 1982б: 307]. В другом месте: *«Мысль совершается в слове, а не выражается только в нем. Мысль есть внутренне опосредованный процесс»* [Выготский 1982а: 162].

И тогда собственно акт мысли-действия представляет собой такое же сферно организованное пространство, как и пространство действия по опосредствованию (рис. 11).

Сначала Л. С. Выготский шел от стимула-реакции, затем вставил туда знак-посредник, которым был любой другой стимул, включая и вещь-действие (зарубки, узелки, кости для жребия, карты), затем на это место посредника он ставит речь-слово (начиная с детского лепета и мычания-бормотания и кончая развернутым высказыванием).

Но вся динамика опосредствования, при смене самих средств опосредствования, крутится вокруг проблемы овладения человеком процессами и реакциями своего поведения.

Акт мышления совпадает с актом опосредствования. Поэтому мышление совершается в слове-посреднике. Поэтому акт мышления и акт опосредствования имеют сферную организацию.

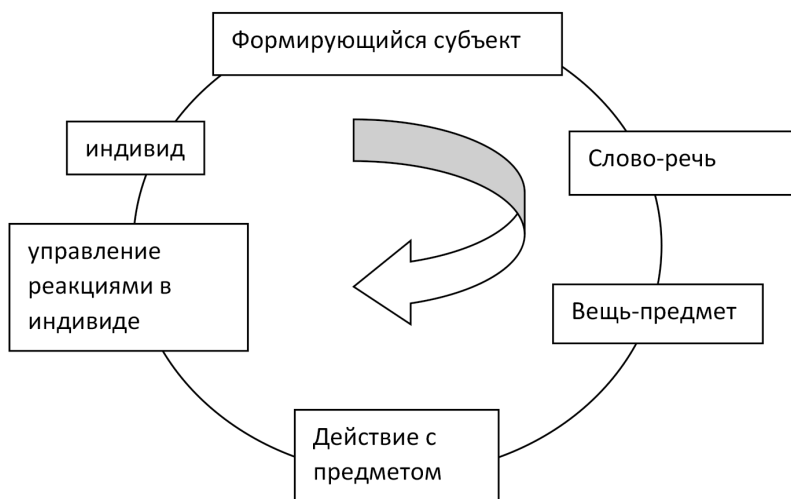


Рис. 11. Сфера мысли-действия.

Никакой мысли в голове у человека нет. Он не достает ее оттуда. В мозге человека есть лишь психофизиологические реакции. Но совершая действие опосредствования, человек имеет шанс совершить акт мысли, в котором формой свершения является слово-высказывание. Уже потом задним числом это, многократно совершенное мыследействие отражается на функциональном строении мозга, который, обладая нейропластичностью, формируется соответствующим образом, в зависимости от практик опосредствования.

Но рано или поздно Л. С. Выготский должен был прийти к идее *взрослого-посредника*. Ребенок всегда не один, он всегда – в социальном окружении. Не он сам в одиночестве овладевает своим поведением, а с помощью взрослого: «Источник развития лежит в социальном окружении ребенка, в конкретных отношениях его со взрослыми (экспериментатором)» [Выготский 1984: 29]. Путь от вещи к ребенку и от ребенка к вещи лежит через другого человека [Выготский 1984: 30].

Здесь рождается схема опосредствования Д. Б. Эльконина.

Часть 2

ПОСЛЕ ВЫГОТСКОГО. ТРАНСФОРМАЦИЯ МОДЕЛИ

Ребенок – это всегда два человека – он и взрослый.

Д. Б. Эльконин

От опосредствования к ориентированию и посредничеству

Большинство последователей КИП признают, что именно идея опосредствования выступает главной, стержневой для концепции Л. С. Выготского. В. П. Зинченко пишет:

«В опосредствовании состоит пафос культурно-исторической психологии. В посредническом акте заключена тайна развития <...>. В теории развития Выготского понятия опосредствования, овладения и осознания являются ключевыми» [Зинченко 1996: 10; 32–33].

Да, это правда. Но надо признать, что каждый исследователь включал в эту идею что-то свое, новое, тем самым как бы доращивая, достраивая исходную модель опосредствования-овладения. У Д. Б. Эльконина появляется, как мы уже сказали, фигура взрослого-посредника. П. Я. Гальперин вводит понятие ориентировочной деятельности. М. Коул и Дж. Верч упирают на теорию артефактов-медиаторов. А. Н. Леонтьев и Й. Энгелстрём строят психологическую теорию деятельности.

Но как мы видим, все это части целого, отдельные сколы целостной концепции, которую Л. С. Выготский не успел достроить, наметив лишь эскизно горизонт развития КИП. Но уже по этим наброскам мы видим масштаб замысла вершинной психологии.

В этом замысле, как мы пытались показать в первой части работы, ядром выступала модель опосредствования. Зерно, ячейка модели спрятано в простом, казалось бы, действии с предметом. Возьмем пример, описанный впервые П. Я. Гальпериным. Пример того, как ребенок осваивает через посредство взрослого действие с ложкой, с помощью которой он научается есть кашу [Гальперин 2003: 43; Эльконин 1995: 90–91].

Ребенок овладевает действием с ложкой, приспособляясь не просто к физическому орудью, а к *образу его использования*, который показывает ребенку взрослый. В пределе взрослый выступает для ребенка носителем образца, живым воплощением образца. Поэтому Борис Эльконин, вслед за отцом, считает, что в принципе «образ взрослости как идеальная форма является центральной категорией, задающей целостность детства. Образ взрос-

лости, образ совершенного (идеального) взрослого является единственным способом и опорой представления детьми их будущего» [Эльконин 2010: 72]. Следствием такого представления становится трансформация, перевод идеи опосредствования в идею посреднического действия.

В ходе самой орудийно-знаковой операции происходит перестройка. Сначала ложка была у ребенка продолжением его руки, как палка выступает продолжением лапы обезьяны. Затем постепенно посредством действия по образцу, который показывается взрослым, ребенок овладевает не просто самим орудием, но и действием с ним, точнее, способом действия. И это происходит в совместном действии со взрослым.

Здесь кроется вся динамика предметного действия и смыслового поля, их переплетение, здесь в сложном сплаве представлены предметно-орудийный аспект действия и мотивационно-смысловой.

Ребенок, конечно, использует орудие как средство опосредствования, но его ему предъявляет значимый для него Взрослый. От взрослого идет показ сценария желаемого поведения. Взрослый показывает не просто орудие и действие с ним. Ребенок сначала воспринимает аффективно, волнующе-смысловое это действие, в которое вставлено и орудие. В пределе, в пафосе, ребенок, *любя взрослого*, берет от него образ действия, весь *сценарий его поведения*. И уже только внутри его – берет действие с орудием. Орудие, само предметное действие, включено, погружено в смысловой контекст, *сценарно организованный*. Между ребенком и взрослым вставлен знак-посредник, погруженный в сценарный контекст, в котором звучит правило: Поступай так. Вот образец¹.

В треугольной схеме тем самым выделяются два направления, два вектора действия.

Вектором *ребенок – орудие* выделяется предметность действия, его орудийность, функциональность. По этой линии пошла далее вся психологическая теория деятельности.

Вектором *ребенок – взрослый* выделяется смысл действия, мотив, образ действия, показываемый ребенку взрослым.

Смысл рождается между людьми. Он не заложен в орудии. В орудии заложена его функция.

Понятно, что в живом действия сцеплены оба вектора: «В самом действии слиты воедино и общественная функция предмета, и его технические примеры осуществления» [Эльконин 1995: 92].

Тем самым выстраивается двойной треугольник (рис. 12):

¹ Модели посреднического действия, представляющего собой всю полноту идеальной формы взрослости, посвящены работы Б. Д. Эльконина. Последний полагает, что опосредствование есть редуцированная форма посреднического действия [Эльконин 2010: 75].

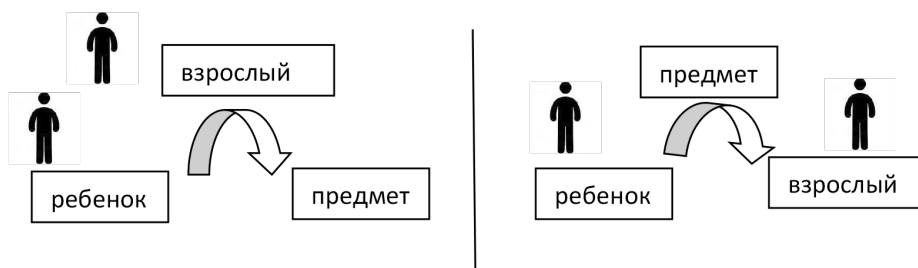


Рис. 12. Двойное опосредствование по Д. Б. Эльконину.

Технический, предметно-орудийный план поведения связан с выстраиванием отношения ребенок – вещь (орудие). Посредником здесь выступает взрослый, показывающий образец действия.

Смысловой, мотивационно-потребностный план действия связан с выстраиванием отношения со взрослым. Здесь посредником выступает вещь, действие с предметом. Эти системы отношений периодически меняются местами и тем самым выстраивается логика и периодизация развития в онтогенезе, что потом и описал в своих работах Д. Б. Эльконин. Но в обеих версиях, точнее, проекциях, присутствует опосредствование, только разного типа, замечает Эльконин [Эльконин 1995: 404].

Д. Б. Эльконин резюмирует свою позицию относительно модели опосредствования, в ряде положений, переведя ее в категории совместного посреднического действия ребенка и взрослого [Эльконин 1995: 98–99].

1. Предметное действие формируются только в совместной деятельности ребенка со взрослым.

2. В процессе освоения предметного действия для ребенка главным является *смысл* его отношений со взрослым. И уже в рамках смыслового контекста взаимодействия, принятия им образа взрослого происходит овладение функцией предмета как орудия, которое ребенок осуществляет совместно со взрослым, решая определенные задачи (поедание каши ложкой).

3. Критерием степени овладения предметным действием, его орудийности, является *соответствие своего действия – образцу*, идущему от взрослого.

4. Для овладения предметным действием ребенок формирует в себе образ действия с предметом. Поскольку он не может сразу овладевать образцом, у него формируется *образ действия* с предметом. Это происходит путем многочисленных *пробных действий*, если при этом они соответствуют исходному *смысловому контакту со взрослым*, с его санкции.

5. Образец действия осваивается не непосредственно, а опосредованно, через образ действия.

6. После формирования образа действия с предметом заканчивается формирование предметного действия. А операционно-техническое овладение предметным действием осуществляется в рамках и контексте этого образа действия.

7. Всякому операционно-орудийному освоению предметного предшествует мотивационно-потребностный период, предполагающий *ориентацию* ребенка на взрослого, выяснение *смысла образа его действий*. Ребенок – это всегда два человека – он и взрослый.

В первой части мы уже говорили о переходе Л. С. Выготского от орудийной к смысловой, полевой, парадигме. Именно смысловое поле держит целое совокупного действия человека (ребенка), а не само по себе орудие. Что делает человек в поле действия, в ситуации разнонаправленности воздействия на него разных стимулов? Он ищет опоры и ориентиры. Иначе говоря, осуществляет ориентировочную деятельность и шире – строит личностную навигацию с помощью взрослого. Тем самым, в модель опосредствования включается в качестве еще одной ее части идея ориентирования.

Обогащение сферной модели: опосредствование и ориентирование

Введя тему ориентирования, П. Я. Гальперин задал фактически второй фокус, дополнив сферу второй частью: овладение своим поведением происходит не только через опосредствование, но и также через ориентирование.

П. Я. Гальперин зафиксировал, что истоком для построения ориентировочной деятельности является, с одной стороны, поиск источников для жизни (пища, жилье, одежда), с другой, отсутствие в среде обитания готовых опор и ориентиров. Выстраивание этой двойной связи задаёт предмет самой ориентировочной деятельности, а последняя составляет ядро психической жизни человека. П. Я. Гальперин настаивает, что «только в системе его (субъекта) ориентировочной деятельности психические явления получают своё естественное и функциональное оправдание» [Гальперин 2003: 155].

Для всякого живого субъекта важнейшим мотивом в поведении является стремление «разобраться в ситуации». Последнее является общей задачей в любой ориентировочно-исследовательской деятельности. Эта задача распадается на ряд подчинённых задач: «исследование ситуации, выделение объекта актуальной потребности, выяснение пути к цели, контроль и коррекция, то есть регуляция действия в процессе исполнения» [Гальперин 2003: 156].

В целом такая схема поведения характерна для всех животных, осуществляющих ориентирование в поисках добычи и места для жилья. Но у человека ориентировочное действие сначала формируется в идеальном плане, как «идеальное действие», с точки зрения «потребного будущего» (термин

Н. А. Бернштейна), как воспроизведение будущего действия в плане *образа действия*.

Как правило, при поиске ориентиров их в готовом виде нет. И потому важнейшим видом действий является *проба* [Гальперин 2003: 164]. Например, кошка, если не знает, куда делать шаг, сначала делает лапой мягкое пробное движение, не полностью опираясь на землю, на поверхность, а осторожно, как бы предварительно, будучи готовой тут же отпрыгнуть. После того, как она чувствует, что можно опереться на поверхность как на что-то твёрдое, она переносит тяжесть тела на лапу, затем делает такой же пробный шаг дальше. Это сравнимо с тем, как человек идет по болоту и, не зная, куда шагать, берёт в помощь опору – длинный шест, которым прощупывает вокруг себя дно, прежде, чем делать шаг. Такое же поведение характерно, например, для обученных лошадей, идущих по опасной дороге. Хозяин в этом случае даёт команду «Бросить поводья!». И лошадь сама, осторожно ступая, шаг за шагом идёт по опасному маршруту (горной дороге), совершая, как пишет П. Я. Гальперин, «задержанное движение».

Но дело не в самой по себе пробе. Пробным действием человек намечает черновик маршрута. Особенно это важно в ситуации неизвестности, если территория, по которой он идёт, ему совершенно не известна.

Поэтому человек сначала формирует образ действия, затем его осуществляет, в результате чего этот образ при реализации действия гаснет. Дальше – новое ориентировочное действие и т. д. Так строится схема прямой связи: ориентация – образ будущего действия – действие. Такая схема работает в трудовой деятельности, которая требует исполнения набора операций и контроля над исполнением.

Например, путник, отправляясь в дорогу, всегда берет с собой карту. При движении по местности он всякий раз сверяет карту и с местностью, чтобы всегда понимать, в каком он месте находится и куда он движется. Если перевести это правило на жизнь человека, то именно понимание им своего *места в мире* становится ключевой опорой для него. Место человека в мире в его разных масштабах и понимание опор являются ключевыми понятиями в антропологической навигации.

Если же у человека нет карты, и он идет по незнакомой местности, то он вынужден искать ориентиры в окружающем пространстве и во времени, дабы опереться на них. Например, заблудившись в лесу, человек забирается на дерево, чтобы обозреть с высоты местность и понять, где он. Или смотрит на звезды, на солнце. Или он смотрит на деревья (мох на деревьях), на муравейники у деревьев. Он прибегает к разного рода знаниям, представлениям, воспоминаниям и сличает их с местностью. Тем самым он фактически начинает рисовать «карту-маршрут» для своего дальнейшего движения. Он

присваивает природным объектам функции ориентиров, рисует не существующую карту у себя в сознании. Без неё он просто остановится, будучи полностью дезориентирован.

Так и в жизни, так и в онтогенезе, при освоении любой сложной деятельности. Важнейшим моментом здесь является определение «точки зрения», как говорит П. Я. Гальперин. То есть, определение своего места в пространстве. Базовым исходным моментом здесь является «*градиент цели*» [Гальперин 2003: 167]. С одной стороны, субъект переживает определённую потребность. С другой стороны, в реальной ситуации этот субъект опознаёт внешний объект и выделяет его как тот, который отвечает этой потребности. Связка потребности и объекта потребности образует «смысловую центрацию, определённый смысл» [там же]. Исходя из этой связи, ставится цель пути и строятся этапы продвижения. Затем осуществляется коррекция движения и далее – достижение цели.

Итак, как устроена схема ориентирования, согласно П. Я. Гальперину?

С одной стороны, человек испытывает потребность в получении средства, источника для жизни (пока здесь не важно – витальная, социальная, культурная, иная форма жизни, она уже есть). Эта потребность просто переживается им как живым существом.

С другой стороны, во внешнем мире он ведёт поиск ориентиров, опорных точек, реперов, которые позволяют обустроить ситуацию, задать ей смысловой каркас. Как пишет П. Я. Гальперин, «в целенаправленном действии основная цель есть первое и очевидно значимое среди прочих объектов поля, которые выделяются и запоминаются лишь по мере увязки с нею» [Гальперин 2003: 168].

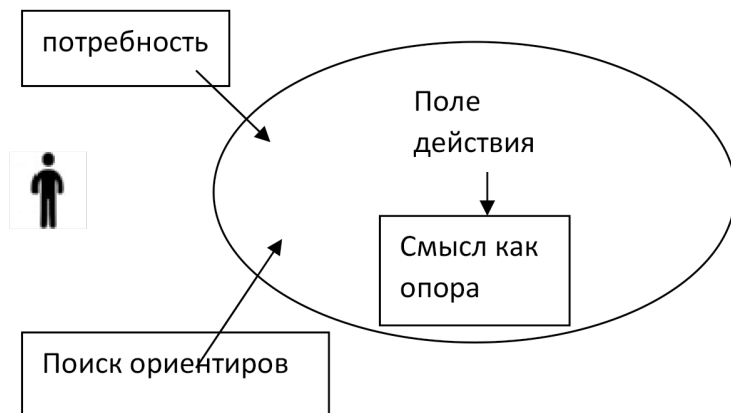


Рис. 13. Поле ориентирования.

В этой ситуации образуется тем самым определенное смысловое поле, внутренне связанное и понятное с точки зрения того, как действовать.

Субъект ориентирования осуществляет идеальное действие, затем пробное и затем реальное и всякий раз сверяет свое перемещение по полю действия, держа в уме смысловой каркас ситуации (рис. 13).

Исток ориентировочной деятельности связан с базовой потребностью выжить и с поиском ориентиров, которые тесно увязаны с поиском источников выживания. Сама ориентировочная деятельность в этом смысле выступает фактически базовой деятельностью. Ориентировка является витальной с точки зрения выживания и развития, а дезориентация чревата лишениями, в пределе – гибелью.

Далее более предметно П. Я. Гальперин развивает свой концепт относительно того, какие формы и средства выстраиваются при ориентировочной деятельности и какие этапы необходимо выстраивать при формировании ориентировочной деятельности. Для него в этом плане потребности, чувства, воля выступают разными формами ориентировочной деятельности субъекта в различных проблемных ситуациях.

Потребность является «исходным и основным началом ориентировки в ситуациях» [Гальперин 2003: 185]. Чувства выполняют роль способа оценки ситуации и средства переориентации. Воля становится средством и формой ориентировки при принятии решений в проблемных ситуациях.

Именно эту ориентировочную сторону и изучает психология. Предметом психологии становится именно ориентировочная деятельность. Психология изучает не всё, она изучает именно свойства, содержание, качества ориентировочной деятельности и роль в ней мышления, воли, чувств, потребностей [Гальперин 2003: 186 и др.]. Психология изучает в этом смысле не просто мышление, а именно «процесс ориентировки субъекта при решении интеллектуальных задач» [Гальперин 2003: 187–188]. То же самое с волей. Психология изучает не просто волевые процессы, а то, что относится к ориентировке – «ориентировка субъекта в таких обстоятельствах, в которых одного только разума или чувства, или того и другого вместе недостаточно. Характерная и своеобразная ориентировка субъекта в ситуациях моральной ответственности, ориентировка, ведущая к принятию того или иного решения – вот, что, собственно, и составляет предмет психологии воли» [Гальперин 2003: 189].

Но ориентировочная деятельность должна быть сформирована, выстроенная. Это формирование имеет свои этапы. Отсюда проистекает его знаменитая концепция о поэтапном формировании умственной деятельности, вошедшая во все учебники [Гальперин 2003: 271–316].

Проблема в том, отмечает П. Я. Гальперин, что не всё можно наблюдать. И не всё можно учесть в задании для испытуемого. Это всегда задача со мно-

гими неизвестными. Главное здесь состоит в том, что значительная часть формирования предметного действия находится у человека в идеальном плане, который скрыт от наблюдения. Мы заранее себя ограничиваем неполнотой ориентировки.

Методом исследования в психологии поэтому, полагает П. Я. Гальперин, должен стать метод построения или формирования предметного, ориентировочного действия. Сначала устанавливаются требования к будущему действию (образ будущего), затем выясняются условия, при которых такое действие будет сформировано. Затем эти требования воплощаются в систему показателей, которым должно соответствовать будущее действие. Затем идёт исполнение, отслеживание и корректировка исполнения и его поэтапное формирование.

Таким образом, необходимо не наблюдать то, как происходит формирование понятий и действий у человека, а строить их и создавать условия, при которых они могут быть построены с заранее намеченными свойствами [Гальперин 2015: 238].

Возвращаясь к базовой связке опосредствование-овладение, после выше сказанного имеет смысл достроить сферу (см. рис. 4, 5), добавив в нее идеи Д. Б. Эльконина и П. Я. Гальперина.

По Л. С. Выготскому, человек овладевает своим поведением (реакциями и стимулами), выстраивая второй план поведения, с помощью знакового опосредствования, надстраивая свои действия и осмысляя их в смысловом поле действия. Здесь овладение обусловлено опосредствованием.

По Д. Б. Эльконину, ребенок осуществляет действие по опосредствованию вместе со взрослым-посредником, воспринимая его как живой знак-образец, как воплощение идеальной формы. Здесь овладение обусловлено наличием встречи и причастности к взрослому-посреднику, и само опосредствование описывается и выстраивается уже как посредническое совместное, «совокупное действие».

По П. Я. Гальперину, человек (ребенок) осуществляет ориентировочное действие, представляя его в поле образа действия и проделывая далее поэтапную работу по формированию ориентировочной деятельности, внутри которой высшие функции выступают частями ориентировочной деятельности. Здесь овладение обусловлено ориентированием. «Мера овладения» поведением связана со степенью сформированности ориентировочной деятельности.

Пространство овладения выстраивается тем самым как сфера, в которой связываются планы опосредствования, посредничества и ориентирования (рис. 14).

Переходя к полевой парадигме, мы тем самым расширяем горизонт и словарь нашего дискурса. Мы переходим от таких привычных понятий, как

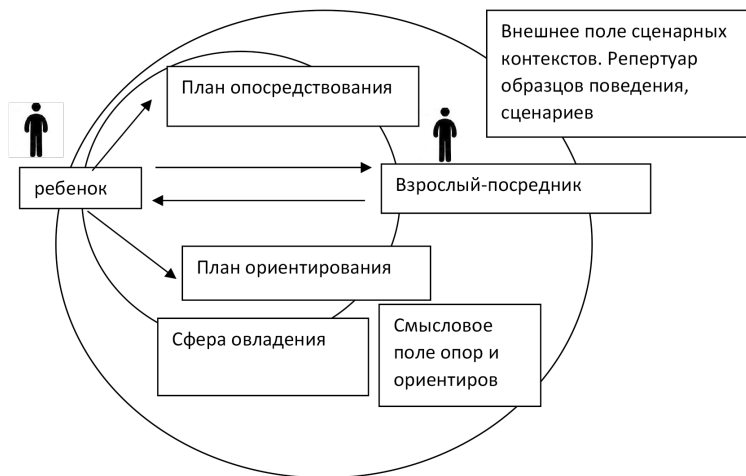


Рис. 14. Сфера опосредствования и ориентирования.

индивид, субъект, сущность, объект, процессы, системы, к таким, как ориентирование человека в мире, навигация, место человека, горизонт, поле действия, ориентиры, опоры, средства ориентирования, путь, этапы движения по пути, карты маршрутов и т.д.

Через призму и оптику этой сферно организованной схемы мы начинаем точнее видеть то, что происходит с человеком, когда он попадает в ситуацию дезориентации в связи с появлением цифры и умного гаджета.

Треугольная метафора. Редукция модели

*Сорок душ посменно воют,
Раскалились добела –
Во как сильно беспокоят
Треугольные дела!*

В. С. Высоцкий

Зарубежные исследователи, исповедующие, по их словам, культурно-исторический подход, также полагают, что тема опосредствования выступает ключевой в этом подходе. Но сама по себе констатация этого факта мало, о чем говорит. Постепенно опосредствование трансформируется у многих авторов в опосредование (см. их различие в части 1). В самой модели ставится главный акцент на выстраивание человеком отношений с внешним миром, а тема овладения им своим поведением постепенно вообще почти сходит на нет.

Например, Д. Бэкхёрст также считает, что для тех, кто хочет изучить философское значение наследия Л. С. Выготского, не найти лучшей отправной точки, чем понятие опосредствования [Бэкхёрст 2007: 61]. В русском переводе статьи Д. Бэкхёрста пишется слово «опосредствование». А в оригинале, как и у всех англосаксов – *mediation*. Дж. Верч также указывает на опосредствование как на «самый значительный и уникальный вклад» Л. С. Выготского.

Но далее Д. Бэкхёрст уточняет, что суть опосредствования заключается в отрицании непосредственности. Это что-то в сути своей рациональное [Бэкхёрст 2007: 61]. Иными словами, существо, наделенное психикой, вступает в определенное отношение с миром [Бэкхёрст 2007: 61]. Для Д. Бэкхёрста важно именно это: человек – мир. И как человек выстраивает отношение опосредствования с миром.

У Л. С. Выготского главным было выстраивание связки опосредствование – овладение. В связку стимул – реакция вставляется психологическое орудие, с помощью которого человек овладевает своим поведением, то есть своими реакциями. А психологическим орудием выступает знак, слово, речь. И где это у Д. Бэкхёрста? Этого просто нет. Нет ни слова про эту связку, про овладение.

Д. Бэкхёрст озабочен связью человека и мира, прямым отношением человека с миром. Поскольку, видите ли, эпистемология засорена разного рода посредниками в виде понятий, проекций, интерпретаций, чувственных данных. А нужна прямая связь человека с миром [Бэкхёрст 2007: 63]. Как в таком случае психика соприкасается с миром и как мир может рационально отражаться в ней? [Бэкхёрст 2007: 63]. Д. Бэкхёрст полагает, что идея опосредствования и делает возможным эту самую непосредственную связь с миром.

Запустив в мир идею опосредствования, Л. С. Выготский был уже не властен над её судьбой. Она стала обретать свою собственную биографию. И вот уже на Западе фактически развилась целая треугольная парадигма, воплотившаяся в разного рода принципы триангулярности и триадные концепты, собирающие целые обзоры и коллекции разных треугольников (см. [Zittoun et al. 2007]).

Например, эмоциональный треугольник у З. Фрейда, треугольник опосредствования С. Выготского, социокогнитивный треугольник у Ж. Пиаже [Zittoun et al. 2007]. Авторы считают, что между ними есть сходство: они показывают общую проблему преобразования и перехода от внешнего посредничества к внутреннему посредничеству.

В каждой из треугольной модели выстраиваются свои комбинации субъекта – объекта и посредника между ними (другого или знака) (см. общую схему-рисунок треугольников, рис. 15).

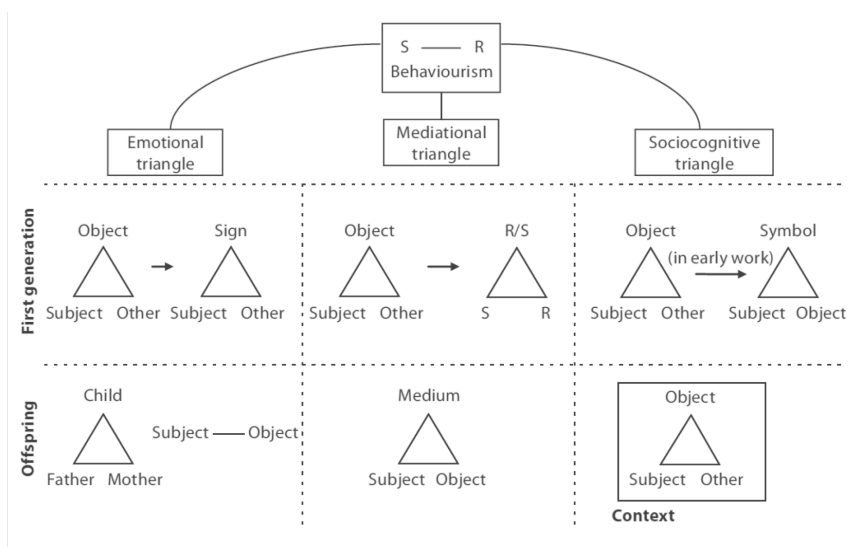


Рис. 15. Генеалогия треугольников [Zittoun et al. 2007: 211].

Для авторов подобных обзоров треугольник скорее выступает научной метафорой, используемой в научных исследованиях, рамочным названием целого направления в виде «триадных теорий» (triadic theory). Но по факту идея опосредствования воплощена только у Л. С. Выготского. В этом обзоре она так и называется – Medial Triangle.

Относительно теории Л. С. Выготского авторы полагают, что это скорее не треугольник, а буква V. Основная идея заключается здесь, по их логике, в том, что структура социального взаимодействия перемещается в структуру самоопосредования (self-mediation).

Но, как и Дж. Верч, и Д. Бэхёрст, и М. Коул, авторы полагают, что, согласно культурно-историческому подходу, люди стремятся приспособить среду к собственным целям, а потому они вводят вспомогательные средства, выстраивая тем самым разные треугольники отношений между субъектом и объектом и их посредниками (орудиями и знаками).

При таких интерпретациях в сознании исследователей вольно или невольно происходит сдвиг от темы выстраивания связки опосредствование-овладение – к теме отношений человек-мир, человек-человек, человек (индивид)-социум. И тогда в саму теорию Л. С. Выготского, уже помимо его воли, закладывается мысль, что, основной единицей культурно-исторического подхода является совместная опосредованная деятельность. В этой связке совместной деятельности убирается тема овладения. И опосредствование превращается в опосредование.

Например, этому посвящен проект М. Коула «Пятое измерение», связанный с построением совместной деятельности взрослых и детей [Коул 1997; Cole 1996]. В этой деятельности важную роль в качестве посредников играют артефакты разного типа. М. Коул вводит понятие артефакта вместо психологического орудия и проводит классификацию артефактов. Но в этой классификации нет ни слова про связку опосредствование – овладение.

Й. Энгестрём пошел дальше. Он довел идею опосредования до определенной практики и технологии работы в организациях (в госструктурах, в медицинских и образовательных учреждениях) [Корепанова, Виноградова 2006; Sannio, Engeström 2018].

Коль скоро опосредствование заменяется опосредованием, а последнее понимается как совместная деятельность в организациях, коллективах, то Й. Энгестрём фактически, выстраивает свою версию организации трудовой деятельности, опираясь на фактически метафору треугольника взаимодействия, понимая опосредование как совместную трудовую, производственную деятельность в организациях.

Все бы ничего. Только вот Л. С. Выготский разводил трудовую, внешне опосредованную деятельность, и деятельность по овладению своим поведением (опосредствование). Он разводил внешние орудия и психологические орудия, различая их направленность: трудовая деятельность направлена на объект с целью его исследования и изменения, а психологическое орудие направлено на самого субъекта действия, с целью овладения им своим поведением (см. в первой части). Это различие почему-то многие авторы и не держат.

Й. Энгестрём взял лишь часть культурно-исторического подхода, теорию деятельности, и развил ее до теории и практики построения совместной деятельности в организациях, поставил это на коммерческую основу, включив в свои треугольники еще множество посредников – сообщество, правила, разделение труда.

Й. Энгестрём и другие фактически выстраивают направление, которое получило название КИТД (СНАТ), Культурно-историческая теория деятельности (Cultural-Historical Activity Theory), но в слове культурный оставили лишь момент социального взаимодействия, выхолостив основную идею культурного развития у Л. С. Выготского – идею овладения поведением через опосредствование¹.

Остается в итоге хорошая, известная, давно проработанная практика совместной трудовой и профессиональной деятельности через создание разно-

¹ Кстати, на Западе чаще всего именно развитие теории деятельности ассоциируется с именем Й. Энгестрёма, а не с именем А. Н. Леонтьева. В этом есть какая-то ирония судьбы [Корепанова, Виноградова 2006: 72].

го рода мастерских, нетворкингов, коворкингов, кнотворкингов (kotworking), совместных проектов, коллективной творческой деятельности (как была развита в СССР практика трудовых коммун, теория и практика коллективных творческих дел О. С. Газмана и др.).

Но это фактически про другое. Мы тем самым отделяем часть от целой КИП и уходим в теорию и практику коллективной деятельности, тем самым выхолащивая вообще всю модель опосредствования-овладения-ориентирования.

Нам же важно предложить объяснительную модель, на языке которой описывается и выстраивается антропопрактика культурного развития человека (ребенка в онтогенезе) на основе выстраивания связки овладение-опосредствование в новой ситуации, ситуации цифровизации среды обитания и образа жизни людей, при которой среда характеризуется тем, что цифра занимает там ключевое место. Она становится больше, чем орудие опосредствования.

Из выше сказанного вытекает то, что на Западе редуцировали культурно-исторический подход до теории деятельности, причем в версии Энгestrёма, но забыли базовые идеи культурно-исторического подхода.

Интересно то, что сами представили культурно-исторической теории деятельности полагают, что они действительно развивают культурно-исторический подход Л. С. Выготского. Они активно цитируют его, ссылаются на его работы. Й. Энгestrём пишет: «Меня интересует культурно-деятельностная теория и изучение развития в целом. В настоящее время я занимаюсь исследованием коконфигурации (co-configuration) как нового метода организации деятельности, а также экспансивным обучением (expansive learning) в мультидеятельностной среде. Я изучаю трансформации в организациях и изменения, возникающие в процессе работы, комбинируя микроуровневый анализ дискурсов и взаимодействий с историческим анализом и моделированием организаций как деятельностных систем, сталкивающихся с различными противоречиями в ходе своего развития. Вдохновившись методом двойной стимуляции Л. С. Выготского, мы в своей работе используем орудия интервенции (такие, как Лаборатория изменений – Change Laboratory), чтобы проанализировать перестраивание деятельностных систем, осуществляемое участниками. В настоящее время я исследую организации здравоохранения, банк и телекоммуникационную компанию (цит. по: [Корепанова, Виноградова 2006: 75]).

Фактически Й. Энгestrём применяет деятельностный подход (каковых в мире много) к работе с организациями по выстраиванию и перестраиванию в них коллективной, распределенной, совместной, трудовой деятельности. И у него в итоге родился свой треугольник с различными посредниками (рис. 16).

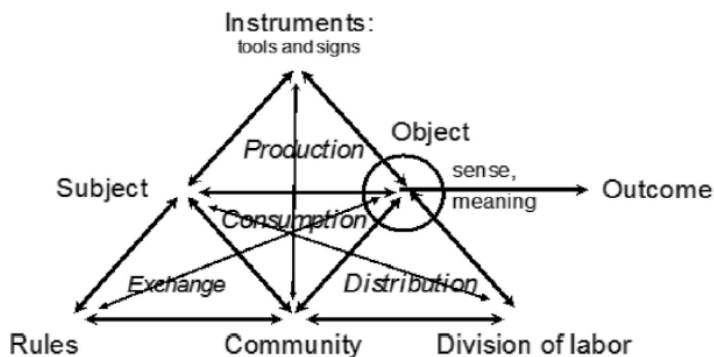


Рис. 16. Треугольники опосредования Й. Энгestrёма
[Sannio, Engeström 2018: 45].

В схеме сочленены разные виды треугольников: правила-субъект-сообщество; субъект-инструменты (орудия и знаки)-разделение труда; субъект-инструменты-объект и др. Схема выступает таким конфигуратором-орудием, на языке которого автор организует коммуникацию на своих семинарах.

Й. Энгestrём больше опирался на работы А. Н. Леонтьева и В. В. Давыдова. Работы Л. С. Выготского он знает плохо. А по факту он просто сделал деятельностьную вытяжку из них и на этом успокоился. То есть Й. Энгestrём построил именно треугольник трудовой деятельности. Строго говоря, это не имеет отношения к идее опосредствования как важнейшему принципу культурного развития человека, ребенка в онтогенезе. Идея психологического орудия и овладения своим поведением через опосредствование здесь в принципе исчезла.

Разумеется, культурно-исторический подход и трудовая деятельность неразрывны и переплетены друг с другом. Также, как и идея овладения сама по себе ведь не работает. Почему и зачем ребенку овладевать своим поведением? Что это означает на практике? По смыслу? Зачем? У Выготского ребенок якобы овладевает внешним стимулом. В другом месте он говорит, что овладение происходит с помощью знака как психологического орудия и тем самым ребенок овладевает своим поведением, своими реакциями.

А зачем ему все это? Для того, чтобы овладеть внешним объектом – палкой, ручкой, листком бумаги, пластилином, карандашом, любым предметом, чтобы научиться ими манипулировать – с тем, чтобы совершить предметное действие. А последнее нужно, чтобы все равно ответить на стимул – чтобы с помощью ложки съесть кашу. Все равно у ребенка нет на первом месте такой задачи – овладевать своим поведением. У него на первом месте – потребность

и стремление ее удовлетворить. И здесь Выготский прав, говоря, что мы от природы и натуральных процессов никуда не денемся. Но нам нужна связка культуры и природы.

Однако, самым устройством опосредствованного действия ребенок, того не ведая, будучи вынужден овладевать внешним по отношению к нему предметом, обращаясь к себе по ходу дела с помощью знака-слова, и ко взрослому как носителю образца действия, он корректирует свои реакции, овладевает ими, и постепенно, совершая множество раз такие действия, формируя предметное действие, формирует собственно те самые культурные *функциональные органы*, составляющие тело личности.

В этом смысле нет такой проблемы, которой озабочен Д. Бэкхёрст, что, мол, человек отгородился от мира средствами-посредниками. Он никогда этого не сделает, поскольку он все равно животное и все равно испытывает желания и потребности, желания овладевать внешним объектом. Другое дело, какие и как он выстраивает посреднические действия и какую деятельность по опосредствованию совершает.

Если же вернуться к теме цифрового вызова, здесь как раз впервые мы сталкиваемся с радикально иной ситуацией: цифра, в отличие от разных внешних предметов, не пассивна. Это не ложка, не палка, не вилка, не ручка. Это часть среды, причем активная, стимульная. Умный гаджет – больше, чем предмет, больше, чем орудие, в отличие от старой телефонной трубки. В него зашита программа действий, сценарий. Предмет яркий, привлекающий, соблазняющий. И с зашитой программой, сценирующей поведение ребенка. Здесь и кроется базовая проблема и вызов для всей модели опосредствования. Мы к этому еще вернемся.

Психологические орудия и артефакты

Как опосредствование было заменено опосредованием, так и идея психологического орудия была сведена в ряде работ к идее артефактов [Коул 1997; Верч 1996]. Замысел М. Коула заключался в том, чтобы поставить культуру в центр развития человека, то есть рассмотреть проблему, названную Л. С. Выготским «врастанием человека в культуру». Но в таком случае именно пространство культуры, состоящее из артефактов, культурных моделей и сценариев, становится главной темой в модели М. Коула.

Он полагает, что исходная посылка КИП заключается в том, что «структуры развития психических процессов человека порождаются культурно [Коул 1997: 131].

Сфера культуры у М. Коула и стала тем посредником, благодаря которому развивается человек. А культура и состоит из артефактов, сценариев и моделей.

Во времена Л. С. Выготского, полагает М. Коул, говоря о средствах опосредования, принято было говорить об орудиях труда. И предлагает говорить об артефактах, как о более родовом понятии.

Это понятие взято им из американской культурологии и антропологии, изучающей древние традиционные культуры. Тем самым М. Коул сразу вытесняет идею психологического орудия и идею овладения человеком своего поведения – в пользу овладения человеком внешним миром с помощью артефактов.

Далее он вводит вслед за Вартофским классификацию артефактов [Коул 1997: 145–146].

Это первичные артефакты, собственно орудия труда, материальные изделия, буквально искусственные изделия, средства, орудия труда (артефакты, *artefacts*) (топоры, вилы, молотки, лопаты ...).

Вторичные артефакты включают в себя первичные артефакты и способы действия с ними, способы их использования. Поэтому они включают предписания, обычаи, нормы.

Третий уровень артефактов, третичные артефакты, представляют собой уже нематериальный, идеальный мир культуры, те самые культурные модели и сценарии, в контекст которых погружены первичные артефакты, но зависят именно от него.

Строго говоря, ребенку представлен не молоток и топор, не ручка и карандаш, а контекст, правила и сценарии, внутри которых показывается способ существования этого орудия. Это собственно и показали П. Я. Гальперин и Д. Б. Эльконин. И давно. Ребенку представлена не ложка и вилка, а образец действия с ними.

Но надо учитывать тонкость перевода. Слово «средство» часто переводится на английский как *means*. То, посредством чего. В оригинале у Дж. Верча употребляется *mediation means*. В русском переводе переводчик сократил – остался медиатор [Верч 1996]. Но вот орудия, инструменты, переводятся как *tools*.

А вот посредник переводится уже как *medium*. Посредничество – *mediation*, медиация. Здесь есть принципиальная разница. Но в итоге связку опосредствование – овладение М. Коул и Дж. Верч тоже теряют, уйдя в культурно-антропологическую тематику внешнего опосредования и овладения человеком (ребенком) артефактом-орудием и подражания сценариям взрослых. А где овладение ребенком своим поведением? Остается орудийный аспект: «индивид-действующий-с помощью- медиатора» [Верч, 1996: 22].

И главное: при переводе на английский различие между опосредованием и опосредствованием не проводится. Ставится везде *mediation*.

Итак, тем самым М. Коул приходит к идее культурного контекста и его рамок. Эту идею давно обсуждали в лингвистике, прагматике (Т. ван Дейк и

др.), ведя понятие так называемого прагматического контекста. Фактически это аналог понятия смыслового поля. В случае встречи и разговора, например, его участники понимают прагматический контекст: кто говорит, кому говорит, где говорит, зачем говорит, в каком контексте. Последний держится только этими говорящими. Этот контекст обозначает среду конкретного *события*, героями которого выступают те, кто в него включен. М. Коул выделяет разные круги контекста по мере его расширения (ученик сам с собой, на уроке, в классе, в школе и т.д.) [Коул 1997: 157].

Это более точное понимание проблематики, нежели попытка Бронфенбреннера ввести так называемые экологические сферы и системы (микро, мезо, макросистемы), работы которого по иронии почему-то оказались записанными в западную традицию КИП (см. [Солдатова 2018]).

Все это замечательно. Но что мы видим? Мы видим постоянные подмены, переключения и отвлечения на другие темы. Близкие и сходные темы, но это все не развивает исходную модель КИП, в которой удерживается связка опосредствования и овладения.

Но удивительно то, что на уровне рамочных заявлений и исходных положений М. Коул декларирует, что «опосредованная деятельность (в оригинале – mediation) имеет разнонаправленные последствия; она одновременно изменяет субъекта по отношению к другим и связь Я – другие по отношению к ситуации в целом, а также среду, в которой Я взаимодействует с другими» [Коул 1997: 169].

Но момент именно связки и опосредствования, и овладения, момент переживаемого ребенком личностного метаморфоза он не схватывает, не описывает, не исследует. А лишь констатирует, оставаясь в душе своей бихевиористом, описывающим структуры поведения, в которых меняются люди посредством взаимодействия и изменения контекста вследствие опосредующей роли в этой деятельности артефактов.

Свои представления М. Коул заложил в свою методику опосредующего обучения чтению (чтение с вопросами) (см. подр. [Коул 1989]).

В базовый треугольник Л. С. Выготского на место психологического орудия, средства-знака-посредника, (называемого им артефактом), М. Коул ставит текст (рис. 17).

Ребенок вступает в этап обучения чтению, имея опыт общения со взрослым. Последний уже имеет опыт опосре-

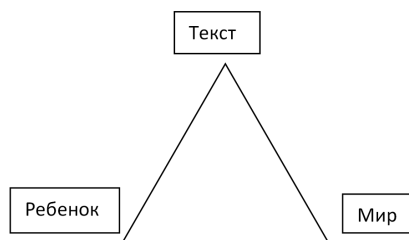


Рис. 17. Треугольник М. Коула в методике вопрошающего чтения [Коул 1989: 81].

дованной деятельности с текстом. Поэтому задачей ставится обучение ребенка этой деятельности по опосредованию отношения с миром через текст.

Поэтому в логике действия выстраивается последовательность:

А. Опосредованное взаимодействие с миром ребенка через взрослого.

В. Опосредованное взаимодействие взрослого с миром через текст.

С. Желаемое будущее – опосредованное взаимодействие ребенка с миром через текст.



Рис. 18. Развертывание треугольника М. Коула в методике чтения [Коул 1989: 95].

В итоге сопоставляются наличная и подлежащая формированию система опосредования, которые должны быть скоординированы.

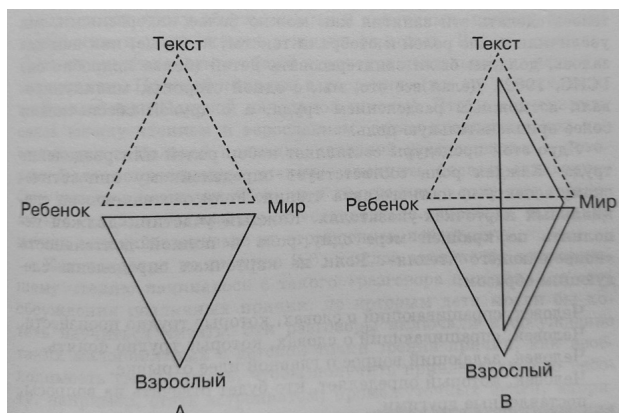


Рис. 19. Опосредование в треугольнике М. Коула [Коул 1989: 96].

Здесь не место разбирать специально методику вопрошающего чтения. Она опубликована. Нам важно отметить, что судя по всему связка опосредствования-овладения оказалась утерянной у многих авторов, причислявших себя к последователям КИП, взявшими лишь часть модельной конструкции,

касающуюся внешнего орудийного (в том числе текста как орудия) опосредования (а не опосредствования), выстраивания содержания развития человека с помощью внешних и весьма ограниченных по репертуару медиаторов-артефактов. Это случилось именно потому, что вторая часть сферы развития, по Д. Б. Эльконину, мотивационно-потребностная, а если шире, аффективно-смысловая, была постепенно утеряна¹.

Е. Ю. Завершнева замечает, что ученица К. Левина Б. В. Зейгарник в своем учебнике по патопсихологии не стала уделять внимание эмоционально-волевым кризисам личности ребенка, хотя именно эти кризисы задают основной акцент для развития патологий, а не орудийный. А учебников по теории эмоций у нас вообще долгое время не было. К учению об эмоциях и поиску связки аффекта и интеллекта Л. С. Выготский пришел в конце своей короткой творческой биографии.

Иначе говоря, смысл своих действий человек держит посредством аффекта, эмоции, чувства. У М. М. Бахтина это называется «эмоционально-волевым тоном», ритмической интонацией. Смысловое целое удерживается не предметным действием и не орудием, а через ощущение целого, всего аффективно переживаемого, поля, связанного с выстроенной (или нет) связкой и сопричастностью с целым Миром, ощущением (самочувствием) себя в мире, самопониманием и определением своего места в нем.

«Бытие имеет место», говаривал М. Хайдеггер. Оно свершается событийно в месте. Человек как событие в этом мире свершается, обозначая эту пульсирующую точку. Поэтому главный онтологический вопрос означает вопрос о том, где я, а уже потом – что и кто я?

И если человек теряет или не обретает свое место, то уходит и все остальное. Опоры этого места выстраиваются сугубо смысловые и энергетические, а не предметно-орудийные.

Сценарный контекст

Разговор о трансформации исходной модели Л. С. Выготского будет не полным, если мы не сошлемся на идеи еще одного психолога, Дж. Брунера, который также считал себя последователем Л. С. Выготского. Выше мы уже

¹ Зинченко В. П. в 1993 году уже указывал на проблему обеднения исследовательского поля культурно-исторической психологии, говоря о том, что произошло отступление, а порой и упрощение исходного корпуса идей, «утратилась духовная компонента “всеединства”», а значит оказалось разрушенным и оно само. Была также сужена идея и все поле опосредствования человеческого развития. Выготский только начал работать с проблемой знака и слова (добавим, смысла), а вот символ и миф никак не присутствовали в исследованиях представителей этой научной школы [Зинченко 1993: 5]. А без полного представления роли всех четырех медиаторов в развитии невозможно подступиться к вершинной психологии [Там же, с. 6].

замечали, с опорой на Д. Б. Эльконина, что ребенок берет в овладении не само орудие, а прежде всего образец действия с ним через взрослого, показывающего ему образец.

Развивая Д. Б. Эльконина, можно сказать, что рядом с ребенком находится не просто взрослый, живой носитель образца действия, а рядом и вокруг – среда сценариев поведения. М. Коул активно ссылается на Дж. Брунера и К. Нельсон, разрабатывавших этот концепт сценарного и сценирующего поведения.

В более широком контексте Дж. Брунер сценарный контекст рассматривает как нарративный опыт человека, повествование о своем опыте, используя естественный, а не формально-логический, не понятийный язык. В связке ребенок – взрослый на первый план выступает именно предоставление взрослым ребенку своего опыта в виде нарратива. Способность ребенка также на выстраивание своего нарратива зависит от того, как это выстроено в процессе обучения. Единицей же нарратива выступает сценарий.

Идею нарратива и сценария Дж. Брунер переносит в практику школьного обучения и разрабатывает теорию нарративной психологии и психотерапии, построенной на том, что пациент рассказывает врачу (или просто собеседнику) свою жизнь, тем самым запускается терапевтический эффект [Bruner 1987].

Нарратив предполагает описание задним числом своей жизни как последовательности событий, эпизодов, случаев. Нарратив, то есть рассказ-воспоминание о своей жизни есть искусственная операция, в которой рассказчик, разумеется, начинает про себя вольно или невольно придумывать, сочинять себе своего героя (не обязательно специально или из умысла, пытаясь выглядеть не тем, кем был на самом деле, а просто потому, что мы так устроены – то одно забудем, то другое перепутаем).

Но надо понимать, что нарратив сценарен. В работах Дж. Брунера и К. Нельсон показан сценарный характер работы нарратива [Коул 1997: 150–151]. Сценарий структурирован своей логикой, структурой повествования, развернутого во времени, в событиях. Если перевести это на нашу проблему, то вокруг ребенка образуется такое пространство не просто смысловых контекстов, но сценарно-событийных контекстов. Именно они, полагают Брунер и Коул, организуют смыслообразование у людей в онтогенезе [Коул 1997: 126].

Д. Б. Эльконин это называет мотивационно-потребностной стороной деятельности (в отличие от орудийной, операционно-технической, стороны) (см. выше).

Понятно, что дети живут во взрослых контекстах, контролируемых взрослыми и соответственно им равняются, отмечает К. Нельсон. Сценарий, полагает она – это событийная схема, в которой определяются события, по-

следовательность и связность событий. К. Нельсон говорит о сценариях как об «обобщенных событийных схемах» [Коул 1997: 150].

И что происходит сейчас, когда ребенок попадает в цифровую среду? Умный гаджет замещает взрослого в этом поле сценарного контекста и забирает себе событийную схему. Вместо взрослого встает фигура гаджета, точнее фигура цифрового аватара взрослого, записанного в гаджете. Но вместо культурного посредничества и взаимодействия происходит отъятие активности у ребенка в пользу доминирующего гаджета. Точнее, если и присутствует фигура «взрослого» в зашитом в гаджете сценарии, то в качестве цифрового двойника, аватара, то есть в превращенной форме.

Но об этом мы поговорим уже в третьей части.

Часть 3 ЦИФРОВОЙ ВЫЗОВ

Вы не гаджет

Д. Ланир

Стремление Л. С. Выготского совместить две парадигмальные проекции в одном концепте и одной модели – орудийную и смысловую, инструментальную и полевую, не свалившись в крайности, обернулось неминуемо тем, что стала развиваться преимущественно первая, орудийная, или деятельностьная, причем, в ее редуцированном инструментальном изводе. Фактически от поискового концепта Л. С. Выготского, предполагавшего представление человека в его целостном образе, была выделена орудийно-инструментальная часть, вылившаяся в психологическую теорию деятельности в работах А. Н. Леонтьева, Й. Энгелстрёма и др.

А смысловая, полевая часть концепта, оставалась долгое время под забвением. Но это не вина исследователей, а признак доминирующих трендов, о которых мы в начале работы упомянули. Цифровой вызов, с которым столкнулась в целом культура, наука и особенно гуманитарная научная мысль, до сих пор воспринимает его, что называется, орудийно, относясь к цифре как к ещё одному орудию-посреднику (см., напр. [Рубцова 2019а; 2019б]).

В. П. Зинченко, любитель нюансов и тонкий знаток культурно-исторического подхода, подметил также тренд орудийности и развития разного рода медиаторов и артефактов вокруг человека, в силу чего последний начинает теряться в этой техносфере: «Человек действительно оснащается таким большим числом орудий, средств, артефактов, артеактов, амплификаций, акцентуаций, установок, доминант, новых искусственных форм, функциональных органов, идеологием, что есть реальная опасность превращения его самого в

человекоорудие, в инструмент, в машину, в робота и т. п.» [Зинченко 1996: 33].

Мимо этого тренда, замечает В. П. Зинченко, культурная психология не должна проходить. Но предложить в этой части что-то предметное он не успел, хотя уже сейчас понятно, исходя из выше сказанного в первых двух частях, что по идее надо делать в ситуации цифрового вызова.

В предыдущих работах мы уже пытались анализировать феномен трансформации человека в ситуации жизненного функционального аутсорсинга (см. глава 1). Если вернуться к началу нашей работы, к постановке вопроса, то, используя метод и дискурс культурно-исторического подхода и прежде всего модель опосредствования в ее двух планах, смысловом и орудийном, мы обозначили тогда следующие проблемные точки:

1. Проблема личности человека начинается в ситуации аутсорсинга там и тогда, где и когда происходит *размывание смыслового поля и потеря смысловой целостности предметного действия*. Мы полагаем, что начинается это рано – когда ребенок перестает играть в сюжетно-ролевые игры и подменяет их виртуальными и имитационными активностями, когда он не знает, чем себя занять, поскольку вокруг него нет живой социальности, причастной ему. И он либо занимает себя слабо осмысленными физическими активностями (беготня, прыгалки), либо уходит в виртуальные игры, которые создают ему иллюзию полноты проживания и событийности.

2. Проблема личности человека начинается тогда, когда происходит *обеднение и упрощение знаково-орудийного действия*. Например, при обучении рисованию вместо рисования карандашом и лепки из глины руками человек сразу рисует стилем и строит графики на компьютере (см. [Палласмаа 2013]).

Л. С. Выготский, описывая специфику ситуации, связанную с включением орудия в структуру поведения, фиксировал, что при этом одни функции заменяются другими, перестраивается вся структура поведения и т. д. [Выготский 1982а: 105–106]). В данном случае это и происходит, но в обратном направлении. При замене карандаша и листка бумаги на клавишу компьютера происходит изменение самого предметного действия и его образно-смыслового ряда: карандашом я рисую образ на чистом (пустом!) листке бумаги, чувствуя себя творцом и развивая руку. Клавиши на компьютере не позволяют этого делать.

Включенный в структуру действия умный гаджет не просто меняет всю структуру поведения, что и было ранее при развитии и усложнении орудий, но упрощает эту структуру, сплющивает ее. По аналогии: если ранее прачка стирала белье сама и руками, то при появлении стиральной машины ей надо загрузить грязное белье в машину и нажать кнопку. Машина все сделает сама. Само действие сплющивается.

По той же аналогии: ребенок нажимает на клавишу, кнопку гаджета, и получает сразу результат в виде разных картинок и новых соблазнов. Между нажатием кнопки и результатом нет рабочего интервала, то есть собственно самой работы, предметного действия, результатом которого стал некий продукт, и нет ощущения сопричастности к этому действию и результату.

Тем самым мы получаем ту же схему поведения, стимул – реакция, от которой мы пытались уйти все это время. Умный гаджет упростил структуру действия, сплющив все треугольники и сферы опосредствования-овладения.

Разумеется, это сделал не гаджет, а те разработчики, которые, предлагая человеку умную игрушку, навязывают ему и соответствующую структуру поведения по той же схеме стимул – реакция.

3. Человек испытывает кризис развития тогда, когда происходит *упрощение и обеднение связей и координации знаково-символических структур* (обеднение языка, снижение, сплющивание горизонта культурных образцов и т. д.).

Мы допускаем определенный складывающийся тренд как массовидное явление: при переживании названных выше процессов, редуцирующих личностное тело человека, происходит и редукция самого человека вплоть до его радикальной метаморфозы, а значит, исчезновения его идентичности. Орудийно-знаковое тело человека радикально упрощается, а значит, упрощается и сам человек.

А начинается все с размывания и исчезновения смыслового горизонта, рамку которому задает культурный образец. Носителем последнего выступает культурный взрослый. Если он перестает быть для ребенка носителем идеальной формы, то ребенок теряет смысловой горизонт становления

Но когда живой носитель практики, носитель образца, для ребенка исчезает, то у него «растворяется» и образ будущего. Человек (ребенок) вновь становится рабом зрительного поля. Если происходит потеря названных выше опор (потеря горизонта *смыслового поля, упрощение орудийного пространства и упрощение связей и координаций*), то человек теряет самого себя, т. е. теряет свое личностное тело, которое его крепит в этом мире как культурное существо. И это уже не метафора, а реальный исторический процесс обратного метаморфоза, возврата назад, обратного хода, но с разрушительными последствиями.

Это удивительно, но вслед этому технологическому тренду, провоцирующему обратное движение человека к стимул-реактивному поведению, в самой науке стал доминировать такой же тренд. Если мы посмотрим работы современных авторов, посвященные воздействию цифры и умных технологий на человека, особенно на ребенка и подростка, то мы видим следующую картину.

В подавляющем большинстве исследователи пытаются рассмотреть проблему влияния цифры на человека глазами сугубо бихевиористской модели (в категориях стимул – реакция), с точки зрения того, как влияет активный гаджет на ребенка и как ребенок реагирует, как он себя чувствует, что происходит с его вниманием, эмпатией, воображением, самочувствием и т. д. Все будто забыли про отечественную традицию культурно-исторического подхода, про модель опосредствования-овладения. В исследованиях ребенок представлен как сугубо реактивное, пассивное существо, на которого воздействует активная агрессивная цифра и соблазнитель гаджет [Смирнов 2024a].

Вместе с тем все же некоторые исследователи обращаются именно к наследию культурно-исторического подхода, в котором видят мощный ресурс для выработки содержательного и практического ответа на цифровой вызов и выстраивания антропологической альтернативы [Рубцова 2019а, б; Солдатова, Рассказова 2020; Солдатова, Войскунский 2021; Солдатова 2018; Falikman 2021; Файола и др. 2016].

Г. У. Солдатова с коллегами верно полагает, что в настоящее время встала необходимость выработки трансдисциплинарной концепции, базисом, ядром которой выступал бы КИП, с помощью которого можно и нужно описывать по-новому процессы опосредствования, среди которых важнейшую роль уже играют цифровые технологии [Солдатова, Войскунский 2021: 433 и др.].

Это верно. При этом коллеги полагают, что процессы социализации, то есть усвоения социального опыта и социальных норм и образцов в настоящее время приобретают принципиальную новизну – сформировался своеобразный феномен цифровой социализации, в рамках которой формируется и так называемое цифровое поколение, складывается «цифровая личность», образуется феномен «цифрового детства» [Солдатова, Рассказова 2020; Солдатова, Войскунский 2021; Солдатова 2018].

Коллеги верно подмечают специфику момента. Да, действительно. Для понимания роли цифры и природы гибридной онлайн-оффлайн среды необходима концепция, в которой процессы опосредствования и овладения начинают пониматься уже с учетом новых цифровых средств и практик. В этой базовой установке мы сходимся. Нужна новая модель опосредствования-овладения для новой среды обитания. Но что предлагают коллеги? Как они видят эту модель? Какие подходы вырабатывают?

В связи с формированием гибридной среды обитания молодой человек переживает специфический процесс цифровой социализации, в силу чего формируется такой феномен, как цифровая личность, цифровое поколение, для которого характерны следующие признаки (см. подр. [Солдатова 2018: 73–74]):

1. Гиперподключенность; молодые люди находятся в интернете по 8–10 часов в сутки; для большинства гаджет стал частью их повседневной жизни, в том числе и ночью.

2. Повседневное пребывание в уже сложившейся смешанной реальности (оффлайн-онлайн), в которой четкой границы между социальным и виртуальными мирами ними фактически уже не существует, она размыта; каждый второй ребенок сознает это и принимает как данность то, что живет в смешанной гибридной реальности.

3. Расширенное сознание; развитие техносферы приводит к тому, что человек, особенно не оспособленный, личностно не сформированный подросток в своей жизни как бы наращивает на своем индивидуальном теле и своем сознании современные технические устройства, как бы удлинняя себя, надстраивая, расширяя свое сознание, что послужило поводом для введения понятия «расширенного сознания» (Д. Чалмерс), а ранее – понятия органопроекции (Э. Капп, П. А. Флоренский). Представители трансгуманизма полагают, что это расширение и усиление человека разного рода техническими устройствами и цифровыми насадками – неизбежный тренд, в силу которого человек переживает реальную трансформацию собственной идентичности, приводящую к формированию цифровой личности в ее различных обликах (аватар, цифровой двойник и проч.). Она воплощается в разного рода цифровизации личных данных, цифровых следах, цифровых биографиях и легендах, формирующих двойную, вторую жизнь человека в виртуале.

4. Формирование новой социальности в смешанной среде, складывание паттернов поведения, характерных для виртуальной среды обитания, в результате чего можно говорить о необходимости вторичного опосредствования, цифрового переопосредствования через включение уже существующих опосредствованных форм поведения в новые формы цифрового опосредствования.

Последнее наиболее интересно. Что такое вторичное переопосредствование? Пока у коллег этот феномен не описан, и модель цифрового опосредствования не показана. Пока же заявлено, что необходимо разработать концепт, который бы помог показать феномен цифрового гиперподключения к многофункциональному инструменту, интернету.

Да, необходимо. С одной принципиальной поправкой – интернет не инструмент, а среда обитания. А цифровые инструменты отличны от классических орудий тем, что они многофункциональны, обладают элементами искусственного интеллекта, мобильны, персонализированы, настраиваются под конкретного пользователя, совмещают в себе функции знака, орудия, навигатора, самоучителя и проч.

При всей важности указанных предложений мы пока не увидели в этих работах новой модели, в основании которой лежит культурно-исторический подход, и где бы был показан механизм опосредствования-овладения цифры и с помощью цифры. Как раз пока наоборот. Пока мы имеем многочисленные примеры воздействия, влияния цифры на молодое поколение, которое фактически можно считать сложившимся цифровым поколением, живущим в гибридной реальности. Но как происходит опосредствование-овладение в этой реальности у цифрового поколения и происходит ли там овладение им своим поведением с помощью цифры – мы пока этого не видим. Наше интеллектуальное видение не вооружено концептом. Факты скорее говорят об обратном – об активной роли интернета, виртуальной среды и почти полном погружении детей и молодежи в эту среду, о почти пассивном их поведении (что отмечают и исследования, показывающие и расширение сознания, и гиперподключенность, и смешанную реальность, и зависимость от гаджетов и проч.).

На этом фоне и феномен цифровой социализации выглядит пока декларативно. Точнее, однобоко. Что означает усвоение и овладение социального опыта, приобретаемого в смешанной среде, воспроизводство этого опыта и формирование цифровой личности? Мы пока видим лишь влияние этой среды на молодых людей.

Мы видим скорее цифровые следы, нежели цифровую личность, понимая последнее как метафору. Оцифровка опыта, личных данных, воплощение их в следах в виртуальной жизни пока говорит лишь о том, что человек много пребывает в этой среде и много следов там оставляет в виде разных записей, блогов, фотографий, видео, регистраций, имен, ников и проч. Цифровая личность выступает здесь лишь как метафора следа.

Более того, в силу влияния этой цифровой среды на индивида, особенно на подростка, мы можем говорить лишь о том, что происходит складывание такого цифрового двойника человека, у которого фактически формируется своя виртуальная биография, со своими следами виртуальной жизни. Именно она и меняется, более того, она становится для человека более значимой, ценностно важной и событийной. И поэтому скорее условно происходит социализация и складывание не реального социального субъекта, а формирование его цифрового двойника, аватара. Где в таком случае момент овладения и усвоения социального опыта в онлайн среде? Это пока спорное суждение. Оно не показано.

Скорее социальная и виртуальная среды сращиваются в материале конкретной индивидуальной жизни, для конкретного индивида эти миры не существуют отдельно. Он легко перемещается из одного мира в другой. При этом в таком гибриде все более значимым становится слабо регламентиро-

ванный цифровой мир новых желаний и возможностей, а не первый, нормированный и регламентированный. Цифровая копия становится более важной, нежели исходный оригинал. Это подтверждается современными исследованиями. Наблюдается фактически смещение традиционных форм социализации, их вытеснение и замена их новыми формами приобретения социального опыта, формами цифровой социализации [Солдатова 2018: 75].

Возникает вопрос. Да, Л. С. Выготский это давно зафиксировал. Одни орудия заменяют другие, сменяются функции, перестраивается поведение. И фактически меняется среда обитания. Но где акт развития с помощью цифры? Где момент овладения собой посредством овладения орудия, пусть это орудие и будет сложным и многофункциональным?

Дело в том, что в случае с упомянутым выше так называемым расширением сознания, удлинением тела индивида некоторые авторы опосредствование понимают именно в категориях расширения, удлинения, функционального технологического расширения сознания и тела человека [Файола и др. 2016]. Человек расширяется, усиливает себя сугубо технически, за счет технических устройств, специально настроенных для удобства и быстроты их освоения, становящихся частью человеческой новой, неорганической телесности. Многие этот феномен воспринимают положительно. А представители трансгуманизма это понимают как неизбежный тренд, полагая, что цифровые артефакты призваны преобразовать человека в сторону его усовершенствования.

На этой почве наблюдаются даже попытки выстраивания некоего синтеза культурно-исторической психологии, трансгуманизма, новой телесности и философии сознания. Этаким гибридом Л. С. Выготского, Р. Курцвейла и Д. Чалмерса. Смеем утверждать, что последние двое в принципе никакую модель опосредствования-овладения не предлагали. Зато они видят развитие человека как его сугубо техническое усиление и расширение по принципу протеза: человеку, лишившемуся ног, делают хорошие протезы. А слепому дают умные очки.

Поэтому мы не найдем у Д. Чалмерса и Р. Курцвейла ответа на вопрос, как обстоят дела в этом гибриде с овладением? Что происходит с человеком, его высшими формами и способностями, в смешанной среде? Дело не в том, что он обставляется техническими устройствами, а в том, как распределяются функции и работы в этом новом интерфейсе человек-цифра? Как и в пользу кого/чего происходит перераспределение функции по принятию решений между человеком и цифрой? И происходит ли реальное формирование человека как разумного и нравственного существа, отвечающего за себя и за мир, в котором живет? Или при трансформации человека и среды его обитания под влиянием цифры происходит усиление роли цифры и отказ человека от само-

го себя, от своей активной роли субъекта? Здесь не место обсуждать основы трансгуманизма, сошлемся на собственные работы (см. [Смирнов 2022a]).

Нас интересует все же базовая модель опосредствования-овладения и ее работа (или отказ от нее) в новой гибридной реальности.

Некоторые авторы полагают, что скорее необходимо говорить о складывании нового коллективного субъекта распределенного типа, состоящего из привычного нам субъекта действия, технического устройства (точнее, устройств, целой серии девайсов и гаджетов) ранее бывшего в качестве орудия-средства, помещенных в интернет-среду. Сейчас же техническое устройство уже больше, чем средство, оно выступает в качестве активного агента-помощника, поскольку ему делегированы новые функции не только по исполнению рутинной работы, но и по принятию решений. В результате происходит сращивание субъекта и технического орудия-посредника в единый субъект [Файола и др. 2016: 152]. Что позволяет некоторым авторам допустить, что рано или поздно произойдет конвергенция разума, тела, социального опыта и цифровых технологий в едином коллективном субъекте, в силу чего наступит некое рождение симбиотической жизни и произойдет формирование единства «киберкультурного распределенного опосредствования» [Файола и др. 2016: 158].

Что же касается попытки построить гибрид культурно-исторической психологии и трансгуманизма, то они связаны с непониманием существа всей вершинной антропологии Л. С. Выготского. У них разные концепты человека, разные основания. У Л. С. Выготского человек выступает существом активным, субъектом развивающимся, у которого формируются высшие формы поведения посредством практик опосредствования и овладения собственными реакциями. В трансгуманизме же человек редуцирован, он есть существо реактивное и биологическое, нуждающееся в техническом усилении. Он сведен к набору функций, а поэтому, разумеется, может быть заменен умным киборгом, функционально более эффективным.

В культурно-историческом подходе человек не заменим, в трансгуманизме он заменим. Правда, сам Л. С. Выготский отчасти «виноват» в том, что его записали в сторонники и предтечи трансгуманизма, поскольку в свое время он сделал вклад в идеи переплавки, переделки и перековки человека (см. [Выгодский 2016]). Но то было время идеологического влияния, хотя Л. С. Выготский не поддался им, оставшись мыслителем, преодолевая в себе идеолога-марксиста.

Не будем идти далее в споры о трансгуманизме. Оставим здесь основную проблемную идею, которая выглядит вполне здраво: что означает формирование единого коллективного субъекта распределенного типа, в котором по-новому распределяются работы и функции между человеком и цифро-

выми агентами в смешанной среде обитания и как выстраивается модель опосредствования-овладения в этом новом интерфейсе? Как между ними распределяются работы и функции, при которых выстраивается практика опосредствования-овладения, через которую формируется новый субъект, овладевающий своим поведением, при котором человек не заменяется аватаром, а остается самим собой.

Пока же рассмотрим ближе и внимательнее, то, как действует цифра (виртуальная среда в широком смысле, включающая все многообразие умных технических устройств) в категориях модели опосредствования-овладения, описанной нами в первых двух частях и как выстраивается интерфейс ребенок-цифра (гаджет) в дополнение к тому, что мы уже сказали выше.

Если речь идет о ребенке, то есть о человеке, у которого еще не сформированы высшие способности, но он уже живет в виртуальной среде, гаджет уже стал его постоянным помощником, то в его коммуникации с гаджетом выстраивается особая ситуация.

Функциональное замещение

В гаджет встроены сценарии действия, которые ведут ребенка. Не он действует, а его ведут. Кликнешь так – получишь это. В нормальной ситуации развития ребенок совершает опосредствованное действие по овладению своими реакциями с помощью знаков-орудий. Именно потому, что сама социальная ситуация не дает ему подсказок (если мы берем ситуацию отношения со взрослым в норме, если взрослый не дает подсказок). Но вместо этого ребенок получает сразу не просто подсказку, а целую навигацию действий, зашитую в гаджете. И вся она выстроена по схеме пути как в сказке: сделай это – получишь бонус. Вся схема поведения выстраивается в логике не усилия и преодоления, а в логике стимул – получение нового соблазна.

В результате чего не может формироваться высшая способность, поскольку самое главное не происходит – опосредствование и овладение собой, своей реакцией. Нет необходимости совершать действие по опосредствованию, коль скоро ты получаешь бонус.

Многие авторы допускают что, мол, вместо орудия, палки, ложки, предмета ребенок получает более сложное функциональное орудие, умный гаджет, и в этом смысле ничего страшного не происходит. Мол, наоборот, ребенок вступает с ним в сложное взаимодействие, много интересного узнает. Но дело в том, что самого акта опосредствования и через это – овладения собой не происходит. Оно просто не требуется.

Проблема не в замене одного орудия на другое – карандаша и ручки на гаджет. Проблема в том, что само орудие (гаджет) устроено принципиально

по-другому. Оно *забирает культурную функцию* у ребенка, действует и работает вместо него.

Именно потому, что гаджет активен, в отличие от ложки и ручки, которой ребенок когда-то овладевал, чтобы съесть кашу и написать слово на листке бумаги, выстраивается иная ситуация, иной интерфейс человек – орудие.

Гаджет активен, он диктует ребенку активность, точнее ответную реакцию. И вместо активного действия ребенка мы имеем его реактивное поведение.

Событийная инверсия

При переносе основного акцента действия с социальной реальности в виртуал ребенок переживает действия в виртуале как более ценностно значимые. И то, что происходит с ним (то есть с его цифровым двойником в виртуале) для него более значимо, чем то, что происходит здесь в социальной реальности. При этом, если и происходят с ним изменения, то они происходят с его двойником, а не с ним. Поэтому формируется, трансформируется не он, реальный, а его двойник, перетягивающий на себя центр внимания и событийности, в результате чего сам ребенок становится приложением к гаджету, а не наоборот.

Взрослый посредник (культурный взрослый), ранее в норме онтогенеза создававший ситуацию взросления, выстраивая действие по опосредствованию, здесь, в интерфейсе ребенок – гаджет, просто отсутствует. Вместо него ребенку представлены цифровые двойники, виртуальные собеседники, заманивающие ребенка все далее в чащу виртуального леса.

Такая ситуация, становящаяся постоянной жизненной ситуацией развития (квазиразвития), создает обратное движение: вместо развития ребенок переживает инфантилизацию, обратное движение, регресс. Он отучается читать, писать, считать, принимать решения, пробовать.

Сам гаджет не только как устройство, но прежде всего как орудие, сценирующее его поведение (со встроенным в него алгоритмом), встраивается во внутрь, в структуру поведения ребенка и начинает им управлять. Тем самым снимается вообще социальный план поведения, поведение ребенка становится просто асоциальным.

Магия гаджета

Выготский выделял при развитии речи в онтогенезе три стадии [Выготский 1983: 163]. Первая стадия – натуральная, магическая, для нее характерно первоначальное отождествление вещи и слова. Слово равно вещи. Слово

имеет такие же качества, как и предмет. Слово «стол» равно вещи стол. Само название предмета выступает свойством предмета. Манипуляции с вещью сходны манипуляциям словом. Слово обладает в этом смысле магической силой. Это характерно в целом для мифологического мышления, черты которого давно подмечены и характерны для детского сознания.

На этом этапе развития у ребенка выстраивается внешняя связь между стимулом и реакцией, по ассоциациям и аналогиям. Он запоминает эту связь по случайным внешним признакам, но не понимает внутренней связи (картинки лошадь и сани связываются, но почему, он не понимает). Как связываются, например, гром и молния с именем Бога, Перуна или Зевса. Эта связка происходит внешне, ассоциативно. Как и у человека мифа образуется в его сознании связка между словом в ритуале и природным явлением (вызывание дождя). Ребенок в стадии магического употребления знаков использует их по чисто внешнему сходству [Выготский 1983: 159].

Заметим, правда, что в мифологическом мышлении вещь или слово имеют магическую силу. Поэтому у человека мифа выстраивается не просто внешняя случайная связь. Не сама по себе вещь имеет силу, но в ней скрыта священная сила, которую можно вызвать в ритуале.

При манипуляции с гаджетом ребенок долгое время останавливается в своем развитии на этой первой, магической стадии. Гаджету приписываются свойства субъектности и вообще он обладает магической силой, он управляет поведением ребенка, а не наоборот. Гаджет становится живым собеседником ребенка, одушевляющего свой гаджет, относясь к нему больше, чем как к игрушке.

В ситуации виртуализации своей среды обитания и подчинения себя цифре ребенок становится похож на больного деменцией, который становится рабом зрительного поля. Виртуальный ребенок не умеет управлять, овладевать своим поведением с помощью этого гаджета, подчиняясь его магической силе.

Социальное vs виртуальное

Гаджет с зашитой в нем функцией и сценарием поведения, не является носителем социальной функции. Он предлагает виртуальный мир, не реальный, мир превращенных форм. Поэтому если ребенок берет его за образец и вшивает в свое поведение по схеме интериоризации, то происходит подражание не социальному миру, а виртуальному. И ребенок становится не социальным существом, а виртуальным. Происходит виртуальная интериоризация, а не социальная.

Почему все же так происходит? Почему происходит это виртуальное цифровое смещение и движение в обратном направлении, связанном с желанием

человека (особенно ребенка) подчиниться цифре, следствием чего происходит возвращение к стимул-реактивному поведению?

Усилие vs удобство, комфорт

Как мы уже обсудили в первой части, Л. С. Выготский отталкивался от марксовской модели трудовой деятельности, выстроенной как внешняя деятельность с орудием, направленным вовне, на преобразование объекта, природы. В отличие от нее Выготский выстраивает модель внутренней, психологической деятельности, в которой ключевую роль играет психологическое орудие, знак, направленное вовнутрь, на овладение человеком своими реакциями и преобразование собственного поведения.

Исторически развитие техники шло по логике первой модели, логике усовершенствования внешнего орудия, самого технического устройства с точки зрения усиления эффективности и все большего удобства и комфорта для пользователя, человека. Человек все более принаровлялся к орудию, создавая себе все более удобные условия управления орудием, становящимся все более умной машиной, переставая быть просто пассивным орудием. С этим связаны разного рода эргономические разработки и проч. В отношениях человек-техника при этом функционал распределялся все более в сторону машины, чтобы человеку-пользователю было удобно, чтобы он легко осваивал технику. Умная техника осваивается по принципу самоучителя, зашитого в эту технику, посредством нажатия ряда кнопок, а машина работает уже сама, регулирует свою работу. В техническое устройство зашита программа его функционирования. Человеку не надо ее осваивать, и через освоение ее человек не развивает в себе никаких функций.

Технологический, шире, функциональный аутсорсинг постепенно делал свое дело. Человеку было важно, чтобы орудие все более становилось машиной, становящейся все более умной и эффективной. Базовыми требованиями для технического устройства в трудовой деятельности всегда выступали такие качества, как эффективность, удобство, функциональность. Для техники это норма. Так выстраивался весь технический прогресс.

А вот психологическое орудие-знак, направленное вовнутрь, на преобразование поведения человека, не должно рассматриваться в таких же категориях – удобство, простота в освоении, эффективность. Принципы удобства и эффективности, применяемые в трудовой деятельности, адекватны для последней, но если эти же принципы применяются к психологическому орудю при обучении и развитии ребенка, то это тормозит развитие. Отношения человек-техника здесь меняются местами. В обучении наоборот удобство, эффективность и аутсорсинг не могут быть главными критериями. Здесь глав-

ное состоит в том, чтобы создать для ребенка зоны ближайшего развития, создать ситуации развития через преодоление. Ученику должно быть трудно, дабы он овладевал своими реакциями и через это формировал себя.

Но с гаджетом произошло все наоборот. Он вошел в повседневность ребенка и все изменил. Он удобен, прост в освоении и эффективен. И когда он стал подменять учебник и учителя, родителя и наставника, когда ученик стал все более подчиняться удобному интерфейсу, который осваивается на раз дошкольником, то возникла инверсия. Гаджет удобен, эффективен, быстро осваивается, заменяет собой взрослого и создает иллюзию развития.

Но тогда не выполняется главное условие культурного развития: ученик перестает овладевать своим поведением. В общении с гаджетом этого не требуется.

В различных работах и обзорах, посвященных опосредствованию, как мы уже рассмотрели во второй части, проблема взаимодействия ребенок – цифра сводится к другому, и вообще извращается.

Вместо знака-стимула-средства обсуждается артефакт как внешнее орудие.

Вместо опосредствования – медиация, сиречь – опосредование.

Вместо схемы овладения, направленного на себя, предлагается схема субъект-артефакт-объект, то есть схема овладения (часто использования) объектом, предметом, вещью, но не собой.

Ключевая разница здесь заключается, как и писал Л. С. Выготский, в направленности. Все многочисленные треугольники М. Коула и Й. Энгестрёма (см. часть 2) посвящены овладению учеником внешним предметом, объектом, но не собой, овладению им предметной деятельностью, в которой медиатором выступает предмет (знак, слово, книга и проч.). Теперь таковым стал умный гаджет, забирающий всю событийность у ребенка, а значит и его самого, и при этом не требующий овладения. Гаджет осваивается на раз. Ребенок в таком случае становится реактивным существом.

Но задача заключается в том, чтобы превратить гаджет в цифрового помощника по овладению собой, своими аффектами, и выстраиванию сложной предметной деятельности. Пока же гаджет этого не требуют, поскольку заточен на логику маркетинга: быстро, удобно, эффективно, думать не надо, прост в использовании, в него зашит простой и доступный самоучитель.

Стимул-реактивная модель начинает доминировать именно потому, что гаджет для пользователя выстроен в логике бизнес-модели, в которой все пользователи рассматриваются как реактивные существа, готовые потреблять и пользоваться предлагаемыми продуктами. И чем больше доступных соблазнов в гаджете – тем лучше.

Сценарный захват

До цифры сценарий поведения предлагался ребенку от взрослого. Он был культурным посредником (см. во второй части). Более того, в реальной социальной среде перед ребенком развертывался репертуар сценариев. В этом репертуаре были помечены приоритетные и не приоритетные скрипты. Это все равно, что рассматривать любую классическую ситуацию выбора. Например, как быть Ромео и Джульетте – любить друг друга (один стимул) или послушаться родителей, то есть голоса родовой традиции (другой стимул). Два стимула с одинаковой силой давят и надо делать выбор. Делая выбор в пользу любви, они совершают свободный поступок, но при этом гибнут.

Поэтому сфера опосредствования всегда была погружена в сценарный контекст, который представлен ребенку, любому индивиду. Сама сфера опосредствования будет действовать так, каким будет этот сценарный контекст.

И вот пришла цифра, то есть ребенок попадает в виртуальный мир соблазнов. Он радикально изменил именно сценарный контекст. Ранее этот контекст был несколько отдален от орудийно-знакового, от индивидуальной линии поведения, хотя и связан. Теперь же сам сценарий, причем приоритетный, уже зашит в само устройство, в гаджет, мобильник, планшет, в игру в интернете. Еще точнее, сценарный контекст фактически скукоживается, поскольку взрослые из этого контекста удалены как носители. Вместо них происходит почти полное замещение социальной реальности доминирующим сценарием, зашитым в главный посредник – умный гаджет.

Взрослый, ставящий вместо себя гаджет, забирающий речь у ребенка, ставит ему заглушку в виде готовой картинки, не требующей высказывания. Тем самым он вообще забирает у него, ребенка, собственную событийность, то есть акт развития. Ребенок не совершает акта опосредствования, не совершает личного усилия, просто беря готовое действие как вещь.

До гаджета ребенок совершал всякий раз новое действие в новой ситуации, преодолевая трудности и решая новые задачи по осуществлению предметного действия. А с гаджетом он получает готовый сценарий поведения и вместо нового действия в новой ситуации он повторяет готовый сценарий, зашитый в гаджете.

Тем самым он не переживает акта развития, поскольку не осуществляет реальное действие по опосредствованию, связанное с овладением своим поведением. Ему нечего преодолевать. А потому нет основания для формирования в себе собственной субъектности.

Вместо привычной модели мы имеем новую старую (рис. 20, 21):

В новой ситуации ребенок действует свободно, так, как хочет. Он не зависит от натурального вещного поля, действуя в смысловом поле.

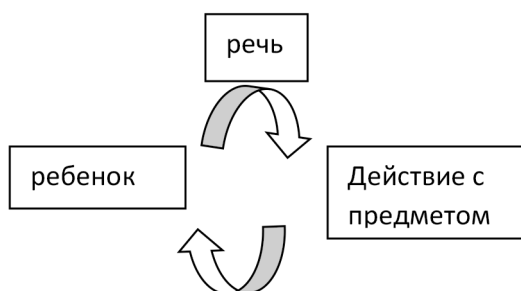


Рис. 20. Опосредствование.

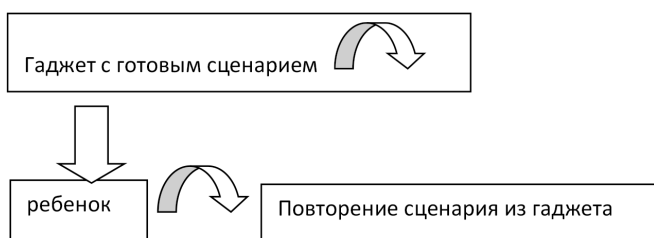


Рис. 21. Стимул – реакция с гаджетом.

В случае с гаджетом он становится рабом зрительного поля, образ которого ему навязывается образом из гаджета, его картинкой.

Сплющивание смыслового горизонта

Д. Б. Эльконин замечал, что в онтогенезе наблюдается известное отставание в степени развитости мотивационно-потребностной сферы от операционально-технической [Эльконин 1995: 390]. Но совокупное действие есть единство аффекта и интеллекта. Аффект связан с ориентацией на другого человека, здесь рождается социальный смысл. Интеллект связан с ориентацией на реальный предмет, на условия осуществления действия [Эльконин 1995: 403].

Если происходит замена взрослого гаджетом, то мы получаем радикальное переустройство ситуации. Вся смысловая, мотивационно-потребностная сфера сворачивается и замещается готовым образом действия, идущим от сценарного контекста, зашитого в гаджете. Это копирование образца не предполагает совместного действия.

Если гаджет занимает место взрослого, то исчезает и мотивационная сторона действия, исчезает и смысл. Остается лишь предметная, операционально-техническая сторона предметного действия, причем, в свернутом редуцированном цифровом виде, которую ребенок не осваивает, а берет в виде готовой схемы-образца от гаджета, не имея возможности выстраивать совместную деятельность со взрослым.

Иллюзия безопасности

В модели опосредствования-овладения взрослый показывает ребенку образец, являя себя таковым, живым знаком, будучи носителем знака, носителем того, что и как делать, тем самым выстраивая мотивацию для ребенка, который, несмотря на новую ситуацию, готов рисковать. Освоение нового действия с предметом всегда рискованное занятие. Не только кашей весь вымажешься, но и молотком ударишь по пальцам. Или, делая первые шаги, упадешь, ударишься коленками. Но ты пробуешь. Хотя бывает больно.

В случае с гаджетом и цифрой ты ничем не рискуешь. Его разработчики все сделали так, чтобы тебе не надо было прилагать усилий, чтобы тебе было комфортно и не было больно. Ты ничем не рискуешь. Ты нажимаешь пальцами на клавиши. И тебе не больно, если что-то пойдет не так. Снова пробуешь, и снова не больно. Ты не получаешь ответной реакции от гаджета в виде явного физического контакта. Вместо этого – манящий и соблазняющий свет ярких картинок и комфорт цифрового путешествия, но «как бы» присутствуя в отсутствии. Полноты свершения собственного действия и ощущения сопричастности с Другим (взрослым, здесь же тебя поддерживающим) ты не ощущаешь. Но этого не требуется.

Вместе с тем сама цифровая практика уже показывает многочисленные примеры того, что дети и подростки все более ощущают складывание агрессивной виртуальной среды обитания [Войсунский 2016; 2017; Солдатова 2018; Файола и др. 2016]. Ненормированное, не отрегулированное, не регламентированное пространство виртуального обитания не может не быть агрессивным. Его обитатели, прячась за никами и легендами, заполняют это пространство троллингом, буллингом и другими видами и формами агрессивного поведения. Это вынудило представителей власти, бизнеса и общества вырабатывать разного рода этические кодексы для сферы производства и внедрения технологий искусственного интеллекта.

Вместе с тем, ясно, что агрессивная виртуальная среда связана не с технологиями AI, а с тем, что сами люди, особенно подростки и молодежь, в социальном плане не сформированы как ответственные субъекты действия. Недостроенные, несформированные, социально незрелые существа переносятся в

виртуал, в котором в силу его слабой нормированности начинает бурно расцветать множество запрещенных в социальной среде действий, нарушений и преступлений. Виртуальная среда дает молодому человеку множество соблазнов, которым не овладевший своим поведением индивид, разумеется, будет подвержен.

Флоренский: влечение к свету

В отличие от идеи технологического расширения человека нам ближе идея органопроекции в версии П. А. Флоренского. Поэтому для полноты исходного видения добавим рядом с Л. С. Выготским еще одну проекцию, связанную с трудами о. П. А. Флоренского, посвященную антроподицее, построению антропологии, «конкретной метафизики человека» «в гетеанском смысле», в которой воедино плаваются те же единицы анализа – мысль, слово, орудие, знак, символ [Флоренский 1992]. Современные авторы давно заметили их скрытое сходство [Антропологические матрицы 2007].

Переходом между этими двумя мыслителями выступает тема органопроекции и выстраивания нового, неорганического тела личности, выстраивания, условно говоря, личностного функционального органа (см. также [Смирнов 2014]).

В. П. Зинченко эту тему подчеркивал особо: «Функциональные органы, психологические функциональные системы, следует рассматривать как материал (материю), из которого, в конце концов, конституируется духовный организм» [Зинченко 1996: 9]. «Душевный организм» – это изобретение самого Л. С. Выготского: «Функциональные системы. Прототип – психология способностей. Представление о душевном организме, обладающем деятельностями» [Выготский 1982а: 157]. Вброшенное как метафора в конспекте записей, не предназначенных для публикации, оно не получило у него содержательного концептуального развития. Но невидимая перекличка шла.

П. А. Флоренский прежде всего отталкивался от проблемы формирования человека как разумного существа, творения Божия. Но разумность рукотворна. Себя человек призван создавать в соработничестве с Создателем.

Поэтому собственно человеческое в человеке заключается не в самом по себе изготовлении орудий, и не в самом по себе духовном, идейном понимании разума как некоей духовной сущности, витающей как абсолют, всеобщая предпосылка. Разумность не существует отдельно от практики выделки человеком собственной орудийно-деятельностной органики: «Если разум вовне раскрывает себя как неопределенно возрастающая и осложняющаяся совокупность орудий, то изнутри рассматриваемый он есть совокупность проектов этих же орудий, схем и образов <...>, разум есть потенциальная техника,

техника есть актуальный разум» [Флоренский 1992: 132]. Содержанием разума должно быть нечто, что, «воплощаясь, дает орудие». Этим нечто является как раз его концептуальная работа, термины, понятия, концепты. Материализованным воплощением терминов и понятий становится орудие. Термины – орудия мысли [Флоренский 1992: 132].

Для П. А. Флоренского «человек есть существо, строящее орудия», «выделяющее орудия», *homo faber*, «животное искусное». То есть существо не просто техническое, умелое, но искусное. Предшественники П. А. Флоренского и М. Хайдеггера технику сводили к орудийности, техничности (поставу) или вообще трактовали органопроекцию натуралистически и в духе протеза.

Орудие есть расширение нашего организма, есть искусственный член, приставленный к тому нашему органу, «непосредственно зиждущая деятельность коего была остановлена» [Флоренский 1992: 152–153]. Но одновременно, если орудие органично дополняет наше тело, нас самих, то оно само «будучи как *тело*, оказывается *продолжением тела*, как бы проросшим в природу телом человеческим» [Там же].

Как может тело продлиться в том, что не есть тело? Суть мысли Э. Каппа, автора понятия органопроекции, полагает Флоренский, состоит в том, чтобы «уподобить искусственные произведения техники естественно выросшим органам» [Там же]. Техника есть сколок с живого тела или, точнее, с жизненного тело-образующего начала; живое тело есть «первообраз всякой техники» [Там же].

Не само по себе тело удлиняется. Идея исходного образа орудия, первообраза, задает принципиально иное видение феномена органопроекции. Человек сам становится мерой мира, продолжаясь в него. Орудие «оказывается вырезанным именно по образцу», так сказать, по контурам того действия или того действия-органа, которое было задержано: «Было только что сказано: *действия-органа*, ибо орган нельзя мыслить вне его функции, и со своим действием всякий член тела составляет неразрывное целое» [Флоренский 1992: 153]. Тем самым появляется идея «действия-органа», то есть органа, не делимого от своей функции, некоей органической целостности, большей, чем сам орган.

Фактически, эта идея действия-органа перекликается с идеей «функционального органа» А. А. Ухтомского (см. выше), которую использовали представители школы Л. С. Выготского, чтобы преодолеть натурализм предшественников, представителей рефлексологии.

П. А. Флоренский пишет, что сходство между органом и орудием – морфологическое (добавим – и собственно антропологическое): «И техническое приспособление, и орган выдвигаются одной потребностью и строятся *одной* внутренней деятельностью <...>. Между органом и орудием, функционально

обслуживающим одну задачу, есть и должно быть морфологическое тождество» [Флоренский 1992: 155].

Но П. А. Флоренский понимает, что прямой связки между органом и орудием нет, должен быть посредник. И он вводит идею первообраза – телесный орган выступает органическим первообразом орудия. Всякое орудие, с одной стороны, является «проекцией какого-либо органа», а орган выступает первообразом орудия. Между ними образуется плавающая и прозрачная деятельность, энергийная граница, натурально не зафиксированная.

Итак, подытоживает П. А. Флоренский: «Разум определяет себя в технике, продолжающей тело посредством проекций его органов», оружия же «имеют своим типом первообразы органов, самые же органы – своею моделью» [Флоренский 1992: 171].

Если так, то умный гаджет, в логике и метафизике Флоренского, является собой иное человеческому телу тело, не отдельно взятое орудие, а особое тело с набором умных функций, но такое, которое еще необходимо сделать энергийным собеседником человеческого энергийного (деятельностного) тела, тела личности, не отчужденного от него, а выступающего соратником ему.

Иного выхода у нас нет. Поскольку у и исходно мы призваны были к тому, чтобы продлеваться в искусственных телах, не превращаясь в их придаток, а открывая себе жизненный горизонт, новые миры, не забывая свое собственное лоно.

Главное, чтобы наш орган сохранял свою задачу – быть первообразом орудия. Первообразом умного гаджета, умной техники выступает все тело нашей личности.

Например, что есть глаз? Это не просто орган. Это то в нас, что открывает нам свет. Глаз «есть изнутри ничто иное, как *влечение к свету*». Это влечение к свету и создает и сам глаз, и камеру-обскуру, и микроскоп и телескоп [Флоренский 1992: 171].

Что есть влечение к свету? Где и как оно рождается? П. А. Флоренский отмечает, что «мы мыслим свет, мы чувствуем его, мы устремляемся к нему... уже имеем в себе его». Но тем самым «наше стремление к свету есть <...> явление света в нас, свет в нас, поскольку он является нам – не только наша энергия, как проявление нашей собственной бытийственности, но и энергия света как проявление его бытийственности [Флоренский 1992: 172].

Завершим же мы наш разговор продолжением в будущее – вопрошанием Б. Д. Эльконина, спросившего себя вслух: зачем Выготскому была нужна идея опосредствования, и здесь же ответившего – затем, что это есть переход к выстраиванию и выращиванию человеком собственных опор для свободного действия. Это способ выращивания подлинной человеческой самостоятельности [Эльконин 2016: 111].

Добавим, что таковых неорганических, энергийных опор в человеческой личности, конечно, больше и не они сводятся только к знаку и слову. К этому списку добавляются такие опоры, как символ, имя, образ, число, из коих собственно и складывается тело личности человека в процессе проделывания им культурных практик заботы¹. Для каждого из перечисленных новообразований личности характерна своя практика опосредствования и овладения. Выготский не успел завершить построение полного «тезауруса личности», многое осталось в набросках и планах. Отчасти эту тему развивал Флоренский, введя их как ипостаси лица-личности в своих работах (см. [Флоренский 1988; 1989], а также в нашей работе [Смирнов 1996: 89–90 и др.]). Но оставим это для будущего разговора.

Заключение. Культурное задание

Завершим наш разговор резюмирующим итогом – сформулируем ряд методологических положений на языке культурно-исторического подхода, которые должны лечь в основание нового задания для исследователей и разработчиков, выступающего ответом на цифровой вызов.

1. Возвращение взрослого. Восстановление связи взрослый (посредник) – ребенок (ученик) в акте развития, выстраивание их совместной предметной деятельности в новой гибридной среде.

2. Восстановление смыслового поля действия ребенка (ученика) в цифровой среде. Расширение горизонта смыслового поля. Выстраивание смыслов предметной деятельности в гибридной реальности.

3. Восстановление событийного центра для ребенка в реальной жизнедеятельности при помощи использования ресурса и богатства цифрового контента. Преодоление виртуальной инверсии.

4. Построение новой модели акта опосредствования с участием цифры: человек – орудие – знак – цифра. Формулирование для «умного гаджета» и цифровых технологий нового задания: вместо игрушки для развлечений они должны становиться средствами по развитию личности человека, становиться его цифровыми помощниками.

5. Восстановление базовой деятельности по опосредствованию с использованием цифровых технологий и построение в новой цифровой среде практик обучения базовым видам деятельности (чтение, счет, письмо и др.), используя ресурс цифровой среды.

¹ В. П. Зинченко также обращал на это внимание, подчеркивая, что духовная сфера в современной психологии вообще отсутствует. В культурно-историческом подходе были проведены работы по построению модели опосредствования лишь на материале знака и слова, а миф и символ не были затронуты [Зинченко, 1993: 5, 6].

Говоря словами молодого Льва Выготского, сказанными им в 1917 году, «новый день застал нас неготовыми». Человек оказался не готов к цифровому вызову. Не готов не инструментально-орудийно, а не готов смысловó. Не готов аффектом, то есть личностно-рефлексивно. Он поддался онтологическому соблазну. Именно жизненный функциональный аутсорсинг, на основе которого строился весь технологический прогресс последнюю тысячу лет, привел к тому, что человек окружил себя множеством артефактов-медиаторов, но потерял духовно-смысловые опоры, крепящие его событийное место в мире. Он продолжал заниматься внешним орудийным опосредованием, но перестал владеть собой, увлекшись богатством техносферы.

Теперь же ему предстоит долго и тяжело возвращаться к самому себе, своему событийному и незаменимому месту в мире. В качестве опор ему будут служить те культурные практики опосредствования и овладения, которые его делают самим собой. А в качестве новой опоры он будет использовать также и умного цифрового помощника.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА СЕРГЕЯ ХОРУЖЕГО

Разговор о Сергее Сергеевиче Хоружем является не только данью памяти русскому мыслителю. Встреча с ним в «большом времени» – очередной повод поговорить как о современных вызовах, с которыми столкнулся человек, так и о необходимости выработки ответов на эти вызовы. Я бы сказал, что это разговор о нас самих, о ситуации человека, в которую он сам себя и загнал.

Но формула А. Тойнби «вызов – ответ» не вполне верная и точная для такого разговора. Она предполагает, что есть некий вне меня существующий вызов. Он пришел ко мне и стучит в мою дверь, в мою жизнь. Громко и настойчиво. Я боюсь открыть ему дверь. Это вызов страшный, я не знаю, что ждать от него и как отвечать ему. Я не готов к встрече. Но стук в дверь моего Дома все громче. И мне приходится открыть дверь и спросить: «Ты Кто? Зачем пришел?». Такая формула ставит человека в позицию, что как будто он-то сам не виновен в зарождении этого вызова, как будто он тут ни при чем. И вызов этот родился независимо от его деяний.

Однако проблема заключается в том, что именно сам человек и повинен в рождении современных радикальных вызовов. Он и создал себе такую ситуацию, из которой не только не может, но и не хочет выбираться.

Главный вызов, который бумерангом вернулся к человеку, заключается в том, что человек перестал выбирать себе бытие как норму. Усилие быть перестает выступать для него онтологической нормой [см. подр. Смирнов 2024а; Хоружий 2013а]. Столкнувшись с онтологическим вызовом, человек предпочитает выбирать безумие и уход в виртуал [Хоружий 2005: 13–57].

Именно об этом стал одним из первых в мире писать и говорить С. С. Хоружий – о том, что человек предпочитает выбирать не онтологическую норму, а всевозможного рода радикальные практики ухода из этого мира. Вместе с этим и сама философия предпочитает выбирать конъюнктурные темы, страдает мелкотравчатостью, мелкотемьем, предпочитает забыть самое себя. И это связано с тем, что исчезает и сам предмет мысли – человек. Он мельчает, рассеивается, расщепляется, обесчеловечивается. С. С. Хоружий пытался вернуть философии саму себя, равно как вернуть России ее философию и дать свой ответ на вопрос – «Что значит быть русским философом сегодня?». Это значит – восстановить утраченный исторический контекст, «заново обрести пространство мысли», вновь начать мыслить «после перерыва» [Хоружий 1994: 7].

Человек нынче, в наше тысячелетие (помятуя поэта – «какое, милые, у нас тысячелетье на дворе?»), не стремится выбирать практику заботы, практику преобразования и собирания себя в целое, посредством чего строится

органика личности, позволяющая удерживать человека от онтологического соблазна не быть. Он предпочитает отказ от онтологического принципа заботы, известного со времен античности – в пользу гибридных, радикальных, пограничных практик, то есть превращенных форм изменения человека. Тем самым происходит подмена человеком себя своим двойником (невротиком, киборгом, мутантом, аватаром), участненным, редуцированным существом.

Задним числом по поводу превращенных форм практик, разумеется, выстраивается и соответствующий античеловеческий, точнее, бесчеловечный дискурс. Если человек исчезает, редуцируется, расщепляется, рассыпается, добровольно заменяя себя превращенными формами, то и дискурс о себе он выстраивает бесчеловечный. Точнее, по поводу такой ситуации возможна лишь немота, бессловесная немощь, пустота, заполняемая мусором, суррогатом, о чем свидетельствуют наши привычки общаться в формате смс-сообщений, сидеть в чатах, делать все быстро-быстро, не думая, отключая мозг, превращая себя самих в машин. Машину хотим очеловечить, занимаясь искусственным интеллектом, а себя машинизируем, строя жизнь по алгоритму.

Исчезновение человека как сущего, точнее, его сознательный уход, и потеря им самим собственной речи о мире и о себе, его собственное онемение, порождает очередную иллюзию поиска новой (или так и не найденной) сущности человека, иллюзию искания новых концепций о человеке, либо просто отказ от слова о человеке, отказ от поиска его самого, со ссылкой на вынужденную замену его копией, муляжом, биоидом, функцией, разного рода иными превращенными формами квазисубъектности, вплоть до приписывания слабому искусственному интеллекту функций субъектности, связанной с принятием решений, планированием, прогнозированием, анализом данных и проч., о чем свидетельствует вал публикаций, в которых разработчики разных моделей ИИ спят и видят, как бы изобрести такую модель ИИ, которая способна на умные действия, забывая, что любая симуляционная и имитационная модель не может быть субъектом, а может быть лишь функцией при человеке и его помощником-ассистентом.

С. С. Хоружий в своих работах проследил этот кенозис человека, переживаемый им в течение всей истории европейской мысли, его онтологическую редукцию. В этом поиске, весьма глубоком и плодотворном, реконструируя европейскую рационалистическую традицию, он фактически отказал ей в наличии самостоятельного антропологического дискурса у многих авторов, включая Р. Декарта, И. Канта, Ф. Ницше и М. Шелера. Он зафиксировал важный момент. Родовой для акта мышления принцип *cogito* Р. Декарта, от которого потом отталкивались многие авторы XX века, включая Э. Гуссерля и М. К. Мамардашвили, полагавшие, что этот принцип есть вообще условие и начало мысли, вообще начало феномена европейского мышления, пре-

вратился в принцип редукции. С. С. Хоружий полагал, что именно опора на принцип *cogito* привел к тому, что был сужен, редуцирован онтологический горизонт. «Я мыслю» ставит весь мир в зависимость от человека как вещи мыслящей. Весь мир, его существование, в том числе и бытие Бога, ставится в зависимость от моего акта мысли. Если я мыслю, то тогда этот мир для меня и существует (рис. 22). В том числе ставится в зависимость и Бог, выводимый из акта мысли и силой чистой мысли. Бытие само оказалось сведенным к опыту мысли отдельного субъекта. Последний при этом получил субстанциальное обоснование, будучи выводим из самого себя: «... я – субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи»¹ [Декарт 1989: 269].

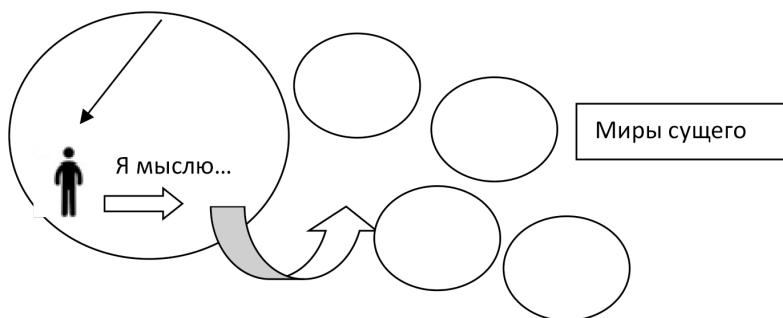


Рис. 22. Cogito и порождение миров.

Тем самым субъект мыслящий заменил собой Бога. А далее и сам субъект стал все более редуцироваться – к индивиду и далее к набору функций. А коли так, то человек, сведенный к набору функций, может быть заменен постчеловеком в его разных аватарах. Р. Декарт привел нас к трансгуманизму. Кто бы мог подумать?

Человек Картезия, заключает С. С. Хоружий, – «законченное воплощение принципа индивидуации» [Хоружий 2010а: 84]. Именно «*cogito*, “мыслящая вещь”, субъект, возникает как предел индивидуации, как последнее основание и неотчуждаемое ядро самодовлеющей и мыследействующей индивидуальности» [Хоружий 2010а: 82–83].

¹ В другом месте: «Под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [Декарт 1989: 334]. Правда, здесь же Декарт признает, что таковой может быть только Бог.

Увлечение философов субъектным подходом в итоге оказало им плохую услугу. Увлечшись субъектом, философия забыла про человека. Между тем, человек – это ансамбль практик заботы и не может быть сведен к субъекту и субъектности, тем более к индивиду, зависящему от своих желаний и соблазнов.

Радикальная редукция человека и отмеченный выше тренд ухода человека, отказ от бытия, привели С. С. Хоружего к необходимости поиска, точнее, выработки так называемой антропологической альтернативы [Хоружий 2005: 58–122]. В чем она заключается?

Первое. Альтернатива означает возврат человека к его бытию, восстановление в бытии человеческого измерения, что означает возвращение человеку самого себя, преодоление им собственных превращенных форм и редукций существования.

Второе, связанное с первым. Обретение человеком утраченного слова о себе, выстраивание адекватного ему антропологического дискурса, но не в логике порождения очередной концепции о сущности человека, а дискурса, вырабатываемого из соответствующих ему духовных практик, антропопрактик заботы.

Альтернативность предполагает противостояние иному, предъявление позиции, отличной от той которая до ныне существует и долгое время была господствующей и доминирующей. Это альтернатива:

- западному рационализму,
- эссенциальной парадигме,
- западной техногенной цивилизации,
- философии и идеологии пост- и трансгуманизма.

В целом такая альтернатива предполагает построение иного, отличного от рационализма и эссенциализма способа видения мира и места в нем человека и в соответствии с этим выстраивание иного, так называемого энергетического дискурса, в котором речь идет не о вещной, субстратной природе человека, а о понимании его как собрания энергий, вступающих в соработничество с божественной энергией.

В этом поиске необходимо удерживать онтологическую цельность человека, выступающую философским постулатом, установкой на «бытийный облик» человека. Бытие как норма есть установка, задание для человека с целью удержания его цельности и единства, сие не достижимо, но необходимо, оно ставится как предельная рамка. Это главное задание человеку, его главная работа для осуществления своего предназначения, для чего человек и призван заниматься практиками аскезы, преодолевая всевозможные вымыслы и умыслы, во имя промысла и замысла. Человеку необходимо выйти из собственного хаоса, из рассеяния и собрать себя из дурной множественности – в единство. Только посредством духовной аскезы человек и сможет со-

вершить сосредоточение себя в центр, в одну точку. Эта работа сердца – ключевое содержание православной аскетической практики [Хоружий 1994: 297]. Последняя стала предметом философской рефлексии С. С. Хоружего и была положена им в сердцевину духовных практик, выступающих альтернативой другим радикальным практикам ухода.

Вспомним И. Канта. Многие авторы до сих пор ведут отсчет европейской философской антропологии от немецкого мыслителя, поставившего главный, по его логике, вопрос философии: «Что такое человек?» Но сам способ вопрошания («что такое») толкает на поиск готового ответа о наличии некоей сущности человека, провоцирует на поиск окончательного ответа, который мог бы закрыть тему о природе человека навсегда [см. подр. в главе 2]. Долгое время философы искали некий исчерпывающий ответ на этот вопрос и пытались тем самым ухватить человека, получить, поиметь его как вещь. Стремление определить человека, поставить ему пределы и границы, толкает того или иного философа на получение (именно получение) знания о нем и тем самым исчерпание человека, всего без остатка. Стремление *иметь человека* означает фактически страсть к его уничтожению, о чем, каждый по-своему, писали также М. М. Бахтин и М. Хайдеггер.

Такая «чтойная», эссенциальная парадигма предполагает поиск такой концепции о некой сущности человека, в которой, концепции, закладывается представление о наличии в человеке как сущем некоего центра и периферии, ядра и границы. Мол, у человек есть некое ядро, в нем он сам весь без остатка содержится, это ядро запрятано где-то глубоко внутри его. Как игла Кассея в яйце. Чтобы понять («по-ять», схватить) существо сущего, надо проникнуть внутрь и достигнуть спрятанного ядра, расщепить его. Предполагалось, что внутри человека, в его ядре, и спрятана тайна его существа, но не на его границах. На границах он только начинается. Тем самым вводилось сугубо пространственно-географическое представление о сущности сущего, идущее корнями от родового мифа, согласно которому герой-путник должен преодолеть границы чужого царства и проникнуть, пройти, проплыть, пролететь глубоко и далеко внутрь его, преодолев большие расстояния, дойти до сердца, ядра и там найти тайну Зла, разбив, расщепив, разрубив корень, яйцо, камень, в котором хранится исток злой силы. И только тогда победить. Такое же представление привычно нам и в географически-политическом смысле. Например, мы знаем, что у страны есть ее столичный центр, находящийся далеко от ее границы. Столица находится обязательно в центре. Она не может находиться тут же сразу на границе. Чтобы захватить страну, нужно захватить ее столицу. И если столица падет, то падет и вся страна, весь народ¹.

¹ Такому представлению было противопоставлено иное – когда столичный центр был поставлен Петром I на самой границе, в Санкт-Петербурге, на границе между сушей и морем,

Тем самым эссенциальная парадигма предполагает:

- поиск в человеке неизменной сущности,
- допущение, что эта сущность находится где-то внутри человека,
- полагание, что это нутро находится в эмпирическом индивиде,
- допущение, что у этой сущности есть некое ядро и границы.

Выше названная альтернативность поиска человека предполагает отказ от заявленных позиций эссенциальной парадигмы:

- у человека нет готовой и неизменной сущности,
- у человека нет ни ядра, ни периферии, ему это приписывает эссенциальная натуралистическая парадигма,
- у человека нет готовых и неизменных свойств и качеств.

Такой отказ связан с представлением, согласно которому человек не может быть положен перед взором исследователя как некий готовый объект, вещь, причем, таким образом, что в него можно было бы указать пальцем – вот он!

Добавим к этому, что у человека нет и готового места в мире. Он это место не может занять и оставаться на нем как неизменный объект. Он в мире случается как событие, как вспышка. Событийность же связана с его деятельностным и поступающим способом существования в мире. Он, человек, случается, сбывается в мире. И в этом сбывании и живет, существует посредством энергии действия, точнее умного делания, посредством антропопрактики заботы.

Поэтому смысл и существо человеческого начала из некоего нутра, центра и ядра переносится на его границу, на пределы его проявления, на которой он своим энергийным, деятельностным способом и существует, является миру, на границе своего и Иного ему мира. Важен именно такой парадигмальный сдвиг: из смотрения вовнутрь – во вне, в сторону предельных проявлений, где он и сбывается как феномен. Этому анализу феноменологии живого опыта энергийных проявлений была посвящена феноменология аскезы С. С. Хоружего [Хоружий 1998].

Совершая этот сдвиг, мы встречаемся с парадоксом. Исследователь, исповедующий эссенциальный подход, стремясь в поиске сущности ухватить, в пределе, поймать любой объект, в том числе человека, пытается дойти до его середины, центра, полагая, что она, эта середина, в нем и есть. Но при этом сущность человека такой исследователь ищет в ее редуцированном виде, в наличном сущем. Стремясь ухватить человека, натуралист-эссенциалист, пытается ухватить человека, остановить его здесь-и-теперь, уткнуть-ся в него, упереться и зафиксировать его ставшее, наличное сущее, допуская,

православным и католическим миром. А камень города-столицы защищал сушу от набегов и морской стихии. Правда, речь здесь идет о политическом центре. Духовный же центр все же находился далеко, внутри, в Троице-Сергиевой Лавре.

что он, человек, в этом наличном и есть. Вот оно, долгожданное, искомое и заповедное начало человека! Такой натуралист похож на кладоискателя, который роет яму и думает, что где-то там, под землей, спрятано сокровище, которое даст ему безбедное существование на всю жизнь. Но тем самым он вольно или невольно редуцирует человека к отдельным формам жизни, сводя его к биоидному началу, к индивиду, к эмпирическому существу, или вообще к набору функций, в пределе, к техническому устройству. Наивный натуралист полагает, что центр человека находится где-то внутри этого наличного индивидуального существа, где-то внутри индивида, в теле, в сердце или в голове.

Обратимся вновь к принципу *cogito* Р. Декарта. Многие полагают, что это была его роковая ошибка – его стремление субстантивировать акт мысли, точнее, субъекта мыслящего. Думаю, когда он писал про то, что субъект и есть субстанция, то он говорил о субстанциальности для того, чтобы подчеркнуть идею не выводимости из внешнего объектного мира самого акта мысли. То есть мысль не является отражением внешнего мира, а познание не есть акт отражения этого мира. Когда он говорил о том, что акт мышления выводится из него самого, он имел ввиду не субстанциальность мысли, а ее событийность. На этом настаивал и М. К. Мамардашвили. *Cogito* – это событие мысли, указывающее, точнее, показывающее то, что она случилась благодаря усилию, не выводимому из натуральной вещной природы мыслящего тела. У мысли нет органа. Мысль не выделяется ни из какого органа и не выступает функцией мозга. Она случается, совершается личностным усилием.

И. Кант, в отличие от Р. Декарта, полагал что *cogito*, будучи просто принципом, сопровождает любой акт высказывания, являясь неким связующим средством, средством доставки (как переводит Хоружий – «транспортным средством» [Хоружий 2010а: 138], сопровождающим всякое суждение. Я совершаю высказывание и соответственно могу сказать, что я мыслю. То есть *cogito* само по себе не имеет самостоятельного содержания. И поэтому, полагал И. Кант, Р. Декарт излишне субстантивировал принцип *cogito*.

Но фактически И. Кант, хотя и негативно, критически, но подтвердил то, что сказал Р. Декарт – принцип *cogito* есть контекст, сквозной момент любого высказывания. Этот связующий контекст скрыт в моменте самого акта высказывания. Он не имеет своего содержания, не говорит нам об объекте высказывания, но он говорит о событии высказывания. Мысль существует не как вещь, не как орган и не как слово о вещи, а как акт, как вспышка. Совершился – и погас.

Но С. С. Хоружий в свою очередь обратил внимание на то, что сведение акта мысли к конкретному носителю мысли и есть редукция. Сведение себя вовнутрь, в индивида, сведение субъекта к конкретному индивиду, а события

мысли – к акту внутреннего созерцания есть сужение и участие этого акта. В логике эссенциальной парадигмы сущность ищется внутри сущего.

Сведение мира вовнутрь индивида и полагание другого мира в зависимость от акта моего суждения о нем и порождает эссенциальный подход, поскольку, сведя себя вовнутрь себя, я закрываю и себя от иного мира. А мир, вне меня находящийся, полагаю внутри себя, и в зависимости от моего суждения я, якобы, могу вскрыть запрятанную в нем сущность. Также я полагаю, что и во мне спрятана моя сущность и поэтому я могу лишь довериться сосредоточению на себя, направленности в себя, постижению себя с помощью какой-нибудь интроспекции. Вот и сидят эти мыслители-натуралисты напротив друг друга и спрашивают – коллега, у Вас есть интроспекция? И что вы там видите?¹

Энергийная парадигма, предложенная С. С. Хоружим, предполагает обратный ход: человек есть, является вовне, на своих границах, то есть в своих предельных проявлениях. Необходимо выведение человека вовне, открывание вовне, согласно принципу размыкания. Поскольку внутри человека как индивида никакой сущности и нет. Нет ни центра, ни ядра. Необходимо выходить на границы человека, за пределы его сущего, совершая живой опыт преобразования сущего, к предельному горизонту, к внеположенному Истоку. А значит надо выстраивать дискурс антропологической границы. Но не той, преодолевая которую мы стремимся к некоему центру и ядру, а той, на которой собственно человек и сбывается, на ней он весь, поскольку по-настоящему, на ней, на энергийной границе и совершается как есть, но отталкиваясь не от себя как отдельного, индивидуального, а как сопричастного Иному, через энергийное взаимодействие с Иным, божественной энергией. Энергийная граница понимается не в вещном субстратном виде, как ставший, наличный предел сущего, а в залоге события, свершения, причем предельного проявления человека.

Движение к себе означает в этом смысле выход из себя, из своего кокона, своего эмпирического, индивидуального существования, во вне, что и предполагает выход на границу, в противоположность принципу замыкания вовнутрь. С. С. Хоружий предлагает вслед за исихастами принцип размыкания во вне, выход на границу, имеющую не вещную, а энергийную природу. Это энергия пределов, то есть полного сбывания.

Надо сказать, что в свое время М. М. Бахтин противопоставил два предела друг другу – познание Вещи и познание Личности, которые мыслились им не как субстратные начала, а как экзистенциальные пределы человека. Один,

¹ Эта парадоксальность порождает принципиальную близость эссенциализма и психологизма. Допущение некоей сущности вне меня связано с актом полагания внутри меня. Натурализм и психологизм взаимно обусловлены.

вещный предел, предполагает понимание мира и человека как объекта, как Вещи для ее обладания, использования, в ней я практически заинтересован. Другой, Личность как предел, предполагает не постижение мира как объекта, не точность познания и его (у)потребление, а глубину проникновения, постижения [Бахтин 1996: 7]. Такое противопоставление весьма перекликается с противопоставлением эссенциальной и энергийной парадигм. М. М. Бахтин говорил другими словами, но имел ввиду то же самое [см. подр. глава 2].

Почему-то ни выше упомянутый нами М. К. Мамардашвили, ни М. М. Бахтин, не стали живыми собеседниками для С. С. Хоружего¹. Наверное, потому, что М. М. Бахтин (также не ставший собеседником и для М. К. Мамардашвили) предлагал иной дискурс, иной способ размышления, иной язык и способ высказывания. Он был вообще не услышан никем при своей жизни. А С. С. Хоружему было важно предъявить Доктрину, он выстраивал по отношению к другим свой последовательный Монолог. М. М. Бахтин же иного типа мыслитель. Он – поисковик, он не предлагал никакой доктрины, никакой эпистемы. Он был принципиально антидоктринален и не строил доктринальный дискурс, в отличие от С. С. Хоружего, строившего эпистему энергийного опыта.

Энергийная парадигма, в свою очередь, должна держаться на определенной опоре, в качестве которой выступают духовные практики преобразования и формирования личности. Для С. С. Хоружего личность есть также онтологический предел: «личность онтологически содержательна и суверенна» [Хоружий 1994: 288]. Именно духовная практика преобразования выступает как «наиболее прямая и последовательная, и эталонная реализация альтернативной антропологической стратегии...» [Хоружий 2005: 64].

Речь ведь идет не просто о радикальности границы как таковой. Радикальность предполагает преобразование и построение личности. В отличие от последнего существуют самые различные радикальные практики, например, виртуальные практики погружения с помощью иммерсивных средств, наркотические практики, практики безумия, суицидальные практики, экстремальные виды в спорте, в искусстве и т.д. Эти радикальные практики действитель-

¹ Автору этих строк при очередной встрече Сергей Сергеевич сообщил, что после прочтения в очередной раз текстов М. К. Мамардашвили он пришел к выводу, что Мераб Константинович не выработал своего концепта, а это важно. Без концепта, то есть без проработанного собственного содержания, философа нет. А его разговор сводится к рассуждениям и метафорам. С. С. Хоружему был важен концепт, чтобы было что предъявить городу и миру. Концепт, сидящий на личности. М. А. Розов, известный отечественный философ, в свою очередь высказывался о специфике философствования М. К. Мамардашвили так: шелест листьев вечного дуба... Очередное грустное свидетельство того, как не видят философы друг в друге собеседников, даже если они весьма близки по способу мысли, по выводам, результатам. Как не стали собеседниками И. Кант и Р. Декарта, С. С. Хоружий и И. Кант...

но ставят человека на границу этого мира, границу его существования, но они не предполагают его изменения, преобразования. Человек просто испытывает себя, ведет проверку и испытание себя на прочность, «на слабó». Но сам человек с собой ничего не делает, не предполагает стать другим, не выстраивает в себе личностную органику, на архитектуре которой и может держаться личностное усилие быть. Экстремальные практики сами по себе не означают духовного преобразования, хотя всякий раз человек испытывает себя на это «слабó». Ж. Делёз по этому поводу тоже писал (на это место ссылается и С. С. Хоружий):

«Стоит ли без конца говорить о ране Боске, об алкоголизме Фицджеральда и Лоури, о сумасшествии Ницше и Арто, оставаясь при этом на берегу? Не пора ли стать наконец профессионалами в этих областях? ... Нам следует кратчайшим путем познать самих себя: быть немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом...» [Делёз 1998: 209].

Сам Ж. Делёз (как и М. Фуко, и А. Арто) своим примером показал логику этого предела, покончив собой, став в этом деле, по его же словам, профессионалом. Но это логика ухода от себя, избегания собственного преобразования. Гораздо серьезнее и сложнее обстоит дело, если человек не уходит из мира, а совершает практики преобразования здесь, убивая в себе тленное начало, свою собственную падшесть, и совершая духовный подвиг преобразования. Призыв Ж. Делеза радикален. Но внутренне не чист. Ты, философ, никогда не станешь настоящим партизаном или алкоголиком, а всегда будешь копировать, имитировать их¹.

На этой теме С. С. Хоружий развертывает проблематику построения трех топик размыкания, противопоставляя топике онтологической границы, сидящей на духовных практиках преобразования две другие – топику бессознательного и топику виртуальную, опираясь на богатейший опыт исихазма, выстраивая феноменологию аскезы, реконструируя православный участный органон [Хоружий 1998].

Последняя заключается в опыте размыкания себя и постав на онтологическую энергичную границу посредством духовных практик преобразования, включающих и практику богообщения и обожения, совершая которые человек имеет шанс выстраивания в себе личности. Но для этого необходимо

¹ Это вынужден заметить и сам Ж. Делёз со ссылкой на того же Фицджеральда: «отождествление губительно для писателя... Ленин не стал бы по доброй воле страдать заодно с пролетариатом, Вашингтон – со своими солдатами, а Диккенс – со своими лондонскими бедняками. Когда Толстой пытался слиться с той жизнью, к которой было приковано его внимание, из этого ничего не вышло, одна фальшь...» [Делёз 1998: 210, прим. 4].

ставить себя на этот предел, на онтологическую границу, являя себя через предельные проявления. И тогда есть шанс явиться миру преображенным, но оставаясь в этом мире, не исчезнувшим, не самоубийцей, а существующим здесь и теперь, сбывающимся среди людей, но другим (рис. 23).

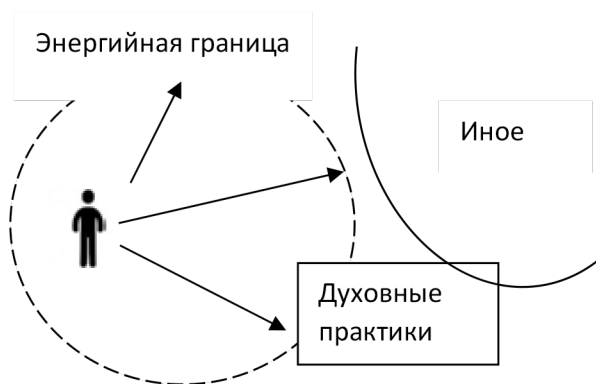


Рис. 23. Размыкание себя.

Человек пребывает (не преодолевает, а пребывает, бывает, живет) на энергетической границе, в этом порыве, переходе, в акте размыкания. А значит он существо пограничное, переходное, и собственно на своей границе он и становится собой. Антропологическая граница (граница человека), по логике С. С. Хоружего, есть «полная совокупность его предельных проявлений» [Хоружий 2005: 17]. Граница понимается не статично, не эссенциально, тем более не субстанциально-вещественно, а энергетично, как предельность его проявлений в поступке, в мыследействии.

Проблемность и чреватость такого пограничного существования и все риски связаны именно с тем, что пограничность и переходность он осуществляет постоянно. И чем дальше, тем больше. Список выше я уже привел. Мы вслед за Ж. Делёзом так и хотим как-то радикально себя проявить, полагая, что вот оно, настоящее. Полеты, прыжки, головокружительные игры, рискованные действия вплоть до суицидальных практик и военных конфликтов. Нам кажется, что вот здесь человек и проявляет себя по-настоящему. И совершаем подмену. Потому что ставим на кон саму жизнь, но с самой жизнью, с собой, ничего не делаем. Мы ставим себя на ноль, но себя же при этом не меняем, а значит на самом деле поем гимн себе слабым, убегающим, убоявшимся, не желающим быть, не стремящимся с собой что-то делать, чтобы преодолеть соблазны, поем гимны и пируем во время чумы и войны, с упоением смакуем дискурс смерти и умерщвления плоти и духа, славя танатологию и

эрос смерти, загоняем себя в тупик иллюзии полноты жизни, поскольку по ту сторону нас ничего и нет, а значит мы не достигаем реального существования уже на этой стороне границы. Практика же духовного преображения не предполагает смерти и ухода, она предполагает новую жизнь. Танатос убивает и жизнь, и человека, его славящего, создавая иллюзию испытания. Он призывает к уходу и пожирает своих ретивых учеников.

Итак, в духе неклассического энергийного дискурса человек, будучи не объектом и вещью, а некоей пульсирующей событийной точкой, проявляется как ансамбль духовных практик, посредством которых осуществляет размышление в Иное. Именно последнее, предполагающее преображение человека, становится условием духовной жизни и рождения личности, без приобщения к горизонту божественного Иного преображение невозможно. Поэтому практики бессознательного, безумия, виртуальные практики и другие радикальные практики испытания не становятся духовными практиками преображения. Они не держат горизонт Иного. Даже если человек захочет измениться, он изменится в пределах своего ареала, на расстоянии протянутой руки, поскольку в онтологическом одиночестве, без энергийного богообщения преображение невозможно. Поэтому трансгрессия в духе М. Фуко и Ж. Батая не ведет к преображению, не дотягивает до предельного предела. Даже проект практик себя М. Фуко, который С. С. Хоружий глубоко и предметно изучал, считая вполне близким к его собственному проекту, продвинутому современным проектом неклассической антропологии, претендующим на проект изменения человека, не дотягивает до онтологического предела, именно потому, что практики себя у М. Фуко лишены именно онтологического горизонта, на что указывал еще и П. Адо [Адо 2005]. В них человек общается сам с собой, он в них онтологически одинок. Впрочем, онтологический и божественный горизонт ушел уже у римских стоиков, коими был так увлечен М. Фуко.

В ряде своих работ С. С. Хоружий показал, что необходимо выстраивать практическую антропологическую альтернативу названным выше агрессивным практикам трансгрессии, радикальным практикам ухода человека в суицид, в виртуал, в наркотики, в безумие. Тренд ухода при этом в течение XX века нарастает, набирает обороты. А с появлением разработок по искусственному интеллекту нарастает многократно, усиливают свои позиции сторонники трансгуманизма, считающие, что человек в принципе, онтологически заменим постчеловеком и его формами (киборгом, мутантом). Человек переживает своеобразный кенозис, его горизонт все более сплющивается, онтологический горизонт сужается, а радикальность практик ухода нарастает.

В этом смысле альтернативность антропологического проекта С. С. Хоружего заключалась также в противопоставлении не только натуралистической эссенциальной парадигме, стремящейся ухватить человека в своих определе-

ниях, но и радикальным практикам ухода человека, практикам его расчеловечивания [Хоружий 2010б]. Этому можно противопоставить только реальные практики преображения, проживания им полноты бытия. Человеку нужны не крики о его смерти, о его конце, о смерти Бога, человека, автора, искусства, культуры, науки и много чего. Ему нужна реальная альтернатива нового рождения.

Мы в итоге попадаем как бы на сцену театра жизни и, как герой А. П. Чехова, слуга Фирс, грустно замечаем: «Все ушли. Человека забыли». Человека надобно вернуть самому себе, вспомнить о нем, ему нужен реальный полноценный живой опыт преображения себя, который сродни духовному подвигу. Человеку надобно быть иным себе, преодолеть себя, превращенного, и вернуться к себе – преображенному. Человек надобен себе.

*«... Что для óка – радуга,
Злаку – чернозем –
Человеку – надоба
Человека – в нем...»*

М. Цветаева

Отдавая дань жизненному и интеллектуальному подвигу С. С. Хоружего, его подвижничеству, радикальности и глубине его проекта, стоит отметить его собственные пределы и границы. Проделаем нечто вроде рефлексивного комментария к нашим выше приведенным рассуждениям.

1. Наверное, онтологизм дискурса С. С. Хоружего помешал увидеть ему самому в таких авторах, как М. М. Бахтин или М. К. Мамардашвили, живых собеседников, общение с которыми могло бы плодотворно сказаться на дальнейшей разработке синергийной антропологии. Именно они шли также в сторону неклассического антропологического дискурса, который был воплощен в виде некоей феноменологии живого событийного опыта. М. М. Бахтин свою альтернативу предложил еще в начале 20-х годов XX века. Он вообще отказался от категории бытия в пользу жизни и личности как предела. Философия человека у М. М. Бахтина скорее выстраивалась не в горизонте онтологическом, а в горизонте личностно-событийном¹.

¹ Хотя, судя по работам С.С. Хоружего, он хорошо знал тексты М.М. Бахтина. В том числе такие ключевые, как «Философия поступка», «Автор и герой...». При осмыслении исихастского участного органа он предметно отсылает нас к «участному мышлению» у Бахтина [Хоружий 1998: 263–264; Хоружий 2010в: 47–49]. Участность «Я в событии бытия», комментирует Хоружий, предполагает как сочувственное понимание другого, так и направленность вовнутрь к себе. Это двунаправленное размыкание сближает дискурс Бахтина с размыканием в духовных практиках, полагает Хоружий [Хоружий 2010в: 48]. Также с пониманием Хоружий пишет о сквозном диалогизме у Бахтина, о внутренней диалогичности сознания, отме-

2. У С. С. Хоружего онтологическая граница возможна лишь при общении с Богом. Только внеположенный исток задает человеку энергичную границу, онтологический горизонт. С другой же стороны, связь с Богом без личных духовных практик и личного усилия превращается в церковный ритуал.

Это означает, что не верующему человеку путь к преображению реально закрыт. Например, человек искусства или философ, или ученый, сколько бы они ни занимались культурными и антропологическими практиками (поэтическими, интеллектуальными, театральными и проч.), они не смогут выйти в онтологический горизонт, на уровень преображения личности. Последнее возможно лишь в общении с Богом. Это главное, причем, онтологическое условие в проекте альтернативы С. С. Хоружего. Никакая иная культурная антропопрактика развития не заменит практики богообщения.

3. В стремлении к построению не только теоретически, но и практически антропологической альтернативы мыслитель С. С. Хоружий нуждался в построении полной, законченной проработанной Доктрины человека, эпистемы, концепта, в котором человек был бы представлен целостно, без изъянов. Такое стремление к законченному концепту и поиск подобных концептов в истории философии (от Аристотеля и Боэция через Декарта, Канта, Ницше, Шелера и Хайдеггера – до Фуко), поиск целостного представления о человеке, привело мыслителя к построению своей Доктрины и монологическому дискурсу, не позволяющему ему услышать другого. Но тем самым стремление к законченности, досказанности дискурса приводит альтернативу к своей противоположности. Вместо поиска и навигации была предложена новая Доктрина. Если мыслитель разрабатывает концепцию не как карту пути (что адекватно применительно к человеку, поскольку он есть сущее незавершенное и пограничное по определению), а как доктрину с окончательными выводами и определениями, то его же идеи превращаются в собственную противоположность. Все равно как, говоря о свободе, начать писать теорию свободы или теорию личности. Как только ты начнешь писать теорию личности или теорию свободы, тут твоя свобода и личность и закончатся. Однажды И. Кант

чая, что бахтинский диалогизм выражен многограннее, более выпукло, чем у прочих диалогистов (М.Бубер и др.) [Хоружий 2010в: 47–49]. Однако Хоружий отмечает, что размыкание сознания, выраженное в диалогизме у Бахтина, обращено не на онтологически Иное, а на себя самое. Получилось так, что Бахтин был отнесен Хоружим к одному из направлений в философии – к философии диалога, что выглядит несколько односторонним видением. Главное, чего не находит Хоружий у Бахтина – это «целостной концепции конституирующего размыкания как антропологической и персоналогической парадигмы» [Хоружий 2010в: 49]. Причину этому Хоружий видит в том, что Бахтин занимался исследованием художественных текстов. Поэтому отношение Я – Другой воплощается у него в отношении Автор – Герой. Сам Бахтин это также объяснял – почему он перешел к анализу художественной модели романа Достоевского. Хоружий это не анализирует. Более предметно о Методе М.М. Бахтина см. в нашей работе и в этой главе выше [Смирнов 2023].

это понял, он понял, что метафизика свободы невозможна, поскольку она, свобода, не познаваема и по ее поводу никакая концепция не возможна. И поэтому не стал строить трансцендентальную антропологию [Смирнов 2024б].

Выше названные онтологизм и доктринальность приводят мыслителя к монологу и некоторой нетерпимости иной точки зрения. Но дело в том, что онтология человека, предъявленная как доктрина и монолог, перестает быть альтернативой и становится вновь такой же концепцией в ряду других и начинает играть против себя. Такие предельные «вещи», как свобода, нравственный выбор, самоопределение личности, существуют не в теоретическом дискурсе, а в поступке. Например, если автор, говорящий о диалоге, стремится другого заставить вступать в диалог и выражает это в своей речи в модальности долженствования (ты должен, обязан, тебе надлежит), а не выстраивает диалог своим живым действием, интонацией, словом, то никакого диалога между ними не будет. Энергичная антропология или иная антропологическая альтернатива, может жить лишь в поступке. Если же она выстраивается как доктрина и предъявляется в монологическом дискурсе, то она превращается в свою противоположность и перестает быть альтернативой, то есть реальным спасением человека.

В этом драма мыслителя С. С. Хоружего и урок всем нам. А поэтому скажу в заключение в его оправдание.

Мы должны понимать, что по-другому ему было нельзя. С. С. Хоружий как мыслитель формировался в период интеллектуального подполья¹. Как его мама, Вера Хоружая, герой партизанского подполья, погибшая в застенках гестапо, он фактически повторил ее судьбу. Только вел он войну не горячую, а интеллектуальную, а оружием у него была его мысль. Надо было не просто выжить и сохраниться, но сохранить свою мысль, не скурвиться и не скатиться в сервильный идеологический жанр и не уйти в маргиналы, остаться по-настоящему профессиональным философом-мыслителем, держа на себе духовную традицию. Это отражается рано или поздно на стиле личности самого мыслителя, буквально воплощается в архитектонике его личности. Она становится стальной. И не прощает ни себе, ни другим никаких ошибок, изъяснов, промашек, поворотов, уходов, недочетов. В этом смысле доктринальность и монологизм мыслителя С. С. Хоружего связаны с архитектоникой его стальной личности, нежели с нетерпением его сердца.

Поскольку энергичная предельность проявления личности есть необходимое условие антропологической альтернативы, и выступает одновременно

¹ Например, «Диптих безмолвия» был написан в 1978 году. Долгое время пролежал в рукописи и ходил по рукам в самиздате. Впервые издан в 1991 году. Это выглядит символично: сочинение о священнобезмолвствующих написано в период безмолвия, идеологического молчания и безвременья.

и личным требованием к себе, то это воплощалось и в жанре как его дискурса, так и стиля изложения и поведения. Многие не выдерживали, ломались, уходили, умирали, кончали собой. Гораздо сложнее не уходить из этой жизни, но идти мыслью и делом до пределов. Поскольку только вещи, достигнувшие своих пределов, могут претерпевать преображение. Дойти до границы, и, изменяясь, дойти до самой утраты себя вчерашнего и тленного, претерпеть превращение себя в иное и вернуться, чтобы жить вновь, но уже преображенной жизнью...

Мыслитель Сергей Сергеевич Хоружий выдержал это испытание.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ: ЕГО СМЫСЛ И УРОКИ

В настоящее время можно отметить актуализацию проблематики, связанной с осмыслением ситуации, в которой оказался современный человек. Многие авторы отмечают влияние ряда серьезных вызовов, носящих не только технологический, но и онтологический характер [Беседы 2016; Гуревич 2016]. Различные авторы отмечают, с одной стороны, серьезные деформации, которые испытывает идентичность человека, говорят о фактическом исчезновении человека как предмета антропологии. С другой стороны, различные авторы отмечают как отставание антропологической мысли от современных трендов, так и давно наметившийся концептуальный и языковой дефицит в антропологическом дискурсе, не позволяющий понимать то, что происходит с человеком сегодня. Для поиска и формулирования ответов на эти вызовы имеет смысл вернуться к пониманию того феномена, который получил в литературе название антропологического поворота, произошедшего в XX веке.

П. С. Гуревич, перечислив привычные антропологическому уху понятия и концепты, проведя жесткую инвентаризацию, приходит к выводу, что такие понятия, как целостность человека, идентичность человека, тело и телесность человека, суть уходящая натура и анахронизм: «Персонаж истории, выпавший из ее лоно. Человек перестает быть творцом истории. Он принципиально не участвует в ее битвах, поскольку живет в условном пространстве и безразличен к темпоральным сдвигам. Человек утратил протяженность живого тела, поскольку имеет возможность существовать в роли всадника без головы, с множеством голов и даже с неким иным венцом, завершающим его сингулярный облик» [Гуревич 2016: 238]. После перечисления кризисов и типичных сценариев, которые предлагались разными авторами, П. С. Гуревич приходит к выводу, фактически означаящему, что человек есть не просто и только сущее изменчивое и мобильное, в силу чего никакое определение к нему не подходит, но и что природа его в итоге может быть окончательно «преодолена», «превзойдена». То есть человек не только как предмет науки, но и как сущее просто исчезнет. Что можно ответить на это?

Если попытаться переосмыслить работы и вклады представителей антропологического поворота, то, думается, рамки и глубина этих работ по своему содержанию кажутся шире и глубже, нежели рамки так называемой философской антропологии, которая рассматривается некоторыми авторами уже как завершённый проект. Исследователь и публикатор наследия М. Шелера, Й. Фишер, полагает, что проект, инициированный М. Шелером, фактически завершился [Fischer 2008]. Тот творческий импульс, который был им задан, воплотился в ряде работ группы авторов и угас, будучи осевшим в наборе

университетских курсов. Теперь этот проект просто читается в академическом формате для студентов. Он интересен чисто исторически, из него можно извлекать уроки. Но он закончился.

М. Л. Хорьков, отечественный исследователь наследия М. Шелера, готов с этим согласиться. Но он отмечает, что, тем не менее, есть шанс и необходимость нового начала. Но состоится ли оно, это новое начало, он не знает. Хотя очевидно то, что интерес к антропологии никуда не исчезает и «антропологию seriously надо начинать заново», поскольку старый догматический формат науки себя исчерпал и через его призму рассматривать как антропологию, так и концепт М. Шелера, уже нельзя [Хорьков 2013].

В то же время заметим, что рамки антропологического поворота всё же достаточно предметны и они не могут пониматься максимально расширительно. Современный исследователь А. В. Конев полагает, что антропологический поворот (разворот) в культуре означает фактически поворот, обращение культуры к каждому человеку и предполагает внимание к каждой индивидуальности, что спровоцировано в том числе и медийной культурой, визуальным поворотом, виртуализацией и прочими современными трендами [Конев 2014]. Полагаем, что внимание к индивидуальности – слишком общий признак для определения онтологической границы антропологического поворота и по содержанию мало что проясняет.

Удался ли этот антропологический поворот? Чем он завершился? И завершился ли он? Или он дал толчок иной парадигме мышления, иной оптике мышления на человека, которая уже вошла в нашу плоть и кровь, и мы часто не осознаём его действие на нас и наше мышление и действие?

Мы полагаем, что необходимо разводить проект философской антропологии, предложенный рядом авторов (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен и др.), и феномен антропологического поворота, гораздо более широкий и глубинный, движителями которого являются разные философские, научные, художественные, религиозные направления мысли и практики XX века. Антропологический поворот не был локализован в Германии и, будучи международным, междисциплинарным, он объединяет в себе науки, искусства и иные дискурсы и практики. В этом плане можно говорить о том, что в узком смысле проект философской антропологии как научного направления во второй половине XX века закончился, «ушёл в тень», став историческим феноменом или даже выпал из современного философского дискурса, но антропологический поворот, связанный с выработкой иной парадигмы мышления о человеке, о науке, о философии, о мире в целом, начавшийся в 10-20-х годах прошлого века, фактически продолжается.

А. П. Огурцов в своей объёмной работе «Философия науки. Двадцатый век» отмечает, что к середине XX века в науке и философии был действитель-

но совершён антропологический поворот [Огурцов 2011: 259–260]. Он заключается в двух моментах.

Момент первый. Это «поворот к новому философскому обоснованию гуманитарных и социальных наук, в котором произошла <...> апелляция к проблематике человека во всей его широте» [Огурцов 2011: 259–260].

Момент второй. Это поворот, означающий «радикальную смену методологического оснащения гуманитарных и социальных наук», кардинальную перестройку самой философией своего объекта и средств рефлексивного анализа сознания и знания. Сама философия изменилась, став философской антропологией.

Вывод А. П. Огурцова относительно смены оснащения философии означает то, что вместо познавательных процедур, категорий и универсалий в центр внимания исследователей выдвигаются «экзистенциалы, то есть способы существования и формы понимания и интерпретации, репрезентирующие способы бытия-в-мире». Экзистенциалы априорны, то есть надэмпиричны, сверхэмпиричны. Их априорность заключается в том, что они превращают эмпирические формы существования в то, что «ориентирует и управляет эмпирическим существованием человека» [Огурцов 2011: 260]. Ориентированность заключается в том, что экзистенциал статичную ситуацию человека размыкает, направляет, выстраивает в определённую векторность. Вместо настроений – настроенность, вместо эмпирических забот – забота как фундаментальная структура существования, вместо сообществ разного рода – направленность на коммуникацию и Встречу.

Эти важнейшие методологические замечания А. П. Огурцова можно выделить как рамочные, относящиеся в целом к антропологическому повороту: философия человека, вместо науки и философии о человеке как о сущем, становится опытом мышления о том, что ориентирует человека в мире и с помощью чего происходит эта ориентация. Работы авторов и представителей антропологического поворота фактически осуществили попытку такой переориентации философии в целом. Но такая переориентация не может быть сведена к отдельно взятой философской дисциплине.

Известный исследователь и автор работ по философской антропологии Б. В. Марков фактически подтверждает названную переориентацию [Марков 1994; Марков 2011].

Первое, что он отмечает, это то, что поворот в лице выше названных авторов (он также называет и других, таких, как К. Лёвит, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и др.) был реакцией на классическую метафизическую философию, в которой человек рассматривался как абстрактная идея. С его точки зрения, классическая традиция абсолютизировала разум и сводила человека к абстрактной идее. В то время как не только разум, но и чувства, духовные

переживания высших ценностей, стремление к нравственной солидарности, любви, вере, надежде – то, что отличает человека от животных.

Второе. Авторы поворота стремились преодолеть редукцию человека к психофизиологическим, социальным структурам и качествам, рассматривая человека как свободного и ответственного субъекта принятия решений.

Третье. В целом философская антропология тяготеет к методам гуманитарных наук, в которых человек рассматривается не как объект, а как чувствующее и переживающее существо, способное к саморефлексии. В рамках этого подхода представители поворота, особенно русские философы, такие, как С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, В. С. Соловьев рассматривали духовную жизнь человека не как набор субъективных переживаний и психологизмов, против чего боролась западная мысль, а как определенный порядок духовных переживаний на фоне ориентации на «духовные константы», указывали на «твердый порядок сердца», выражающийся в ценностной структуре личности.

Четвертое. В этой связи представители поворота открыли фактически особую реальность и заявили новое направление, экзистенциальную философию, открыв такие феномены, как страх, заботу, тревогу, ответственность, другие модусы человеческого бытия в мире.

Добавим со своей стороны, тот факт, что в написанном в 1916 году (!) труде С. Л. Франка «Душа человека», констатируется та же ситуация, которую потом будет отмечать М. Шелер [Франк 1995]. С. Л. Франк удивляется, что до сих пор нет или почти нет литературы, в которой были бы описаны законы душевной жизни (природа души), лежащие в основании философской психологии, которую он фактически понимал в антропологическом залоге. С. Л. Франк полагал, что в состав философии наряду с теологической и космологической проблематикой необходимой составной частью должна входить и антропологическая, поскольку «философская психология есть научное самопознание человека», есть «научное выполнение завета *γνώθι σεαυτὸν*». Но эта проблема в литературе не только не разрешается, но даже и не ставится [Франк 1995: 445–446].

Как следствие, делает вывод Б. В. Марков, далее стали развиваться «постантропологические парадигмы философствования», в которых в принципе происходит отказ от поиска определений человека и поиска фиксированной, конечной природы человека, отказ от антропологического догматизма. Сегодня философия перешла в новую постантропологическую эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека как высшей ориентирующей общественное развитие ценности. Последствиями такого постантропологического перехода является усиление рефлексивного характера самих антропологических исследований и преодоление ими как концептуального догматизма,

так и эсхатологических выводов о смерти всего и вся – Бога, человека, мира. Тезисы о смерти Бога и человека, замечает Марков, означают отказ от Бога моралистов и проповедников, равно как и призыв к разработке новой «реалистической модели человеческого» [Марков 2016]. Поэтому разговоры о кризисе философской антропологии следует существенно уточнить. Речь идёт о кризисе абсолютистских претензий и амбиций отдельных представителей антропологической парадигмы, об отказе от догматизма, основанного на претензии, идущей от стремления найти основания культуры в конечной идее и природе человека. Постантропологическое мышление отказывается от претензии на «тотализирующую роль дискурса о человеке», от разного рода редукций, сводящих человека к природному, культурному, биологическому, метафизическому, моральному или инструментально-техническому.

Б. В. Марков также отмечает, что антропологический поворот XX годов был важен для уяснения образа человека, но не с точки зрения его сущности, а с точки зрения его места. Образ человека рассматривался как постоянно незавершённый, недостаточный, неукоренённый. Он не имеет исходных готовых форм существования, ему ещё предстоит найти своё место в мире. С этой целью он и укореняется посредством культуры [Марков 2011: 163]. Сегодня главным вопросом становится вопрос не о том, кто мы, а вопрос о том, где мы, вопрос о месте, а не о сущности [Марков 2011: 178].

Поэтому важным достижением антропологического поворота является разрушение прежнего образа человека, который строился на путях поиска готовой природы и заданной идеи. Возникла задача нового самоопределения, свободного от редукции к животному или божественному началу. Однако устранение этих субстанциальных или атрибутивных свойств привело к потере предмета, к неопределённости человека и инфляции этого понятия. Мы перестаём заранее предполагать наличную идею человека и вообще относиться к нему как к наличному реальному существу. Про это мы уже сказали в начале статьи, сославшись на вывод П. С. Гуревича – это сущее исчезает. Но что взамен?

Взамен, например, предлагалась антропологическая онтология или онтологическая антропология М. Хайдеггера. Или антропология на основе феноменологии М. Шелера. Причем, у М. Хайдеггера, и у М. Шелера и была попытка преодоления разрыва между бытием и человеком, онтологией и антропологией. Философия человека предполагает, говорит Б. В. Марков, участие, сотрудничество человека с бытием. Более того, пребывание человека в бытии, с одной стороны, и осуществление бытия в человеке, с другой стороны, делает мир осмысленным. Человек – единственная реальность, благодаря которой мир обретает своё самосознание. Пафос М. Шелера, наряду с М. Хайдеггером, заключался в отказе рассматривать бытие как бы снаружи, а чело-

века вне бытия. Хайдеггер, как и Шелер, искал место человека. Для М. Хайдеггера это место обозначено как стояние в просвете бытия, его экстатичность.

В этой связи философская антропология не как отдельное направление, а как мысль и практика человека, не только не завершилась, но получает новое культурное задание. Это задание означает попытку мыслить о человеке не в категориях готового данного сущего, а в категориях постоянной переориентации, навигации, поиска места. Человек – не сущее, а меняющаяся, пульсирующая точка на онтологической карте.

Б. В. Марков, в свою очередь, отмечает, что философская антропология «после смерти человека» должна поставить себе следующие задачи. Первое: провести критическую рефлексию исторических представлений о человеке и исследование тех реальных функций, которые выполнял дискурс о человеке в истории культуры. И второе: провести анализ, диагностику и терапию тех мест, культурных институтов (семья, школа, научная аудитория, казарма, предприятие и больница), в которых осуществляется производство человеческого.

Другие авторы, такие как Ф. Долмейр, полагают, что мы стоим на пороге возрождения философской антропологии как направления [Долмейр 2010]. Точнее, Ф. Долмейр пытается восстановить европейскую традицию философской антропологии, взглянув на неё через призму современной ситуации. Он выделил два фактора, под воздействием которых философская антропология ушла в тень во второй половине XX века. Первый фактор – появление после 1968 года постмодернизма с его антигуманистическим, нечеловеческим пафосом («смерть субъекта», «смерть автора»)¹. Вторым фактором было ускорение темпов глобализации, в рамках которого исчезают последние остатки гуманистических глобальных ценностей.

Но в последние годы, замечает Ф. Долмейр, постепенно формируется такая ситуация, которая заставляет нас говорить о возрождении, условно говоря, «сдержанного гуманизма» [Долмейр 2010: 9]. Это связано как с достижениями современных наук и технологий, так и с ростом очагов напряженности. Сползание до предельных уровней бесчеловечности постепенно заставляет нас думать об элементарной безопасности, о выживании рода, что порождает сдержанный гуманизм, не замешанный на великих метафизических идеях.

¹ Что, впрочем, не просто спорно. Это не верно. Представители так называемого постмодерна и постструктурализма, провозгласившие смерть человека, смерть автора, смерть субъекта, вели речь об окончании господства метафизической философии, во главу угла которой ставился абстрактный субъект, абстрактная идея человека. Они пытались предложить иные программы нового начала, новой практики производства человеческого, преодолевающей метаструктуры нарративов и бессознательного, что было показано, например, в проекте «практик себя» М. Фуко, в проекте номадического человека Ж. Делеза и др.

А достижения генной инженерии, практик клонирования, исследования стволовых клеток показывают уже привычные нам пределы человечности, что заставляет философов включаться в современные диспуты об этих пределах. Ф. Долмейр замечает, что «философы более не имеют каких-либо разумных оснований оставлять этот диспут на откуп биологам и инженерам, отравленным научной фантастикой» [Долмейр 2010: 10]. Ф. Долмейр говорит в этой связи об ином варианте гуманизма, преодолевающего как старый антропоцентризм и антигуманизм, так и новый биологический редукционизм.

На влияние современных технологий указывает и современный автор А. В. Говорунов [Говорунов 2014]. Он полагает, что именно достижения современных технологий, которые воплотились в поисках и выработке проекта «постчеловека», впервые показывают наличие «темпорального сдвига», согласно которому человек впервые своё сущее обсуждает не в залоге прошлого и настоящего, но в залоге будущего, как проект иного сущего, нового постчеловека, в котором преодолеваются противоречия искусственного и естественного. Если исторически человек своё сущее принимал как данное, принимал свою природу как то, что он наследует, и его задача – осмыслить её, сделать рефлексивным своё существование, и в этом пределе можно было обсуждать разные парадигмы понимания человека, естественнонаучную или гуманитарную, то теперь человек свою данность, свою природу, как телесную, так и духовную, может обсуждать в проектном залоге, проектируя её. Это проблемное поле работ даёт не только шанс, но и диктует необходимость по-иному относиться к технике как к судьбе, не в залоге отрицания или славословия и порабощения ею человека, но в залоге нового антропологического проекта, что требует возвращения к философской антропологии на новой основе, основе реального междисциплинарного дискурса, который был невозможен во времена М. Шелера. При этом А. В. Говорунов полагает, что проект философской антропологии, предложенный М. Шелером и другими, только и заключался в том, что они предложили идею универсальной науки о человеке, фактически проект междисциплинарного дискурса разных наук, который был невозможен из-за конфликта и борьбы подходов и всеисилия естествознания, которое бурно набирало обороты. Полагаем, что Говорунов излишне редуцировал проблему и взгляд представителей философской антропологии, равно как и упростил философско-антропологическую ситуацию в XX веке, сведя многообразие концептов человека лишь к двум доминирующим конфликтующим образам – «естественнонаучному образу человека», в котором доминирует эволюционистская концепция, и «гуманитарному образу человека».

Мы уже выше заметили, что антропологический поворот вовсе не сводится к немецкой философской антропологии и к спору между естественнонауч-

ным и гуманитарным подходами. География и проблематика этого поворота шире, глубже и разнообразнее.

Антропологический поворот, разумеется, не объясняется также и филологическими упражнениями, и случайным названием. Некоторые авторы считают, что сочетание «антропологический поворот» было введено в 1996 английскими филологами под названием «The Anthropological Turn in Literary Studies» и с тех пор этот оборот вошёл в общий обиход [Anthropological Turn 1996]. Думается, что осмысление феномена антропологического поворота началось гораздо раньше. Понятийно сам антропологический поворот как смена парадигмы мышления о человеке осмыслялся и оформлялся уже во времена М. Шелера, М. М. Бахтина и М. Хайдеггера, хотя и без такого самоназвания.

К авторам, представителям антропологического поворота, безусловно, относится и большая группа отечественных философов, мыслителей, деятелей культуры, которых современный автор В. Л. Махлин называет поколением Третьего (Славянского) Ренессанса [Махлин 1995]. Это понятие ввёл отечественный учёный-античник Ф. Ф. Зелинский в 1919 году. В. Л. Махлин назвал эту когорту интеллектуалов, генерацию людей, которая делала Третье Возрождение, «русским неклассическим гуманизмом» 20-х годов. К этой генерации В. Л. Махлин относит братьев Бахтиных, А. А. Мейера, А. А. Ухтомского, Л. В. Пумпянского, Л. С. Выготского, Д. Чижевского, О. М. Фрейденберг, Б. Яворского, М. В. Юдину, М. И. Кагана, Б. Л. Пастернака, О. Э. Мандельштама, позднего П. А. Флоренского и других. Новая гуманитарная парадигма, которую вырабатывала эта генерация, отличалась как от западноевропейской рационалистической традиции, из которой вышел преодолевающий её же М. Хайдеггер, так и от русской философии всеединства. Одновременно эта гуманитарная парадигма означает «положительное преодоление идеалистической метафизики или классического идеала рациональности, с одной стороны, и антиклассического, деконструктивного модернизма XX века», с другой стороны [Махлин 1995: 134].

Эта «русская контридея», пишет В. Л. Махлин, предполагает снятие пустого абстрактного противопоставления западноевропейской культуры и русской, западников и славянофилов. Она предполагает поиск другой правды в пользу действительной свободы, которая в конечном итоге означает путь личного преодоления и «личного претворения». Речь поэтому идёт о возрождении, понимаемом как личное героическое усилие. Николай Бахтин так и писал в 1926 году: «Всякое подлинное творчество сознает себя не как начало или продолжение, но как возрождение <...> Ритм духовной истории человечества – ритм последовательных возрождений» [Бахтин 2008: 176]. Его брат Михаил в конце жизни пишет: «Нет ничего абсолютно мертвого. У каждого

смысла будет свой праздник возрождения» [Бахтин 1979: 373]. Между голосами двух братьев – расстояние в целую жизнь.

Пытаясь содержательно-методологически оценить гуманитарный сдвиг 20-х годов прошлого века, работы представителей Третьего ренессанса, равно как и работы М. Хайдеггера и других выше названных немецких авторов, В. Л. Махлин вообще считает как бы не совсем правильными, «ненормальными», странными, соответствующими фактически смыслу, который употреблял Т. Кун к понятию «ненормальной науки». Этот сдвиг означал сдвиг в норме, поиск иной нормы человека и мира.

Этот поиск воплотился в трех мировоззренческих событиях, которые Махлин называет: 1) архитектурный разрыв, 2) трансцендентальная рокировка, 3) религиозное отречение [Махлин 1997].

Под архитектурным разрывом В. Л. Махлин понимает буквальный мировоззренческий взрыв, который произошел в 10–20-е годы прошлого века в мировосприятии и мироощущении, изменивший всю структуру и способ мировосприятия, и предполагающий преодоление всей системы презумпций, императивов и установок, которые были накоплены как на западноевропейском, и на российском интеллектуальном поле.

Под трансцендентальной рокировкой понимается как бы изнаночное повторение с обратным знаком тенденции нигилизма, отрицание наследия, но с ещё более радикальным отрицанием. Это отрицание отрицания, фактически утверждение предмета критики в своём собственном предмете, но в изнаночном виде. Отказываясь от прошлого, альтернатива в качестве нового фактически воспроизводит изнанку отрицаемого.

Третье событие, религиозное отречение, означает то, что фактически модерн, критиковавший всякую веру и религию, призвал к отречению, но без покаяния. Это был бунт, который, например, продемонстрировал М. Хайдеггер, но сохранивший для себя возможность последнего Бога. Это был бунт, но допускавший мировоззренческую лазейку для удержания и сохранения последнего базового ориентира – Бога. Эти три события, по В. Л. Махлину, показывают археологию гуманитарного кризиса, его глубинные признаки, внутри которого уже разные авторы в разной степени и масштабе этот кризис выразили.

Кризисность, то есть предельность и исчерпанность всех идей о человеке, разные представители антропологического поворота фактически показывали как в своих концептах, так и в своих сугубо индивидуальных опытах. Современные исследователи И. П. Смирнов и Н. Я. Григорьева показывают в своих работах, что поворот мышления к антропологии выразился в том числе (возможно и прежде всего) в радикальности не только мысли, но и действия: «Радикальное понимание человеческой природы и попытки разного рода

экспериментов над человеком, вплоть до его отрицания – общая тенденция европейской культуры 1920–1940-х гг.» [Григорьева 2008; Смирнов 1999]. И. П. Смирнов вообще полагает, что весь XX век – это один большой эксперимент, которому себя подвергал сам человек. Эксперимент разного масштаба, начиная с поисков и научных исследований, лабораторных опытов, и заканчивая войнами и концлагерями. Именно потому, что в XX веке наступает эпоха тоталитарного, в его рамках и начинается доминировать проект, исследующий «экспериментально-суицидальную природу человека» [Смирнов 1999: 40].

В целом, полагает Н. Я. Григорьева, в антропологической мысли и практике тоталитарной эпохи доминировал так называемый негативный уклон, «получение образа человека посредством негации, последовательного вычитания его свойств», что было наследием негативной теологии, построенной на апофатическом принципе отрицания всякой возможности определения Бога. Тем самым определение человека посредством последовательного отрицания его атрибутов, неравенства его самому себе, в конечном счете, приводит к его исчезновению [Григорьева 2008: 8]. Это воплотилось в том, что негативная антропология приняла если не наиболее радикальные, то наиболее экспрессивные формы в творчестве разных авторов, таких как Ж. Батай, Ж. Лакан, С. М. Эйзенштейн, А. Кожев, А. Гелен и других представителей поворота, деятелей философии, искусства, культуры, делает вывод Н. Я. Григорьева.

В итоге радикализм привёл к постмодернистским лозунгам смерти автора, человека и субъекта. Но речь, всё же, идёт о смене старых одежд, об уходящей натуре человека-субъекта, всеильного и всемогущего, претендовавшего стать Богом. Этого не случилось. Поэтому, как справедливо полагает Б. В. Марков, необходимо вернуться к началу, поставить новые задачи и продолжить рефлексивную работу на новой основе, вооружившись иной оптикой мышления о человеке, то есть о самих себе, и расставить новые ориентиры, не стремясь ни ставить смертельные эксперименты, ни увлекаться метафизическими конструктами. Без гнева и пристрастия. С новой картой для антропологической навигации.

Необходимо отметить, что публикации дневников и черновиков М. Шелера показывают, что уже сам зачинатель философской антропологии и не предполагал строить новую науку. Он искал метод, способ мышления о человеке [Шелер 2007]. При этом его не устраивало ничто из того, что было накоплено и предложено к тому времени в науке и философии о человеке. Но получилось так, что во все учебники XX века он вошёл как автор доклада, который был всего-навсего небольшим куском из его черновиков, лишь частью его трудных незавершённых поисков [Хорьков 2013].

Итак, можно сформулировать следующие методологические выводы относительно того, что есть антропологический поворот как феномен научной философской мысли.

1. Фактически всеми авторами антропологического поворота вёлся поиск не новой концепции человека самой по себе, а поиск места человека и одновременно поиск нового метода мышления о человеке. Искалась не окончательная формулировка сущности человека, а тот особый способ существования, который делает человека человеком. В этом смысле представители поворота вели работу по навигации человека в двойном смысле: как поиск места человека и как поиск слова о человеке. Специфика места состоит в том, что оно онтологически не предзадано и заранее готово. Это метафизическое место всякий раз обустройства особого рода практиками и мышлением. А соответственно и слово о человеке всякий раз заново выстраивается, исходя из специфики обустройства его места, то есть исходя из мыслительных, символических опор и ориентиров.

2. Авторами поворота была проделана попытка рассматривать антропологический дискурс в широком, не узконаучном смысле, как мета-антропологию, выстраивающую свой мыслительный дискурс по границам и пределам.

3. Был проделан опыт отказа от позитивизма знания и опыт преодоления всевозможных редукций в понимании сущностных сил человека: биологической, религиозной, научной, рациональной и т. д.

4. Была проделана попытка выстраивать не строгие определения терминов, а искать опорные точки-ориентиры. К таковым относятся такие, как забота, личность, событие, ответственность, жизнь, энергия и проч. Был сделан шаг в сторону выстраивания не готового словаря антропологических терминов, а словаря-путеводителя с опорами и ориентирами. Был изменён сам способ работы с понятийным и терминологическим аппаратом.

5. С разной степенью воплощения в работах представителей поворота была проделана попытка преодоления разрыва между онтологией, метафизикой и антропологией. Сплавы и миксы таких слияний возникали разные. Но была обозначена общая тенденция, направленная на онтологическое укоренение антропологии, с одной стороны, и на преодоление абстрактности и бесчеловечности учений о бытии человека, с другой.

ГЛАВА 3

ЧЕЛОВЕК И ГОРОД

ФИЛОСОФ В ГОРОДЕ: И. КАНТ И КЁНИГСБЕРГ

Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу, а именно – подобающим образом занять указанное человеку место в мире – и из которой можно научиться тому, каким быть, чтобы быть человеком.

Иммануил Кант

Введение

В предыдущих работах мы попробовали обсудить проблему, связанную с переплетением и взаимовлиянием двух биографий – города и человека, причем, на примере жизни философов [Смирнов 2019б; Смирнов 2020в]. М. М. Бахтин и Г. П. Щедровицкий, такие разные мыслители, так или иначе своей жизнью, трудами и делами, не просто оставляли следы памяти в местах своего пребывания, во время своей земной жизни, но фактически делали биографию этим местам. Сейчас Саранск без Бахтина уже не мыслим. В свою очередь, город, в котором жил философ, своей средой и духом места входил в мыслителя и так или иначе впечатывался в человека и формировал в нем уникальную личностную органику, рисунок которой был у каждого свой, даже если они жили в одних городах или даже ходили по одним улицам. Человек и город взаимно впечатываются друг в друга и оставляют линию своего образа, как впечатывается на барельефе абрис героя. Но образы городов рисовались разные. Поэтому Петербург Гоголя не похож на Петербург Бродского.

Поводом для данной работы стал 300-летний юбилей философа И. Канта, ставшего гением места для Кёнигсберга, его культурным героем. Но вот интересно то, что аналитических работ, в которых была бы предпринята попытка исследовать это взаимное влияние города и философа друг на друга, фактически нет. А если есть, то они представлены в жанре сугубо биографическом. Даже если работа названа «Кант и Кёнигсберг [Gause 1974; Stavenhagen 1949], то это просто биографии философа, очередные, в ряду многих других.

Проблема же гораздо интереснее: что есть философ в своем образе жизни и мысли как городской субъект, что он есть как тот, который совершает городское публичное действие и тем самым влияет этим действием на сам город

уже при своей жизни? И что есть город, выступающий также субъектом действия, влияющий на философа и делающий из него горожанина-гражданина, формируя в нем, в своем горожанине, того, кто и стал тем, кем стал [см. также Румянцева 2023].

Собственно, получается такая гибридная область городской философской антропологии, *urban philosophical anthropology*, представленной в перекличке города и человека, города и философа. Иногда в такой перекличке мы слышим удивительное, конгениальное созвучие двух неслиянных голосов. Полагаю, что случай И. Канта и Кёнигсберга – как раз такой пример, когда философ и город нашли друг друга. Сначала город сделал из человека Философа, а затем философ стал делать из места Город. Как же это у них получилось?

Кёнигсберг как город

Каким был Кёнигсберг во времена И. Канта? Как утверждают исследователи, он был весьма активным, открытым, космополитическим городом [Карль 2091; Кюн 2021]. Он не был дальним восточным захолустьем среди немецких земель. Располагался он выгодно, между Европой, Россией, Прибалтийскими землями и Польшей. Долгое время вплоть до 1701 года он был столицей Восточной Пруссии. В 70-80 годы XVIII века в нем проживало порядка 50-60 тыс. жителей. Это немало по тем временам. Плюс ко всему он был портовым городом. Из-за множества мостов город называли даже северной Венецией. Купцы, ремесленники, деловые люди, банкиры, врачи, юристы составляли активное городское сообщество. Англичане, купец Д. Грин, его друг и компаньон Р. Мотерби, были долгие годы лучшими друзьями И. Канта.

Город сочетал в себе функции и прусского форпоста, и торгового порта, и столицы Восточной Пруссии. Это был город торговцев, профессоров, чиновников и ремесленников. Состав населения был довольно пёстрым. Это городское разнообразие разумеется повлияло на то, что в нём сформировалась соответствующая городская среда общения.

Во многом Кёнигсберг был даже менее провинциален, чем такие города, как Гёттинген или Марбург. Он был значительно крупнее многих университетских городов того времени. В некотором смысле он был космополитичным, мультикультурным городом. В нём жили выходцы из разных земель и стран – англичане, французы, евреи, выходцы из прибалтийских земель, русские, представители разных конфессий и культур.

Кёнигсберг, как и Санкт-Петербург, относился и относится к «эксцентричным» городам, стоящим на границе, выполняющим роль форпостов, в отличие от городов, находящихся в центре обжитой культурной ойкумены (типа Москвы или Берлина), как об этом писал Ю. М. Лотман [Лотман 1996:

276–277]. Разумеется, это накладывает отпечаток на город. Город-граница становится местом пересечения культур, трендов, людей, торговых потоков, обменов и конфликтов.

В этой богатой среде и вращался всегда общительный и обаятельный, изысканный и учтивый, сначала молодой магистр и приват-доцент, а затем профессор Иммануил Кант. Он так писал о городе:

«Большой город, центр государства, в котором находятся его земельные правительственные учреждения и имеется университет (для культивирования наук), и к тому же город, удобный для морской торговли, который благодаря рекам, протекающим внутри страны, содействует общению как между ее внутренними частями, так и прилегающими и отдаленными странами, где говорят на других языках и царят иные нравы, – такой город, как Кенигсберг на Прегеле, можно признать подходящим местом для обогащения знания и человека, и света» [Кант 1966б: 352. Прим.].

Активность и разнообразие Кёнигсберга отмечали различные исследователи и биографы. Г. Карль писал:

«В этом городе, где немецкая культура встречалась с восточными народностями, жило население, которое было очень пестрым по профессии, образованию и даже по национальному происхождению и языку. Кенигсберг был во времена Канта и еще сегодня¹ во многом остается городом чиновников и художников, ученых и военных, торговцев и ремесленников <...>, французы, литовцы и поляки имели собственные церкви и школы, а французы – даже собственные суды <...>. Соседями дома, где родился Кант, были сапожники, хозяева гостиниц, пекари, старьевщики, игольщики, торговцы пряностями, парикмахеры, сыромятники, жестянщики, пуговичники, т. е. сплошь мелкие ремесленники. Там же было немало гостиниц» [Карль 1991: 8].

Торговля в Кёнигсберге 200 лет тому назад была, пожалуй, в более цветущем состоянии, чем сегодня, добавляет Г. Карль. Деловая жизнь бурлила в старом городе на Прегеле, многочисленные корабли оживляли собой порт, их иностранные флаги свидетельствовали о дальних торговых связях кёнигсбергского купечества [Карль 1991: 9].

И конечно мы не можем не упомянуть и тот факт, что в городе был свой университет. Он был создан еще в 1544 году Альбрехтом Гогенцоллерном, основателем Прусского герцогства и был назван в его честь Альбертиной.

Известно, что город становится городом не только потому, что там сосредоточен храм или резиденция правителя (Кёнигсберг к тому времени оста-

¹ Книга Г. Карля написана в 1924 году.

вался одной из резиденций короля Пруссии), но также и потому, что в нём создается университет.

В 1700 году в разных немецких землях было 28 университетов. Во всех вместе взятых университетах училось порядка 9 тыс. студентов. Университеты были небольшие. В Гейдельберге училось порядка 80 студентов. В других – по 100-300. В Лейпцигском побольше – до 500 [Кюн 2021: 97]. В Альбертине училось до 500 студентов, а во времена Канта по разным версиям до 1 тыс.¹ Альбертина был единственным в Восточной Пруссии университетом и фактически международным, в нём учились литовцы, поляки, выходцы из других прибалтийских земель, а также и из России.

Университеты по тем временам были независимыми сообществами свободных граждан. Поступивший в университет и работающий там становился «академическим гражданином» (*akademischer Bürger*). Фактически университет был самостоятельной гильдией, академические граждане не подчинялись правилам городских властей, а студенты освобождались также от службы в армии.

Философия как городское занятие

Итак, Кёнигсберг не был провинциальным заштатным городишкой. Известно, что город начинается не только и не столько с камня, зданий, улиц, домов, сколько с людей. Он рождается тогда, когда рождаются в нём люди, образующие городские сообщества. И умирает город тогда, когда из него уходят люди. Кёнигсберг, как и всякий город, интересен своими гражданами, горожанами, городскими сообществами. М. Кюн замечает, что во времена И. Канта там жили также и Герц, Гаман, фон Гимпель, Гердер, влиявшие на город, на его среду, на самого Канта, внося и свой вклад в память города и немецкой культуры, именно потому, что жили в этом городе. Можно даже говорить о некоем «кенигсбергском просвещении», как можно говорить о «шотландском просвещении» или «берлинском просвещении» [Кюн 2021: 37].

Исследователи отмечают, что в этом городе была своя активная интеллектуальная жизнь, встречи, собрания, разговоры, беседы, создающие насыщенную среду общения, в которой формировалась философия как публичное городское действие, а не только как некая мысль, спрятанная в текстах, трактатах и письмах, которую можно явить лишь при выходе этого трактата из

¹ В 1744 году в Альбертине учились 591 теолог, 428 студентов-юристов, и 13 студентов-медиков [цит. по: Кюн 2021: 97]. В университете в это время работали 44 ординарных профессора. Также работали экстраординарные профессора и приват-доценты, каковым долгое время пребывал и И. Кант. Им платили деньги сами студенты за посещение их лекций. Чтобы себя прокормить, многие профессора держали огороды.

печати. Духовная жизнь была в зените, пишет Г. Карль. Имена Гамана, Крауса, Гиппеля, Гердера, Шеффнера блистали рядом с именем Канта на духовном небосклоне Кёнигсберга, который мог именоваться филиалом Веймара во времена Гёте [Карль 1991: 9–10].

Мысль рождалась во встречах, публичных прениях, на лекциях, на занятиях, в том числе и весьма экзотичных¹.

П. Боянич справедливо полагает, что философия – это в том числе городское публичное дело [Боянич 2017]. А чтобы философия была действительно городской (и в то же время философией города) нужно, чтобы философ был публичным ангажированным (то есть захваченным городским действием) философом. То, что философ делает, он делает, обитая в городе. А значит делает это «публично и усердно», причем совместно с другими [Боянич 2017: 5]. Только таким образом, утверждает Боянич, существуют в общей работе обитания и строительства города. Философия – это обязательно городское публичное действие. А город (у Боянича примером был Петербург) является постольку городом, поскольку в нём обитают философы. Быть философом – значит обитать в городе, обитание в городе становится необходимой средой для философа.

В таком случае философ, пребывающий в другом городе (как Боянич, серб, прибывший в Петербург из Белграда) не может быть иностранцем, поскольку попадает в городское философское сообщество. Плохой философ (недофилософ) как раз тот, кто не городской субъект, не публичный. Плохой философ похож на «захолустного помещика», говорил Л. Витгенштейн, то есть на провинциала, не включённого в городскую жизнь. Поэтому задача философа заключается «в соединении городов, в создании проектов для общей работы» [Боянич 2017: 7].

Добавим к этому. Меняя своё географическое местоположение, философ сохраняет на себе некую единую идентичность, поэтому он в другом городе может быть своим, таким же городским и публичным, радеющим за город-

¹ Речь не только о знаменитых обедах у Канта, о чём мы еще поговорим, но и, например, о лекциях по фортификации и пиротехнике, которые Кант (философ!) читал русским офицерам во времена, когда Кёнигсберг стал русским городом в 1758 году, и все преподаватели университета, включая и Канта, присягнули в Кафедральном соборе на верность русской императрице Елизавете Петровне. Кстати, вполне возможно, что на этих лекциях присутствовал будущий знаменитый полководец А. В. Суворов, тогда молодой офицер, приехавший к своему отцу, генералу В. И. Суворову, бывшему тогда губернатором Восточной Пруссии [Кузнецова 2012: 39]. Кстати, когда Кёнигсберг был возвращён добровольно королю Фридриху II, то последний наложил на горожан большой штраф за то, что они присягнули русской императрице. Те вынуждены были подчиниться и принести вновь присягу уже прусскому королю. Кант в этой присяге не участвовал. Ведь давать присягу можно только один раз, полагал философ. Поэтому формально он оставался подданным её величества русской императрицы. Выходит, город присягал дважды. А философ – один раз и навсегда.

ское начало, одновременно сохраняя на себе память своей родной обители. Город – твоя обитель, в ней ты обитал и обретал свой исток мысли и жизни, она своим духом перемещается с тобой, но перемещаясь из города в город, ты остаёшься городским, и такая смена места не означает измену. Гораздо радикальнее выглядит смена места из негорода в город.

Строго говоря, философы становятся собой в городе. Потому что в городе живут городские сообщества. Можно задним числом говорить, что мол, я деревенский мыслитель, мне ближе и милее поле, лес, речка, но это говорит городской житель, сформировавшийся в городе, но уставший и решивший пожить «вдали от шума городского». Но он с собой перевёз к этой речке и в этот лес свой собственный город. Сидя за очередной рукописью, он продолжает беседовать в воображаемом городском собрании, перекликаясь с тем или иным своим собеседником и оппонентом¹.

А. М. Пятигорский в своё время настаивал: город – это «естественная среда его мышления» [Пятигорский 2014: 446–447]. Город – это начало культуры, а не её конец. И с горечью добавлял, что как раз города самоликвидируются, превращаясь в огромные территории, сплошь застроенные конгломераты. А ведь город – это всегда форма, она структурирует пространство. Сейчас же появляются города без границ.

Если же город как форма, структурирующая пространство, исчезает, то исчезает и привычная нам философия, родившаяся в нём, носителем которой выступают «философы в городе», к чему мы привыкли со времен античности [см. Светлов 2021].

Город, теряя свою форму, расплываясь в неструктурированном пространстве, теряет себя, свои границы, а значит и теряет и своих горожан, к числу которых относятся и философы, поэты, писатели, художники, различные городские сообщества. Последние рождаются, формируются и живут в городах. Потому они и городские сообщества.

Гений места

Г. Хорст ссылается на биографа К. Розенкранца: «мы прекрасно осознаём, что философия Канта только тогда может быть понята правильно, когда она воспринимается в связи с историей прошлого столетия и в особой связи с литературной культурой Восточной Пруссии и в частности Кёнигсберга» [цит. Хорст 2009]. Связь со своим родным городом Кант демонстрировал, подпи-

¹ Именно такой смысл мне донес давний партнер и коллега, замечательный питерский философ А. Г. Погоняйло, переводчик Делёза и Фуко. Он давно и по долгу живёт в деревне. Но что он смог бы помыслить там, если бы до этого у него не было богатого университетского сообщества, библиотек и архивов? Свой «Петербург» он перевез в своём уме и душе в свою деревню.

сывая свои статьи и сочинения: он почти всегда указывал место, где они были написаны, а именно, город Кёнигсберг. Например, в конце статьи «Ответ на вопрос: что такое просвещение?», помечено: «Кёнигсберг, Пруссия, 30 сентября, 1784».

Г. Хорст добавляет из К. Розенкранца, который в своих «Кёнигсбергских записках» так объясняет суть Кёнигсберга:

«Я полагаю, что главную особенность Кёнигсберга составляет подчинённая трезвейшему разуму универсальность. <...> Тем самым он доказывает свою устремлённость к прогрессу. Но в то же время в своей универсальности он проявляет непреклонную разумность. <...> В этой разумности в связи с этой универсальностью заключена причина редкой справедливости суждения. Если в силу этого в Кёнигсберге берёт начало критическая философия, то в этом необходимо видеть нечто большее, чем простую случайность» [цит.: Хорст 2009].

Г. Хорст ему вторит: Канта сформировали земля и люди Восточной Пруссии. Но это ещё не всё. Как выразился в своей юбилейной речи по случаю двухсотлетия Канта в апреле 1924 года профессор философии Альбертины Арнольд Ковалевский,

«<...> в философской системе Канта отражается дух его родины, Восточной Пруссии. <...> Кант один из нас не только внешне, как кёнигсбергский мировой мудрец, но и внутренне, поскольку в его философии царит мощный дух родины. Для нас, жителей Восточной Пруссии, это означает серьёзную обязанность снова вернуть этой философии, являющейся частью нашей собственной сущности, её живительную действенность. Таким образом мы окажем духовной культуре нашего Востока огромную услугу» [Хорст 2009].

Если рассматривать всерьёз такие замечания и выводы, то получается, что сугубо местечковый мыслитель (а выглядит это именно так, как обычно пишут о поэтах, писателях, философах, впитавших молоко родной земли, выросших на ней и не мыслимых без родной почвы), вот этот автор выразил всю любовь к родной земле в своих сочинениях (стихах и проч.), а далее – примеры (Есенин и др.). Но вот этот философ, Кант, вскормленный почвой и местным городским духом, по факту оторвался сугубо силой мысли от этой же почвы, заговорил на философском языке, используя при этом восточно-прусский диалект, по его же словам, в ее в «всемирно-гражданском значении». С одной стороны, мысль имеет корни, почву, место, с другой стороны, мысль, взлелеянная родной почвой, вскормленная ею, становится всемирной. Это к вопросу о споре почвенников и либералов. Именно почва, место и дают шанс на «всемирную отзывчивость». Но место месту рознь. В данном случае все разговоры идут о Городе. Кёнигсберг оказался таким зиждительным местом,

способствующим формированию себя, своей формы города, дабы затем получить ответ от всемирного гражданина, философа, его готовность стать на всемирность, его способность говорить сначала на языке места, с акцентом этого места (восточно-прусское наречие Канта все отмечают), но затем выйдя в мировой горизонт.

Философия как фланёрство. Прогулки с Кантом

В современной городской антропологии весьма распространён метод фланёрства, то есть способ освоения городских пространств путем городских прогулок и составления дневников наблюдений во время этих прогулок [Смирнов 2020б].

Возникает такое ощущение, что основателем такого направления были не современные представители городской антропологии, а философ И. Кант. Его можно назвать городским фланёром. Его прогулки стали не просто знамениты, но они разошлись на мифы, легенды, байки. Маршруты его прогулок реконструированы. В памяти горожан хранятся разные воспоминания о том, что И. Кант выходил из дома в 17.00 и шёл гулять по своему давно выверенному маршруту.

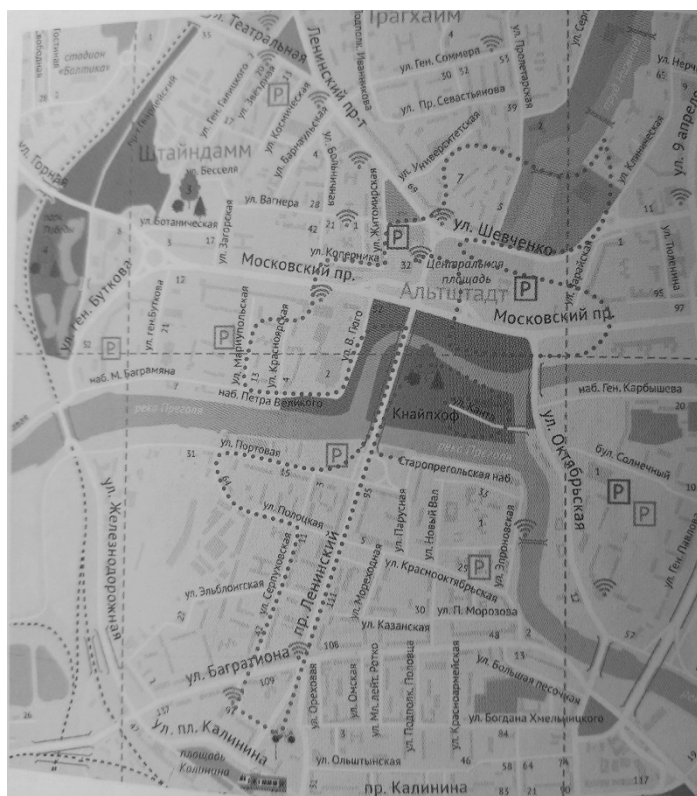
Г. Карль пишет:

«Свою ставшую знаменитой прогулку Кант, как правило, совершал после обеда, всегда один, чтобы никто ему не мешал в его мыслях или наблюдениях над природой. Он шел обычно по Кнайпхофише Ланггассе и через Зеленые ворота, наслаждался с Зеленого моста прекрасным видом на Прегель и затем шел далее к Филадельфии, которая по описанию Гиппеля была отличным местом для прогулок. В преклонном возрасте Кант шел по альтштадтской Клаппервизе к Холландер Баум и оттуда к своему дому по близко расположенной от него Хольштайнер Дамм. По дороге он имел обыкновение останавливаться у определенного дома напротив Шиффсбауплац и прислоняться к кирпичной стене, чтобы немного отдохнуть и насладиться видом на Прегель. Владелец этого дома был настолько внимателен, что поставил для Канта скамеечку для отдыха» [Карль 1991: 20–21].

Краеведы, историки города реконструировали маршруты пешеходных прогулок философа. Вот, что у них получилось (илл. 1).

Красными пунктирными точками указаны направления прогулок Канта в Кёнигсберге. Видно, что вообще-то в течение часа-двух, пока шла прогулка, Кант мог обойти весь исторический центр города¹.

¹ Автор этих строк проделал эксперимент. Я шел от гостиницы «Берлин» (недалеко от Южного вокзала). Далее по Ленинскому проспекту на север, мимо дома, где родился Кант, далее переходим по эстакадному мосту реку Преголю (ранее – Прегель), видим справа остров

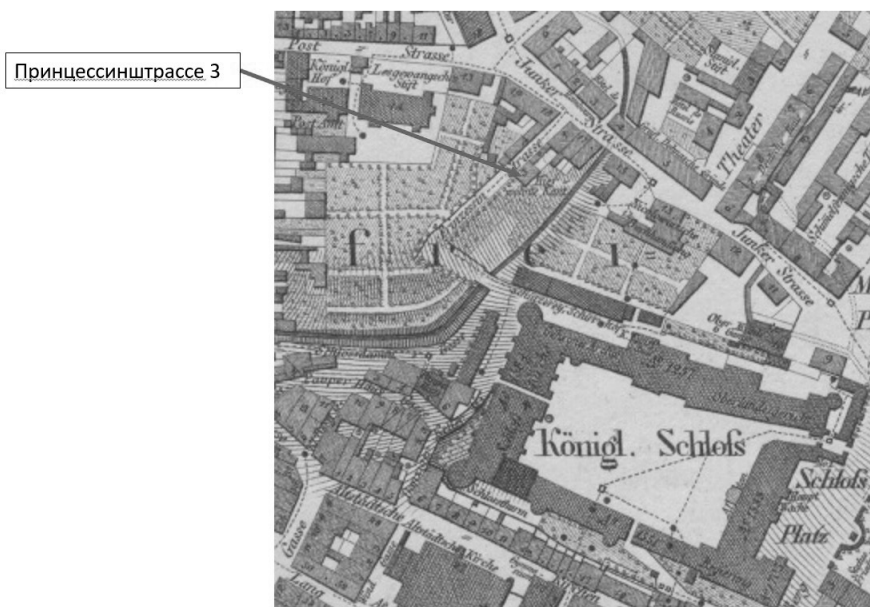


Илл. 1. Маршруты прогулок Канта. Реконструкция.

Источник: [Путеводитель 2024]

Пешеходная прогулка горожанина Канта по своему городу, проделанная много раз, ежедневно и в течение многих лет, как бы столбила, цементировала его город, он ногами запечатлевал свой город, оставляя буквально собой свой физический след пребывания в этом месте, делая это Место Городом, по-

Кнайпхоф (ныне остров Канта), далее проходим и видим справа территорию, на которой находился старый город Альтштадт, далее пересекаем Московский проспект, видим справа пустырь, здесь когда-то стоял огромный Королевский замок, доходим до поворота от Ленинского проспекта на ул. Шевченко, поворачиваем направо, слева видим гостиницу Калининград, проходим место, где стоял дом Канта (как раз по линии трамвая), далее поворачиваем налево, оставляем слева недалеко в глубине дворов памятник Канту около старого корпуса университета, далее идём по Пролетарской, доходим до ул. Черняховского, поворачиваем направо, идём до площади с памятником Александру Невскому, огибаем её, слева видим Росгартенские ворота и Музей янтаря, выходим на ул. Александра Невского, проходим по ней, справа видим храм Александра Невского, минувем его и приходим к новому корпусу БФУ имени Иммануила Канта. Здесь проходил Кантовский конгресс в апреле 2024 года. Этот маршрут у меня занимал немногим более одного часа, если идти средним шагом, не останавливаясь.



Илл. 2. Дом Канта на старой карте центра города (указан стрелкой).

Ист.: <https://worldkant.ru/street/prinz/3-2/>



Илл. 3. Дом Канта. Ф. Х. Бильс. Литография. 1842 г.

Открытые источники

скольку улицы, дома, площади, река Прегёля, остров Кнайпхоф (ныне остров Канта), дом, где он родился на Фордере Форштадт № 22 (Ближнее Предместье, нынче Ленинский проспект 40), его собственный дом на Принцессинштрассе, д. 3 (ныне место на ул. Шевченко напротив гостинцы Калининград), «философская дамба», которая ныне застроена, а тогда там были луга, а в детстве тропинка, по которой он гулял с семьей под руководством любимой мамы, все эти места вырисовывались, вырезались из пространства, обживались и становились не просто обжитыми, но воплощались в устойчивую форму мышледействия, можно сказать, форму умной прогулки в духе афинских перипатетиков.

Дом Канта на Принцессинштрассе, который он приобрёл в 1783 году, из которого он выходил и шёл гулять по городу, как известно, не сохранился. Он находился совсем недалеко от Королевского замка (см. илл. 2)

Дом Канта, как и вся улица Принцесс не сохранился. Она была разрушена при перепланировке города. Но изображения дома сохранились (илл. 3).

Дом находился в удобном месте – был в центре, рядом с Королевским замком, где находилась библиотека, в которой философ работал помощником библиотекаря, а также недалеко от Альбертины. Окнами фасада он выходил на Королевский замок. Канту хорошо думалось, особенно по утрам перед занятиями (а было 6 утра). Он мог подолгу созерцать, смотря в окно на башню кирхи св. Барбары. Его ученик и душеприказчик Э. А. К. Васянский вспоминает:

«В это время, столь удобное для размышлений, он обдумывал прочитанное, если оно было особо ценным для обдумывания, или посвящал эти спокойные мгновения наброскам того, что он собирался сказать на следующий день в лекции или опубликовать. Потом он, будь то зима или лето, занимал свое место у печи, с которого через окно мог видеть башню церкви в Лёбенихте. То ли она была всегда перед взором во время этих размышлений, то ли, скорее, его взгляд всегда останавливался на одном и том же. Он не мог четко выразить, насколько благотворным для его взгляда было всегда одно и то же положение этого объекта. В результате ежедневного созерцания в сумерках его глаз мог к этому привыкнуть. Когда со временем некоторые тополя в саду его соседа выросли настолько высоко, что заслонили башню, это обеспокоило его и мешало размышлять, поэтому он выразил желание, чтобы их верхушки были подрезаны. К счастью, владелец сада был здравомыслящим человеком, который любил и уважал Канта и, кроме того, был с ним в приятельских отношениях; поэтому он пожертвовал верхушками своих тополей, так что башня опять стала видна и Кант, глядя на нее, мог снова беспрепятственно размышлять» [Васянский 2012: 67].

Кант был идеальным горожанином. Он сочетал в себе созерцание и активность, вдумчивое, внимательное отношение к окружающему миру и предельную общительность, что позволяло ему избегать крайностей анахорета и праздного гуляки.

Как работает неблагодарная память и безжалостная история! Г. Карль пишет, что «дом, в котором родился Кант, за двести лет не менее четырех раз был разрушен, два раза пожаром и два раза – путем сноса [Карль 1991: 12]. А в 1944-45 годах город был разрушен. Были разрушены и Королевский замок, и Альбертина, и Кафедральный собор, и дом Канта. А всю улицу Принцессинштрассе снесут уже в 1895 году при перепланировке района.

Но место памяти осталось. Заботливые краеведы отметили это место знаком. Он зафиксирован прямо на трамвайной линии на повороте от Ленинского проспекта на ул. Шевченко, напротив гостиницы Калининград (илл. 4). За ней в глубине дворов находится старый корпус университета на ул. Университетская, 2. Рядом с ним стоит памятник Канту.



Илл. 4. Знак на асфальте, показывающий место, на котором когда-то стоял дом, в котором жил И. Кант. Знак помечен как раз на трамвайной линии, при повороте с Ленинского проспекта на ул. Шевченко, напротив гостиницы «Калининград».

Сделан местными краеведами.

Фото: Смирнов С. А. 2024



Илл. 5. Памятный знак на доме по адресу Ленинский проспект, 40. Знак повествует о том, что на этом месте стоял дом, в котором родился и жил до 1740 года философ И. Кант.

Фото: Смирнов 2024

Также помечено место, где стоял дом, в котором родился философ (илл. 5).

Предтеча городского клуба. Обед у Канта

Обеды у И. Канта – это ещё один из мифов про гения места И. Канта. Надо сказать, что И. Кант приобрел домик на Принцессинштрассе (который тоже был снесен уже в 1893 году) только в 1783 году. Первая «Критика» уже была издана. Ему уже было 59 лет!¹

И профессором он стал, когда ему было 46. Поэтому рассказы про прогулки Канта, обеды у Канта и проч. относятся вообще-то к последнему периоду его жизни. До этого ему пришлось изрядно потрудиться и выработать свой уникальный образ жизни, описанный во всех биографиях. Но так было лишь последние 20 лет жизни.

Хотя надо сказать, что И. Кант при всей его общительности очень любил тишину. Ему очень нравился, например, дом книготорговца Кантера, у которого он снимал комнаты. Но, как утверждает Г. Карль,

«из этого во многих отношениях столь приятного дома Кант был изгнан, как рассказывают, петухом соседа, чей крик часто нарушал ход размышлений философа, за любую цену хотел он купить это громкое создание и тем самым обрести покой. Но это ему не удалось из-за упрямства соседа, которому было совершенно непонятно, как его петух мог беспокоить мудреца [Карль 1991: 17].

Итак, после многих лет городского квартирного бродяжничества, уже будучи знаменитым профессором, философ приобретает дом, описанный во многих источниках. Главное здесь состоит в том, что И. Кант фактически смог воплотить собственный идеал философской общительности, идеал сочетания благополучия и стремления к общественному благу. И здесь где-то с 1787 года он организует свои знаменитые застолья (Tischgesellschaft) (илл. 6).

«И вот он напоминает слуге, чтобы тот подавал обед, сам передает ему серебряные ложки из своего секретера и спешит со всем, что ему нужно сказать, к столу. Гости уже ждут его в столовой, такой же непринужденной и простой, как

¹ М. Кюн замечает, что И. Кант до того, как зажить в своём доме и обрести долгожданный покой и уединение, снимал квартиры по всему городу в нескольких местах и обедал в разных ресторанах и пивных целых 30 лет! Он успел пообщаться с самым разным людом города, купцами, ремесленниками, врачами, аптекарями, издателями, художниками, юристами и прочими деловыми людьми. Палитра общительности была богатейшей. Откуда сложился миф об утрюмом, необщительном, замкнутом философе-отшельнике, выработавшим механический образ жизни? Важно здесь заметить, что и по характеру И. Кант вообще-то был вспыльчивым, импульсивным, что отмечают многие друзья и коллеги. Дисциплина ума и сердца дорого ему досталась. Страстность была характерна как для поведения, так и для собственного опыта мысли. Поэтому пришлось себя дисциплинировать. Его три Критики – результат этой интеллектуальной и поведенческой самодисциплины [см. Кюн 2021: 435–436].



Илл. 6. Э. Дёрстлинг. Кант и его сотрапезники (Kant und seine Tischgenossen). 1890 г.

Копия. Во время Второй мировой войны картина была утрачена.

Согласно биографам число участников застолья должно быть 3-6.

Дёрстлинг несколько преувеличил это число.

и остальные комнаты. Рассаживались без всяких церемоний, и когда кто-нибудь готовился произнести благословение или помолиться, он прерывал их, говоря им сесть. Все было аккуратно и чисто. Всего три блюда. Но превосходно приготовленные и очень вкусные, две бутылки вина, а в сезон были фрукты и десерт. Все шло в строго определенном порядке. После того, как подавали и съедали суп, нарезали мясо – обычно говядину, которая была особенно нежной. Кант ел ее, как и большинство блюд, с английской горчицей, которую готовил сам. Второе блюдо должно было быть одним из его любимых блюд (почти каждый день одно и то же). Он ел его так долго и так много до последних своих дней, что как он говорил, набивал им свой живот. Ростбифа и третьего блюда он ел мало. Когда он ел суп и мясо в нем оказывалось хорошо приготовленным и нежным, он был чрезвычайно счастлив (а если нет, то он жаловался и несколько расстраивался); и затем он говорил: Ну что же, мои господа и друзья! Давайте немного поговорим. Что нового?

Он хотел, чтобы время приема пищи было посвящено расслаблению, и предпочитал не обращаться в то время к ученым вопросам. Временами он даже отсекал подобные ассоциации. Больше всего он любил говорить о политических вопросах. Действительно, он практически наслаждался ими. Он хотел также обсуждать городские новости и вопросы повседневной жизни» [цит. по Кюн 2021: 443].

Вообще-то нет ничего откровенного и нового в том, что И. Кант стал устраивать у себя обеды на дому, превращая их в городские события¹. Его застолье, трапеза (Tischgesellschaft) напоминает симпозиум Платона. Для философа участие общение становится необходимым, поскольку служит общественному благу. Поэтому он сам расписал процедуру и правила такой формы общительности в своей «Антропологии...», в самом конце первой части [Кант 1966б: 526–530].

А. Хеллер это подробно обсуждает, делая акцент на том месте у И. Канта в «Критике способности суждений», где философ соединяет фактически свои представления о Humanitas и проведение у себя дома застолий: «Пропедевтика ко всякому изящному искусству <...> заключается в культуре душевных сил, которой следует добиться посредством предварительных знаний, называемых Humaniora, вероятно потому, что Humanitas означает, с одной стороны, общее *чувство участливости*, а с другой стороны – способность искренне *сообщать* всем [свое]; эти свойства, соединенные вместе, составляют подобающую человечеству общительность...» [Кант 1966а: 378].

И. Кант соотносил понятие Блага с этой формой общительности как его воплощением. Поскольку мы не можем игнорировать оба вида блага, моральное и физическое, полагал философ, поэтому они должны сочетаться в оптимальной форме. Склонность к добродетели и склонность к благополучию не должны вступать друг с другом в противоречие и взаимоуничтожение. Поэтому, делает вывод И. Кант, «образ мыслей, направленный на соединение благополучия с добродетелью в обиходе – это гуманность. Явная форма такого соединения благополучия и добродетели в ежедневном повседневном обиходе – это и есть «хороший обед в хорошем обществе», число участников которого «не должно быть меньше числа граций и больше числа муз» [Кант 1966б: 526]². Обед – форма, предполагающая не только телесное удовлетворение (его каждый может получить и в одиночестве), но и удовольствие от общения [Кант 1966б: 527].

¹ Впрочем, есть одна деталь, которую отмечает М. Кюн. Он полагает, что обеды, которые стал устраивать И. Кант у себя дома, были связаны с трагическим событием – смертью его драгоценного друга, английского коммерсанта Д. Грина в 1787 году. До этого они постоянно обедали вместе. После его смерти И. Кант стал вести гораздо более замкнутый образ жизни и как бы перенес совместные обеды к себе в дом. С тех пор он больше не обедал вне дома. Но, как видим, такая традиция обедов у И. Канта была вообще-то уже весьма поздней, после 1787 года [Кюн 2021: 439–440]. М. Кюн также полагает, что эти обеды были формой борьбы с одиночеством. Поэтому философ был так рад гостям.

² И в число которых, добавим, по И. Канту, не должны входить дамы, поскольку их присутствие за столом ограничивает свободу мужчин, что грозит скукой, когда никто из собеседников не решается сказать что-то свободное, новое для продолжения разговора [Кант 1966б: 526–527, прим].

Также И. Кант обосновывает необходимость такого публичного действия как совместный обед в хорошей компании, тем, что такая трапеза есть форма не только умного разговора (фактически жанр философствования со времен Платона), но и форма взаимного доверия людей друг к другу. И. Кант здесь ссылается на древние традиции, согласно которым, если путник или гость приходит к хозяину в дом и просит кусок хлеба и глоток воды, то хозяин его не тронет в своем доме, поскольку тот его гость. Совместное вкушение пищи есть символический жест, дарующий участникам всеобщее и взаимное доверие и приятие друг друга¹.

Поэтому важно в этом совместном застолье выбирать тему для разговора, нельзя допускать убийственной тишины и пауз, без надобности менять тему и перескакивать на другие темы, нельзя, чтобы в ходе беседы разгорались страсти, а после обеда нельзя допускать, чтобы гости разошлись в ссоре друг с другом².

Н. В. Мотрошилова со ссылкой на самых разных авторов делает вывод о том, что этот обед – больше, чем застолье. Это фактически часть структур общественных форм жизни города, часть городской повседневности [Мотрошилова 2014]. Фактически где-то к 1764-65 годам вокруг Канта образовался круг друзей, сообщество сотрапезников, собиравшихся потом и после смерти Канта³.

Кстати, период этот падает как раз на возраст 40 лет, возраст кризиса и нового рождения. М. Кюн полагает, что в этот период рождается новый Кант,

¹ А. Хеллер от себя добавляет: «застолье – всего лишь подобие, оазис или заповедник, где на несколько часов умирятся дикие животные социальных джунглей. За эти несколько часов происходит чудо, реализуется утопия социальной общительности» [Хеллер 1992: 138].

² Кстати, заметим, что длительный и обильный обед у И. Канта явно показывает, почему И. Кант был против аскезы, как физической, так и духовной. Ответим его словами: «Пуризм циника и умерщвление плоти отшельником, ничего не дающие для общественного блага – это искаженные формы добродетели и не привлекательны для нее; позабытые грациями, они не могут притязать на гуманность» [Кант 1966: 530]. Обед И. Кант понимал как сознательно организованное действие во имя всеобщего общественного блага, оно было также организовано, сценарировано, оформлено, как и все остальные его действия, включая прогулки, как весь его образ жизни. Эти прогулки и обеды заменяли ему молитвенную практику аскезы, в которой он не нуждался, поскольку использовал иные, соответствующие, как он полагал, общественному благу формы самоорганизации ума, души и тела.

³ А сборы в разных формах и составах начались задолго до того, как философ купил себе дом. Ещё ранее, когда И. Кант снимал у книгоиздателя Кантера жилплощадь, там, разумеется, была замечательная библиотека и книжная лавка. Фактически это помещение стало неким книжным салоном-клубом города. Сюда книголюб и студенты приходили читать книги, обсуждать новости, проводить умные беседы с И. Кантом. Он мог там читать свои лекции и проводить беседы. Клубные формы рождались на постоянных совместных обедах в гостях у коммерсанта Д. Грина (который кстати был больше ученым, чем купцом и намного более образованным, чем все другие купцы), у которого философ, тогда еще молодой «элегантный магистр», обучился точности и пунктуальности.

повернувшийся от проблем философии природы и естествознания к проблемам метафизики, нравственности и антропологии.

Круг друзей был больше, чем участников застолий. Это было реальное активное и влиятельное сообщество горожан, людей известных, со связями, самостоятельных, проявившихся в самых разных сферах – философии, литературе, науке, математике, торговле, юриспруденции и др.¹

Круг собеседников-сотрапезников (Tischgenossen) потом трансформировался в Общество друзей Канта, которое до сих пор существует, периодически собирается на обеды и ужины² [Друзья Канта 2024].

Фактически сообщество собеседников стало клубной формой социальной городской жизни, формой городского клуба³. Эта форма вполне жизнестойкая, поскольку крепится на прочных личных горизонтальных связях, не зависит от политических режимов, фигур правителя, экономической конъюнктуры. Она способна возрождаться даже после войн и катаклизмов. Это такая форма социальной городской жизни, которая основана не на экономических и политических механизмах и институциях, а на нематериальных, духовных связях, на памяти коллективной мысли и действия, на духовной солидарности и участии, на традиции совместного думания и совместного духовного действия. Она способна периодически возрождаться, принимать новые формы. Можно сказать, что такая клубная форма в чем-то сходна с прототипом научной школы, научным кружком, каковыми были в свое время многие зарождавшиеся научные школы и научные направления, такие, как «кружок Мерсенна» времен Паскаля и Декарта, Венский кружок, «кружок Бахтина», Московский методологический кружок и др. [см. Смирнов 2021a]⁴.

¹ Круг друзей-собеседников был весьма интересен и пёстр. В него входили профессор Х. Я. Краус, коллега Канта; обер-бургомистр города и писатель Т. Г. фон Гиппель; философ и литератор И. Г. Гаман; математик, библиотекарь, профессор И. Ф. Гензихен; военный советник, чиновник, писатель И. Г. Шеффнер; советник медицины, фармацевт, профессор К. Г. Хаген; ученик и биограф Канта, диакон Э. А. К. Васянский; правительственный советник И. Ф. Вигилантиус (поверенный Канта в юридических вопросах, составил его завещание); английские коммерсанты Д. Грин и Р. Мотерби, пастор Л. Э. Боровский, автор первой биографии философа, которую сам И. Кант успел прочесть, но запретил публиковать при жизни, и другие. Состав общества-клуба постоянно менялся, когда кто-то уезжал или умирал. В него входили новые участники. Когда И. Кант умер, около 20 его застольных друзей шли за его гробом.

² См.: <https://freunde-kants.wixsite.com/freunde-kants-ru>

³ И. Кант замечает: «какое угодно большое общество за столом всегда представляет собой в сущности только частное сообщество, и только гражданское сообщество вообще по идее публично» [Кант 1966б: 527].

⁴ Таковыми были и многие так называемые квартирники в СССР. К слову сказать, такие клубные формы мало изучены и при проведении историко-философских исследований на такие феномены редко обращают внимание. Это отмечает Н. В. Мотрошилова: приходится сказать о досадных теоретических пробелах и трудностях этого раздела кантоведения. Пока

Через год после смерти философа по инициативе Вильяма Мотерби, врача, сына Роберта Мотерби, английского коммерсанта, постоянного участника обедов у И. Канта, был созван торжественный обед памяти философа в его же доме, который принадлежал уже другому хозяину [Зильбер 2014; Хорст 2009]. С этого времени компания сотрапезников постепенно стала превращаться в общество друзей Канта, в полноценный городской клуб, у которого хотя и не было никакого устава, но были незыблемые традиции, неписанные правила и устойчивые личные и межпоколенные связи.

Первой задачей этого сообщества была поддержка той самой общительности, о которой радел сам философ. Вторая задача заключалась в том, чтобы хранить живую память о философе, продолжая не только ежегодно встречаться на *Tischgesellschaft*, но и заниматься изданием его сочинений, установкой памятника (что в итоге увенчалось успехом, см. ниже). В сообщество мог вступать любой желающий, независимо от профессии и звания. В него входили десятки самых разных людей. Распорядитель праздничных заседаний вначале избирался, затем с 1814 года он стал выбираться случайным образом посредством запекания боба в пироге. Кому доставался случайно кусок с бобом, тот и становился распорядителем и главным, кто будет произносить праздничную речь. С тех пор эти собрания стали называть бобовыми, а распорядитель – «бобовым королем».

Шли годы. Настал XX век. И несмотря на деятельность бобового сообщества, как отмечают исследователи, имя Канта стало забываться. Вот свидетельство Людвиг Гольдштейна, председателя Кёнигсбергского общества любителей Гёте, сказавшего в 1919 году:

«Кант сегодня для обычного жителя Кёнисберга – это только имя или памятник <...>, имя КАНТ, высеченное на граните золотым буквами, для большинства лишь пустой звук, как и многие другие имена. Пожалуй, всем известно, что льстивое имя «Город чистого разума», которое так охотно принимают его жители, имеет какое-то отношение к Канту, и что он величайший сын Кёнигсберга <...>, настал подходящий момент, чтобы продвинуться к осуществлению моей мечты откупорить пару из тех семи печатей, за которыми все еще спрятана от современников таинственная книга с названием «Кант» [цит. по: Зильбер 2014: 110].

Ещё был жив тот Кёнигсберг. Но из города ушел сам философ. Его стали забывать. Философ умирал для самого Кёнигсберга. И только спустя 200 лет,

недостаточно исследованы линии и тонкие механизмы влияния тех идей, умонастроений, ценностей, которые – часто незаметно, подобно невидимым флюидам, – исходили и исходят от структур, подобных *Tischgesellschaften*, затем проникая в потоки повседневной жизни, а от них возвращаясь в философию. А если подобные исследования и существуют, скажем, в социальной философии, то в кантоведении, в истории философии вообще, на них редко опираются [Мотрошилова 2014].

на его юбилей, состоялись большие торжества в его честь. До этого в течение долгого времени город хранил безмолвие и испытывал большие проблемы с памятью.

Но сообщество И. Канта было живым. Оно хранило память, традиции, занималось изданием книг И. Канта, разные кантоведы и просто историки философии из разных стран, занимаясь наследием философа, тем самым хранили его имя. И вот настало время, когда философ вернулся в город.

Что получается? Получается, что И. Канта помнят не просто потому, что он великий философ. Точнее, философия его потому и стала великой, что И. Кант больше, чем мыслитель. Он подал образец философа, став ее воплощением, олицетворением. Если спрашивать, что такое философия и кто является её воплощением, то на ум приходит именно И. Кант, ставший живым символом, воплотивший в своём образе жизни, стиле, манерах, поведении, своей элегантности, порядочности, честности образец и горожанина, и гражданина, и философа. Гражданство, горожанство и философский образ жизни соединились в одном лице и, кстати, в одном понятии.

В немецком языке это запечатлено. И. Кант это знал и сознательно демонстрировал. В немецком слово *Urbanität* означает хороший тон, воспитанность, вежливость. Быть горожанином – значит быть вежливым, обходительным, воспитанным, образованным. В немецком горожанство, гражданство и воспитанность – одного корня. Боровски свидетельствует:

«К. никогда не заходил далеко в комплиментах, в пустой пышности слов, и менее всего предавался доверительным сердечным излияниям. Его дружба всегда была и оставалась хорошей содержательной прозой, лишенной какой-либо лирики. Он <...> показал нам, что слово «вежливость» (*Höflichkeit*) обозначает, собственно, лишь придворные манеры в изъяснении и жестах, вдохновил нас на то, что называется «воспитанностью» (*Urbanität*), которую он гораздо более предпочитал вежливости...» [цит. по: Круглов и др. 2023: 241].

Быть воспитанным – значит быть горожанином. И наоборот. А город – это мир. Быть всемирным – значит быть горожанином. Значит соблюдать моральные максимы.

Карнавальные формы кантианы

«Города чистого разума» давно уже нет. Тот город был убит. Его разрушали, убивали сознательно, намеренно, с удовольствием и наслаждением варвара. Того Города Канта, который и способствовал тому, что мир знает теперь философа И. Канта, того города нет и его больше никогда не будет.

Тот Кёнигсберг ушёл в нашу память. Старый город перестал существовать в 1945 году. Он был просто разрушен. Его начали разрушать англичане. Здесь сильно постарались британские ВВС, бомбившие, точнее, выжигавшие город напалмом в августе 1944 года [Ржевский 2019; Хорст 2009]. Они жгли город, причём его центральную историческую часть, сознательно, специально, не трогая военные объекты и укрепления, расположенные по границам города¹. Они выжигали его историю, его память, чтобы от неё остался только пепел. Погибло несколько тысяч жителей, 200 тыс. остались без крова. Их смерть была страшная. Они просто сгорели и задохнулись от дыма и огня². Кёнигсберг был первым опытом британцев по выжиганию немецких городов. Потом уже был Дрезден.

Но судьба распоряжается по-своему. Город Канта возрождается, хотя и причудливым образом. Это возрождение, как и положено, принимает карнавальные формы. И в том числе это возрождение связано с именем И. Канта. Философ возвращается в город.

Вот и университет получил имя Канта, хотя Альбертины давно уже нет. Восстановлен Кафедральный собор³. Вот и музей Канта находится не где-нибудь, а в восстановленном Кафедральном соборе, бывшим когда-то университетской церковью, а теперь здесь концертный зал. Вот и туристы приезжают тысячами в город, в их туристические маршруты непременно включены посещение могилы Канта, Кафедрального собора, музея Канта, рассказы и байки про философа, его прогулки и обеды.

Вот и его изречения и цитаты из книг входят в путеводители и туристические каталоги. Кант пошел в тираж. Его издают не только в собраниях сочине-

¹ При штурме города в апреле 1945 года советские войска разрушали другие районы города, прежде всего его укрепления. Но это разная война с городом. Одно дело – штурмовать укрепленный город, другое дело – бомбить его сверху, не разбираясь, где военные, а где гражданское население.

² Вспоминает немецкий скрипач Михаэль Вик в своей книге «Закат Кёнигсберга»: «Весь центр города бомбардировщики планомерно усеивали канистрами с напалмом, впервые примененными именно здесь, и разрывными и зажигательными бомбами различной конструкции. В результате весь центр вспыхнул почти разом. Резкое повышение температуры и мгновенное возникновение сильнейшего пожара не оставили гражданскому населению, жившему в узких улочках, никаких шансов на спасение. Люди сгорали и у домов, и в подвалах... Около трех суток в город было невозможно войти. И по прекращении пожаров земля и камень оставались раскаленными и остывали медленно. Черные руины с пустыми оконными проемами походили на черепа. Похоронные команды собирали обугленные тела тех, кто погиб на улице, и скрючившиеся тела тех, кто задохнулся от дыма в подвале. Кто способен рассказать о последних минутах жизни несчастных? Можно ли их вообще представить? При какой температуре человек теряет сознание? Все были потрясены открытием, что у войны есть еще и такое – невообразимое – измерение...» [цит. Ржевский 2019].

³ Автор этих строк в 1987 году ещё застал собор в руинах. Правда, могила философа была в сохранности. А на площади местные жители нарисовали стрелки: здесь гулял философ Кант.

ний, но и размножают на майках, футболках, бейсболках, на значках, витринах кафе, магазинов, ресторанов, на рекламных щитах и билбордах. Друзья Канта издают туристические буклеты и путеводители а la «Город Канта». Редкий случай. Обычно путеводители делают по достопримечательностям, природным красотам, архитектурным памятникам, историческим местам и т. д. А здесь мы имеем путеводитель по местам философа, которых, однако физически почти не осталось, но есть только Память места [Путеводитель 2024].

Понятное дело, возродить город невозможно. И. Кант живой возможен разве что в духовной встрече, в умном разговоре наедине с его книгой. Но тот город Канта не возродить. Поэтому он возрождается в своих карнавальных формах. А жители города, разумеется, из благих побуждений, всячески стараются использовать имя Канта в своих целях, как-то стараясь капитализировать место. Получается не всегда удачно. Вместе с тем, это всё делается искренне, с любовью.

И вот издаются открытки с видом Собора и разумеется с памятником Канту. Делаются видеоролики, где опять же персонажем выступает философ. В сознании жителя города и туриста давно выстроился ассоциативный ряд: Калининград- янтарь-философ Кант-дюны-берег-море-Кафедральный собор.

Изречение Канта про звездное небо над головой знает каждый школьник. А все брачующиеся пары в поездке по городу обязательно приезжают к могиле Канта. Ритуал!

Вот еще одна из карнавальных форм кантианы. Место в летнем кафе перед Кафедральным собором. Посетитель может сесть на стульчик, а над ним – изречение философа. Глядишь, приобщишься к великому мыслителю. Сидишь, пьешь кофе, а над головой – его изречение. И вот уже турист цитирует философа (илл. 7).



Илл. 7. Место в летнем кафе перед Кафедральным собором.
Фото Смирнов С. А. 2024.



Илл. 8. Кантовский конгресс. 2024.
Все спикеры выступают на фоне
цифрового двойника И. Канта.
Фото: Смирнов 2024



Илл. 9. Искусственный И. Кант
на рекламном щите
Фото: Смирнов С.А. 2024

Или ещё одна карнавальная форма. Мы видим философа, размещённого на огромных рекламных конструкциях. Точнее, мы видим его цифрового двойника, созданного с помощью нейросетей. Философ трансформировался в цифру. Нам явилась цифровая тень Канта, его аватар. Это изображение философа было официальным на Кантовском конгрессе в апреле 2024 года (илл. 8, 9).

Человеческая память вообще-то помнит всё. Если любит. Если мы что-то любим, мы хотим не просто это помнить. Мы хотим восстанавливать и хранить в мельчайших деталях и подробностях то, что любим. Любимого человека мы помним всякого. Что он ел, что носил, как одевался, когда гулял, когда спал, где, как и с кем обедал, что говорил. И так получилось, что не богатая на приключения жизнь философа (не героя, не полководца, не государственного деятеля), восстановлена в мельчайших деталях. И в итоге он стал самым знаменитым жителем Кёнигсберга-Калининграда, гением места, его брендом, визиткой, именем, символом, аватаром...

Он запечатлен везде. Вот мы также видим и реконструкцию его костюма (илл. 10):

«Он носил маленькую треугольную шляпу, маленький, белокурый, добела напудренный парик с кошельком для волос, черный галстук, верхнюю рубашку с жабо и манжетами, сюртук на шелковой подкладке с жилетом и штаны из тонкого сукна, цвет которого был обычно смесью черного, коричневого и желтого

цветов, серые шелковые чулки, башмаки с серебряными пряжками и шпагу, когда ее еще носили, а позже трость. Сюртук, жилет и штаны были по тогдашней моде отделаны золотым шнуром, а пуговицы обтянуты золотой оболочкой или шелком» [Карль 1991: 21].



Илл. 10. Костюм И. Канта. Реконструкция. Находится в музее Канта в Кафедральном соборе. Калининград. Фото: Смирнов 2024.



Илл. 11. Х. Раух. Памятник Канту. 1757. Фото: Смирнов. 2024.

Фактически таким его запечатлели потомки и в памятнике (илл. 11). Он был установлен в 1864. Оригинал был утерян во время Второй мировой войны. Памятник воссоздан в 1992 году и поставлен у нового (ныне – старого) здания университета, на ул. Университетская, 2 (бывший Кениггартен, королевский сад, другое название – Параденплац, площадь парадов). Теперь это уже старое здание БФУ имени Иммануила Канта. Оно поставлено на месте разрушенного здания Новой Альбертины (1862 года).

Осколки Кёнигсберга в теле Калининграда

И тем не менее. Именно пограничность, эксцентричность этого города помогает ему не просто возрождаться, но и вернуть себе прошлое, делая его актуальным настоящим.

Рождается «калининградский текст», как в свое время был создан «петербургский текст» [Топоров 1993].

Этот текст в связи с эксцентризмом города отличается своей амбивалентностью, отмечает исследователь Л. М. Гаврилина. Он пишется на стыке бинарных оппозиций: город/море, прошлое/настоящее, немецкое/русское, свой/чужой, война/мир [Гаврилина 2010].

Память о бомбардировках 1944 года осталась до сих пор. И память города-призрака, старого Кёнигсберга, продолжает жить в уголках души города.

После бомбардировок путем бесконечных перепланировок город пытались уничтожить снова – уже сугубо идеологическими средствами, пропагандой, прививая привычку забыть тот «реакционный Кёнигсберг». Кёнигсберг назывался центром самого реакционного в мире юнкерского пруссачества, мрачный город-крепость, осиное гнездо фашизма, цитадель фашизма. [Гаврилина 2010: 68].

Калининград советская власть хотела сделать образцовым советским социалистическим городом. Форпост должен быть образцом. Поэтому бульдозером должны были быть скрыты не только каменные остатки старого города, но и память о нём.

Город ведь достался как большой немецкий трофей. И все его содержимое воспринималось уже как свое чужое, присвоенное. В том числе, кстати, и философ И. Кант со всем его наследием¹.

С падением идеологии рухнули шаблоны и клише сознания. Вместо них образовались провалы и пустоты. Стали рождаться иные городские тексты. И вот Иосиф Бродский пишет свои стихи 1964 года, посвящённые Кёнигсбергу-Калининграду. В них рождается новый образ города [Бродский 1992: 375–378]².

*«В коляску, если только тень
действительно способна сесть в коляску
(особенно в такой дождливый день),*

¹ О чем не преминул сказать теперь уже бывший губернатор Калининградской области, назвав философа И. Канта нашим «русским трофеем, как и все, что можно увидеть в Калининградской области». Сказал не где-нибудь, а на Кантовском конгрессе в апреле 2024 года. Против такого отношения к наследию философа выступили кантоведы, сказав, что Кант не вещь, не трофей, его нельзя присвоить.

² См. подробный разбор «калининградского текста» на основе стихотворения И. Бродского [Гаврилина 2010].

*и если призрак переносит тряску,
и если лошадь упряжи не рвет, –
в коляску, под зонтом, без верха,
мы взгромоздимся молча и вперед
покатим по кварталам Кёнигсберга...»*

В город приехал поэт, он ходит и ездит по дождливому городу, пешком и на трамвае («развалины глядят в окно вагона»)¹ и сквозь его неровные очертания проглядывают руины старого города, остатки и осколки бомбежек. Но «пир... пир бомбардировщиков утих». И рождается новый город, робко и не решительно, хотя еще «деревья что-то шепчут по-немецки».

Калининградский писатель В. И. Зорин писал в 1976 году:

«Было три (!) города: силикатно-барачный и гарнизонный; остаточнo-руинный, а кое-где прошловеково-нарядный, даже величественный; и тот город, которого не было. Вернее, не стало после двух ковровых бомбежек Кёнигсберга англичанами... Но этот город существовал – полупризрачно, но существовал! И демонстрировал он себя... остатками лепных барельефов на старых фронтонах, шпилями кирх... глыбой кафедрала (могила Канта как бы вне времени и событий), клинкерными тротуарами кое-где, чугунными гидрантами с латинскими литерами...» [Зорин 2006: 178].

Но Город обретает новую форму. Имея осколки старого тела старого города, он трансформируется в новое тело.

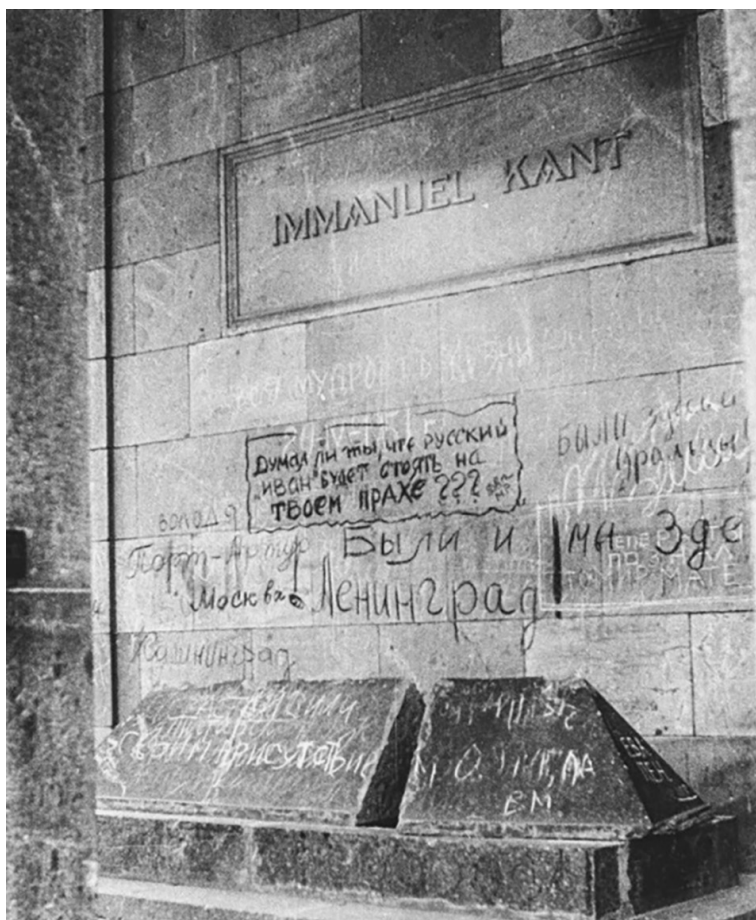
«Обломки Кёнигсберга плавают в теле Калининграда, иногда сросшиеся с ним, а иногда чуждые, как осколок в теле солдата. Память прежней судьбы города остается, словно фантомные боли ампутированной ноги. Иначе как объяснить, почему Кёнигсберг, прекративший физическое существование и пребывающий только лишь в символической форме, в памяти... почему он витает и никуда не собирается исчезать? Он остался городом-призраком, тенью отца Гамлета...» [Попадин 2010: 44].

Заключение

Удивительное дело – Королевский замок во время бомбардировок и штурма в 1944-1945 г. г. был почти разрушен², а вот Кафедральный собор хотя и оказался в руинах, но был разрушен не полностью. А могила Канта оста-

¹ Возможно, по тем же маршрутам, по которым каждый день ездила из дома в школу и обратно юная Ханна Арендт, выросшая в Кёнигсберге и помнившая ещё город Канта. Это ещё одна страница из биографии города [см. Хорст 2015].

² Замок был окончательно разрушен уже в 1950–1960-е годы в связи с решением о перепланировке города. Его просто взорвали.



Илл. 12. Могила Канта. 1945 год.

Удивительные автографы оставили на могиле советские солдаты:
«Думал ли ты, что русский Иван будет стоять на твоём прахе???».

Из открытых источников

лась почти целой! И именно могила философа сохранила руины собора от последующего разрушения (илл. 12). Философ и после смерти хранил и спасал город.

Тот город погиб. Но возрождается новый. Память о философе осталась. И именно она сейчас возрождает город из пепла. Имя философа возрождает город снова. Философ становится градообразующим фактором, брендом, визитной карточкой, гидом по своему городу. И если и не сохранились дома, но сохранилась память мест, на которых они стояли.

Философ возвращается в город. Город будет жить...

ФИЛОСОФ В ГОРОДЕ. АВТОБИОГРАФИЯ МЕСТА: МИХАИЛ БАХТИН

*Если выпало в Империи родиться,
лучше жить в глухой провинции у моря*

Иосиф Бродский

Топос философа

В одной из своих работ Георг Зиммель тонко замечает: город производит одиночество, он дарит человеку возможность быть одиноким [Зиммель 2002]. Несмотря на пресыщенность и концентрацию жизни в городе, человек получает в нём не только свободу («воздух города делает человека свободным»)¹, но и одиночество, то есть возможность побыть наедине с самим собой и найти-таки самого себя. Это происходит постольку, поскольку иные, негородские социальные формы совместной жизни не давали возможности этого делать: общинность, соборность, родовые традиции, семейные и клановые узы не позволяли человеку быть и жить наедине с собой.

Современный автор вторит авторитету: «Город – это уникальная культурная лаборатория, которая позволяет человеку быть одному» [Куренной 2017: 19].

При создании Берлинского университета Вильгельм фон Гумбольдт зафиксировал два ключевых принципа, необходимых к выполнению при организации жизни его обитателей – студентов и профессуры: «Поскольку эти учреждения (университеты – С. С.) могут достигнуть своей цели только в том случае, если каждое из них по мере возможности будет сопрягаться с идеей науки, то *уединение* и *свобода* суть господствующие в их стенах принципы» [цит. по: Шельски 2013: 67]. Приблизительно так формулируется фундаментальный принцип городской жизни: уединение и свобода частного лица, занимающегося науками и искусствами, но при концентрации разнообразной коллективной деятельности *в одном месте*. Университет, будучи культурным аналогом города (особенно с того времени, когда стали создаваться университетские кампусы) создаёт для горожанина условия, при которых он может себе позволить, трудясь в большом коллективе, свободно жить и думать в уединении. Этот принцип отражает собой парадокс городской жизни в целом: город, с одной стороны, будучи коллективным общежитием, с другой стороны, создаёт для отдельного лица возможность существовать отдельно и мыслить уединённо.

¹ Этот принцип был выработан еще в средние века. Крестьянин, убежавший от феодала в город и проживший там один год и один день, становился лично свободным, в случае, если его хозяин-феодал не доказал своё право на него и не вернул его насильно.

Данный парадокс тесно сопряжён с условиями жизни и творчества философа, по определению – *частного* мыслителя. В его распоряжении находится главное – его собственная способность мышления, его частная личность. И, по большому счёту, ему нужен всего лишь стол, чистые листы бумаги, инструмент для письма и он сам со своей возможностью распоряжаться собой, будучи в уединении и пребывая в свободе. И тогда есть шанс на то, что ещё «минута, и стихи свободно потекут...»¹. А потому топос философа, по большому счёту, не имеет географических признаков и привязок. Дух веет, где хочет (Ин 3:8). Более того, именно философы и поэты делают биографию местам, в которых жили и творили. А далее эти места делают биографию их потомкам.

Отечественная история показывает, что высылка, отъезд, ссылка, изгнание поэта и философа из культурной и политической столицы потом весьма благоприятно (несмотря на трудности быта) сказывается на творчестве изгнанных и на биографии тех мест, куда они оказались сосланы или вынуждены были уехать. Невель, Витебск, Саранск, Тарту, Томск, Новосибирск... Городки и поселения, которые не были ранее интеллектуальными, философскими столицами, становились потом местами памяти, наполненными смыслом новых событий. Понятно также, что они становятся таковыми лишь после ухода мыслителей и поэтов, когда-то там живших или часто бывавших...

Проследим за пространственными траекториями и местами жизни конкретных авторов, не претендуя на подробный рассказ об их творческой биографии и не анализируя их интеллектуальное наследие². Нас в данном случае интересуют такие событийные связи: философ и город; философ и место его обитания; мыследействие философа или поэта и то, как оно отозвалось на судьбе и биографии города, того места, где он жил, бывал, творил и витийствовал. Ограничимся при этом в своём кратком обзоре отечественными авторами, родившимися в Империи.

Михаил Бахтин. Под несвободным небом...

Известно, что фактически биография М. М. Бахтина прошла по отечественной провинции, фактически, по краям империи. Лишь несколько лет он жил в Санкт-Петербурге, вместе с братом обучаясь в университете³. Затем не-

¹ Пушкин А. С. Осень (отрывок).

² Оставим это другим авторам и отошлём читателя к другим работам [Аванесов 2017; Беседы 1996; Бочаров 2010; Коровашко 2017; Конкин, Конкина 1993; Паньков 2010; Смирнов 2017б; Смирнов 2019б].

³ Вопрос, был ли действительно Михаил Бахтин студентом Новороссийского императорского университета в Одессе, а потом Санкт-Петербургского, требует отдельного обсуждения. Известно, что студентом был его брат Николай. Этому есть документальные подтверждения. А вот Михаил, судя по всему, был вольным слушателем. Официальных документов,



Илл. 13 Двор в Одессе. Перекресток улиц Спиридоновская, 11 и Ниженская. Место, на котором когда-то стоял дом, в котором жила семья Бахтиных в 1911–1916 гг. По легендам, часть дома сохранилась, но подтверждений нет. Дома нет. Место есть.
Фото: С. А. Смирнов. 2017

сколько лет были Невель, Витебск. Затем снова несколько лет в Ленинграде. И уже потом, много позже в конце жизни в Москве (хотя Москву он не любил), до самой смерти.

Начало жизни философа было в Невеле¹. Уездный город Витебской губернии. Здесь с лета 1918 живёт Бахтин, уехавший из Питера, спасаясь, как и многие другие питерцы, от голода и войны. Он много позже признавался –

подтверждающих его учебу, специалисты не нашли [Паньков 1993; Конкин, Конкина 1993]. Более того, сам М. М. Бахтин позже в своих воспоминаниях подбрасывал будущим биографам ложные данные, выдавая за факты своей биографии эпизоды из жизни брата Николая. Он буквально сочинял свою биографию.

¹ Начало можно конечно ставить и раньше, в Одессе, где-то с 1911 года (семья Бахтиных переехала из Вильно) или в Петербурге с 1916 года, куда Михаил вслед за братом вместе с семьей переезжает из Одессы. Петербург становится Петроградом с 1914 года. Но Бахтин с Дувакиным называют в своих разговорах университет Петербургским. Смена имени места не меняет память места. Там с этого времени начал работать кружок «Омфалос» («пуп» земли), духовным лидером которого был старший брат Николай. Это был «кружок друзей типа, скажем, кружка пушкинских лицеистов» [Беседы 1996, 50]. Правда, Бахтин путается в датах, говоря, что ещё в 1912 был организован кружок, и организовал его брат Николай. Но он в этом году были еще в Одессе.



Илл. 14. Здание Одесского национального университета
(бывший Новороссийский императорский университет)

Фото: С. А. Смирнов. 2017

есть в столице было нечего, а за городом была возможность прокормиться, огород спасал.

Вдобавок там уже жил его друг Л. В. Пумпянский, демобилизовавшийся из армии. Там он остался и позвал Бахтина: «он меня уговорил поехать туда в Невель к нему, там можно было и заработать, и там питания сколько угодно» [Беседы 1996: 134]. Самое голодное время там и пересидел.

Там Бахтин, заметим, без диплома, преподавал в Невельской трудовой школе историю, социологию (!), русский язык¹.

Параллельно, как это и полагалось по тем временам в Невеле шла кипучая общественная публичная жизнь. И Бахтин, всю жизнь карнавально скрывавшийся под масками, здесь был весьма активен и даже занимал раз-

¹ М. М. Бахтин не имел не только диплома об окончании университета (он даже не значится ни в одном из списков студентов Новороссийского и Петроградского университетов, а Николай значится, сохранилось его личное дело), но даже не имел аттестата об окончании гимназии. По причине скорее всего болезни (остеомиелит с 10 лет) он не мог систематически заниматься в школе, дважды оставался на второй год и в итоге просто не стал сдавать экзамен в гимназии в Одессе. Никаких архивных документов о жизни и учебе М. М. Бахтина ни в Одессе, ни в Петербурге с 1912 по 1918 г. г. исследователи не обнаружили. Наш герой обнаруживается только в 1918 году уже в Невеле. Как будто сознательно Бахтин вымарывал кусок биографии из своей жизни [Лаптун 1993; Паньков 2010]. Даже дом в Одессе, где жила семья Бахтиных не сохранился.



Илл. 15. М. М. Бахтин.

Невель. 1919 г.

Витебская энциклопедия:

[http://www.evitebsk.com/w/
images/d/d6/Mikhail_Bakhtin.jpg](http://www.evitebsk.com/w/images/d/d6/Mikhail_Bakhtin.jpg)

ные общественные должности, став председателем Невельской научной ассоциации. А ему было всего 23–24 года. На удивление, но он был частым и активным диспутантом. Тогда были модными разные литературные и философские диспуты на разные, особенно на богословские, темы («Бог и социализм», «О смысле жизни», «О смысле любви» и др.). Поскольку время было буйно-революционным, эти диспуты носили характер одновременно пропагандистской работы, а также некоего театрального зрелища, на котором царили боги-трибуны. Вот, например, диспут «Бог и социализм», на котором выступали друзья Бахтин и Пумпянский. Слушателей было 600 человек! Диспут шёл весь вечер и закончился в 2 часа ночи [Максимовская 1995: 100]. Насколько серьёзным было участие в таких действиях для Бахтина? Или это бала его очередная маска?

В Невеле начинался «крут Бахтина». Начинался как клуб мыслителей. Клубом и оставался. Сидели дома, у самовара («крепкий чай

и разговоры до утра»). Они собирались, обсуждали Канта и кантианцев. Здесь рождались его первые сочинения. Они оседали в рукописях, набросках, черновиках, о которых сам автор потом забывал. Чудом и не полностью сохранились его рукописи «К философии поступка», «Автор и герой...», которые нашли его новые друзья (Бочаров С. Г. и др.) в 1971 году случайно в чулане квартиры в Саранске. Бахтин тогда сильно удивился, когда про найденные рукописи ему рассказывал С. Г. Бочаров на их встрече: «я и не знал, что она сохранилась. Да, это моя философская антропология» [Бахтин 2003: 351].

Краеведы вспоминают о жизни «круга Бахтина» сначала в Невеле, потом в Витебске. О знакомстве и дружбе М. М. Бахтина, Л. В. Пумпянского, М. В. Юдиной М. И. Кагана¹, (уроженцы Невеля), П. Н. Волошинова, В. Н. Медведева.

¹ Удивительно, но именно в это время в Невеле надо было встретиться двум неокантианцам, Бахтину, случайно приехавшему туда по приглашению друга Пумпянского, и М. И. Кагану, ученику Г. Когена и П. Наторпа, обучавшемуся у них в самом Марбурге, уроженцу Невеля, вернувшемуся в родной город в 1918 году [Каган 1995; Каган 2004] М. И. Каган вспоминает: «вернулся в Россию в 1917-ом году в качестве обменного пленного» [Каган 2004: 23]. Про Невель 1918 года и кантовский семинар в его автобиографиях не написано ни слова [Каган 2004: 23–29]!

Уже в Невеле Бахтин читает лекции по Канту и кантианцам¹. Частным образом, на дому.

Здесь рождается очередная тайна и загадка автора Бахтина – проблемы его авторства так называемых «девятероканонических» текстов, по выражению С. С. Аверинцева, вышедших под именами его друзей (см. подр. [Бочаров 2010; Иванов 1995; Медведев 1995; 2000; 2008; Пешков 2000]).

Везде Бахтин как бы помечает свой след-знак, но он потом улетучивается, оставляя дымку воспоминаний современников и свидетелей. А в конце жизни в разговорах с Дувакиным, Бочаровым и другими собеседниками возникают разные версии, интерпретации, догадки, реконструкции, фактические нестыковки и лакуны².

Кроме лекций и вечерне-ночных посиделок были прогулки. Они с М. В. Юдиной и другими друзьями часто гуляли вдоль озера Невель, они его называли озером «Нравственной реальности» [Беседы 1996: 237].

Дальше с 1920 года был Витебск. Круг Бахтина продолжается. Меняется состав, приходят новые собеседники. Бахтин и там преподает (в Народной консерватории и музыкальном техникуме) – эстетику, литературу, философию музыки. В Витебске «в то время был расцвет культуры» [Беседы 1996: 135]. Многие ленинградцы от голода переселились туда.

Затем с 1924 года, переезд в Ленинград. Война закончилась. Начался НЭП. Там живет по квартирам друзей и родственников. Здесь кружок продолжает собираться. Бахтин читает лекции и выступает с докладами на квартире, лежа в постели из-за постоянных приступов остеомиелита. Опять кружок. Опять квартирник. И также читал лекции по Канту.

В Ленинграде живет вплоть до ареста в декабре 1928 года и обвинения в участии в деятельности кружка А. А. Мейера. Но при участии друзей 5-летний приговор в ИТЛ на Соловках заменён высылкой в Кустанай.

Там в Кустанае работал экономистом в райпотребсоюзе. Бахтин-экономист. Еще одна маска. Пишет статью «Опыт изучения спроса колхозников» для журнала «Советская торговля». Ну чистый карнавал! В Кустанае живёт до 1936 года.

В 1937-38 г. г. живёт в городке Савелово. Наездами приезжает в Москву, живя у сестры.

Затем в 40-е годы всю войну до сентября 1945-го – в деревне и потом в г. Кимры. Работает учителем в средней школе. Преподаёт русский язык и ли-

¹ Сам М. М. Бахтин вспоминал: «главное внимание я в своих лекциях обращал на Канта и кантианство. Я это считал центральным в философии. Неокантианство... это прежде всего конечно Герман Коген, Рикерт, Наторп, Кассирер» [Беседы 1996: 230]. Этот «домашний философский семинар современники называли “кантовским”» [Каган 1995].

² При этом мы располагаем большей частью свидетельствами, рассказами, воспоминаниями, но не документами, не доказательствами.

тературу, и немецкий язык. Заметим, опять без диплома, теперь уже – учителя немецкого языка и учителя литературы и русского.

С сентября 1945 переезжает в Саранск и работает там в Мордовском педагогическом институте (с 1958 – университет).

В 1960 в ноябре он получает письмо от молодых московских филологов, открывших для себя заново Бахтина¹. Он оказывается жив! Они к нему приезжают. На фото его трудно узнать – это тот самый? Вот мы видим его в пижаме, фото в больнице. Когда я показываю это фото своим коллегам, они не могут назвать его. Он нами не узнаваем. Мы привыкли к другому образу, другому лицу. Карнавал продолжается. Но с гримасой на лице. А вот на другом фото он полный, в шляпе, на костылях – здесь он вместе с В. Н. Турбиным.

С 1972 благодаря опять же стараниям новых друзей переезжает в Москву и живёт там уже до смерти в 1975 году.

Странное сочетание приключений, путешествий по городам и весям (при том, что он был инвалид, ногу ампутировали ему в 1938 году) – и осёдлости, то есть глубинности и неискоренимости основных мыслей. То, что было сказано впервые в Невеле в 1919 году в «Искусство и ответственность», далее в Витебске в «Философии поступка и «Авторе и герое...», далее в «К философским основам гуманитарных наук» в конце 30-х и начале 40-х, далее в 1974 в «К методологии гуманитарных наук», – во всех текстах сохраняются опорные точки-реперы, мысли об ответственности поступающей личности, не-алиби в бытии, проблеме автора и произведения, о речевом высказывании, не сводимом к тексту и т. д., и т. д.

При этом рукописи пропадали. Пропала работа «О романе воспитания», ушла в дым. Один экземпляр рукописи раскурен на самокрутки, другой оказался утерян в редакции издательства во время войны. А те рукописи, что находились, представляют собой отрывки, черновики, наброски, заметки.

Как и в жизни, в мысли Бахтин как бы помечал знаки-следы, а потом как бы сознательно исчезал. Исчезал буквально, физически. В том числе и как автор, отказываясь от своих текстов². Потому что последнее слово никогда не будет сказано...

Но что мы видим потом, после его смерти? Что остается от философа в городе? В Витебске, затем в Москве стараниями прежде всего Н. А. Панькова с 1992 года выходит сборник «Диалог. Карнавал Хронотоп». Со смертью Панькова сборник фактически перестал выходить.

¹ Письмо написано В. В. Кожинным, подписано им, С. Г. Бочаровым, Г. Д. Гачевым, П. В. Палиевским, В. Д. Сквозниковым (опубликовано в: [Паньков 2010: 486–488]. Там же опубликована переписка Бахтина с Кожинным и Турбиным.

² См. отдельно дискуссии на тему авторства известных текстов в [Бочаров 2010; Иванов 1995; Медведев 1995; 2000; 2008; Пешков 2000]).



Илл. 16 Могила Бахтиных на Введенском кладбище.

Фото: С. А. Смирнов. 2016

В Невеле в 1995 году на здании бывшей гимназии открыли мемориальную доску: «Здесь в 1918 – 1920 г. г. работали философы М. М. Бахтин (1895 – 1975) и М. И. Каган (1889 – 1937)».

В Орле в 2005 году открыт музей Бахтина. В Саранске воздвигнут памятник в 2015 году, там же в Мордовском университете создан Центр Бахтина¹. На его здании также открыта мемориальная доска: «В этом здании с 1945 по 1961 годы работал выдающийся мыслитель XX века ...».

В Санкт-Петербурге нет ни одного следа, ни одного знака. В Москве тоже.

Но такое ощущение, что эти как бы следы на теле городов абсолютно не адекватны происходящему. Они не адекватны прежде всего самому автору. Что М. М. Бахтину эти доски?

Например, Петербург созвучен А. Ахматовой, И. Бродскому. Это их город. Они слышат друг друга. Между ними идёт переключка. Эта переключка осталась в стихах поэтов. Голос Питера замер и в стихах О. Мандельштама².

¹ Впрочем, само по себе открывание музеев и мемориальных досок ни о чём не говорит. Кто-нибудь из любопытствующих может попытаться в интернете найти сайты и какую-то информацию об этих центрах, музеях, сборниках, изданиях. И увидит, что сайта музея Бахтина в Орле просто нет. Есть всего-навсего разные путеводители для туристов, в которых говорится о разных музеях и достопримечательностях г. Орла. Вот, мол, и такой музей есть. Сайт центра Бахтина в Мордовском университете пустой. Ни событий, ни материалов.

² Добавим, что Санкт-Петербург давно стал самостоятельным метафизическим героем и литературным персонажем в мировой культуре – Петербург Пушкина, Гоголя, Достоевского, Андрея Белого, Бродского и др. [Лотман 1996; Метафизика Петербурга 1993].

«На мертвых ресницах Исакий замерз...»

О. Мандельштам. 1935 г.

Голоса же Бахтина не слышно ни в каком городе, где он жил. Точнее, его голос, будучи сугубо событийным, то есть существующим в живом акте произведения, жить может лишь в перекличке с новыми голосами, голосами новых живых собеседников. Он не может жить в камне, в музее¹.

Философ всячески старался быть незамеченным, стремясь к тому, чтобы его не трогали, оставили в покое и уединении (см. выше!), и прежде всего в предельном покое – его доклад в Ленинграде так и назывался – «Проблема обоснованного покоя» (о котором мы знаем опять же по записям не его самого, а его друга Л. В. Пумпянского) [Бахтин 2003].

И только уединение и свобода сопровождали мыслителя. И лишь он сам мог честно подвести итог своей жизни: жизни под несвободным небом, но в стремлении эту свободу личности сохранить: «Всё, что было создано за эти полвека на этой безблагодатной почве под этим несвободным небом, все в той или иной степени порочно ... Мы ведь все предали – родину, культуру».

– «А как можно было не предать?» – спросил его С. Г. Бочаров?

– «Погибнуть...», – ответил мыслитель [Бочаров 2010: 50, 69].

Он не погиб. Хотя всяческие маски и прикрытия создавали ощущение забвения и забытья, сознательного ухода. Недаром московские филологи удивились, что он оказался жив в 1960 году. Но это был уход в свой храм, свой монастырь в миру.

Думаю, такая карнавализация жизни была сознательной и вполне даже продуманной жизненной стратегией мыслителя. Ведь «и Евангелие – карнавал» – заговорщицки, как вспоминал В. Н. Турбин, шепнул ему Бахтин в одной из бесед [Турбин 1995: 235]. Евангельский опыт мыслитель хранил в себе, оберегал, выстраивая свой монастырь в миру, «храм нерукотворенный».

Г. Д. Гачев допустил, что фактически его «книга о Достоевском» это как бы скрытая форма молитвы, «религиозный трактат», в котором в роли Бога выступает Автор. Эта скрытая, тёмная форма богообщения, в которой «личность, человек, его отношение к Богу решаются через анализ проблематики автора и героя, через полилог разных сознаний» [Гачев 1993: 106]². Когда Га-

¹ Хотя в Москве на ул. Красноармейская, д. 21, кв. 42 должен быть знак, говорящий о том, что здесь жил и умер М. М. Бахтин. Эта квартира была последним местом-приютом его земной жизни. В Москве тем самым осталось только одно его место – могила его и его жены на Введенском кладбище.

² Бога в этой работе не заметил даже А. Ф. Лосев. Впрочем, последний её не успел прочитать. Он её смог разве что обсудить, да и то в условиях лагеря. Один из осужденных по делу кружка «Воскресенье» (как и Бахтин) историк и краевед Н. П. Анциферов, отбывавший срок вместе с Лосевым на Беломорканале, вспоминал об одном эпизоде. Тогда режим еще позволял

чев обратился за советом к Бахтину по поводу своей новой работы, посвящённой проблематике совести, Бахтин его и спросил: «А на что вы обопрёте совесть? Для меня такой опорой – Бог» [Гачев 1993: 107]. А сам Бахтин для молодых литераторов выступал как «живая церковь», признавался Гачев.

Город как священный Храм, с которого начинается всякий Город, с сакрального начала, Бахтин носил в себе. Потому ему и не было важно, где географически жить. Потому что «Крест и молитва, это самое главное», сообщил он Турбину в конце жизни [Турбин 1995].

Географически и антропологически «вненаходимый» Бахтин как Автор осмыслял и строил свою автобиографию в Большом разговоре с другими Авторами – Кантом, Гёте, Рабле, Достоевским, неокантинцами, Киркегором и Ницше, сжигая себя, ветхого, физически, уходя как тот святой в житие в Боге¹.

Теперь, прежде чем переходить к другой истории и другому герою, посмотрим на историю Бахтина и города глазами определённого конструкта. Что мы видим? Представим город в виде конструкта, состоящего из нескольких культурных слоев (см. рис. 24). Каждый раз тот или иной современник пытается заглянуть в историю города, которая закрыта для него не просто временем, а разными напластованиями.

Вот перед нами слой *артефактов* – зданий, сооружений, вещественных результатов деятельности людей, хранящих в себе культурную память. В повседневности он живет в мире этих артефактов². Исследователя в этом плане интересуют прежде всего те артефакты, которые связаны с жизнью его героя. В данном случае – философа Бахтина. Где он жил? По каким улицам ходил? В каких домах, квартирах, какими вещами пользовался? Какую одежду носил. Какие книги читал? За каким столом сидел? И что от этого всего осталось? Какие материальные следы этот человек оставил?

Но артефакты исследователь должен уметь читать. В таком случае перед ним находится второй слой – *город как текст*, разворачивающийся перед ним в виде некоей «семиосферы» (используем понятие Ю. М. Лотмана). При

зекам устраивать кружки и обсуждения книг. Там у них был свой кружок «друзей книги». На одном из заседаний зеки обсуждали книгу Бахтина о Достоевском. Лосев при обсуждении воскликнул: «Разве можно говорить и писать о Достоевском, исключив Христа!» [Лосев, Лосева 2005: 198–199].

¹ См. также об этом в интересном сборнике работ зарубежных авторов по проблематике философской автобиографии [Томэ и др. 2017].

² В действительности и сам мир артефактов многослойный, каждый культурный артефакт имеет слои, но он фактически повторяет культурные слои Города как большого культурного объекта-артефакта. Например, человека в городе окружают такие культурные формы, как Храм, Музей, Университет, Площадь, Дом, Библиотека, Улица, Мосты, Вокзалы и т. д. Каждая такая культурная форма имеет свою историю и свою биографию. Все они образуют Город. От полноты, разнообразия и связности этих форм зависит богатство Города. Но оставим это для другой работы.

работе с этим слоем исследователь вскрывает семиотику города, вскрывает разные знаковые пласты (имя города и его пространств и мест, значения мест, смысловые структуры мест обитания).

Далее при чтении-интерпретации городских текстов исследователь вынужден так или иначе вскрывать основания, *смысловые и ценностные ориентиры* тех людей, которые когда-то жили в этом городе, ходили по этим улицам. И тогда, вскрывая эти смыслы и ценностные ориентиры, исследователь вскрывает память города, которая хранится так или иначе в тексте и артефактах города.

Но вскрывая ценностно-смысловой слой, исследователь вынужден тем самым реконструировать слова и дела этих людей, их ту самую реальную жизнь в действиях и поступках, происходящую тогда жизнь в этом городе, состоящую так или иначе из реальных *событий*, из которых и выстраивается собственно реальная биография. По этим событиям каждый человек и вспоминает, что с ним реально происходило. По этому событийному ряду мы и восстанавливаем саму портрет, фигуру автора, творца этих событий.

Тогда акт исследования-реконструкции можно представить как встречное действие, стыковку встречных энергийных пучков, идущих навстречу друг к другу – событийный пучок от автора события и пучок от исследователя-реконструктора. При встрече этих пучков и рождается собственно реконструкция *биографии места*, которая создавалась именно этим автором именно в этом городе.

Теперь посмотрим на ту реальную (реальность мы вынуждены всякий раз считать условной – она все равно будет реальностью нашей мыслительной реконструкции) ситуацию, в какой оказывается исследователь, восстанавливая биографию Бахтина.

Мы видим, что слой артефактов крайне беден, крайне редок количеством артефактов.

Дальше так же плохо. Нам очень мало удастся прочесть следов пребывания Бахтина в тех или иных городах. Они почти не остались. Перед нами почти стертые чуть ли не сознательно тексты мест городов, мы не можем прочесть, например, текст «Петербург Бахтина». Или «Одесса Бахтина». Немного осталось текста от Саранска. Но почти ничего не осталось про Кустанай, Савелово. И почти нет бахтинской Москвы.

Человек как бы почти и не жил в реальном материалом пространстве и ничего не написал, не оставил следов памяти.

А потому мы вынуждены реконструировать его жизнь по его собственным текстам (часто придуманным), по воспоминаниям его младших современников, выдававших зачастую свои версии, больше говорящих о них самих, нежели о самом главном герое.

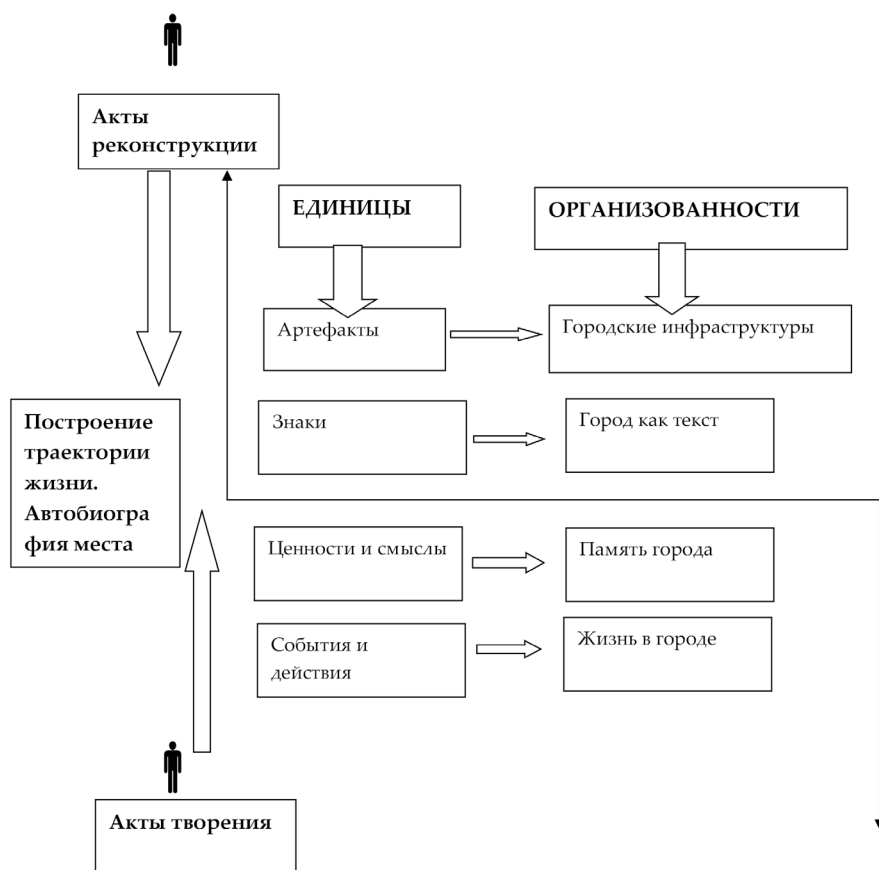


Рис. 24 Реконструкция автобиографии места

Заключение

Возникает вопрос: если биография человека и города складывается из событий, а события всегда связаны с конкретным значимым для жизни конкретным человеком и города эпизодом, и если он уже состоялся, то что происходит после него? Становишься ли ты сам звеном в той передаче эстафетной палочки-мысли? Или тебе остаётся лишь вспоминать те прошлые событийные для тебя эпизоды, в которых, однако, ты сам был просто зрителем? Готов ли ты сам быть творцом нового события, его автором, а значит автором собственной биографии, а через неё – и биографии твоего города?

В 2017 году мы с Ю. М. Резником из ИФ РАН проводили опрос-интервью среди отечественных философов по проблемам институционализации

философии [Философия как институт 2018]. Один из участников опроса Ф. И. Гиренок, высылая свои ответы, в письме автору этих строк написал: «Мне кажется, центр философии переместился в Новосибирск»¹.

За шуткой стоит вызов. Делаю ли я что-то, чтобы твой голос зазвучал и твое место становилось событийным местом, точкой, пульсирующей на карте жизни? Или нам без разницы, где, что и как происходит и каждый из нас становится странной экстерриториальной точкой, гуляющей по миру?

Отвечать придётся всю оставшуюся жизнь...

¹ В 1994 году я познакомился с психологом и философом Б. Д. Элькониным, прямым продолжателем традиции школы Л. С. Выготского. Когда я стал ему высылать свои работы, в которых обсуждал идеи культурно-исторической психологии, Эльконин был сильно удивлён: Выготский? В Новосибирске? Откуда что берётся?

ФИЛОСОФ В ГОРОДЕ: АВТОБИОГРАФИЯ МЕСТА: ГЕОРГИЙ ЩЕДРОВИЦКИЙ

Место мысли

Продолжаем заявленную выше тему, связанную с уяснением связи жизни и мысли философа, с одной стороны, и места его обитания, с другой. Речь идёт о прецедентах создания автобиографии места через автобиографию философа. Для обсуждения этой проблемы я беру заведомо сложные примеры. В предыдущей главе это был М. М. Бахтин. В этот раз – Г. П. Щедровицкий.

Сложность заключается в главном. В том, что их жизни заведомо антибиографичны. В том смысле, что их невозможно упаковать в привычный жанр биографии или автобиографии как эмпирической истории пребывания человека на этой земле (родился, вырос, учился, работал, женился, снова работал, умер). Или (как опять же привычно) невозможно пересказать их биографии на языке истории их идей и поисков (жанр интеллектуальной (авто) биографии).

Фактически с этого начал своё замечательное выступление на чтениях памяти Г. П. Щедровицкого его давний друг и собеседник А. М. Пятигорский [Пятигорский 2006]¹. Последний не входил в круг почитателей и последователей идей ММК². Но он входил в тот интеллектуальный круг, слой одного послевоенного поколения сверстников, искателей, собеседников, выстраивающих, каждый по-своему, путь в философии.

Так вот, А. М. Пятигорский заявил, что мемуар не его жанр, рассказывание эмпирических историй, воспоминаний, разговоры за жизнь, разного рода анекдоты по этому поводу категорически мешают нашей мысли: «<...> для философа нет большей угрозы, чем биография, любая, и его собственная, в первую очередь. Реальный философ, начав философствовать, отбрасывает и свою, и чью бы то ни было биографию. Биография нейтрализует самые интересные точки в мышлении» [Пятигорский 2006]³.

Такое замечание философ сделал именно в связи с разговором о феномене Щедровицкого, который не просто не умещается ни в какую биографию, но своей жизнью показывал то, что призвание философа как раз заключается

¹ Чему свидетелем был и автор этих строк. В свойственной ему экспрессивной манере А. М. Пятигорский не рассуждал, а показывал пример пафосной речи философа от первого лица.

² Московский методологический кружок

³ Или еще жестче: «Не ожидайте никаких биографических анекдотов, меня от них давно тошнит. Они глушат мышление» [Пятигорский 2006].

в поиске им своего места, которое никем не заменимо и не занято, но которое никем и ничем не предзадано, не создано. Это место событийно и создаётся сугубо актами мысли и действия, личностным усилием, как любил говорить другой философ и друг Г. П. Щедровицкого – М. К. Мамардашвили.

Но что важно? Потому Пятигорский выступал противником пересказа эпизодов из жизни друга (на манер дурно пахнущего варианта псевдо(авто)биографии), что философ живёт своей мыслью, и эта мысль и определяет его время: времени нет вообще, оно есть функция от мысли. Время будет таким, как мы мыслим: «время производно. Время есть функция от типа думания. Как думают, такое и время» [Пятигорский 2006].

Это и продемонстрировал Г. П. Щедровицкий – своим мыследействием определяя время, а не наоборот. И тем самым определяя собственно и место своего обитания. Оно было экстерриториально и событийно. Один из философских симпозиумов, которые проводил сам Пятигорский, так и назывался: «Место, из которого я думаю»¹. Как определяется это место?

Например, Игнатий Лойола в своих духовных упражнениях, регламентирующих молитвенную практику, заметил важное правило *создания места* для молитвы (*locum orationis*). Таковым местом может быть не обязательно храм (священное место), святилище, и не обязательно собрание верующих (церковь), но обязательно подготовленное и новое чистое место. Это место встречи с Богом всякий раз создаётся заново. Молиться каждый раз приходится заново и по-своему и каждый раз как будто с нового места, сначала. Место молитвы – место начала, другого, нового. Для верующего поиск чувства своей уместности связан с поиском связи с Богом. И потому местом может быть любая географическая точка, город, роща, сквер (Гефсиманский сад!), но важно то, что прежде всего ты сам ищешь свою уместность. Хотя св. Игнатий говорил о месте для молитвы, не для мысли, но с этим связано и требование к «ноотопии» (созданию места мысли), как и то, что известно как практика иеоротопии, создание священных мест.

Ведь как в практике иеротопии человек ищет места встречи с Богом, со священным, выходя из профанного мира, пытаясь соприкоснуться с миром

¹ Всего таких философских симпозиумов было проведено пять. Они проводились вдали от интеллектуальных столиц – в Звартаве (Латвия). Этот симпозиум был проведён в 2001. Один из его организаторов и авторов рижский коллега Пятигорского, Арнис Ритупс, вспоминал, что для него «в траектории философии Звартава как место остается важнее Кембриджа или Стэнфорда», поскольку «по философской интенсивности и насыщенности в моем опыте философских разговоров ничего подобного этим симпозиумам не было» [Ритупс 2019]. Это в продолжение нашего разговора о том, почему и как вдруг то или иное географическое место становится чуть ли не интеллектуальной столицей. Становится сугубо событийно. Для этого надо собраться несколькими свободными людьми и начать высказываться по вопросам, не имеющим ответа, от первого лица, не предвзято и предельно рискованно.

сакральным, так и в случае с ноотопией человек пытается, если он явился в этот мир, найти своё осмысленное место.

Здесь звучит любимая тема М. К. Мамардашвили: тема конфликта между готовностью мира, в котором уже всё поставлено на свои места, и новым человеком, новеньким, места для которого в мире нет, пока нет, и ему предстоит его ещё занять, точнее, создать, через попытку помыслить, то есть создать своё место мысли [Мамардашвили 2014: 469]. В этой попытке ты действуешь примерно также: ты попадаешь в мир как бы немыслия, мир, в котором твоей мысли ещё не было и быть не могло. Ты являешься в мир вообще как никто, как вещь среди вещей. И среди начерченных, детерминированных и узаконенных, устоявшихся вещей тебе ещё предстоит создать то, чего не было. А это возможно лишь на границах, в щелях, расщелинах, складках, краях и проч., то есть там, где ещё гуляет ветер, на пустырях, неосвоенных пространствах.

Но чтобы нащупывать эти края и межи, приходится как-то выйти из привычных вещей, ставшего опыта. И как-то приподняться, что, собственно, и есть дополнительный смысл феномена мысли: мысль как зрение, умозрение, видение. М. К. Мамардашвили любил приводить пример с телескопом, любимым инструментом Галилея и Пруста. Так вот, часть этимона, слово *σκολός* производно от *σκέπτομαι*, осматриваться, смотреть, взирать, рассматривать, обдумывать, взвешивать, обращать внимание¹.

Что это означает в категориях духовного пространства? Чтобы сориентироваться, выйти на большую дорогу, стать на свой Путь, необходимо обозреть, осмотреться вокруг, взобраться на более высокую, высшую точку, осмотреться окрест себя. Что и означает занять высшую точку, занять возвышенное место (то есть *σκολία*, возвышенное место, взобраться на сторожевую башню), чтобы оттуда наблюдать за тем, что происходит.

Христа распяли на Голгофе, на возвышенном месте, дабы он видел и его все видели. Его преображение также происходило на горе. А вот молился Он в сквере, в тихом, укромном месте.

Узреть, всматриваться, увидеть, – такое действие прежде всего предполагает действие – приподняться, взойти на высшую точку вертикали. Если вертикаль восхождения не выстраивается, то ты не сможешь взойти, а значит не сможешь и увидеть! А значит не сможешь и помыслить! Онтологическая вертикаль, опора, становится архитектурным условием акта мысли. Занятие, точнее, создание места мысли означает нахождение своей высшей точки, достижение вертикальной точки возвышения, высматривание и обозревание окрест своей души, включающее в себя и настройку точки зрения

¹ Дополнительный признак слова и ещё она функция – надзора, высматривания (*σκολός* – наблюдатель, надсмотрщик, соглядатай, лазутчик). Можно смотреть, всматриваться, искать истину, цель, а можно и подсматривать, надзирать чужую цель.

(здесь место!), глубинную рефлексию, вырабатывающую в тебе фигуру скептика (σκεπτικός), склонного к размышлению, рассматриванию, сомнению и критическому разбору, включая и радикальное эпохэ, известное независимо от феноменологии Э. Гуссерля.

Получается такое смысловое гнездо, связанное с местом-зрением-мыслью: смотреть, зреть (узреть, выяснять, обозревая все вокруг), мыслить, размышлять, подмечать, выстраиваясь в долгую вертикаль, ища себе место, подыскивая, подстраивая его под себя. Это мысль-зрение, особое, связанное с присмотром, надсмотром над своей душой действие. Человек сам себе надзиратель и места блюститель

Рамочным условием остаётся то, что прежде, чем *имеет место быть человек*, имеет место быть его авторская мысль от первого лица. Чтобы в мысли имело место то, что должно быть реально как место человека. Это значит имеет место быть событие.

Коли так, то едва ли не единственным способом, направленным на осмысление места философа, является свидетельство. Свидетельство мысли. И свидетельство того, что ты это видел! Смотри! Свидетельство тогда становится попыткой высказывания, изречения слова о событии, то есть о том, что становится местом и вехой в твоей жизни, поворотным пунктом. Эти события сами выступают такими вспышками памяти, которые не запоминаются даже, а вкрапляются в твоё тело как шрапнель, как пули в стену, нанося на теле твоей брэнной личности раны-следы, царапины и отметины, которые можно только вырезать ножом с кровью, но нельзя забыть. Они всегда на тебе, в тебе и делают тебя.

Свидетельства

Г. П. Щедровицкого я впервые увидел в 1984 году, на конференции, организованной его младшим другом и соратником И. С. Ладенко. Конференция была посвящена ходовой тогда теме – рефлексии («Рефлексия в науке и обучении»). На неё съехались разные философские умы. Конференция была весьма представительной¹. Она была событием для города и для страны. Думаю, такие представительные философские (на самом деле междисциплинарные) конференции, которые проводил И. С. Ладенко, после его смерти в 1996 г. никогда уже в Новосибирске не проводились. По её результатам известный философ и методолог науки А. П. Огурцов написал рецензию в журнал «Вопросы философии», заметив, что конференция была «одной из наиболее

¹ В ней участвовали Г. П. Щедровицкий, В. М. Розин, М. А. Розов, И. С. Ладенко, А. П. Огурцов и др.

представительных и богатых по обсуждавшейся проблематике» [Огурцов 1986: 160].

Затем такая же представительная конференция по проблемам рефлексии была проведена в 1986 году. По её итогам был издан сборник тезисов [Проблемы 1986]¹. По тем временам эти философско-методологические сборища, проводимые тогда в Академгородке, в НГУ, были частым и весьма многолюдным явлением. И Новосибирск на карте страны был помечен как место, где живут и работают М. А. Розов, И. С. Ладенко, где ранее работал И. С. Алексеев. А к ним периодически приезжает ГП² со своей бандой.

Я тогда ещё не знал ГП в лицо. Сiju в поточной аудитории. У доски выступает очередной докладчик. А сбоку от меня чуть впереди сидит поджарый, энергичный, сухощавый мужчина и пускает убийственные замечания в сторону докладчиков. Думаю, кто такой? Оказалось, что он и есть. На следующий день на секции я был свидетелем публичного спора ГП, с одной стороны, и И. С. Ладенко и П. Г. Щедровицкого (сына), с другой стороны. В ней участвовал также Н. Г. Алексеев. Они спорили о феномене рефлексии. ГП пытался, как я понял, вывести оппонентов из тупика абстрактных разговоров в духе спекулятивной немецкой классики и встроить рефлексию в предметность мышления. Я тогда мало что мог понять в этом споре. Но от него веяло такой энергетикой, что я был заворожён.

На следующий год, в мае 1985 года состоялся спецкурс ГП в педагогическом институте благодаря стараниям моего первого учителя в философии В. П. Тыщенко, уговорившего (уломавшего) ректора принять ГП и организовать этот курс для научно-педагогической общественности. ГП читал несколько дней. Я сидел заколдованный, лихорадочно конспектируя каждое слово, далеко не всегда понимая смысл сказанного. Эти конспекты у меня сохранились.

Думаю, что слушатели и не ведали, при каком событии они присутствовали. Точнее, для кого-то это было событием, а для кого-то проходным эпизодом. Для меня это была Встреча: сам ГП тебе лично рассказывает свою базовую работу, я её потом уже идентифицировал, это была как раз та работа, которая вошла ранее в знаменитый сборник «Педагогика и логика».³

¹ В качестве авторов к предыдущему списку добавились и другие – И. С. Алексеев, В. И. Слободчиков, Ю. В. Громыко, Н. Г. Алексеев, Г. И. Богин, Б. И. Хасан, С. В. Попов, П. Г. Щедровицкий и др.

² «ГП» – известно, что так звали Щедровицкого его ученики и соратники. Для краткости и ввиду частого упоминания его имени будем писать так и мы.

³ Сборник был уже собран в 1968 году. Потом был рассыпан, поскольку ГП поставил подпись под коллективным письмом в защиту диссидентов Ю. Галанскова и А. Гинзбурга, в результате чего был исключён из КПСС и позже уволен с работы («по сокращению штатов») [Давыдова 1994: 7]. В числе авторов сборника значились Г. П. Щедровицкий, В. М. Розин,

Что такое тогда Новосибирск в философском плане? Кто о нём знал? Кто ведал? Философия в Новосибирске никогда не была в почёте, будучи заменена на идеологический суррогат, обслуживающий официальную политику. А в Академгородке властителями дум были ученые – физики, биологи, генетики, математики. Молодые люди грезили великой наукой. Философия таковой не считалась.

Были, конечно, островки свободы и инакомыслия. Например, клуб-кафе «Под интегралом». Там однажды выступал и Г. П. Щедровицкий. Сохранилась редкая фотография (см. Илл. 17). Про А. Галича все знают. В 1968 он выступал в рамках фестиваля бардовской (авторской) песни¹, когда клуб «Под интегралом» уже закрывался. А сам концерт состоялся аж в Доме ученых! Пожалуй, этот фестиваль был последним свободным и публичным действием в общественной жизни Городка. Потом пошло подполье, квартирники и проч.



Илл. 17. Выступление Г. П. Щедровицкого в кафе-клубе «Под Интегралом». 1967 г.
Источник: <http://www.metodolog.ru/node/1845>

Н. И. Непомнящая, Н. Г. Алексеев. Сборник был опубликован только в 1993 году Петром Щедровицким [Педагогика и логика 1993]. Тем самым то, что было написано и промыслено еще в 1968, пробивало себе дорогу в устном жанре лекций, выступлений, докладов, на играх. На лекциях 1985 г. в Новосибирском пединституте была очередная устная публикация его работы «Система педагогических исследований (методологический анализ)», вошедшей в указанный сборник.

¹ В разных воспоминаниях он называется по-разному. На заднике сцены в Доме ученых было написано: «Праздник самостоятельной песни».

Островом свободы в Академгородке можно было считать и семинар по логике, методологии и философии науки М. А. Розова, начавший работать по словам его основателя и руководителя уже с ноября 1963 года и существовавший с перерывами до конца 70-х (позже он собирался уже эпизодически) [Розов 1996]¹. Как вспоминал сам М. А. Розов, «мы жили в плотном окружении математиков и естествоиспытателей, они задавали образцы, они нередко выступали и как наши судьи» [Розов 1996: 8]. Семинар начинал собираться на квартире у М. А. Розова, это получило негативную оценку у философского официоза. Жена М. А. Розова, Сталина Сергеевна, получила партийное взыскание. Она работала на кафедре философии НГУ. А М. А. Розов ушёл официально из философии, работал в Институте автоматики и электрометрии, позже в Институте экономики, потому был защищен от академической философии. Позже все стало спокойнее, семинар собирался на разных площадках, на квартирах, в Доме ученых, в НГУ.

Важно было то, что именно плотность контактов, физическая близость позволяла бурно и интенсивно обсуждать идеи. Мы, вспоминал М. А. Розов, полагали, что живём во втором Геттингене, концентрация умов была высокой. «Еще не было «остепененности» и сановности, собственных автомашин и садовых участков, зачастую не было кабинетов и приемных <...> целый институт мог располагаться в одной комнате или квартире жилого дома» [Розов 1996: 8]. Фактически характер *интеллектуального клуба* на целой отдельной территории позволял порождать в Академгородке новые идеи.

В 1967 году М. А. Розов организовал с участием ГП и других членов ММК, симпозиум «Проблемы исследования структуры науки», ставший событием для методологического движения.

М. А. Розов выступал оппонентом и равным собеседником Г. П. Щедровицкому, но оставаясь всё же в рамках эпистемологии и гносеологии, не разделяя идеи СМД-методологии ГП: «семинар все же всегда был направлен на исследование познания в традициях естественнонаучно подхода» [Розов 1996: 9]. Долгое время участники семинара пытались оправдать свое существование через построение своей концепции методологии науки, опираясь на достижения естественных и математических наук, стремясь строить логику и эпистемологию на конкретном материале истории науки, фактически не имея в этом смысле собственной теории, не выступая с самостоятельной философской и методологической концепцией, в отличие от ГП².

¹ С отъездом М. А. Розова в Москву в 1981 году семинар перестал работать как единое сообщество с концептуальным ядром единомышленников и последователей М. А. Розова. Он стал просто семинаром, собиравшимся на квартире у С. С. Розовой. Автор этих строк еще застал работу этого семинара в 80-е годы, выступив несколько раз со своими докладами.

² Наиболее активным сторонником идей ГП на семинаре М. А. Розова был отстаивавший идеи деятельностного подхода И. С. Алексеев, уехавший позднее в Москву в 1971 г.

М. А. Розов вспоминал, что его семинар был для ГП важен как особая «организационная ячейка», как *место мысли*, куда он мог бы постоянно приезжать, взрыхляя почву. Он, ГП, даже однажды спросил М. А. Розова: «ты с нами или нет?». Идеино, конечно, да, ответил М. А. Розов, но он имел свою самостоятельную методологическую программу, разрабатывая теорию социальных эстафет, оставаясь в рамках гносеологии и эпистемологии¹.

Думаю, место в Академгородке и конкретно люди, там работавшие, в лице М. А. Розова, И. И. Ладенко, позже В. П. Тыщенко, были важны для ГП так же, как был важен ему его давний друг М. К. Мамардашвили, к которому ГП также приезжал позже в Грузию. Но тот ясно дал понять, что он не любит ходить строем, что, если ГП хочет, чтобы между ними оставалась дружба, пусть отстанет. Так и случилось с Мамардашвили. Так же действовал ГП и в других местах мысли. В Томске, Красноярске, Новосибирске.

Например, именно в Томске в 1960 году стараниями работавшего там И. С. Ладенко и при активной поддержке его со стороны ставшего известным в будущем философа и логика В. А. Смирнова (но, кстати, не входящего ни в какие движения и кружки) была проведена первая Всесоюзная конференция по логике и методологии науки [Ладенко 1996: 23–24]. Это опять говорит об особой роли места. В то время подобную конференцию провести в Москве было невозможно, как вспоминал позже И. С. Ладенко. В этой конференции участвовал весь цвет отечественной философии – П. В. Копнин (работал в Томске с 1947 по 1955), М. А. Розов, А. А. Зиновьев, Б. А. Грушин, Г. П. Щедровицкий, В. Н. Садовский, В. С. Швырев и др. Затем вторая конференция по этой теме была проведена в 1962 году в Киеве (благодаря поддержке П. В. Копнина). Заметим, что томская конференция была первой не только в стране, но и в мире. Знаменитый Конгресс по логике, философии и методологии науки в Стэнфорде состоялся уже после – осенью 1960 года. С тех пор эти конгрессы проходили в разных странах мира регулярно, в них участвовали и советские делегации (несколько раз во главе с Б. М. Кедровым), но жизнь и деятельность этих конгрессменов и деятелей ММК шла параллельно.

Кстати, только в Томске сохранился материальный след, артефакт – мемориальная доска памяти П. В. Копнина на здании ТГУ, на которой он назван «основателем Томской методологической школы».

Память о семинаре М. А. Розова осталась в виде работ его участников, докладов, статей, разных публикаций в разных сборниках, то есть в виде дис-

¹ М. А. Розов и ГП решали где-то даже объективно сходные задачи – оба выстраивали свои онтологии, в которых вообще-то человека не было. У ГП человек занимал место в его деятельностной онтологии, а М. А. Розов рассматривал деятельность как волну, а не как субстанцию, в которой постоянно меняется человеческий материал [Розов 1997]. А социальная эстафета представляла собой «простейший пример социального куматоида» [Розов 1997: 14]. Социальная эстафета предполагает воспроизведение человеческого поведения по образцам.

семинации идей и концепций [На теневой стороне 1996; Теория социальных эстафет 1997]. Сталина Сергеевна Розова, бывшая фактически душой и хозяйкой семинара, проводила эпизодически заседания семинара у себя на квартире ещё довольно долгое время. Сами участники семинара, вспоминает В. И. Гуваков, не осознавали значимость своего семинара. И сам семинар так и не воплотился ни в какие институты, хотя таковые попытки были (на базе НГУ, Института автоматики и электрометрии и Института экономики, где работал М. А. Розов) [Гуваков 1996]. Но эти попытки ни во что не воплотились. Семинар так и остался кружком-квартирником.

Позже уже благодаря стараниям И. С. Ладенко и приездам ГП в Новосибирске после очередного интеллектуального десанта Г. П. Щедровицкого был создан комитет по СМД-методологии и ОДИ. Это случилось в 1986 году. Методология-таки (и в этом смысле через нее и философия) как живое мышление, а не академическая дисциплина, медленно и робко укоренялась в Новосибирске¹. И именно потому, что однажды сюда приехал И. С. Ладенко из Омска, уже после аспирантуры и нескольких лет преподавания в разных вузах разных городов, ученик и соратник ГП. К нему сюда стал приезжать и ГП². Понятно, что ГП «наследил» во многих городах – там, где проводились игры, читались его курсы лекций. И там, где он с соратниками создавал новые институты. Например, Тольяттинская академия управления (вуз проектного типа) или психолого-педагогический факультет в Красноярском государственном университете (вместе с В. В. Давыдовым).

После этих приездов места пребывания становились содержательно взрыхленными, там создавались группы последователей, которые стали ездить на игры ГП (как и автор этих строк). И эти места загорались новым светом, светом мысли, светом события. Даже если эти помыслить были неуклюжими и робкими. И по этой тонкой событийной линии выстраивается весьма хрупкая духовная эстафета, которая всегда может в одночасье прерваться.

Она прервалась после смерти И. С. Ладенко³. Он в 1995 году впервые провёл чтения памяти своего учителя и друга, «Георгиевские чтения», последнее

¹ Комитет по СМД-методологии и ОДИ просуществовал в Новосибирске недолго. Его руководителями были В. А. Жегалин и В. П. Тыщенко. После того, как Жегалин уехал в Зеленоград, комитет фактически распался. А я провел первую в своей жизни большую ОДИ по заказу обкома комсомола. Но уже начиналась перестройка...

² Это несмотря на то, что, как специально фиксирует сам И. С. Ладенко, 3 июня 1963 года на квартире ГП на очередном заседании кружка ГП заявил о невозможности обсуждать научные проблемы с И. С. Ладенко [Ладенко 1996: 32]. Их содержательные контакты были прекращены, несмотря на продолжающуюся личную дружбу.

³ Память о И. С. Ладенко, о начале ММК сохранилась у меня в том числе и в виде вещественных артефактов. Он мне дал почитать ту самую знаменитую, напечатанную на папиросной бумаге кандидатскую диссертацию А. А. Зиновьева «Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале «Капитала» К. Маркса)» 1954 года. Сделана руками. Переплетена. Какая-то 15-я копия, напечатанная на машинке. Она у меня так и осталась.

угасающее методологическое событие в Новосибирске [Интеллектуальные торпеды 1996]. На следующий год он умер. После уже таких событий не было. Некому было их держать на себе. Последователи что-то делали, проводили игры, семинары... Но ощущение было такое, что что-то главное уже состоялось.

Замечательно то, что даже на таком маленьком месте уживались, но фактически никак не пересекались разные интеллектуальные линии и сообщества. В эти же 70-е годы, годы активного поиска и дискуссий, параллельно приездам ГП в городок, семинарам М. А. Розова и И. С. Ладенко, здесь же проходили конференции и семинары, которые организовывал со своими коллегами В. В. Целищев [Целищев 2014: 17].

Будучи последовательным разработчиком новых тогда для отечественной философии направлений – аналитической философии, философии математики и логики)¹ (а ныне едва ли не одним из основных авторитетных специалистов в нашей стране в этих областях), В. В. Целищев организовал, например, проезд в 1975 году в Городок не кого-нибудь, а самого Я. Хинтики. Этот знаменитый финн жил у него на квартире, провёл совместно с В. В. Целищевым несколько семинаров. И вообще этот сектор В. В. Целищева активно разрабатывал своё направление по логике и методологии науки, идя вслед аналитической традиции. А потому ему и его коллегам было забавно смотреть на то, как параллельно их работам разрабатывается фактически самопальная, самодельная отечественная логика и методология науки в лице М. А. Розова или И. С. Ладенко. Равно как и в лице Г. П. Щедровицкого². Его СМД-методология на фоне изысканий и работ знаменитых авторов (будь то Р. Рорти или Б. Рассел) выглядела конечно экзотично. Правда, после ухода ГП и на чтениях его памяти разные отечественные авторы ныне хором обсуждают и сравнивают вклады этих разных авторов, сравнивая вклад и масштаб Г. П. Щедровицкого, с одной стороны, и М. Фуко, Ж. Делеза, Д. Ролза, Ю. Хабермаса, с другой [Чтения 2004]³.

¹ Надо сказать, что аналитическая философия до сих пор не имеет своего сколь-нибудь осмысленного самостоятельного направления в России. Авторы кормятся переводами и толкованиями англосаксонских авторитетов, но не развивают самостоятельных направлений. В то время, как методология Г. П. Щедровицкого прочно вошла в практику мышления многих авторов, а сам основатель СМД-подхода вошел в галерею крупнейших отечественных, самостоятельных мыслителей.

² Пересечения бывают удивительными. Первым оппонентом на защите кандидатской диссертации в 1968 году у В. В. Целищева был не кто иной, как А. А. Зиновьев, старший друг и соратник Г. П. Щедровицкого в студенческие годы.

³ Его ученик и соратник В. А. Лефевр, уехавший в США, основатель и разработчик теории конфликтующих структур и «алгебры совести», заметил, что по влиянию на умы Г. П. Щедровицкого можно сравнить разве что с Б. Расселом в англоязычной литературе [Лефевр 1990: 51].

Однако плотность и концентрация содержательных контактов отразились и на судьбе самого Академгородка. Г. П. Щедровицкий это позже отмечал. В 1981 году он заявил, что Академгородок умирает (на своих лекциях по организации и управлению) [Щедровицкий 2003: 200–201].

В своё время он ввёл различие двух институциональных форм – производство и клуб. На производстве люди выполняют функции, будучи включёнными в производственные цепочки, и должны быть эффективными исполнителями функций и работ. Но рядом отдельно выстраивается клубное пространство, в котором люди вступают друг с другом в свободное личностное общение. Эти пространства обычно разведены, имеют границы.

Но в Академгородке произошло так, что пространства производства и клуба оказались перемешаны и сосредоточены на одном пятачке, в одной научной деревне. Человек и в рабочее, и в свободное время фактически общался с одними и теми же. Академгородок был искусственно создан как такое научное соседство. Но ведь человек не может в столовой и кафе общаться с директором института и академиком так же, как с аспирантом или напарником по лаборатории, младшим научным сотрудником. Иерархия чинов, званий и должностей всё равно работала. Вдобавок, создав в одной научной деревне такой концентрат ученых с рангами, власть ввела иерархию распределения бонусов и благ – коттеджи для академиков, докторские квартиры для докторов наук, квартиры попроще для кандидатов, общежития для аспирантов. Добавим сюда столы заказов и т.д. И всё это опять же на одном пятачке, в пешеходной доступности. В итоге молодёжь стала оттуда уезжать, поскольку городок был моногородом, научным городком, замкнутым в себе. На десятки лет в нём все места были поделены и распределены. А потому он имел вполне замкнутый жизненный цикл на 50 лет. К концу 90-х он и закончился.

Г. П. Щедровицкий объясняет его ситуацию методологически: если в городе сплюснены пространства производства и клуба, общественной и частной жизни, то эта территория не жизнеспособна.

ГП не жил в Академгородке. И он не знал, как там жилось ученым в 50-60-е годы, когда академик, кандидат наук и аспирант летом на пляже могли тут же между игрой в волейбол и купанием решать математические задачки, рисуя формулы на песке. Но методологически он прав. По сути Академгородок был интеллектуальной шарашкой в мягкой форме. ГУЛАГа уже не было. Но иной модели для мобилизации человеческих ресурсов под оборонный и космический проект (каковым и был Академгородок М.А. Лаврентьева) у власти не было. Потому и свезли тысячи умов в одно место, поставили им задачи на освоение космоса и оборону, дали спецпайки, обеспечили жильем. Такая шарашка может быть эффективной на некоторое время. На время жизни двух-трех поколений. Но у неё нет будущего. Этот вполне определённый проект имеет жизненный цикл максимум на 50 лет. Он в итоге и закончился.

Философ в городе

Возвращаемся к нашей теме – философ и город¹. Г. П. Щедровицкий фактически такой же вненаходимый, как и М. М. Бахтин, но с иным знаком. М. М. Бахтин выстраивал монастырь в миру, не стремясь укореняться где-то географически, оставаясь наедине со своей мыслью, и не создавая никаких институций. ГП также не укоренялся, точнее, не прикреплялся к одному месту. Но он стремился разбросать идеи повсюду, создавая событийные места мысли, выступая таким флибустьером-открывателем новых территорий, интеллектуальным пиратом, плавающим на пентеконтере². И побывав на очередном заброшенном архипелаге, он оставлял там свой след, ставил свой флаг, поскольку считал себя с самого начала миссионером: «Именно тогда, в 1952 году, я сформулировал для себя основной принцип, который определял всю дальнейшую мою жизнь и работу: для того, чтобы Россия могла занять свое место в мире, нужно восстанавливать интеллигенцию в России» [Щедровицкий 2001: 301]. А это возможно только через выстраивание разных способов, инструментов, средств мышления. Интеллигент обязан оставаться мыслителем, «в этом его предназначение» [Щедровицкий 2001: 303].

Но коли так, то миссионеры-то в городах не живут. Они живут в дороге. Мне думается, что как раз ГП воплотил своей жизнью принцип личностной навигации: проторивание пути посредством постоянного подключения себя к рамке мышления и блуждание по географическим местам в поисках живых мыслящих собеседников. Несмотря на то, что он был убежден, что мыслит мышление, а не человек, мышление как субстанция садится на человека, но задача самого человека заключалась в том, чтобы выдержать эту ношу и нести её, воплощая акты мышления в событийных треках своей личной биографии³.

¹ Кстати, А. М. Пятигорский, с которого мы начали наш разговор в этой статье, несмотря на отказ как-то эмпирически приземлять жизнь и мысль философа, утверждал, что он не мыслит себя вне города: «Я был и остаюсь помешанным на городе и на архитектуре. Город – естественная среда моего мышления» [Пятигорская 2020].

² Г. П. Щедровицкому очень нравилась версия М. К. Петрова относительно того, что древнегреческий 50-весельный корабль пентеконтера периода крито-микенской цивилизации выступил в роли модели-тренажера, на которой отрабатывался новый тип мышления и действия – палубное мышление, разрушившее старый социокод жреческой сухопутной цивилизации [Петров 1987]. Г. П. Щедровицкий частенько ссылаясь на эту статью М. К. Петрова.

³ Такую позицию ГП занимал с самого начала. В 1957 на психологическом семинаре, посвященном изучению и публикации наследия Л. С. Выготского, ГП успел выступить несколько раз и заявил эту позицию. ГП полагал, взяв на вооружение тезис В. Гумбольдта о языке как субстанции: «не человек овладевает языком, а язык овладевает человеком, и точно так же мышление: оно не порождается человеком в его голове, а «проходит» через голову человека, преобразуясь и трансформируясь в ней. И поэтому мы должны рассматривать мышление как своего рода субстанцию, которая существует сама по себе в своем самодвижении» [Щедровицкий 2001, 37]. Именно так, полагал ГП, понимал природу мышления и Л. С. Выготский, и

В конце жизни он этот поисковый принцип просто записывает: «Я тогда же, в 1952 году, сформулировал принцип, которого придерживаюсь и сейчас. Каждый должен заботиться о себе, в первую очередь о себе как о культурной личности, и в этом состоит его обязательство перед людьми <...> и я, и все мы, т. е. принадлежащие к страте интеллигенции, мы все являемся членами группы «свободного поиска» [Щедровицкий 2001: 302–303].

Мессианство и «прогрессорство» воплощалось в соответствующей географии. Пространством мыследействия философа и методолога Г. П. Щедровицкого становится вся страна¹. И одновременно – его место всегда конкретно: на игре, на семинаре. У доски, с куском мела. Сам лично он провел более 90 ОДИ, его ученики – сотни. Добавим сюда сотни лекций в десятках городов, десятки километров магнитофонной пленки с записями его лекций, докладов, выступлений, стенограммы игр. Но дело не только в этом. Дело как раз в том, что его слова и дела воплощались в новые институты, которые формировали интеллектуальную среду и выращивали новые поколения мыслящих людей. Не обходилось и без пены. Были и люмпены-игротехники, обходившиеся и без мышления, ставившие на поток игры и проектные семинары, пытались на этом подзаработать.



Илл. 18. Место методолога.
У доски. С куском мела.
Источник: Щедровицкий 2001.

в этом весь смысл культурно-исторического подхода. Заметим, что у самого Выготского сказано ровно наоборот: «не мышление мыслит, а человек. Но какой?» [Выготский 1986: 58–59]. Оставим это для отдельного разговора. Известно, что цитировать Л. С. Выготского опасно. Он в разных местах своих рукописей может говорить по-разному. Но он был тоже всегда в «свободном поиске», поэтому говорить следует не о формулировках в рукописях, а о позиции, об авторской оптике мышления.

¹ Учитывая то, что ГП был признан неблагонадежным после истории 1968 года, был исключен из КПСС и уволен с работы (см. выше), он ещё и сознательно не прикреплялся к должности и месту работы. За 20 лет он сменил семь мест работы. Фактически местами его работы были места его мысли и действия, десятки и сотни игр и семинаров, а ключевым местом публичного мыследействия было место у доски с куском мела в любом уголке страны в десятках городов.

В конце жизни Г. П. Щедровицкий, вспоминая свои труды и дни¹, заметил, что главной проблемой в отечественной философии после войны в 1940-е годы (как ни странно это звучит в устах методолога) была проблема человека. Причем, заметим, эту проблему он описывал в категориях топики, места. Стоял вопрос о том, где находится человек, то есть, в каком мире он существует как социокультурное существо? [Щедровицкий 1997: 10]. Является ли человек автономной целостностью или занимает функциональное место в человеческой организации? Для него был ответ очевиден – да, человек занимает место, он вовсе не монада, не атомарное существо. Но вот личность – это особый феномен, который формируется, когда «человек-индивид отвоёвывает себе право не подчиняться законам места и бродить в этой социальной структуре. Вот тогда формируется личность» [Щедровицкий 1997: 10].

Посмотрим интеллектуальную географию ГП и её воплощение на карте в виде событийных следов, оставленных им (см. также [Давыдова 1994; Ладенко 1996; Пископпель 1995]). В первой колонке – место, город. Во второй – институциональные формы, которые рождались и создавались при непосредственном участии ГП в результате проведённых игр, лекций, семинаров и конференций. В третьей колонке – годы создания.

Место	Институциональная форма	Год
Москва и другие города	Методологический Кружок как институциональная клубная экстерриториальная форма коллективного мышления.	С 1952 г. – до 1987 ² .

¹ Это было на знаменитых лекциях в 1989 году в культурном центре «На Досках» [Щедровицкий 2004].

² И. С. Ладенко полагает, что Московский логический кружок просуществовал 6 лет, с 1952 по 1958 годы [Ладенко 1996: 20, 30]. Эта дата фактически является личной датой Ладенко. Он закончил в 1958 году философский факультет и уехал в Томск. Отчасти он прав, если иметь в виду логический кружок, основанный А.А. Зиновьевым. Думаю, если учесть всё разнообразие кружковой, семинарской и игровой работы, кружок как институциональная форма просуществовал до последних лет жизни ГП. После его ухода кружок действительно распался. Его ученики создавали свои институциональные формы. Правда, И. С. Ладенко утверждал, что сочетание «методологический кружок» и утверждение, что он существовал и дальше в последующие годы, как позже стали утверждать сам ГП и другие идеологи методологического движения, явно некорректны, поскольку всякий кружок есть оргформа, существующая на определённом временном интервале. Прекращение взаимодействия между его членами означает и прекращение его деятельности. Поэтому, утверждает И. С. Ладенко, кружок, который начал свою работу на философском факультете МГУ в 1952 году, как раз и прекратил своё существование в 1958 году. Кроме того, он назывался «логическим». Названия «методологический» в то время вообще не существовало. Но методологический кружок стал сформироваться позднее, с 1961 года, когда стали проходить семинары на квартире ГП и в других местах. Но это уже нечто другое. Изменился состав, изменилось содержание семинаров.

Место	Институциональная форма	Год
Москва	МЛК с 1952 г. (вместе с А. А. Зиновьевым) Раскол в 1956 г. Постепенная трансформация в ММК	В 1987 г. прекратились семинары. 1957 г.
Москва	Комиссия по психологии мышления и логике при Московском отделении общества психологов (при поддержке П. А. Шеварева, вместе с В. В. Давыдовым)	С 1961 г.
Томск	Семинары в Институте общей и педагогической психологии АПН РСФСР (вместе с В. В. Давыдовым).	1960 г.
Москва	Первая Всесоюзная конференция по логике и методологии науки (вместе со В. А. Смирновым, В. Н. Садовским).	1960-1961 гг.
Москва	Кружок по истории математики в Московском городском педагогическом институте им. Потемкина	1962-1964 гг.
Киев	Семинар по методологическим проблемам массовой деятельности (как постоянный семинар философской секции научного совета АН ССР по комплексной проблеме «Кибернетика»).	1962 г.
Новая Утка (Новоуткинск) Свердловская область	Вторая Всесоюзная конференция по логике и методологии науки (вместе с П. В. Копниным)	1979 г.
Десятки городов	Первая организационно-деятельностная игра (ОДИ)	1979-1991 гг.
Красноярск	90 игр в десятках городов	1987 г.
Новосибирск	Создание психолого-педагогический факультета Красноярского государственного университета (вместе с В. В. Давыдовым).	Сер. 80-х г. г.
Москва	Комитет по СМД методологии и ОДИ при Фонде молодежных инициатив	1988 г.
Киев	Комитет по СМД-методологии и ОДИ при Союзе научных и инженерных обществ СССР	1989 г.
Москва	1 съезд методологов	1990 г.
Тольятти	1 номер журнала «Вопросы методологии»	1992-1994 г. г.
	Тольяттинская академия управления (сначала – Банк-колледж, затем Международная академия бизнеса и банковского дела)	



Илл. 19 Памятник Г. П. Щедровицкому в Пестово.

Открыт 24 февраля 2019 года

Фото с сайта (Некоммерческий научный Фонд

«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»):

<https://www.flickr.com/photos/165673655@N07/47164195052/in/album-72157678972393208/>

Умер Щедровицкий у себя на даче в Болшево¹. Это за Москвой, район города (ныне наукоград) Королёв. Похоронен на Донском кладбище.

А в 2019 году благодарные сын и вдова, ученики и соратники поставили ему памятник в Пестово (Новгородская область) (илл. 19). На его 90-летие. Памятник стоит в отдалении. Как-то особняком. Одиноко. Вокруг него пусто. Как было и с самим Г. П. Щедровицким, хотя и жившим в гуще событий и людей, но остававшимся одиноким человеком-пароходом, прорубавшим силой мысли и действия толщу немыслия и пустоты. Мне памятник не нравится. Какой-то казённый. Не располагает. Наверное, такова судьба многих памятников – быть не равными, не похожими на того, кому были поставлены. Памятник он сам себе поставил, только нерукотворный, – делами, книгами, мыслями...

¹ Там жила М. И. Цветаева, когда она вернулась из эмиграции в Советский Союз в 1939 г. Теперь в доме, где она жила, мемориальный музей М. И. Цветаевой. Кто знал про Болшево? А теперь знаем – там жили и работали Марина Цветаева, Георгий Щедровицкий. Так биография человека делает биографию месту.

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ТЕКСТ ГЛАЗАМИ ФЛАНЁРА (контекст Кёнигсберга в тексте Калининграда)

Странный город

Калининград – странный город. Ты ходишь по его улицам, топчешь его асфальт, заходишь в подворотни, бродишь по закоулкам, но тебе периодически кажется, что вокруг маячит какой-то другой город, своей тенью намекая на иную, скрытую, символическую реальность. Ты смотришь вокруг себя и пытаешься увидеть силуэт другого города, того, который был разрушен и стерт с лица земли в 1944–1945 гг. За Калининградом все время маячит Кёнигсберг. Значимость Калининграда все более растет по мере обретения более точных и зримых очертаний этого силуэта, по мере восстановления памяти о том городе. Миф Кёнигсберга поднимает реальность Калининграда. Миф старого города для многих более значим, чем повседневность Калининграда. А восстановление памяти Кёнигсберга все более делает интересным сам Калининград. Тень Кёнигсберга растет, высится, возвышается над Калининградом и делает его историю все более реальной и ощутимой. Так и хочется сказать: «Пепел Кёнигсберга стучит в сердце Калининграда».

Мы все время держим в своем внимании два К – Кёнигсберг (К1) и Калининград (К2). И даже если мы знаем и понимаем, что того города не вернуть никогда, он все время нами восстанавливается в нашей памяти и никуда от нас не уходит. А благодаря таким гениям места, как великий И. Кант, город все более становится нам ближе в своем образе.

«Обломки Кёнигсберга плавают в теле Калининграда, иногда сросшиеся с ним, а иногда чуждые, как осколок в теле солдата. Память прежней судьбы города остается, словно фантомные боли ампутированной ноги. Иначе как объяснить, почему Кёнигсберг, прекративший физическое существование и пребывающий только лишь в символической форме, в памяти <...>, почему он витает и никуда не собирается исчезать? Он остался городом-призраком, тенью отца Гамлета» [Попадин 2010: 44].

Важнейшую роль в таком воскрешении играет И. Кант, чья могила у кафедрального собора сохранилась даже во время бомбежек и артобстрелов в 1944–1945 годах. Сначала наш взгляд останавливается на этой великой фигуре, а затем скользит по очертаниям тени Кёнигсберга. Именно И. Кант делает имя своему городу, делает его героем, хотя города давно уже нет. Но философия И. Канта есть, его тексты и рукописи, его музей, его вещи... Восстанавливая биографию философа, его труды и дни, его прогулки и места обитания,

мы восстанавливаем тот город, его город, и через это – мы восстанавливаем и оживляем этот город, получивший другое имя. Сначала город рождает философа. А затем философ возрождает ушедший, казалось бы, в небытие город, в многочисленных, зачастую, превращенных формах. Тело философа уходит, а дух и память о нем затем, после его земной жизни, возрождает и сам город.¹

И удивительное дело, именно тот город, К1, и порождает новый текст, городской текст, какой мы знаем в культуре. Как мы знаем «петербургский текст», так мы постепенно создаем и «кёнигсбергский текст», точнее, контекст, пропускающий сквозь «калининградский текст».

«Кёнигсбергский текст» отличается от «петербургского текста» тем, что последний не утратил своего тела, своего источника, а тело первого было убито, уничтожено. Мы пишем «калининградский текст» на теле, которого нет, корябаем эту татуировку на отсутствующем теле. Едем по Калининграду, а подразумеваем Кёнисберг, как в стихах у И. Бродского, о которых мы поговорим ниже.

Город ушёл, а остался, точнее, всякий раз создаётся знак города, ещё точнее, не его текст, а его контекст, вплетённый в текст уже другого города, его младшего брата. Культурно-символическое тело города держится не на его материальном остоле, а сохраняется в сугубо знаково-символической форме, в идеальной форме сознания.

Никакой полной сохранившейся физической реальности за этим символическим телом уже почти нет, но она создаётся по архивам, воспоминаниям, документам, создаётся контекст города, который пишется по памяти. Разумеется, как бывает во всяком изложении по памяти, рождается свой, новый Миф Кёнигсберга, без которого Калининград существовать уже не может.

Мы грезим Кёнигсберг при реальном Калининграде. Нам хочется быть в этих грёзах, нам важно восстановить тот исток, который рождал тот город, чтобы себе вернуть человечность. Мы просим прощения у города за то, что убили его, просим вернуть его себе. Разумеется, это не реально, но доступно в символическом пространстве, в практиках памяти, в наших грёзах и мифах. Как реально воображение в «грёзах духовидца» у И. Канта².

¹ Тема «философ и город», «Кант и Кёнигсберг», – тема нашей отдельной статьи, которая будет опубликована в журнале «Праксема».

² Примерно такая же логика воображения работала и у К. Маркса: «идеи, овладевающие массами, становятся материальной силой». Ирония биографии мысли! Кстати, о силе воображения. И. Кант в первой «Критике» ввел понятие схемы продуктивного воображения. В схеме скрыт способ действия, а последний заложен в понятии предмета. Например, в понятии круга в свернутом виде спрятано действие по написанию круга. В схеме круга показано это действие. Также и Кант в своей философии как публичном (городском!) действии (прогулки, обеды, публичные лекции, активное гражданство) скрыл понятие города. Город возрождается силой продуктивного воображения. Способом возрождения становится пешеходная антро-

И. Кант своей трансцендентальной мыслью поднял город на метафизическую высоту, вытащил его из хляби и болотного морока, ввысь, к «звёздному небу» и прибил его образ к небосклону своим нравственным законом. А уйдя из этого мира, он поставил точку-крепь, буквально, своей могилой спасая город и кафедральный собор от гибели. Могила стала местом спасения города, местом кристаллизации и новой символической сборки города.

Наверное, это происходит и потому, что реальный Калининград никак и никогда не заменит нам убитого Кёнигсберга. Было время после войны, когда город, оказавшийся на краю империи, хотели сделать её форпостом и образцовым советским городом. Этого не получилось. Наверное, теперь, в новое время, в период возвращающегося исторического самосознания и восстановления памяти, этот город получит-таки новое дыхание. Но до этого долгое время город никак не мог и не может до сих освободиться от тени Кёнигсберга.

Томас Венцлова, литовский поэт, которому Иосиф Бродский посвятил свои «кёнигсбергские» стихи, весьма пессимистично писал об этом:

«Предполагалось, что на месте прусской твердыни возникнет – или уже возник – новый, чисто советский город, история которого будет начинаться с 1945 года. В действительности же Калининград оставался царством руин, равного которому не было в Европе и, вероятно, в мире (особенно после того, как все остальные европейские города были восстановлены). Из медиатора между Западом и Востоком он превратился в советское захолустье: прежние связи были оборваны, от Германии и Польши город отделил строжайший кордон. Даже для жителей Советского Союза Калининград был изолированным, не слишком доступным местом <...>. О прошлом напоминала, пожалуй, только могила Канта в ограде разрушенного собора. Согласно ходячему анекдоту, кто-то на ней написал: “Теперь Кант знает, что мир материален”» [Венцлова 2003: 51].

Впрочем, надписи, оставленные на могиле Канта – не анекдоты, а реальность. Они были разного содержания. Это удивительный случай – текст, оставленный на могиле философа русским солдатом. Как будто он конспектировал великого немца и оставил на полях его сочинения жизни свой комментарий (Илл. 12): «Думал ли ты, что русский Иван будет стоять на твоём прахе???».

пология. Реконструируя прогулки Канта, одного из первых европейских фланёров, мы реконструируем тот город, в котором он жил. Гуляя по городу, силой продуктивного воображения выстраивая «путеводитель по переименованному городу», мы восстанавливаем сам город, его образ. Как философ Кант мостил город своими каблуками или философ Бенъямин мостил Париж своим фланёрством. Мы реконструируем образ ушедшего города, что позволяет нам в теле уже нового города реконструировать и совершать новые практики горожанства, практики совместной жизни, мысли и действия.

Кёнигсберг до сих пор хранится в картинках, старых, довоенных фотографиях, архивах и воспоминаниях жителей. Например, таким его помнил еврейский мальчик Михаэль Вик, чудом спасшийся от еврейских погромов и от бомбардировок британской авиации в 1944 году:

«Город словно из сказки, Кёнигсберг всем покорял детское воображение. В центре располагался внушительный замок, перед ним стоял громадный Вильгельм I в короне и с поднятой саблей. В четырехугольном дворе замка имелся винный погребок с пугающим названием «Кровавый суд». Неподалеку можно было взять напрокат лодку, чтоб покататься по красивому замковому пруду, в котором плавали утки и лебеди. Живописные подъемные мосты через реку Прегель, из-за которых мы частенько опаздывали в школу, вели к лежащему в центре города острову. Назывался он Кнайпхоф, и над ним величественно возвышался старый кафедральный собор. Там я, совершенно потрясенный, впервые в жизни слушал «Страсти по Матфею». У стен собора покоится философ Иммануил Кант, слова которого отлиты на памятной доске, укрепленной на стене замка. Восторженные слова о звездном небе – им я тоже восхищался, и о присущем человеку моральном законе – его я впоследствии искал, но всегда тщетно, так что разуверился в его существовании [Вик 2004: 42].

Итак, мы постоянно читаем место своего обитания, читаем город, в котором живем. Читая, потом порождаем уже свой разнообразный городской текст, создавая в нём образ своего города.

Как же читать город? Какими глазами? Становится ли порождаемый нами текст тем рефлексивным методом, с помощью которого мы осмысливаем уже себя и свой город? Ответы на эти вопросы уже были. Известным примером такого городского текста выступает «петербургский текст».

Петербургский текст

Понятие «петербургского текста» давно стало рабочим и работающим. В нём Петербург представлен персонажем, героем художественных текстов (Топоров, 1993). В. Н. Топоров на материале русской литературы реконструировал феномен «петербургского текста» (далее – ПТ) как некоего метатекста:

«Петербургский текст, будучи неким метафизическим конструктом, <...> сам выступает как сверхуплотненная, сверхэмпирическая реальность высшего порядка, сверхреальность, которая позволяет увидеть в ее зеркале конгениальный ей «фантастический» (как говорил Достоевский) город, его последнюю смысловую глубину, которая, в свою очередь, открывает телеологическую, провиденциальную доминанту города» [Топоров 1993: 221–222].

Петербургский текст выполняет роль зеркала, в котором отражается Петербург. Отталкиваясь от своего отражения, он отслаивается от своей земной вещности и приподнимается к духовному верху.

Как философ И. Кант силой трансцендентальной мысли приподнял свой Кёнигсберг, так и русская литература своим петербургским текстом подняла Петербург. Городу был противопоставлен ПТ как некий «синтетический свертхтекст, с которым связываются высшие смыслы и цели», через ПТ город совершает прорыв в сферу символического и провиденциального.

В. Н. Топоров показывает яркие места из ПТ, перекликающиеся с самим городом. Например, то, что единицей Петербурга выступает площадь, тогда как единицей Москвы является дом, обжитый, уютный, сам в себе достаточный. В Питере же главное – площадь, от которой расходятся и куда сходятся улицы и проспекты. А Невский проспект вообще становится популярным героем ПТ. Но он хранит в себе опасность, поскольку, скользя по проспекту, дальше и дальше, можно свалиться, свихнуться в невидимый горизонт, в бездну, в метафизику:

«Перспективы проспектов Санкт-Петербурга были к тому, чтобы там, в концах, срывать с проспектов в метафизику» [Пильняк 1922: 25].

Литературный текст выполняет роль устройства для перехода из земной тверди и водной хляби – в небесную высь. Читатель через ПТ приподнимается и живёт уже в реальности образа, в «Петербурге» Пушкина, Достоевского, Гоголя...

Зачем этот нужно? В чем скрыта логика культуры? В. Н. Топоров замечает, что именно в ПТ город как бы достраивается до своей полноты, именно в ПТ город живёт в целостном образе, объёмно, полно, а сам ПТ становится сверхреальностью, через него уже сценируется жизнь реального города.¹

В. Н. Топоров подчеркивает, что миф Петербурга создан именно художественными текстами русской литературы, художественным словом, образами, созданными конкретными авторами. Но это значит, что был создан именно миф города, был создан символ не реального города, а образ, живущий в сознании художников, поэтов и философов.

Но это было необходимо исторически, культурно, поскольку посредством созданного мифа сам город осознавал себя как Мировой Город, прорываясь

¹ Что было характерно вообще для того периода. Ю. М. Лотман писал о том, как декабристы сценировали свою жизнь, создавая сначала свои художественные тексты, в них описывали своё будущее, а потом жили по написанным ими же сценариям [Лотман 1994]. Поведение декабристов носило характер знаково-символического действия. Яркий пример – описанная А. С. Пушкиным дуэль Ленского и Онегина, состоявшаяся по правилам, заведомо смертельным для жизни.

в провиденциальное пространство, город осознавал себя как героя мировой истории, осмысляя свой великий замысел. В таком случае, ПТ становится рефлексивной формой осмысления городом самого себя.

Получается, что городу, любому городу, чтобы становиться собой как городом, нужна такая рефлексивная форма. Без неё город не может осмыслить себя, не сможет стать самим собой. Ему просто трудно стать собой без такой знаково-символической рефлексивной формы.

Здесь важен и такой акцент, поставленный В. Н. Топоровым, как переживание города Петербурга как города-грёзы, города в тумане, призрачного, миражного города, который долгое время никак не обретал своей духовной формы, будучи пограничным форпостом, сугубо искусственным камнем на болотах. Как пограничный столб. ПТ становится в таком случае не просто зеркалом города, а увеличительным стеклом, лупой, увеличивающей и проясняющей городу его же очертания, сквозь него город всё более отчетливо видел свои становящиеся формы. Силуэт города всё более прояснялся для читателя, сквозь туманные, миражные формы русский человек-читатель (а он прежде всего читатель, а не зритель, не слушатель) всё более точно мог прочесть этот текст города, как автопортрет собственного места обитания.

Выполняя роль зеркала, петербургский текст становится также художественным путеводителем для навигации по истории. Петербургский текст учит и предупреждает нас, назидает нас, потомкам, и городу, показывая возможные образы его будущего.

«В ПТ русской литературы отражена квинтэссенция жизни на краю, над бездной, на грани жизни и смерти, и намечается путь к спасению. Вместе с тем нельзя забывать и прогнозирующей и предсказующей роли этого текста, выступающего как дивинация и пророчество на тему русской истории, рассматриваемой *sub specie* Петербург. Именно в этом городе сложность и глубина жизни ... достигла того высшего уровня, когда только и можно надеяться на получение подлинных ответов на самые важные вопросы. В то столетие, когда складывался Петербургский текст, другого такого города в России не было» [Топоров 1993: 221].

Впрочем, в самом начале Город Петра создавался вовсе не на духовном основании. Хотя в древней культурной традиции закреплено – основание Города предполагает, что в его центре ставится Храм, духовное начало. В Евангелии это Учителем заповедано: «Ты еси Петр, и на сем камени созижду церковь мою» (Мф 16:18). Игра символов (города, церкви и имени апостола) показывает идею: созидание Церкви как собрания людей сродни основанию Города как формы жизни сообщества, которая крепится духовным началом.

Основание Петербурга, города-камня на границе, именно этого начала пока не предполагало. Он не был городом-храмом. Город был профанный, не святой, крамольный, пьяный, миражный и зыбкий. Город Петра изначально для своего основателя был военным форпостом.

Вот опять Б. Пильняк пишет, отражая то странное Начало, как казалось многим, случайное и нелепое:

«Во имя случайно начатой (как и все, что делал Петр) войны со шведами, случайно заброшенный под Ниеншанц, Петр случайно заложил – на болоте не-вской дельты, на острове Енисари, – Петропавловскую фортецию, совершенно не думая о парадизе. Это было в семьсот третьем году, – и только через десять лет стал строиться – Санкт-Питер-Бурх, – строиться так же дико, стремительно, жестоко, как и все, что делал Петр. Главной задачей устройства парадиза было, чтобы он не походил на Москву. Санктпетербург должен был стать каменным: указом государя запрещалось ставить каменные поставы во всем государстве, кроме Санктпетербурга, а в оном, ежели дом и строен был из дерева, – шить его тесом и раскрашивать под кирпичи» [Пильняк 1922: 74].

Но через текст-зеркало литературное город все более осознавал себя, что он на границе должен становиться Храмом, охраняющим, крепящим духовные опоры государства. Твердь каменная крепится крепью духовной. Петербургский текст становился не только предупреждением, но и молитвой, в которой авторы как бы отмаливали грехи крамольного начала.

Несколько позже независимо от В. Н. Топорова другой автор, поэт И. Бродский, в своём эссе «Путеводитель по переименованному городу», вошедшему в сборник «Меньше единицы», также выразил и ярко показал эту идею – русская литература как рефлексивное зеркало города, в которое город смотрит и осознаёт себя как Город [Бродский 1999]¹. Бродскому работа Топорова была недоступна. Переключка ученого и поэта вдвойне знаменательна.

И. Бродский яркими метафорическими мазками обрисовал свой образ литературного зеркала города. Он должен был американскому читателю показать, что такое Петербург был для России, созданный с самого начала непривычно, на границе империи и какое последствие это имело для литературы.

«<...> фактически русская литература здесь и родилась, на берегах Невы. Как это нередко бывает с человеком перед зеркалом, город начал впадать в зависимость от своего объемного отражения в литературе <...>, с врожденной

¹ Сборник вышел в 1986 году в США на английском и был предназначен прежде всего для американского читателя. Топоров, судя по всему, не был знаком с этим эссе, когда дорабатывал в 1993 году свой «Петербургский текст», написанный еще в 1971.

нервозностью нарциссизма город впивался все более и более пристально в зеркало, проносимое русскими писателями <...> сквозь улицы, дворы и убогие квартиры горожан К середине 19 века отражаемый и отражение слились воедино: русская литература сравнивалась с действительностью до такой степени, что когда думаешь о Санкт-Петербурге, невозможно отличить выдуманное от доподлинно существующего» [Бродский 1999: 79–81].

Разумеется, полагает поэт, что сначала должен был родиться этот особый, странный, не пригодный для жизни, город-резиденция, город-крепость, в котором и стали жить тоже странные жители, непохожие на русский люд в старых городах, непохожий на купцов, крестьян, рабочих. Но эти странные герои и стали заселять страницы русской литературы:

«... все они – отставные офицеры, бедные вдовы, ограбленные государственные чиновники, голодные журналисты, униженные писари, туберкулезные студенты и так далее, – увиденные на фоне безупречно классических, утопических портиков, преследовали воображение писателей и наводняли первые главы русской прозы» [Бродский 1999: 80].

Сначала на границе воды и суши родился город, город-камень, а в нем рождалась странная, не привычная для континентальной сухой, равнинной русской земли, литература, которую не могла породить Москва. Сам феномен пограничности будоражил воображение художников, что воплощалось в новых художественных формах, становящихся в свою очередь зеркалом этого странного города, нуждающегося в отражении. Последнее взяла на себя литература, ставшая художественной формой рефлексии. Город же, пристально всматриваясь в свой странный образ, отражаясь в литературном зеркале, порождал новые формы городской жизни.

Впервые русский человек, выйдя на границы своей ойкумены, смог взглянуть за свои пределы, по ту сторону:

«... возникновение Санкт-Петербурга было равносильно открытию Нового Света: мыслящие люди того времени получили возможность взглянуть на самих себя и на народ как бы со стороны. Иными словами, этот город позволил им объективировать страну» [Бродский 1999: 79–80].

И. Бродский фактически продолжил идею, которую задолго до него высказал Ф. М. Достоевский, один из держателей, носителей того литературного зеркала: «Несчастье обитать в Петербурге, самом отвлеченном и самом умышленном городе в мире». Но это несчастье порождало рефлексивный опыт, так или иначе изливавшийся на страницы в виде странных текстов. получивших название «петербургского текста», великой русской литературы.

А до этого, будучи еще молодым поэтом, живущим в империи, Бродский приезжал на её границу, в Калининград. И видел его глазами Кёнигсберга. Много позже он писал:

*«Если выпало в Империи родиться,
Лучше жить в глухой провинции, у моря...»*

Там, в Америках, он возвращался к кёнигсбергскому контексту. Он писал калининградский текст, бродя по городу или перемещаясь на грохочущем трамвае, но всякий раз имел ввиду кёнигсбергский контекст.

Кёнигсбергский текст и контекст

В настоящее время «кёнигсбергский–калининградский текст» (КТ) стал всё более осмысляться как состоявшийся самостоятельный феномен, наряду с «петербургским» и «московским» городскими текстами [Гильманов 2013; Черняков 2014; Гаврилина, 2010 и др.]. Этот текст, полагают некоторые исследователи, стал таким же «островным» текстом в русской литературы, каким стал и сам Кёнигсберг-Калининград среди городов, выступая таким пограничным-островным городом на краю империи. Постепенно кёнигсбергский текст осмысляется как такой же феномен, способный выполнять роль рефлексивного зеркала, каковым стал ПТ для Санкт-Петербурга. Различные исследователи, причисляя к представителям КТ таких авторов, как И. Кант, И. Гаманн, С. Дах и другие, то есть собственно жителей города и гениев места, пытаются осмыслить феномен КТ как феномен культуры. Но читая их, испытываешь дефицит видения города и человека в нём. Как правило, исследователи изучают КТ именно как литературный жанр, в котором есть свои произведения, персонажи, сюжеты и темы¹, но мы не видим самого города. Поэтому обратимся к тем примерам КТ, в которых сам город выступает главным героем, с которым человек-автор ведёт разговор.

¹ Например, В. Х. Гильманов исследует в КТ тему спасения времени, пытаясь показать на примере анализа текстов И. Канта, С. Даха и других представителей КТ то, что эти авторы испытывали надежду на то, что Кёнигсберг-Калининград в силу своего пограничья призван становиться неким топосом-островом спасения. Или мы видим описание того, как устроено стихотворение И. Бродского на примере его кёнигсбергских стихов у Т. Венцловы, одним из первых введшим понятие КТ. Или мы видим анализ А. Н. Черняковым романа Ю. Буйды (самая значимая фигура из современных творцов КТ) «Кёнигсберг». Вместе с тем испытываешь ощущение, будто аналитика собственно произведений КТ становится в данных исследованиях самоценным предметом. В них не улавливается собственно сам Город и Человек в городе. Эти работы скорее относятся к региональному литературоведению, нежели к городской антропологии и гуманитарной урбанистике.

У И. Бродского есть три-четыре стихотворения, посвящённые как раз «кёнигсбергскому тексту». Томас Венцлова считает, что Бродский оказался единственным в мире поэтом, сумевшем блистательно описать послевоенный Кёнигсберг-Калининград¹.

Вот его “Einem Alten Architekten in Rom” 1964 года («Одному старому архитектору в Риме» (изначально названо по-немецки!)).

Кёнигсберг присутствует как город-призрак, по которому поэт катается в придуманной коляске с некоей тенью:

*«В коляску, если только тень
действительно способна сесть в коляску
(особенно в такой дождливый день),
и если призрак переносит тряску,
и если лошадь упряжи не рвет, –
в коляску, под зонтом, без верха,
мы взгромоздимся молча и вперед
покатим по кварталам Кёнигсберга...»*

О чьей тени речь идёт? Стихи написаны как послание старому архитектору в Рим. Тема Рима, города-архетипа, будет возникать у поэта периодически и дальше. «Старому архитектору» – означает, что архитектор заменил философа. Потому что речь о Городе². Названо на немецком. Явная аллюзия к Канту. Если ты приезжаешь в Калининград, то ты неминуемо будешь думать о Канте. Хотя ты ни строчки из его сочинений не читал. Философ давно стал гением места, открыткой города, его мифом, в пределе – и его заменителем. И все туристические маршруты обязательно учитывают посещение его могилы³.

Поэт садится с тенью Канта в коляску и едет по ... конечно, по Кёнигсбергу, не по Калининграду⁴.

¹ См. также работу Л. М. Гаврилиной, в которой автор также разбирает с опорой на анализ ПТ, данный у В. Н. Топорова, стихи И. Бродского, правда, имея ввиду «калининградский текст» (Гаврилина, 2010). Строго говоря, у поэта в явном виде речь идет о «кёнигсбергском тексте».

² Т. Венцлова допускает, что И. Бродский мог читать «Критику чистого разума, в которой есть глава «Архитектоника чистого разума». Поэтом он обыгрывает архитектора и философа. Подтверждений этому нет. И. Бродский, конечно, был весьма начитанным поэтом. Еще в молодости он читал трудно доступного С. Киркегора на польском языке. А Льву Лосеву говорил, что читал Бахтина. Однако, такая связка, полагаю, является больше продуктом воображения Т. Венцловы.

³ В свои маршруты посещение могилы философа включают и молодожены. А это уже элемент карнавала. Свадебный кортеж приезжает на могилу. И к кому? К умершему давно философу. Это кажется странным. Но не для жителей Калининграда.

⁴ Томас Венцлова тоже полагает, что речь идет о призрачной прогулке с Кантом по развалинам Кёнигсберга – как рефрен и отклик на старую, но реальную беседу Карамзина с философом (Венцлова, 2002).

Тема «вода и камень» здесь ключевая. Поэт на границе миров, на границе воды и земли. И на ней стоит город-камень, точнее то, что от него осталось – руины Замка, а пешеход-поэт ногами перебирает эти «черепки», «щебень», «кирпичи», «осколки»...

Вокруг вся атмосфера – в воде, идет морозящий дождь, он кусает, «щиплет камень», точит, ест...

Вот поэт пересаживается из коляски в трамвай, он едет, в окно – опять руины замка.

«...развалины глядят в окно вагона»...

Тихо. И только слышно, как

«Дождь моросит...»

Дождь, вода, река... Много воды. А под ногами путника-пешехода-поэта – щебень, кирпич... Вокруг поэт видит лишь руины, щебень, осколки. Эхо бомбардировок 1944-го. Но, слава Богу,

«Пир ... пир бомбардировщиков утих»...

Войны нет. Но Калининграда, нового города, в сознании поэта просто нет. Поэт его просто не видит. Он живёт в образе того города, города-замка, города-камня, который был когда-то. Осталась тень, как осталась и тень философа. Это же 1964 год. Кант тогда был тоже тенью. Это сейчас во времена его юбилея философа вновь вспомнили...

Под ногами щебень и осколки, а над головой – щебетанье птичек, имя которым тоже можно дать «Кёнигсберг». Почему нет, спрашивает поэт? Ничего ведь не осталось – «лишь кирпичи и щебень». Память стирается как разрушается камень. Остается лишь ... даже не голос, а щебетанье. Жизнь бушует снова, оно она лишена «черт лица и гранита». Бушует уже дикая жизнь.

В этом живут лишь тени, образы, вода, дождь, руины, кирпич, щебень... Из живых – лишь природные стихии, вода, дождь, да птички. Город, по которому гуляет поэт, человеком не заселен. Как будто он ходит по городу-призраку, разве что молодой археолог собирает черепки. Но это же для любителей древностей. Черепки собирают на руинах, не в живом городе.

Калининград поэт просто не видит. Но видит другой город, призрак, его тень.

Как видит тень своего отца Гамлет, которому эта тень завещает во время их свидания: «Прощай, прощай. И помни обо мне».

Кёнигсберг завещает Калининграду: Прощай, прощай, и помни обо мне. Младший брат, К2, как будто должен выполнить завещание, помнить об убийстве когда-то старшем брате, городе К1. Если он не будет помнить, то река забвения затопит город, как мифическая Прегель во времена наводнения.

А поэтому, обращается поэт,

*«Но если ты не призрак, если ты
живая плоть, возьми урок с натуры,
и, срисовав такой пейзаж в листы,
своей душе ищи другой структуры.
Отбрось кирпич, отбрось цемент, гранит,
разбитый в прах – и кем! – винтом крылатым,
на первый раз придав ей тот же вид,
Каким сейчас ты помнишь школьный атом...»*

Камню, кирпичу, щебню, разбитому «винтом крылатым», можно противопоставить лишь нетленную душу, исток жизни для которой – в чувстве о другом существе, живом и любимом, которое переживает поэт, бродя по развалинам. Лишь это спасает от тоски безвременья, покрывающей тебя в этих руинах. Если ты, конечно, сам не призрак, не тень, если ты живое существо, ещё способное любить и помнить. В противном случае ты будешь как тот археолог, лишь собирать, описывать и классифицировать черепки в руинах, формировать из них гербарии мертвых форм. Хотя многие нынешние жители нового города К2 не делают и этого. Они просто ходят мимо и пинают эти черепки.

Спустя несколько лет поэт напишет стихи «Открытка из города К.», посвящённые Томасу Венцлова. Здесь от города осталась одна первая буква.

*«Развалины есть праздник кислорода
и времени. Новейший Архимед
прибавить мог бы к старому закону,
что тело, помещенное в пространство,
пространством вытесняется.*

Вода

*дробит в зеркале пасмурном руины
Дворца Курфюрста и, небось, теперь
пророчествам реки он больше внимлет,
чем в те самоуверенные дни,
когда курфюрст его отгрохал.*

*Кто-то
среди развалин бродит, вороша
листву запрошлогоднюю. То – ветер,
как блудный сын, вернулся в отчий дом,
и сразу получил все письма»*

1968 (?)

Тема воды и камня развивается. С одной стороны, замок, он в руинах, развалинах. Воздух, вода, ветер и время делают своё дело.

Ветер веет, «ворошит» листву, метафору ушедших дней, лет, десятилетий, столетий...

В этом стихотворении важен не только содержательный смысл, фактически выраженный в первых же строчках, но и ритмический. Это ритм неспешной пешеходной прогулки поэта-фланёра, который уже смирился с развалинами, но его туда всё время тянет. Развалины замка ещё оставались в 1968, затем снесут и их.

И сам стих вступает в рифму тому стиху 1964 года, в котором «дождь щиплет камни», а здесь все так же:

«Вода дробит в зеркале пасмурном руины...».

Здесь человек совсем исчез. Остались только ветер и вода. Кёнигсберг, руинный, миражный, всякий раз восстанавливается в памяти и смыслах, а Калининград, физически реальный, постоянно нуждается в связке с этими руинами. Руины в камне, а в голове, в сознании человека, творящего образ К1, он восстанавливается, грезится, пусть и в превращенных формах, но в значимых и наполненных для жителя смыслах.

Эта наполненность проживается по-разному. В том числе и с использованием современных умных технологий. В юбилейный год Иммануил Кант вернулся в город таким, каким его никто никогда и не видел – с помощью нейросети он явился странным существом, аватаром, искусственным символом, созданным нейросетью. И вот весь город видит его в странном обличье. Изображения искусственного Канта соседствуют на рекламных щитах с информацией о гастролях заезжего театра (Илл. 8, 9).

А молодые и дерзкие дизайнеры и художники, привлекая опять же нейросеть, создают разные визуальные образы, обращая наше внимание на то, что когда-то говорил сам философ, делая его образы видимыми. И пусть это выглядит странно и непривычно, но мы переживаем даже некую переключку с тем руинным городом и тенью Канта, которых мы когда-то все старались забыть. В этих визуальных метафорах есть даже весьма наглядная переключка с руинами Бродского (Илл. 20).



Илл. 20. Визуальный образ-иллюстрация цитаты И. Канта, созданный дизайнерами и нейросетью.

Жить с городом и читать город

Пока мы вели речь о городе как персонаже, представленном в текстах культуры. Мы тем самым вообще-то читали не город. Мы читали тексты-посредники, созданные авторами в разное время, и в которых, текстах, город представлен в образах и смыслах, рождённых этими авторами. Между нами и городом ставится вот это стекло-рефлектор, отражатель, и мы на самом деле перестаём видеть город как он есть. Мы читаем «Петербург» Андрея Белого или «Кёнигсберг-Калининград» Иосифа Бродского. Нам это, конечно, интересно. Но когда-то однажды нам предстоит выйти из трамвая, в котором катился Бродский, и самим пойти под морозящим дождем по улицам и закоулкам реального города и начать чувствовать его своим телом, своими ногами, всем существом, и пытаться учиться жить вместе с городом одними ритмами, звуками, чувствами. А органом понимания города становится всё наше тело, которое ещё предстоит настроить и вырастить на нём новый «функциональный орган», орган видения и слышания города, становясь частью его большого тела. Только всё мое тело и может быть соразмерным телу города.

Э. Амин и Н. Трифт предлагают читать повседневный город без посредника, городского текста, а напрямую. Для этого они предложили поискать соответствующий инструмент для чтения, попытаться настроить оптику ви-

дения этого странного объекта, таковым не являющимся, поскольку мы, жители города, в нём постоянно живем. Требуется иная урбанистика, не урбанистика объектов, камня, инфраструктур, а урбанистика человеческих потоков, событий и ритмов жизни.

«В основе этой урбанистики повседневности лежит ощущение необходимости уловить феноменальность, которую невозможно постичь сугубо теоретически, одними лишь умственными усилиями <...>. Повседневная урбанистика должна углубиться в переплетение плоти и камня, людей и нечеловеческих сущностей, каркасов и потоков, эмоций и практик» [Амин, Трифт 2017: 18].

При таком настрое предлагается освободиться от привычных штампов и образцов, которыми оказалась заполненной традиционная урбанистика, в которой, заметим, человек оказался превращен в функцию. Амин и Трифт полагают вслед за другими представителями повседневного урбанизма, что город не имеет ныне ни центра, ни периферии, ни сакрального начала, ни пределов («город без границ»), ни устоявшихся символов и опор. Поэтому необходимо перестать сводить городское разнообразие к какому-то единству, к каким-то сущностям, с тем, чтобы языком этих сущностей начать городскую повседневность подвергать проецированию и формовке с помощью готовых лекал, лежащих в нашем сознании.

Любое прочтение города становится проекцией-интерпретацией и апроприацией (присвоением) города автором этой интерпретации, порождающим свой городской текст. Выше мы увидели тому примеры.

Дабы преодолеть привычный эссенциальный, объектный подход к городу, необходимо выстроить соответствующую оптику видения и ввести базовые метафоры города. Что есть Город? Авторы прибегают к метафоре, предложенной В. Беньямином – *транзитивность*, точнее *пористость*. Тот ввёл одним из первых фигуру фланёра, постигающего город феноменологически, изнутри, становясь живым органом понимания города.

«Для того, чтобы уловить город как место смешений и импровизаций, проистекающих из его пористости – то есть проницаемости для прошлого и различных пространственных влияний, Беньямин использовал термин транзитивность» [Амин Трифт, 2017: 19].

В этом сдвиге оптики важна тонкая настройка, дабы почувствовать пористость города. Город – как *пористая губка*, сквозь которую протекают потоки жизни, времени, людей, сознания, капиталов и многого остального. Но каркас губки остаётся. Ты сжимаешь губку, из неё вытекает вода жизни, потом ты её разжимаешь, и губка принимает вновь свою форму, чтобы вновь пропитывать сквозь себя соки жизни.

Метафору пористого города Бенъямин ввёл на примере Неаполя, пористого города, постоянно открытого жизни, не завершённого¹. В нём переплетены день и ночь, сон и бодрствование, жизнь и смерть, в нём сквозит недооформленность и недосказанность. Очерк о Неаполе философ написал в 1925 году. Фланёрствуя по нему со своей подругой, он почувствовал, как настоящий фланёр, пористость этого города, его проницаемость, имея ввиду пористость всей среды обитания, пористость образа жизни горожан, архитектуры, домов, улиц, всех структур повседневности:

«Такая же пористая, как и этот камень, здесь архитектура. Строение и действие переходят друг в друга во дворах, галереях и на лестницах. Во всем ощущается пространство для маневра, обещающее стать ареной новых, невиданных событий. Во всем избегается окончательность, установленность. Ни одна ситуация не представляется задуманной навсегда, ни одна конфигурация не настаивает на том, чтобы быть “такой, а не иной”. <...> Ничто не доводится до завершения. Пористая податливость не только сочетается с беспечностью южного ремесленника, но и – прежде всего – со страстью к импровизации» [Беньямин 2019: 42–44].

Амин и Тафт выводят отсюда первую метафору города – транзитивность: именно транзитивность/пористость позволяет городу постоянно формировать и переформировывать свой облик, оставаясь постоянно живой формой жизни [Амин, Трифт 2017: 19].

Правда, пористая губка, как мы уже сказали, постоянно возвращает себе свою мягкую и одновременно упругую форму. Важно при учёте этой пористости/транзитивности не упустить форму целого, удерживающую это место обитания. Иначе город будет смыт потоками времени, после чего останется пустыня забвения².

¹ Один исследователь пояснил это тем, что Неаполь стоит на каменной породе, непрочной, пористой почве, Сама почва, на которой основан город, задаёт городу пористость. Этот камень непрочен, пронизан кавернами: «Эти каверны и сделали город «пористым» – землей контактов, переходов между мирами: между личным и общим, между жизнью и смертью, как в Арвернском озере или знаменитой «Сивиллиной пещере» в Кумах. «Пористость» города особенно проявляется в его неоконченном («нон-финито») характере, где ничто (в том числе архитектура) не имеет определенности, все превращается и течет. В Неаполе многие мириады «пор», ибо город так и живет в этом вечном изменении; он не имеет пределов, но в его лоне завязываются и развязываются бесчисленные соприкосновения <...>. Неаполь – «пористый город» еще и потому, что он всегда находится в состоянии умирания» [Румянцев 2017].

² На важность формы при всей пористости указывают примеры разных городов. Например, Новосибирск – сверхтранзитивный город. Это город-перевалка, город-вокзал, сквозь него постоянно протекают потоки капиталов, людей, материалов, сущностей, идей, форм жизни, в силу чего он не успевает осмысливать самого себя, не может найти своё лицо, точнее, лицом становится та самая перевалка-вокзал-барахолка, при которых нет ничего постоянно-

Каким же способом, органом можно уловить изнутри эту транзитивность? Таковым живым органом становится сам фланёр, выступающий даже не свидетелем, исследователем, а блуждающим гулякой, незаинтересованным наблюдателем, фиксирующим потоки форм жизни, несущихся вместе с ними. Традиционные инструменты, будь то карты, описания, модели, анализ эту транзитивность/пористость не улавливают. Через фланёрские блуждания по городской повседневности улавливается то, чего не схватишь никакими объектными моделями и внешними описаниями [Амин, Трифт 2017: 20].

Вместе с тем авторы признают, что поэтики познания фланёра недостаточно. Транзитивность города должна быть схвачена дополнительными средствами¹. Какие-то из них могут быть вполне привычными – это фотографии, путеводители, рассказы очевидцев и проч.

Но это опять же инструменты, которые фланёр также может использовать. Но возникает вопрос к самому фланёру. А он какими глазами глазееет на события? Он как орган как видит город? Фланёр фланёру рознь, К слову сказать, первый петербургский текст в XIX веке создавался и первым фланёром – поэтом Пушкиным, известным ходоком, любившим гулять на дальние расстояния. А калининградский текст писался другим фланёром – поэтом Бродским.

Тогда мы переходим, как предлагают Амин и Трифт, к другому инструменту-метафоре – *ритм-анализу*. Фланёр или некто, читающий городскую повседневность, вынужден прислушиваться и вживаться в ритмы городских потоков, в гул времени. Это ритмы присутствия и отсутствия. Здесь мы идем вслед А. Лефевру, подметившему важность ритм-анализа, и другому автору, Джону Аллену:

«Под ритмами города мы имеем ввиду все: от регулярных приливов и отливов людей на улицах города до широкого круга повторяющихся деятельности, звуков, даже запахов, которые пунктируют жизнь в городе и дают многим из тех, кто здесь живет и работает, чувство времени и местоположения. Это чувство не имеет ничего общего с какой-либо всеобщей оркестровкой усилий

го, устойчивого. А соседи и сограждане для тебя в этом городе суть прохожие, они проходят мимо, проездом, они попутчики, на них можно положиться разве что на короткое время, до ближайшей станции, на которой они собираются сойти. Городу не хватает каркасности, структурированности, собственной формы.

¹ Важно также учитывать, что всё же взгляд фланёра – это «взгляд отчужденного человека». Это отмечает и Беньямин [Беньямин 2019: 122]. Этот взгляд скользит, блуждает, не претендуя на участное, заинтересованное отношение. Фланёр может чувствовать тело города изнутри, но его взгляд ни на чём не останавливается, а лишь фиксирует, как чувствительный датчик, измерительный прибор. Он не творит событий, не говорит голосами улицы, а лишь отмечает, фиксирует происходящее, не имея желания вторгаться в событие, дабы самому не стать героем улицы.

или массовой координацией рутин по всему городу. Скорее оно проистекает из многолюдного смешения городской жизни, когда люди движутся туда и сюда по всему городу в разное время дня и ночи в процессе, который, как оказывается, постоянно возобновляется неделя за неделей, сезон за сезоном [Цит. по: Амин, Трифт 2017: 27].

Ритм города фиксируется через периодичность, сменность потоков. В ритмах живёт повседневность. В ритмах живут люди, перемещающиеся вместе, сталкиваясь и перемешиваясь. Ритм-анализ даёт чувство города, его пульс, его дыхание. Наверное, поэтому лучшие фланёры – это гуляющие поэты, блуждающие по улицам города, но обладающие тонким видением и слышанием, чувствующие ритмы города, поскольку и стихи тоже вышагиваются («я пишу стихи ногами»). Сначала поэт ловит гул-ритм, а потом последний выливается в ритмизованные строки.

Ритм стиха становится созвучным ритму городской повседневности, которую можно почувствовать лишь изнутри, став частью городских потоков.

Это же отмечают Амин и Трифт вслед за А. Лефевром:

«Если размышляющий прохожий прочитывает город изнутри и с некоторой поэтической чувствительностью, то при «спектральном анализе» ритмы города созерцаются с более отстраненных позиций» [Амин, Трифт 2017: 28].

Но мы вслед Амину и Трифту обращаемся с вопросом к Лефевру и иным авторам, радеющим за фланёрство: как возможно прочесть город, не потеряв цельности его образа при таких ритмах и потоках? Как ритмы города комбинируются, складываются, из каких законов и глубинных процессов? Просто течение вместе с ритмами не дает понимания той самой формы пористой губки. Что удерживает город в его форме, причём, так, чтобы не быть унесенным этими же потоками времени? Как отмечает Лефевр, требуется некий праксис, который сможет взять на себя ответственность за собирание воедино того, что преподносит себя как рассеянное, разобщённое, разъединённое, и всё это в форме одновременности и столкновений (Цит. по: Амин, Тафт, 2017, с. 29).

Амин и Тафт указывают на уклончивость Лефевра. Как и у фланёра, так и у ритм-аналитика, нет точных инструментов и методов для улавливания ритмов и удержания городской повседневности воедино. В их распоряжении одни метафоры. Ритм-анализ охвачен потоками, ритмами, он позволяет жить в городских потоках своим чередом, отдаваясь разнообразию повседневности:

«Он должен позволить жизни идти своим чередом, отдаться ее длительности, забыть в ней (Цит. по: Амин, Трифт, 2017, с. 29).

Здесь наши тонко чувствующие авторы чего-то не договаривают. Ведь чувство ритма и есть способ улавливания времени. А время и место (в единстве – хронотоп) – главные индикаторы городской повседневности. Но если пространство фланёр фиксирует своим присутствием при (или в) событии, проживая его изнутри, то время он чувствует ходом этого события, его течением. У наших авторов не достаёт тем самым главного – событийности, включенности, участности, которое выступает важнейшим признаком присутствия человека в городе (и в мире в целом), и тем самым фланёр перестаёт быть зевакой праздным, а становится соучастником и даже творцом городской событийности. Про включённость и участность у наших авторов ничего не сказано. Но именно участная включенность становится главнейшим способом присутствия человека в городе. В силу чего городская повседневность становится не просто слепым потоком, но событийно окрашенной средой живого обитания, в которой мы начинаем видеть и слышать голоса живущих, жителей, горожан, а не только гулы и ритмы. Через участное включение и присутствие мы начинаем чувствовать и видеть живые лица соседей, прохожих, участников событий, вступать с ними в живой разговор и выстраивать с ними узы и нити жизни сообща.

Впрочем, сквозь метафоры пористости и ритма проглядывает и что-то человеческое – авторы предлагают третью метафору, город через *отпечатки*, следы человека, его следы и имена в повседневности. Не называя их артефактами, Амин и Тафт больше говорят о следах, именах, отпечатках, знаках:

«пространственная и временная пористость города также открывает его для отпечатков прошлого и текущих связей с внешним миром... Город полон таких отпечатков одновременности, прямо-таки нагружен пространственно-временными маршрутами... Такие маршруты позволяют узнать город» [Амин, Трифт 2017: 32].

Посредством метафоры отпечатков авторы приходят-таки к идее формы пористой губки – город обретает форму через множество таких фиксированных отпечатков, именовании, образов, имен, следов прошлого и настоящего.

И тогда: что означает чтение города?

«Задача прочтения города, таким образом, состоит в изучении тех средств, с помощью которых они (отпечатки – С.С.) именуются. Самые очевидные среди этих средств – туристические карты и путеводители, которые отбирают особые маршруты и исторические реконструкции, формирующие города как привлекательные места <...>. Так или иначе именование привносит в город идентификацию <...>. В развертывающейся хронике местных событий выстраивается нарратив города, и по прошествии лет город оказывается детально мемориа-

лизированным. Эта улица, тот паб, тот угол, та личность становятся известными. И через их коллективное именование мы видим других людей и другие части города. Город становится доступным, и через места, обретающие имена в хронике, становятся пространственным образованием» [Амин, Трифт 2017: 34–35].

Итак, Амин и Трифт с опорой на других авторов, попытались предложить иную парадигму Города, исходящую из концепта повседневности и представления о городе не как об объекте или системе архитектурных сооружений или сущностей, а как особой формы коллективной жизни: «На базовом уровне мы должны говорить о жизни, о кипучей жизни как таковой, о совместности бытия существ» [Амин, Трифт 2017: 39].

Но они признают, что, предложив базовые чувствительные метафоры, они понимают, что их же дискурсу не хватает «методологической ясности». Оставим эту тему для другой работы. Мы же должны помнить, что парадигма урбанизма повседневности предполагает переход и к иного типа тексту, к иного типа городскому нарративу и, главное – к иного типа автору городских нарративов и к иного типа читателю городского текста. Такое понимание означает, что выше названный «петербургский текст», создаваемый в свое время художниками слова, выполнявший роль культурного посредника между городом и человеком, должен быть преодолен и дополнен или заменен иного типа городским текстом, создаваемым самими жителями города, включёнными в городскую событийность горожанами. Такой городской текст гораздо более причудливый, мозаичный, текст-палимпсест, но и привычный любому горожанину, ими же он постоянно переписывается и хранится в памяти городской событийности¹.

Важнейшим выводом в таком случае становится признание того, что город есть скопление и столкновение точек, тел, существ, сетей, вариации которых бесконечны.

Эти места «... лучше всего представлять не столько как устойчивые местоположения, сколько как *моменты столкновения*, не столько как присутствия, фиксированные в пространстве и времени, сколько как изменчивые события, завихрения и потоки взаимосвязи» [Амин, Трифт 2017: 41].

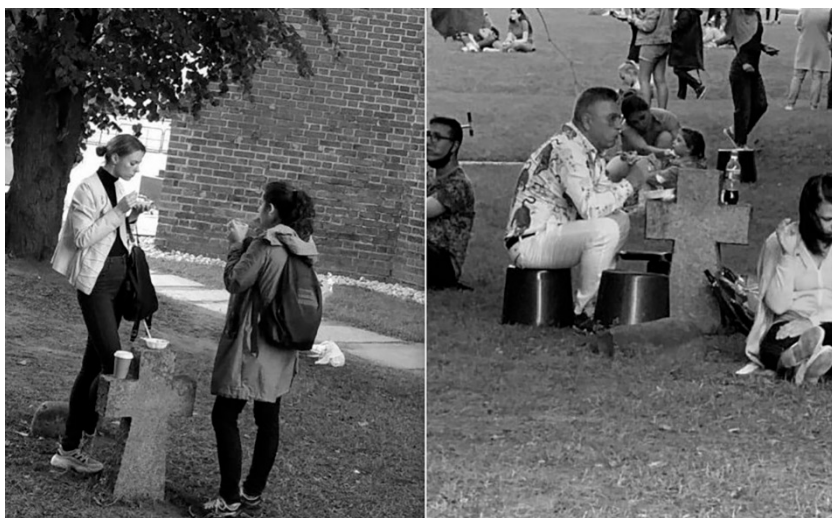
Читать текст города – значит быть включенным в эти завихрения и потоки, становиться точкой, средоточием этих столкновений-событий, уметь их

¹ Отсылаем читателя к нашим работам, в которых мы вводим понятия антропологического навигатора и картоида, с помощью которых преодолевается, с нашей точки зрения, излишняя метафоричность урбанизма повседневности, с одной стороны, и излишняя объектность традиционной урбанистики, в которой нет человека, с другой. Но это тема для другого разговора [Смирнов 2020 г].

фиксировать своим существом и воплощать в рефлексивные следы памятования, становясь одновременно это точкой-телом, носителем следов столкновений и их летописцем.

Авторы и читатели текста города

Подлинными авторами и читателями города становятся его горожане. Они его создают и пересоздают каждый день города – событиями действий, голосов, посланий... Разумеется, у них это получается по-разному, часто в превращённой форме. Получается, например, так, что когда-то священное место, знак памяти погибшим во время бомбардировок, поставленный у Кафедрального собора, становится просто столиком для стаканчика кофе (Илл. 21). Кто-то ужаснется тому, как люди не чувствуют сакральности места. Но профанирование сакрального, входящее в повседневную жизнь, не уничтожает это место, а делает его живым, обжитым, в силу чего память не каменеет, а живет рядом.



Илл. 21. Крест памяти жертвам бомбардировок используется в качестве столика во время уикенда. Фестиваль «Янтарный уикенд». 2020.
Из открытых источников.

Также и Кант постоянно возвращается в город, селится в нём, живёт рядом с горожанами невидимой тенью, знаком, намёком (Илл. 4). Почти шепотом говорит с ними, но остаётся постоянным соседом, о котором город теперь уже всё чаще и чаще вспоминает, что он есть.

Эти, фактически существующие лишь в нашем воображении, следы той тени философа, с которой Бродский катался в коляске по миражному Кёнигсбергу, постепенно помогают нам не просто восстанавливать этот город К1, реконструировать его. Они помогают нам всё лучше понимать самих себя. Реконструируя прогулки давно ушедшего Канта по не существующему городу, мы восстанавливаем собственную память. И уже не кажутся забавными эти гуманитарные раскопки прогулок по несуществующим улочкам. Это выглядит уже вполне как реальная, воплощённая в действии пешеходная антропология с ныне живущим жителями и туристами, приезжающим в город. Гуляя по этим маршрутам, мы вспоминаем свои истоки и корни, а значит устанавливаем самих себя, своё место обитания (Илл. 1).

И. Кант был одним из первых европейских фланёров. Вышагивая по улочкам Кёнигсберга, он ногами выстраивал архитектонику своей мысли. Ф. Ницше позже призывал: «Усидчивость есть как раз *грех* против духа святого. Только *выхоженные* мысли имеют ценность» [Ницше 1990: 561].

Со времён перипатетиков философия, как и поэзия, жила в ходьбе. Но для этого нужно пространство. Философ, как и поэт, – скорее пешеход, нежели наездник или водитель. И. Кант, хотя и писал у себя в *прокуренном* кабинете «Критику *чистого* разума», но всё же каждый день он её параллельно высагивал.

Мысль вынашивается. То есть высагивается.

В этот момент человек, вынашивающий мысль или образ, встречается с Городом. Точнее, в этом месте и в этом моменте в нём рождается город, то есть человеческое начало. Потому что философу или поэту (в широком смысле – горожанину) удаётся уловить тот смысл в этом моменте и в этом месте, а значит это место для этого и предназначено.

В хронотопе города должны быть эти места событийности.

Но фигура пешехода уходит из современных городов. Во многих американских городах нет тротуаров и бульваров. Жители предпочитают ездить на машинах. Бульвары и тротуары становятся редкостью.

Городу надо вернуть фигуру пешехода. А это значит: чтобы вернуть человека городу, а городу – человека, в город надо вернуть пешехода¹. Поскольку только пешеход осваивает город ногами, глазами, руками, всем телом. «Тела пешеходов, следуя изгибам городского текста, записывают его», как писал М. де Серто [Серто 2008: 24]. Вышагивая по городу, пешеход присваивает себе город. А походка становится сравнимой с речевым актом-высказыванием, выступая уникальным, индивидуальным почерком пешехода.

¹ См. замечательное эссе о феномене походки и пешеходности в культуре [Россман 2004].

«Сравнение ходьбы с речевым актом позволяет нам продвинуться дальше, не ограничиваясь лишь критикой карт и других графических репрезентаций. Ходьба относится к городу так же, как речевой акт – к языку» [Серто 2008: 28].

В современном Калининграде пешеходу места почти нет. Опыт автора этих строк был не вполне удачный. Мне пришлось приложить изрядные усилия, чтобы добраться, дойти пешком от Южного вокзала до БФУ. Сначала попал на эстакаду, понял, что дальше нет тротуара. Пришлось вернуться, найти другую улицу. Кругом машины, дышать нечем. Ветер. Идешь по Ленинскому проспекту. Телом ощущаешь свою бездомность. Здесь фланёрам не место. Хочется побыстрее преодолеть длинное пространство. Или пересесть в машину. Марк Оже такие пространства называл «не-место»¹.

Это феномен, болезнь многих городов – наличие в них большого количества не-мест, пространств, в которых человек временно пребывает, через усилие, претерпевая их, поскольку там не живет. Как временно пребывает на вокзалах, в аэропортах, магазинах, коридорах, тоннелях, переходах... Есть целые города как не-место, в которых жизнь как бы пролетает, преодолевается. И люди живут там как на станции, в зале ожидания: вот переждём, побудем немного – и в Москву! В Москву! Как три сестры у Чехова.

Калининград – типичный магистральный советский город с выпрямленными улицами, проспектами, газами, машинами, ветрами-сквозняками.

И ты, стиснув зубы, всё же добираешься до места, не получив никакого удовольствия. Это была не прогулка, а преодоление обесчеловеченного пространства.

¹ Строго говоря, такие транзитные пространства вообще лишены характеристик места, то есть обжитого, структурированного, человекообразного пространства. Это ничейные места, зоны отчуждения [Оже 2017]. Хотя они могут быть вполне комфортными (в аэропортах, на вокзалах). Человеку специально создают комфортные условия пребывания в этих переходных зонах, но исходно человек там чувствует себя как временщик, претерпевающий пребывание в них. Это хороший пример для сравнения всем городским антропологам и управленцам, чтобы показать – каким должен быть город, чтобы не быть не-местом. Но драматизм заключается в том, что гипермодерн производит всё больше таких не-мест. Именно современная сверхмобильность, учащение перемещений в различных хронотопах увеличивает и производство транзитных не-мест. Человек, наращивая свою мобильность, наращивает и долю отчуждённых не-мест в своей жизни. Человек всё более превращает себя в туриста-путешественника. Нарастает этакий технологический номадизм (см. также Головнев, 2009). Но если в традиционных обществах номадов передвижения были связаны с необходимым и естественным способом обитания и освоения пространства, превращения его в свое обитаемое место, то теперь путешествие не предполагает никакого освоения, оно предполагает всего лишь временное препровождение и глаzenie по сторонам. Турист есть превращенная форма номада-кочевника. А рост зон отчуждения и не-мест приводит к росту одиночества, в следствие чего современный человек, заполняя пустоту развлечениями и туристическими аттракциями, всё более становится одиноким и всё более пытается заполнить зону отчуждения новыми впечатлениями. Замкнутый круг.



Илл. 22. Квартал «Рыбная деревня».
Новая цитата со старым контекстом.
Фото: Смирнов С.А. 2024.



Илл. 23. Бранденбургские ворота.
В левой части размещен Музей марципана.
Фото: Смирнов С.А. 2024



Илл. 24. Вкус города.
Экспонаты Музея марципана
Фото: Смирнов С.А. 2024

Городу ещё предстоит обрести своего человека, став ему соразмерным. А человеку – найти свой город, соразмерный ему.

Калининграду в этом смысле ещё предстоит вновь обрести своё лицо. Для этого необходимо осваивать не только пустыри и необжитые пространства,

но и начинать использовать старый контекст Кёнигсберга, встраивая его в повседневный городской текст, в места обитания со своим габитусом, характером, с тем, чтобы постепенно уже Калининград обретал свой почерк, своё лицо, свою походку. Р. Музиль как-то заметил: «Города, как и людей, узнают по походке».

Вот, например, как в центре города квартал «Рыбная деревня», использующий цитаты старого города, стал любимым местом туристов и жителей (Илл. 22).

Или, например, превращение сохранившихся старых ворот в культурные объекты. В том числе в качестве культурной вкусовой функции. Ведь у каждого города, кроме всего прочего, есть и свой вкус. Свои запахи¹. Кёнигсберг ранее славился своим марципаном. В Бранденбургских воротах разместили маленький уютный Музей марципана (Илл. 23). В нём стоят экспонаты, сделанные все сплошь из марципана. И, разумеется, из марципана сделаны и кафедральный собор, и Кант, «наше все» (Илл. 24).

Но есть ещё не-места, напоминающие жителям и туристам о старом городе, но не освоенные, не обжитые. Контекст города K1 настолько силен, что даже пустое не-место содержательно. Как, например, пустырь, на котором когда-то стоял Королевский замок. Теперь это пока пустырь, используемый под дикую парковку (под что же ещё?). Слева – бывший Дом Советов, так и не ставший символом советской власти. Сейчас его разбирают. Вдалеке виден Кафедральный собор на Кнайпхофе (ныне о. Канта).

Вместо заключения

Этот город долгое время был местом силы оружия и власти, прусским форпостом. Отсюда шли рыцари на Восток завоевывать русские земли. Но постепенно, в нём же, внутри его, рождалась другая сила. Сначала был создан университет, крупнейший в Пруссии. Постепенно в университете стала зарождаться философская мысль. И однажды сквозь гул истории из города зазвучал совсем другой голос, голос философа И. Канта, призывающий «к вечному миру». В городе власти и оружия зазвучал сугубо мирный призыв к вечному миру. И это были не просто «грезы духовидца». Это была кристальная, логически выстроенная, чеканная речь со строгим слогом. Речь на чистом прусском диалекте.

¹ Города можно представить также и как места вкуса. Гастрономический туризм это хорошо знает. Один свидетель признавался: «Раньше в метро был совершенно особенный запах. Меня можно было спящим перенести в Париж, и я по этому запаху узнал бы, где нахожусь» [цит. по: Линдер 2018: 113]. Эти запахи имеют свойство выветриваться. Автор этих строк однажды поймал «запах Москвы». Это было на мосту напротив кинотеатра «Ударник». Потом я периодически его ловил в разных местах: Вот, Москвой запахло! Потом этот запах исчез.

КУЛЬТУРНЫЙ КОД ГОРОДА: КОНСТРУКТ ПОНЯТИЯ

Методологическое введение

Словосочетание культурный код города (далее – ККГ) стало весьма распространенным в настоящее время. Различные города увлеченно ищут свои культурные коды, отождествляя вполне оправданно ККГ с исторической традицией, памятью города, его героями, предками, культурным наследием. В рамках этих весьма многообразных активностей словосочетание ККГ используется так, как будто всем понятно, о чем идет речь. Вместе с тем, как только начинаешь разбираться и задавать вопросы, ответов на них почти нет. Или ответы носят характер не научного дискурса, а дискурса, принятого в соцсетях и журналистике.

Например, обязательно ли ККГ связан с культурной памятью? Или это одно и то же? Если они выводимы друг из друга, то чем одно отличается от другого?

Обязательно ли ККГ нагружен ценностно положительными коннотациями? Означает ли ККГ нечто позитивное, гуманистическое, связанное с благом для человека? Соответственно означает ли разрушение ККГ угрозу для человека, гибель устоев и традиций? Или ККГ ценностно нейтрален?

ККГ все же понятие или метафора? Например, взяли из генетики понятие кода и применили к культуре. Получили метафору, за которой стоит все, что угодно. Насколько она корректна и можно ли в принципе из нее выстроить концепт?

Что понятие ККГ дает для городской антропологии, гуманитарной урбанистике? Это еще одна лишняя метафора или камень, который презрели строители, но который должен лечь во главу угла?

Семиотическая провокация

Многие авторы, обсуждая проблему ККГ, ссылаются на работы Ю. М. Лотмана. Фактически он взял понятие кода из другой научной области, из генетики, и применил его к семиотике. Собственно, культурный код он употребил как метафору согласно своей же логике, по которой метафора есть использование понятия в другом семантическом поле. Переход границы семантического поля и означает явление метафоры.

По логике Ю. М. Лотмана культурный код – это зашифрованные в знаково-символической форме смыслы. Последние необходимо расшифровывать, то есть раскодировать скрытый смысл, присутствующий в тексте. А текст в

культуре функционирует как код, в котором закодировано понимание смысла текста [Лотман 1996: 37–38 и др.]. Тем самым, занимаясь интерпретацией текстов, мы занимаемся раскодированием культурных смыслов. В данном случае была фактически введена схема семиотической, точнее, лингвистической редукции, поскольку Ю. М. Лотман допустил, что текст есть «смыслопорождающее устройство» [Лотман 1996: 15–22 и др.].

Если перейти к нашей теме ККГ, то смыслы города рождаются от встречи его с человеком, от осмысления человеком текста города. Сам город, разумеется, может быть представлен как сложно организованный текст. Это общеизвестно. Но текст этот должен быть прочитан. Он прочитывается человеком, жителем, путником, гостем. И смысл, то есть понимание этого текста, порождается в момент его прочтения. В этом плане город может пониматься как семиотическое знаковое образование, предполагающее множество прочтений.

Метафоризация концепта

Вернемся к теме ККГ. В условиях метафоризации словосочетание ККГ может наполняться разными авторами какими угодно смыслами. Возьмем несколько таких смысловых определений:

– Культурный код представляет собой «определенный способ хранения, репрезентации и трансляции культурных смыслов в социальном пространстве» [Федотова 2023: 66].

– Культурный код есть посредник между человеком и реальностью, человеком и миром смыслов [Федотова 2023: 68].

Здесь мы обнаруживаем коварство аналогии с генетическим кодом. Последний представляет собой в свернутом виде программу развития организма, а поэтому предполагается, что развитие целого есть развертывание закодированной в генотипе программы. В генотипе эта программа уже представлена, только в свернутом виде. Как в зерне дерева в свернутом виде уже есть, существует будущее этого целого (дерева).

ККГ по этой аналогии понимается как «генотип» города. В нем якобы в свернутом виде хранится память города, которая передается новым поколениям, и в свернутом виде фактически заложен и образ будущего города. Надо только его расшифровать, развернуть.

Такая метафоризация понятийного ряда не проясняет существа дела, а только затемняет.

Ведь если культурный код города есть сокрытый смысл в культурной памяти, то он не может быть посредником между человеком и смыслами. Если ККГ запрятан в родовом Начале, которое предстоит расшифровывать, то

он не может быть посредником. Начало (любое) не может быть посредником. Просто по существу дела. Оно для этого не приспособлено. Наоборот, это между родовым началом и человеком может быть некий культурный посредник.

Возьмем другой пример: «культурный код города образуется под воздействием художественных произведений, посвященных ему» [Федотова 2023: 70].

Если код связан с началом, рождением города, то он никак не может быть образован произведением искусства. Начало произошло во Время Оно, это оно потом дает начало произведениям искусства, поставляет новый материал для творчества, а в произведениях либо удерживаются коренные смыслы, либо они утрачиваются.

Также ККГ зачастую отождествляется с идентичностью города. Например, говорится, что культурный код территории – признак ее уникальности, фиксирующий и передающий индивидуальный стиль и идентичность. Культурный код позволяет «звучать», «считывать», «узнавать» территорию, отличать ее от других. Культурный код территории реализуется через названия городов, улиц, через архитектуру, памятники, имена «гениев места», мифологию, творческие произведения, мемы и блоги, речевые обороты, локальные традиции [Федотова 2023: 76 и др.].

Да, похоже на правду. Только про что это? При чем тут ККГ? Зачем говорить про ККГ, если есть другие слова, уже понятные, слова про идентичность, про образ города, про городскую культуру, про его традиции, его мифологию? При чему тут культурный код?

Получается так. Было вброшено словосочетание, причем с высоких трибун, не из научных интересов, а сугубо из политических, точнее, идеологических соображений. Разумеется, из благих побуждений, дабы усилить патриотическую тему в современном дискурсе. Вбросили. И стали вокруг него накручиваться разные обороты, словосочетания. Оно стало обрастать разными новыми смыслами, в активном речевом обороте стали наслаиваться дополнительные, во многом случайные коннотации. Но содержание от этого не прибавилось. Наоборот, оно все более метафоризируется.

Попробуем все же снять метафорическую оболочку со словосочетания ККГ и перейти к понятийному строю концепта. Важнейшим же в ККГ является то, что он «сидит» на людях. В разных работах культурный код как бы субъективируется, ему приписываются качества живого субъекта. Он «живет», «хранит память», «выражает идентичность» и проч. К нему прикладывается действие, и он как бы живет своей жизнью. В свое время К. Маркс пытался снять флер превращенности с товара, который якобы жил своей жизнью. В то время, как он зависит напрямую от деятельности конкретных людей, с их

целями, интересами, устремлениями, идеалами, представлениями о счастье и смысле жизни.

В этом плане важно понимать, что ККГ вырабатывается, строится конкретными людьми, в конкретном месте и в течение долгого времени. В этом смысл его кода. У ККГ есть свои носители. Этот код может исчезнуть лишь со смертью этих носителей. И жить он может только в случае жизни своих носителей.

Культурный код: от метафоры к концепту

В свое время И. Кант (I. Kant) оценил свой трансцендентальный метод как коперниканский переворот, совершенный в теории познания и воплощенный в построении математического естествознания. Метод фактически заключался во введении принципа конструирования понятий, посредством которых человек и познает природу, не сами по себе природные процессы, а свои собственные конструкты этих природных процессов. Природа нам дана не сама по себе, а через наши собственные построения относительно ее. Человек имеет дело не с так называемыми чистыми природными объектами, а с их конструктами.

Природа, по И. Канту, есть «совокупность предметов опыта», совокупность явлений, доступных познанию с помощью категорий рассудка, которые строит себе трансцендентальный субъект. Познает мир природы именно этот трансцендентальный субъект, а не эмпирический индивид. Последний не имеет, условно говоря, «органа познания». И в этом смысле категории не выводятся из природы и не соотнобразуются с ней, а наоборот, природные объекты соотнобразуются с категориями, с помощью которых строятся конструкты природных объектов, т. е. идеализированные объекты. Наука имеет дело с последними:

«<...> разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам заставляя природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу...» [Кант 1964: 85].

Дальше шагом для перехода к конструкту было введение И. Кантом трансцендентальной схемы, выступающей единицей так называемого продуктивного воображения. Схема становится посредником между понятием и эмпирическим опытом.

Что здесь важно? Важно то, что в понятии схемы в свернутом виде был заложен способ построения понятия-конструкта. Откуда понятия возника-

ют? Они конструируются. А по каким правилам? Например, математические понятия именно строятся, а в основе построения понятий должен быть заложен способ построения, то есть схема. И в определении понятия этот способ описан. Например, понятие круга – это кривая, образованная замкнутым движением точки по плоскости, при котором ее расстояние от данной точки постоянно. Круг образован действием движения точки. Это действие описывается и становится правилом. Схема как способ действия и порождает понятие объекта. Например, схемы построения понятия треугольника или понятия круга, построенные нами и существующие лишь в нашем мышлении.

Трансцендентальная (поскольку за-опытная) схема не содержит в себе эмпирического материала, что позволяет ей быть чистой интеллектуальной формой [Кант 1964: 221]. С ее помощью можно подвести созерцание под чистые рассудочные понятия. Это возможно посредством введения схемы как способа построения понятия. Схема отличается от образа. Схема суть «представление об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ» [Кант 1964: 223].

В действительности мы видим даже и не образы, а схемы, поскольку те представлены в способе действия. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, она создает правило порождения этого треугольника. Понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде [Кант 1964: 223].

Согласно схеме, можно нарисовать принципиальную собаку, сообразуясь с правилом, то есть логикой или способом действия, который в свернутом виде скрыт в схеме. Я рисую принципиальную собаку, сообразуясь со своим понятием о ней, потому что имею в мышлении ее схему.

Если перейти к нашей теме, то, чтобы стать понятием, а не только метафорой (что само по себе плодотворно на этапе порождения новых смыслов, при переходе семантической границы), в ККГ должна быть заложена схема рождения и развития Города, но имеющая в себе не природный, материальный исток, а культурный этимон, культурный корень, то есть действия людей.

ККГ города относится не к генотипу его зарождения, а к тому культурному фактору, который и определяет его как субъекта культурно-исторического развития. Насколько город как Субъект способен овладевать и оспосабливать свою жизнедеятельность, насколько он преобразовывает новые формы жизни, настолько он и становится самим собой, Городом, со своим лицом и субъектностью. Это становление места, поселения Городом и заложено в ККГ, как в скрытом способе этого становления. ККГ человекотворен, он существует в действии, но его приходится всякий раз осознавать и выстраивать. Он культурен, потому что человекотворен. Но это код, поскольку привязан к месту, выработан в этом месте и им владеют те, кто в этом месте живет и делает место городом. Поэтому ККГ не может быть просто придуман.

Понятие ККГ в таком случае выступает той продуктивной схемой овладения и освоения самим городом собственного жизненного материала и становления его как субъекта развития, в силу чего место, поселение, становится Городом.

Итак, в сочетании ККГ главное – культурный. Это не то, что обычно имеется ввиду, когда приводят аналогии с генотипом, зародышем, мифом, родовым началом города. Это тот метод, способ конструирования, шире – формирования города как Города, схема становления Формы Города посредством освоения им различного жизненного материала, из которого лепится тело города.

И второе – кто носитель этой схемы создания города? Кто вырабатывает эти схемы, методы порождения? Очевидно, что городские сообщества, активные жители города, то есть город как коллективный субъект. В этом плане субъектность города напрямую зависит от степени и качества субъектности этих сообществ. Поэтому код города – в руках этого коллективного субъекта.

Итак, введем методологическую рамку:

- культурный код города имеет отношение к тайне рождения его именно в этом месте и в это время; но эта тайна связана не с началом его как материального места, а с началом осмысления им самим самого себя как исторического субъекта и началом им самим освоения и преобразования своего места и собственного жизненного материала, то есть с началом становления его субъектности;

- культурный код города означает механизм постоянного возрождения города, несмотря на все метаморфозы его истории, который скрыт за жизненным материалом, он не явлен нам буквально;

- понять культурный код – значит реконструировать его, показать то, как действует этот механизм, благодаря которому город не умирает, а живет как целое, сохраняя себя;

- в ККГ в свернутом виде представлен базовый сценарий развития города или его базовая схема постоянного порождения и творения;

- в ККГ представлена история становления его субъектности.

Место становится Городом при условии, если он начинает весь свой жизненный материал, в том числе и свое прошлое (кстати, независимо от возраста города, сто ему лет или тысяча) переосмыслять, овладевать им, оспосабливать, превращать в новые формы жизни, формируя из них опоры для дальнейшего развития¹. Если этого перемалывания и перевода материала в

¹ С этим перекликается и такое суждение: «Символический ресурс культурной памяти будет приносить для города символическую прибыль лишь при условии грамотной актуализации культурных смыслов города в виде поддержки имеющихся городских смыслов (акту-

форму и способ действия не будет, то это место будет только местом, поселением, на котором когда-то зародилась новая жизнь, так и не ставшая городом.

Но мы по привычке действуем от обратного. Понимая вроде бы человекотворный характер ККГ, человекотворный и человекообразный способ существования Города как собственно человеческой формы жизни, мы почему-то начинаем искать в нем какой-то ген города, редуцируя и сводя ККГ к какому-то родовому началу, скрытому в городе, фактически впадая в естественно-натуралистическую парадигму мышления, мысля город по аналогии с природными процессами, якобы где-то скрытыми, а наша задача заключается, мол, в том, чтобы их вскрыть, обнаружить и явить на свет божий.

С таким же радением мы ищем ККГ в некоем родовом, мифологическом пранаходе, выискивая, например, генотип Иерусалима, Рима или Москвы [Топоров 1987]. Понимание этого родового начала, безусловно, важно для осмысления города. Но к нему не сводится понятие ККГ. В мифе города скрыт материал, родовое начало. Но ККГ еще должен быть выработан. Он в готовом виде в мифе не существует.

Рассмотрим два кейса. Оба – примеры эксцентричных городов, рожденных на границе, превращающих границу в центр активной жизни и пример для подражания.

Кейсы интересны тем, что города эти были созданы изначально искусственно, на пустом месте, на границе миров, не для жизни, в условиях абсолютно не комфортных, и долгое время благополучие и уют, благоустройство среды обитания не были критериями и принципами городского развития. В этом смысле эти города не были человекообразными, то есть, человек не был ориентиром и критерием для устройства городской жизни. В этих условиях именно выработка своего уникального ККГ становится ключевым требованием для развития. Не память места, не его культурное наследие, как в случае, например, с Великим Новгородом, а новый, свой, нигде не описанный и нигде не зашитый ни в какой родовой памяти ККГ. Последний не существует в готовом виде в природе, его нет на болоте, в реке, в лесу, на берегу озера. Он вырабатывается искусственным образом деятельностью многих людей, а потому имеет деятельностную культурно-историческую природу.

альный уровень) и воспроизводства потенциальных городских смыслов (потенциальный уровень) <...>. В связи с этим становится очевидным важность процессов проектирования или конструирования культурной памяти как части политики культурной памяти города, которая становится решающим звеном в формировании коллективных представлений города» [Аванесов, Федотова 2022: 138].

Санкт-Петербург: культурный код *ab ovo*

Есть города – центры мира, центры цивилизации. Москва, Рим, Иерусалим – центры этих миров, этих культур. Все здесь стремится к центру, равняется на него. Где бы он географически ни был расположен, он воспринимается как центр мира. Как пуп земли, омфалос. Каким в свое время были Дельфы, ставшие мифологическим центром древнегреческой ойкумены. Такой Город-центр становится земным градом, воспроизводящим образ небесного Града.

Но есть города эксцентрические, они находятся на границе миров, между мирами. К таким относится Санкт-Петербург. Он изначально был создан на границе культур, миров, цивилизаций¹. Это город-посредник между небом и землей, землей и водой, камнем и водной стихией, порядком и хаосом. Он сам становится воплощением камня. Причем камня рукотворного, очеловеченного, не природного. Это воплощение приручения стихии. Он размещен на границе миров, границе культур, на границе между естественным и искусственным. Петербург, Град Петра, весь искусственный, город-артефакт. Город-камень. Но все же камень на болоте. Этот город был создан не для жизни, а для воплощения власти, усилием верховной власти. Через усилие, преодоление и испытание, которое постоянно приходится демонстрировать, повторять, дабы убедить других в вечности, незыблемости этого зыбкого, неустойчивого существования Города-камня на болоте. Камень, как средоточие Власти человека перекликается с темой города-резиденции, города-крепости, города-порта.

Понятно, что за столичной функцией города затем потянулись и другие – экономическая, культурная, торговая, литературная, театральная и проч. Но все эти планы и пласты разных образов Петербурга, сосредоточенных в одном месте, вступили в столкновение друг с другом, соперничая и переплетаясь. Лишь со временем Петербург однажды становится все же культурной столицей, а не только крепостью и резиденцией, когда удалось смирить водную стихию, построить дамбу, приручить болото.

ККГ естественно связан с мифом города, а миф – это Начало, исток города, родовой источник и рассказ о рождении. Но ККГ не равен мифу, он связан с переосмыслением последнего и преобразованием, овладением и обладанием материалом. ККГ вырабатывается в живой жизнестроительной, зиждательной деятельности, в которой это Начало воссоздается.

А коль скоро в реальности это начало уже было давно, во Время Оно, то и воссоздание Начала происходит во время ритуалов, праздников, манифеста-

¹ Ю. М. Лотман весьма замечательно представил миф Санкт-Петербурга [Лотман 1996: 275–295; Лотман 1983: 84–94.].

ций, а также в виде памятников, зданий, сооружений, в виде художественных текстов, играющих роль формы культурно-исторической рефлексии. Поэтому великий город рождает и великую литературу.

Переживание Петербурга, точнее всей его граничности и фронтирности, его неорганизованного долгое время места порождало и великую литературу. Город отражался в литературе как здание Петропавловской крепости отражалось в зеркале Невы. Текст города преображался в литературный текст. Постепенно и сам город становится литературным персонажем.

Тогда мы получаем «Петербург» Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Андрея Белого. Этот художественный миф города восполняет историческую паузу. Город Петра был создан не естественным путем, искусственно, властным усилием государя, по военным и политическим соображениям. Создан не для жизни. Как проводят жирную черту на карте, с нажимом ставят жирную точку на болоте. Эта черта, это место не устойчиво, его всякий раз приходится повторять, чертить, точнее реально, буквально, воссоздавать, через каменное жизнеустройство, преодолевая камнем волную стихию. Город в этом смысле абсолютно воплощен в камне, причем рукотворном¹.

Но далее литературная и шире культурная рефлексия, возвращалась обратно, она помогала городу осознавать свой собственный исток, самого себя, помогала становиться месту Городом, обретая собственное лицо и субъектность. Великая литература помогла стать Петербургу Городом, выполняя роль культурного зеркала. Литература стала той формой осуществления рефлексии, с помощью которой и выстраивался ККГ, то есть механизм собственного становления.

Если перейти ко второму кейсу, Новосибирску, то драма его состоит в том, что он до сих пор лишен этого культурного зеркала, с помощью которого он мог бы выстраивать свой ККГ.

Новосибирск: в поисках своего культурного кода

Этот город изначально создавался как перевалочный пункт. Начиная со строительства Транссиба, с железнодорожного моста². Это город-перевалка. Город-вокзал. Вокруг вокзала быстро образуются торговые места, поселения, город быстро становится торговой площадью, городом-рынком, барахол-

¹ Постоянное обустройство и воссоздание собственных устоев делает город и жизнь в нем видом испытания. Такой город становится испытанием для человека, тем самым делая камень города и самого человека крепче, тверже (см. город как испытание в работе [Тульчинский 1993]).

² См. также [Поповский 2014]. Здесь показано, что именно мосты стали градообразующим фактором.

кой. Он находится в удобном перевалочном месте. Сюда стекаются товары и люди.

А центральная власть рассматривала его как удобный пограничный город, как форпост на Востоке страны, как знак и символ присутствия, завоевания пространства, как знак освоения Сибири и продвижения дальше на Восток.

Толчки для его развития были связаны с волнами освоения пространства, с решениями центральной власти, и тогда через город проходили волны индустриализации 20–30-х годов XX века, потом была Великая Отечественная война и связанное с этим перемещение сотен заводов и тысяч людей. Никто не думал о комфорте и благополучии. Надо было быстро строить заводы. Тут же с колес ставились предприятия. Улица Станционная стала воплощением этого процесса. Поезда не переезжали на тот берег через мост. Тут же, на этом левом берегу ставились предприятия, с колес монтировались станки под открытым небом. Вдоль этой дороги ставились заводы. А через дорогу строилось стихийно какое-никакое жилье. Потом деревяшки заменились каменными домами. И получилась огромная жилая зона. Она и сейчас огромная, это Ленинский район, самый крупный в городе, более 300 тысяч жителей. Целый город – район при заводах. Когда в 90-е годы заводы рухнули, район просто стал спальным.

С одной стороны, город – перевалочный пункт. С другой, город-завод, но заводом город становится уже вследствие бурного развития, искусственного размещения производств, в связи с войной и защитой от внешних угроз.

Дальше – новый внешний толчок в 50-60-е, связанный с освоением Сибири, нефтяных и газовых районов. Надо было обеспечивать это освоение геологоразведкой, научными изысканиями, следствием чего становится развитие промышленных производств, обеспечивающих нефтянку. Также нужно было осуществлять научное обеспечение этого освоения пространств и размещение оборонного форпоста на Востоке. И тогда создают Академгородок. Этот проект не был изначально научным. Не было такой задачи – развивать науку, создавать новый интеллектуальный центр на Востоке. Все было поставлено во главу угла ради развития военно-промышленного производства, обеспечивающего освоение огромных пространств Сибири, ради желания центральной власти отстроить и укрепить свой восточный фронт, весьма слабый по сравнению с западной границей. К слову сказать, восточный фронт и до сих пор слаб. А восточные регионы продолжают терять население.

Получается так, что у Новосибирска как такового нет естественного родового Мифа рождения. Он не рождался естественным образом, людьми, которые бы пришли и стали жить здесь. Он был создан искусственно, волевым решением, связанным с необходимостью освоения новых пространств и

поиском новых ресурсов. Разумеется, поколение за поколением, постепенно, Новосибирск стал обрастать новыми жизненными формами, искусственно и быстро накачивался ресурсами, потоками, товарами, людьми. Но это место не воспринималось долгое время никем как родное, уютное место, обжитое и обустроенное.

Он и сейчас не обжит и не обустроен. Это место из-за скорости изменений не успевает никак стать Городом, то есть местом, приобщаясь к которому ты обретаешь свое собственное место, смысл и культурное начало¹. Сюда до сих пор приезжают с тем, чтобы дальше перескочить в столичные города на Запад. Он до сих пор – перевалочный пункт для товаров, услуг и людей.

При всей накачанности всего в этом месте создается иллюзия столичности – в Новосибирске есть все, и Опера, и Наука, и Завод, и Дом, и Рынок, и проч. Но накачанность не создает Силы, как у культуриста с накачанными мышцами с помощью анаболиков, поскольку не задает собственной субъектности. При всем наличии всего возникает ощущение недостроенности, недоосмысленности, невысказанности, главное – недодумывания своего собственного Начала и своего культурного кода. В этом смысле он соответствует своему названию. Он всегда Новый. Он никак не может состариться.

Удивительно то, что в центре города стоит не Храм, а Оперный театр, а рядом – памятник Ленину-монстру. Символ Революции, пожирающей своих детей, этот памятник вождю выглядит как чудище со стоящими рядом с ним демонами революции. Они стоят перед Театром. Но в том и дело, что изначально это была не совсем опера, не совсем театр. Это Место было капищем, в своем рождении это сугубо языческое место, не место для муз, не место рождения собственно искусства, а место для Ритуалов, праздников, в своем корне языческих. Предполагалось, что даже трамвай будет проходить сквозь него, и там внутри будет не только театральная сцена, но и бассейн, и многие другие помещения и места для праздников и ритуальных мистерий.

¹ Не будем забывать, что одной из базовых мифологем, рождающих Город как культурную форму, выступала идея овладения пространства, преодоления пустоты, идея борьбы со страхом пустоты и хаоса. Город как образ небесного Града начинается не с камня и зданий, не с улиц и проспектов, а с организации духовного пространства обитания. Можно в этом смысле жить среди памятников культуры, но душевного пространства не иметь. Можно жить в Сергиевом Посаде, но быть потерянным в этом мире бомжем. Город для человека изначально был местом собирания себя и преодоления душевного хаоса, обретения покоя. В том числе и потому, что для человека город ассоциируется с домом, уютом, покоем, семьей, очагом. Если человек не находит даже в городе своего очага, угла, покоя и уюта, то он по жизни духовный бомж [см. подр. Смирнов 2020г]. Современные тренды же показывают, что человек живет в аренду, берет жизнь взаймы. Ему и Город не нужен. Для миллионов людей города превращаются в скопище машин, зданий, сооружений, магистралей, и мир опять обращается в Хаос. И Град вместо образа Храма получает иной образ – Джунгли и Базар [Трубина 2010].

Это место было местом для ритуальных воссозданий своего революционного начала, для символического возрождения человека революции. Новосибирск был в этом смысле сугубо социалистическим, революционным городом, то есть символом разрушающего, а не созидającego Действия.

Но потом, постепенно это место в центре становится больше театральным, и здание стало все же Театром. Но мимо него каждый год проходили и проходят демонстрации и праздники, постепенно освобождающиеся от идеологического наполнения. Но собственно местом духовной силы это пространство не стало. Оно продолжает оставаться местом собраний, праздников, торжеств, манифестаций. В общем, сборищем людей для выражения своей эмоции, даже не воли. А просто эмоции, зачастую воплощающейся в сугубо карнавальной, разгульной форме.

А места духовной силы в этом недогороде запрятаны по углам, на периферии. Однажды место силы возникло в Академгородке. И стало оно отчасти точкой, фрондирующей относительно власти. Теперь сила отсюда ушла. Или, например, стоит Храм рядом с Цирком, опять воплощение карнавала. А неподалеку от него – Дом офицеров, бывший Дом инвалидов (символично!), правда, давно лишенный потенциала военной силы и мощи. Все эти места горожане давно не используют по своему предназначению. Они выхолощены.

Драма этого города заключается в том, что он создавался и развивался (в смысле рос не как город, а как место, поселение, количественно, своими размерами) без опоры на собственный исток, он рос под воздействием внешних толчков, получая задания от внешней имперской силы, обгоняя своих соседей по темпам и масштабам роста, но не успевая осмыслить себя, отстроить свой собственный ККГ, не успевая становиться субъектом своего развития, не успевая осмыслить собственное предназначение. А коль скоро внешние точки воплощались в разного рода вливания, в размещение здесь всего и вся, заводов, театров, учреждений, университетов, торговли, транспорта, домов, новостроек и разного пестрого пришлого люда (а нужно было строить много и быстро), то в итоге на этом месте, не успевающим осмыслить свою историю, скопилось много всякого жизненного материала, оно стало сборищем всего, не организованного и не структурированного, какой бывает всякая барахолка. В ней есть все. Но нет главного – там не живут. Там претерпевают.

Нас не должно удивлять обилие всего в Новосибирске. И главное – обилие (относительное) людей. Город не теряет население по сравнению с соседними регионами. В него приезжают. Но из него и уезжают¹. Западный дрейф

¹ Причем, уезжают в большинстве своем более квалифицированные специалисты, получившие образование, а приезжают неквалифицированные рабочие из среднеазиатских стран и с севера.

продолжает работать. Население перетекает с востока и северов на запад. А город выступает трамплином для следующего скачка.

То, что город не теряет население, говорит о том, что человеку надо просто где-то жить и спать, где-то работать, зарабатывая на кусок хлеба. Но физическое наличие людей не делает это место Городом. Как и физическое наличие большого количества домов и сооружений. Место остается просто поселением. Человек ведь может жить где угодно. Он может жить в лесу, при заводе, на вокзале, на берегу реки, в пещере, у озера, даже под вулканом, даже в местах землетрясений. То, что люди живут в этих местах, не делает эти места Городом, тот есть местом обретения своего родного духовного начала.

Быть может, в таком случае Новосибирск, изначально как бы лишенный, точнее, не успевающий отстроить свой ККГ, затем и предназначен, чтобы быть вечно новым? Это всегда Новый город. А потому он всегда в будущем. В нем нет закодированного гена, который бы раскрывался по мере развития. Это место, в котором постоянно появляются новые формы жизни, предназначенные не для освоения, а для того, чтобы была возможность им просто быть, а дальше пусть эти формы жизни сами размещаются в пространстве-времени.

Но в этом смысле у этого постоянно Нового города также нет и прошлого. Его у него крадут. Ему не дают состариться. Оставляя себе только будущее и настоящее, которое представлено как ожидание будущего, он всегда устремлен в завтра. А вчера существует опять же как переживание в настоящем. Прошлого нет, оно у него как бы украдено, точнее, оно не существует как актуальное время, которым живут¹. Прошлое живет, если остается ориентиром для жизни, примером для подражания. Если же эпизоды из прошлого не становятся примерами и образцами, если прошлое мумифицировано и архивировано, будучи спрятано в нафталин и забальзамировано, то оно перестает быть живым для города, оно действительно забыто, заброшено, оно поросло бурьяном.

Если же прошлый опыт становится живым примером и ориентиром, на который равняются в настоящем, то оно остается временем, актуальным и для нынешнего дня.

Получается так, что и прошлого у Новосибирска нет как живого времени. Но и будущего еще нет, оно никак не наступит, за ним идет постоянная погоня. Город живет одним днем, сегодняшним. Но тогда и настоящего нет, поскольку нет полноты проживания настоящего в настоящем. А если ты жи-

¹ Это случилось в 2008 году. Группа новосибирских студентов совершила ритуал похорон Времени. К зданию Управления ФРС (Росреестр) подошла похоронная процессия, с венками, траурными лентами и черным шаром. Она установила надгробие и поставило памятник, на котором были изображены часы с траурными лентами. Завидев представителей полиции, процессия разбежалась. Но ритуал оказался символическим [Маранин 2011: 31].

вещь одним днем, то всегда стремишься его прожить так, чтобы получить все и сразу. Поскольку вспомнить нечего, хранить нечего, а будущее – зыбко и туманно, то живущий одним днем становится прожигателем жизни. А потому пусть расцветают сто цветов и пусть все горит. В таком городе все растет быстро, многолико, беспорядочно, но и неустойчиво. Завтра оно, только что расцветшее, может быть скрыто и забыто, сожжено.

В таком случае Новосибирск имеет как бы свой культурный антикод. Он живет не посредством осмысления своего родового начала, закодированного в программе развития, а посредством постоянных внешних толчков-заданий, выступающих одновременно испытанием. Эти испытания и их последствия город должен оформлять как части своего постоянно не ставшего и не гармоничного целого, вечно не своего, искусственного, никак не обжитого, тела города, принимая все новые и новые формы жизнедеятельности от заданий-вызовов, пытаясь их рядом у себя как-то разместить и привыкнуть к ним.

Но желание стать Городом не успевает стать привычкой и остается всякий раз заданием на Завтра.

Заключение

Культурный код города – не готовый, зафиксированный термин и не сама по себе культурная традиция или богатое наследие города. Это конструкт, обозначающий способ обретения городом зрелости и осознанности себя как субъекта развития. ККГ показывает то, что город осмысляет свою историю и использует все имеющееся у него наследие и весь жизненный материал для того, чтобы выстраивать свою собственную траекторию развития. Носителем ККГ являются те городские сообщества, которые участвуют в этой работе, связанной с осмыслением городом собственной субъектности и собственной траектории развития. Поэтому ККГ есть культурный код, поскольку выработан усилием воли коллективного субъекта в процессе культурно-исторического развития. Также ККГ есть культурный код, поскольку он как ключи от города никому никогда не может быть передан. Этот код потому и код, что его вырабатывают сами горожане, они его носители и хранители, а потому судьба города не отторжима от судьбы его горожан.

ГЛАВА 4

ИСПЫТАНИЕ НА ВСХОЖЕСТЬ

ИНВЕНТАРИЗАЦИЯ СЕБЯ¹

Разговор

...на языке человека, который убыл.

И. Бродский

Введение

Шевченко Л. В.²: *Идея* данного автобиографического интервью в целом возникла из интереса к жанру философской автобиографии, осмысляемому в работах С. А. Смирнова, С. С. Аванесова³. Основной фокус был сосредоточен на этом жанре как культурной форме, дающей возможность проявить феномен авторства своей жизни, сферу свободы. Кто, если не философ, может быть более ответственен за открытость своих мотивов, становящихся двигателями живого, органичного соединения мысли, творчества и поступка? Кто, как не он, может «жить без самозванства... услышать будущего зов»?

Но у события разговора есть и своя метрика. *Потребность* в таком автобиографическом интервью у меня возникла именно в тот момент, когда произошло осознание утраты, утраты опоры – после кончины О. И. Генисаретского. Хочу заострить внимание читателя на том, что это разговор межпоколенческий и основной мотив доверившегося вопрошающего – страх сиротства, самозванства и неукоренённости. Работа над расшифровкой для меня стала работой исцеления. Сюжет жизни человека (философа) – мистерия неслиянности и нераздельности автора и героя, позволяет пройти через прошлое-настоящее. Герой берёт тебя с собой, проводя во времена, автор дарует язык самого восприятия – понятия, метафоры, в которых разворачиваются ключевые моменты отношения и понимания. Ведь подлинного автора от графомана отличает, в том числе, знание прошлого, истинное наследие. Наследие тематизируется в этом разговоре, что позволяет выявить саму грамматику наследования.

¹ Разговор состоялся 1 ноября 2022 г.

² Шевченко Лариса Владимировна, доцент кафедры философии и социологии, Томский государственный университет систем управления и радиоэлектроники, кандидат философских наук.

³ Аванесов С. С., Смирнов С. А., Спешилова Е. И. Человек у зеркала. Антропология автобиографии. СПб.: Алетейя, 2021.

И ещё очень важная линия, которая стала более очевидной – это тема благодарности. Благодарности как основы памяти вообще. Герой открывает, демонстрирует связь между способностью на поступок и благодарностью, что, возможно, и есть ключевое условие подлинности.

Разговор

Смирнов С. А.: Раз, два, пошла запись. Сегодня 1 ноября. Лариса Шевченко испытывает Сергея Смирнова на всхожесть. Поехали.

Шевченко Л. В.: Давайте. Смотрите, Сергей Алевтинович, – точка отсчёта. Как Вы можете её вспомнить? Как она вообще в Вашем сознании конструируется? Когда человек в натуральном мире живёт, такой обыденный человек, а где та точка отсчёта, когда он выпадает из него?

Смирнов С. А.: Точка чего или кого?

Шевченко Л. В.: Жизни философа или мыслителя.

Смирнов С. А.: Меня как философа?

Шевченко Л. В.: Да, не материального уже, не обыденного, не бытового.

Смирнов С. А.: Как бы я обозначил такую точку отсчёта меня как философа? Знаешь, я иногда думал об этом... Формально это, конечно, началось со второго курса, когда я учился в педагогическом¹. Когда нам стал читать философию Тыщенко² – мой первый учитель в философии. Я ему благодарен. Благодаря ему я открыл для себя и Бахтина, и Выготского, и многих других, Достоевского того же. Но это формально. Просто по своей активности я туда пошёл, на философский кружок, который он вёл, и там остался. Это шло параллельно учёбе в пединституте. Но, полагаю, что это было больше связано, может быть, с конъюнктурными делами, с личной гордыней. Я всегда тяготел к интеллектуализму, к умничанью, всегда нравилось что-то выписывать, размышлять.

Я помню, когда я на первом курсе впервые стал писать. Я дружил с одной девушкой, Маринка Соболева (в девичестве Морозова), она мне дала почитать Ромена Роллана, роман «Очарованная душа». Не знаю, почему, но она любила его. Я стал читать, и я почувствовал потом просто физическую потребность в том, чтобы открыть чистый лист и начать что-то писать по поводу прочитанного. Просто физически. Я чувствовал, как на меня насаждает какая-то сила, какая-то иная органика, никак не связанная ни с работой, ни с

¹ НГПУ – Новосибирский государственный педагогический университет.

² Тыщенко Владимир Петрович (1930 – 2020) – философ и педагог, проработавший в НГПУ более 50 лет. Долгое время заведовал кафедрой философии НГПУ, является автором многих научных статей и монографий, напр., «Философия культуры диалога», «Юнг в школе: соционика в межвозрастной педагогике» (в соавторстве с В. В. Гуленко).

учёбой, вот эта жуткая потребность открыть чистый лист и начать писать. Не важно качество содержания: там может быть бред и фигня всякая, но потребность была. А там содержание-то прочитанного позволяло, там тексты кусками целыми были рефлексивные. Не важно даже, это не связано с материалом книги, а вот с тем, что я через это как-то начал пытаться соображать и, в этом смысле, во мне что-то начало рождаться, другое существо.

Это я помню, это буквально 1-й курс. И потом пришёл Тыщенко, на втором курсе, и я без этого уже не мог, как без воздуха просто. На истфаке был голод интеллектуальный, категорически просто, хотя хорошие преподаватели были (в принципе, образование неплохое тогда было, в 70-е годы, на истфаке), но я чувствовал категорический голод по интеллектуальной книге, интеллектуальным разговорам, интеллектуальным беседам, размышлениям. Мне тогда мать приносила с работы такие толстые тетради, бухгалтерские книги. Я их все исписывал. У меня несколько таких талмудов хранилось, где я конспектировал ну просто всё. Я не мог не конспектировать, я всё подряд записывал, всё прочитанное. И это у меня складировалось, складировалось. Но, кстати, это помогало: потом я возвращался к записям. Я же все конспектировал, все конспекты у меня сохранились, потому что книжек не было, надо было искать. Я помню, как я конспектировал, с подачи опять же Тыщенко, Эйзенштейна, шесть томов, Андрея Белого, его «Ритм как диалектика». Обалденная работа, очень редкая, в 20-е годы изданная!¹ И они обсуждали, Тыщенко В. П. с Шатиным Ю. В.², филологом, проблему ритма в поэзии. А всё почему? Потому что я со 2-го курса в кружок же стал ходить, в философский, я узнал про это на втором курсе. Кружок был общегородской. Вот там я открыл для себя и Бахтина, и Выготского, и всех-всех-всех. И в том числе проблему ритма они обсуждали, и у меня началась вторая линия образования, философского. Но, повторяю, судя по всему, к тому моменту я был психологически готов к этому, в том смысле, что я нуждался в интеллектуальном воздухе, а уж какого качества эти мои потуги были – это отдельная песня.

Шевченко Л. В.: Слушайте, вот он, то есть, Вы, такой парень молодой, вдруг почувствовал интеллектуальный голод, но откуда этот голод, эта нужда?

Смирнов С. А.: Абсолютно никаких не было поводов и намёков. Не было никакой семьи учёных, никакой семьи (тем более, Боже, упаси!) философов. Отец – инженер на авиастроительном заводе. Вот такой мужик! Помер рано от рака (лейкемия) в 1967 году. Мать химик-технолог. Оба приехали сюда из Казани. Они сами-то Ивановские: Вичуга, Кинешма³; потом они поехали

¹ Белый Андрей Ритм как диалектика и «Медный всадник». М.: Федерация, 1929.

² Шатин Юрий Васильевич (р. 1945) – профессор кафедры русской литературы и теории литературы НГПУ.

³ Вичуга, Кинешма – города Ивановской области.

учиться в Казань с разных мест, и там встретились. Мать – химик, отец – инженер-конструктор, авиастроитель. На танцах встретились, отец классно танцевал, кстати. Это отразилось и на мне: я же танцующий философ. Ха-ха-ха (иронично). С первого класса в ансамбле бального танца. Танец мне помогал во многом. Но это отдельная история. Так вот, они встретились, и потом, как они рассказывали, они всей группой со своего выпуска поехали сюда, в Новосибирск, на Чкаловский завод, самолеты строить. Поколение такое – романтика! 1953 год. И тут я родился в 1955, а Санька, старший брат, родился ещё там, и они уже с ним приехали, а я родился здесь. Рабочий район, Дзержинский, улица Жданова – там мы и жили. Вот, абсолютно обычная семья, техническая интеллигенция в первом поколении. А родители-то у них совсем простые. У отца совсем простые, разнорабочие, а у матери вообще-то отец – директор ткацкой фабрики в Вичуге. Всю войну шил шинели для солдатиков. А мать её, бабка моя, рано погибла на заводе – там ткачихой тоже работала. То есть простая семья, многодетная, их 5 детей было у матери, у моей бабушки.

И тут вдруг: кто такой? Обычная школа в Дзержинском районе на Жданова. Кстати, хулиганы местные – мои дружки. Я вырос во дворе. Отец-то помер в 67-м, рано, я был в 5 классе, мы с Санькой были предоставлены сами себе, росли во дворе, хотя я любил книжки читать всегда, но это отдельно. Школа – отдельно, родители – отдельно, а книжки – отдельно. Отдельное, своё занятие, личное, сугубо личное, почти интимное. Но при этом никаких факторов, повлиявших на то, чтобы меня приобщали к книге, водили куда-то за руку, как бывает у родителей, которые хотят пристроить сынков то ли туда, то ли туда. Ну разве что в музыкальную школу мать притащила – я целый год в музыкалку ходил, одним пальцем подбирал мелодию. Санька сразу отвалил, а я ещё целый год мучился со всем этим сольфеджио. Это я бросил, но с 1 класса пошёл на танцы и 10 лет танцевал. Это чисто моя была потребность – тело просило. Это телесные дела. Вот, и это помогало мне.

А при этом что от родителей? Когда отец помер, мать одна двух пацанов выращивала. Я понимаю, не до грибов – надо было зарабатывать, да и не умела она воспитывать: напоила, накормила – ну и ладно. Одевала как-то. Тем более, что годы-то были 60-е, не самые сытные. Но тем не менее – оборонный завод, зарплата неплохая. И я не понимаю вот этого всего на самом деле! Почему вдруг в семье Смирновых появляется ... в обычном пацане потребность вот к этому, который никак внешней биографией не был подготовлен, мотивирован. Ни родственников тоже: дядьки, тётки были, так это вообще тоже мимо. Саня, брат, – он технарь, он вообще к этому никак. То есть я в этих всех корнях, в этой генетике вообще не нахожу ничего подобного. Это никак не объясняется. В этом смысле – пока для меня вопрос.

Шевченко Л. В.: Вы говорите про мотив умничанья, как вы сказали «гордыня», а Вы можете вспомнить этап, когда это перешло в другое качество? Ну одно дело – гордыня, это знакомо очень многим, когда хочется быть умным, риторику освоить и быть выше других.

Смирнов С. А.: Это и в школе было, когда на уроке выступаешь, умничаешь, выпендриваешься. Было, да. Но вот в другое качество...? А другое – какое? Другой мотив, уже не про гордыню, не про умничанье?

Шевченко Л. В.: Да, уже не знание вот этих всех формальностей и языка с целью возвыситься.



*Илл. 25 Учитель и ученик, 1984 г.
В. П. Тыщенко и С. А. Смирнов*

Смирнов С. А.: Когда пошли испытания. Пошли испытания. Первое испытание... Ну если так вспомнить, получается, что у Тыщенко не было испытания. Долгое время шёл сам по себе, а Петрович только подкидывал тексты, и так ненавязчиво. Да и ему самому было тяжело: он же был нормальный советский философ, защитил диссертацию по диалектике абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса¹. Он ильенковец, и он шёл по той линии – не московской, а питерской. Он закончил Ленинградский госуниверситет и

¹ Тыщенко В. П. О начале восхождения от абстрактного к конкретному. Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. Новосибирск, 1968.

с Михаилом Розовым¹ вместе учился, и со Сталиной Розовой². Они вместе в Новосибирск тогда и приехали, и он тоже сюда приехал потом. Они его позвали в Академгородок, а он в педагогический приехал. И на том кружке я мог читать и открывать для себя имена, которые в принципе были доступны и открыты, но я просто не знал.

Испытание пошло, когда пошёл реальный живой, пожалуй, контакт с крупняком, например, с Г. П. Щедровицким. Когда ты делаешь, например, доклад на большой игре, тебя слушает он сам, ГП, когда игротехники тебе подзатыльники и пинки дают. Ты весь из себя преподаватель кафедры философии. Вообще-то это уже после того, как я закончил институт, три года в деревне отработал учителем, вернулся, на кафедру устроился. Это пошёл 1984 год, когда я был молодой преподаватель и впервые увидел ГП. Впервые я сам готовил игру в 1984, но реально первые контакты пошли в 1985-м. Когда я стал ездить на игры к ГП и увидел, что есть другие ребята, которые в принципе твоего возраста, но кто-то даже и моложе. И тебе ставят проблемную ситуацию, с которой ты никак совершенно не можешь справиться, со всем своим опытом прочитанных книжек. Ну как это?! Тут ГП рассказывает этим неопфитам, участникам игры и всяким игротехникам азы из какого-нибудь Канта и Гегеля. А я же это знаю! Ну и что, что я знаю, а вот проблемная ситуация на игре – и всё твое хваленое знание летит. Вот здесь пошла очень серьёзная проблематизация.

Эта ситуация спровоцировала более предметное самоопределение. Ну, да, кафедра, преподаватель. Дальше-то что? Что ты-то в этом мире философском хочешь? Книжки читаешь, преподаёшь, ходишь, выпендриваешься перед девками-студентками, и ты знаешь, что ты им нравишься. Всё нормально: девки любят, облизывают. Нет проблем. Тут ещё всякие самодеятельности на факультете, танцуешь на сцене, преподаватель... Алевтиныч! Меня на руках носили на филфаке, где я преподавал первые годы. Но это всё быстро улетает, как вот эта веточка.

Но мне-то было важно, чтобы меня признали за авторское высказывание интеллектуального типа, а не за эту внешнюю мишуру, где может быть много чего. Я же параллельно ещё несколько лет вёл театральную студию в институте. То есть было много чего – активностей навалом.

И вот тут ГП: для меня всё как будто открылось. И этот гад, пардон, Владимир Петрович, мне про него не говорил, когда я учился! А он, оказывается, его тоже давно знал, его работы. А тут в Новосибирск в 1984 году приезжает

¹ Розов Михаил Александрович (1930 – 2011) – философ, специалист по эпистемологии, методологии науки.

² Розова Сталина Сергеевна (1932 – 2015) – философ, доктор философских наук, профессор Новосибирского государственного университета.

Г. П. Щедровицкий! В очередной раз. Я его в принципе не знал, не слышал, не читал. Удивительно, но понятно почему: публикации его были в разных сборниках – труднодоступных (только в читальных залах были, но, кстати, были, слава Богу). А уж про учеников тем более не понятно, про все это поколение. Разве что Мераба я знал, и его мы обсуждали на кружке. А ГП нет, ну, фамилия мелькала, но в принципе даже-даже. А тут он живьём здесь, и у меня что-то открылось!

Он же каждый год приезжал к своему другу Иосафу Семеновичу Ладенко, и благодаря ему он поэтому и приезжал. Ладенко проводил конференции каждый год, да ещё и по 2-3 штуки, издавал сборники статей, тезисы. Сюда ГП и приезжал, читал также открытые лекции. Ему организовывали их на базе либо НГУ, либо ещё какого-нибудь места, какого-нибудь неформального, неакадемического. В том числе он приехал и в наш пед, читал там курс лекций в 1985 году. Их и организовал Тыщенко. У меня сохранились конспекты этих лекций. Академгородок ведь ненавидел Щедровицкого, институт ненавидел Щедровицкого. Он тогда не был институтом, но местные философы-то были. На дух не переносили! Щедровицкий для них – это стихия, это девятый вал, это агрессор, я не знаю, кто, пират, в общем, что угодно, только не авторитет и вообще не философ. Но другая публика, не академическая, на него ходила как на мессию.

Его энергетику я просто ощутил на себе. Когда он входил в аудиторию, было полное ощущение какой-то волны энергии. Сидишь во втором ряду в поточной аудитории и ожидаешь: и вот он приходит, и пошла волна. Просто обалдеть. Я не понимаю, что это такое было. И ты даже этого не осознаешь. Просто плаваешь в ней. И ты все эти несколько часов, которые он говорит, пребываешь в ней, что бы он там ни говорил... А это же известно, что он там половину времени тратил на разные провокации. Он уцепится за вопрос и начинает его раскручивать, а ту тему, с которой начал, он как будто уже и забыл, на самом деле не забыл, возвращается и снова... И так можешь сидеть несколько часов, и ты сам задаёшь вопросы, получаешь затрещину. Типа: «Вы же ученик Тыщенко? На тебе по морде, и отвали». Это тоже было.

Вот в эти годы (это середина 80-х) пошло первое серьёзное, уже профессиональное, в этом смысле, философское, испытание всей вот этой моей квази- и псевдофилософской части биографии, которая сильно была проверена, прочищена. Я заново стал всё перечитывать, снова стал переосмысливать, перелистывать. И фактически к философской части стала надстраиваться вот эта методологическая часть. И она огромную роль сыграла, я потом стал чувствовать силу, когда начал первые игры проводить. И до сих пор методология – составная часть вообще моего опыта мышления.

Первую игру я провёл в Новосибирске в 1988 году. Представь себе. Молодой, что я там в смысле методологии? Ничего. В это время уже комитет по СМД методологии и ОДИ был создан. Его создали наконец-то после нескольких приездов ГП. Им стал руководить Жегалин Владимир Александрович¹ и Тыщенко. И мы там клубились, это в городе было, естественно, я в город постоянно ездил. А тут Юра Громыко (один из учеников ГП) зазвал Жегалина к себе: давай, переезжай, дела пошли. И туда уехали и Жегалин, и Андрей Третьяков, и Нечипоренко Александр. А тут заказ: обком комсомола заказывает нам провести игру с комсомольским активом области по поводу того, как там его реорганизовывать. Перестройка ведь была. И мне Жегалин звонит и говорит: «Серёж, возьми игру, проведи. Мы тут уезжаем». А я наглый: «Ну, давай». Я был руководитель игры, это была первая большая игра для меня. Владимир Петрович помогал, конечно, но эти-то ключевые методологи уехали, а тут я. Три дня проиграли на выезде, всё как полагается. Это же обком комсомола, номенклатура! И вот они собрали толпу. А актив комсомольский, они же все ребята зубастые, наглые, активные, и конъюнктурщики при этом. Они же, понятно, кто такие – комсомольский актив. А тут надо что-то думать с этим делом и как их перестраивать. Со всех вузов комитеты комсомола, и ещё с области. Блин! Меня тут на второй день хотели сместить: «Так, убрать Смирнова с руководства игры, поставить другого!» В общем, всё нормально, провокацию построил. А я, помня ГП, его стиль поведения... Я же как, я же телесник, я когда Щедровицкого-то увидел, взял его способ... Я имею привычку со всех, кого я вижу, и которые на самом деле особенно на меня влияют, снимать с них стиль, манеру говорения, поведения, вплоть до телесных ужимок. И я вёл игру с первого дня таким образом, как ГП, то есть с язвой и со всем этим подколом. У самого за плечами содержания почти ноль... Ну, что бы я знал, что там делать с этим комсомолом? Мы на репетиции в команде это почти не обсуждали, думали: давайте сделаем три дня провокации, пусть эти ребята сами начинают проектировать. Ну, провокация получилась. А тут уже третий день – игру надо заканчивать. Ну, ладно, нормально, поиграли.

И тогда вот с этого уже реального игрового опыта я понял, что могу вести... Я ж там и в педу наследил на истфаке, там тоже игру провел, и группу экспериментальную потом вёл. И понял, что заявление пора писать, по собственному желанию... И это было. С кем дружил – поругался. В общем, всё это было. Но понимал, что всё, дальше так нельзя – ходить читать лекции, никому не нужные. Ну всё – надоело. Надо что-то делать. И вот я уже созрел для того, чтобы запускать первый большой проект. В 1986 я стал читать спецкурс по педагогической режиссуре, и в 89-м я набрал первую экспериментальную группу.

¹ Жегалин Владимир Александрович (1947 – 2002) – методолог, педагог, ученик Г. П. Щедровицкого.

Да, здесь я бы хотел вспомнить замечательного человека, Нелли Петровну Аникееву. Она ушла из жизни в январе этого года¹.

Так получилось, что в те годы я пытался сочетать методологию Щедровицкого, увлечение театром и коммунарскую методику. Я ведь, будучи студентом, был активным вожатым, каким были многие на истфаке. Работал в «Орленке» и «Артеке». И вот, уже будучи на кафедре философии, я стал как-то продумывать содержательно сцепку педагогики, театра и методологии. А тут мы познакомились и сдружились с Нелли Петровной. И решили разработать свой спецкурс «Режиссура педагогического взаимодействия». Я его видел как некий такой гибрид, некую амальгаму коммунарской методики коллективных творческих дел, с другой стороны, организацию коммуникации и создание ситуации самоопределения на орг-деятельностных играх, с третьей, как режиссуру и сценирование взаимодействия, которые были выработаны в русском психологическом театре. Я ведь был заядлым театралом. Будучи студентом и молодым преподавателем, когда бывал в Москве, обязательно ходил по театрам. Я облазил почти все московские театры. Был и на Таганке, и в Ленкоме, и в «Современнике», в «Вахтангова». А до этого, до кафедры, работая в школе, в деревне, я пытался свои уроки просто сценировать. Я их описывал в категориях режиссуры. Это методисты на истфаке говорили про методику преподавания. А я мыслил режиссурой и сценированием взаимодействия. Мне не сам по себе предмет надо было преподавать, мне было важно, чтобы у ученика глаза горели, чтобы он на уроке забывал обо всем на свете, чтобы он, ученик, вошел на урок одним, а вышел другим. И я тогда понял, на себе испытал, что 45 минут – это огромный кусок времени, это просто кусок жизни. Чувство времени, кстати, у учителя хорошо развито. Он чувствует без часов, сколько и на что он тратит времени на уроке, когда надо развернуть апогей урока, а когда надо его завершать. Я проработал и Станиславского, и Мейерхольда, и Марию Кнебель. А уже когда работал на кафедре, в те годы вышел двухтомник Михаила Чехова, я его просто проштудировал. В итоге составил некий тезаурус упражнений, разных психотехник актера, которыегодились и для учителя.

Так вот, мы с Нелли Петровной пытались на группе студентов переписать педагогику взаимодействия, используя категории методологии и театральной педагогики, пытаюсь преодолеть кондовый язык педагогической дидактики. Мы вслед за поисками Станиславского понимали этот спецкурс как основы педагогического мастерства. И надо сказать, что у нас это получи-

¹ Аникеева Нелли Петровна (1937–2023), отечественный педагог, психолог, деятель коммунарского движения, автор работ по игровой педагогике и методике воспитательной работы, кандидат педагогических наук, профессор, Новосибирский государственный педагогический университет.

лось. Да и было все это внове, нам самим было интересно. А Нелли Петровна ведь замечательный педагог-коммуникатор. Тонкий, деликатный собеседник. Она терпеливо относилась к моим методологическим штудиям и даже позволила в учебном пособии по педагогике рисовать щедровитянские морковки. Позже все наши опыты на спецкурсе воплотились в совместном учебном пособии¹. Кстати, в качестве приложения там был опубликован комплекс игр и упражнений по психотехнике для студентов. Это игры и упражнения на внимание, на атмосферу, на психологический жест (по М. Чехову), на общение, на режиссуру. Мне позже коллеги говорили, что по этому пособию учились уже потом несколько поколений студентов истфака. Нетленка, блин!

Также мы были одинаково увлечены проблемами педагогики и психологии детской игры. У меня ведь есть целая серия работ по философии игры. По этой тематике я, кстати, защищал кандидатскую диссертацию (в форме научного доклада) в 1994 году². А Нелли Петровна издавала в качестве редактора несколько сборников по педагогике и психологии игры.

Кстати, Нелли Петровна ведь сочетала в себе несочетаемое. Она в молодости работала в Москве на базе той самой знаменитой экспериментальной школы № 91 у В. В. Давыдова. И преподавала там математику в началке. И была всю жизнь ещё пионервожатой. Вожатый и математик! А дальше также преподавала физику – это сильно! Она методику развивающего обучения знала изнутри. Я это потом узнал, много позже. Когда мы вели совместный спецкурс, это как-то не ощущалось. Или я был слишком увлечен своими поисками?

Спасибо Нелли Петровне. Низкий ей поклон! Работа с ней на спецкурсе была фактически этакой пропедевтикой, подготовительным этапом перед организацией экспериментальной группы. Дальше я пошёл уже своей дорогой. Надо сказать, рискованной и просто наглой. Это я потом понял, что к работе с экспериментальной группой я был просто не готов³. Ни психологически, ни методологически. Не был оснащен. Был просто наглый и амбициозный. Но время бури и натиска звало. И мы с шашкой наголо помчались в атаку. Но, надо сказать, что с деятелями коммунарами мне пришлось разойтись. Я чувствовал, что мне тесно в методике воспитательной работы, в практике коммунарского движения, во всех этих бесконечных ктд-шках (коллективные творческие дела) в духе Игоря Петровича Иванова, тесно также и в театраль-

¹ Аникеева Н. П., Винникова Г. В., Смирнов С. А. Режиссура педагогического взаимодействия. Учебное пособие. Новосибирск, НГПИ, 1991.

² Смирнов С. А. Роль игры в развитии образования. Философский анализ. Автореферат в виде научного доклада на соискание уч. степени к. филос. н. НГУ. 1994.

³ Уроки работы в экспериментальной группе описаны также здесь: Смирнов С. А. Мастерская педагога-гуманитария. Философские и педагогические очерки. Новосибирск, Офсет, 1995.

ной педагогике. Тесно и в самой методологии. Во мне рождался философ-антрополог, вообще философ, существо странное и вредное, не находившее себя нигде. Но во мне больше работала энергия отрицания, нежели энергия утверждения. Я знал, чувствовал, точнее, что это не то, это не то. А что то – не знал и не мог знать. Плюс ко всему сначала я провел игру на истфаке, было время перестройки, потом я решился на создание экспериментальной группы, что вынудило руководство, включая и ректора, и ученый совет, принять ряд серьезных институциональных решений, включая и составление индивидуальной программы обучения группы, а это порождало конфликтные ситуации. Многие на истфаке меня просто перестали понимать. Надо отметить, что Нелли Петровна как раз с пониманием отнеслась к моим поискам. Я потом ее пригласил на группу вести курс по психологии. Я добился того, что на экспериментальную группу я лично набираю преподавателей, подбираю их. И тогда, когда это нужно группе по ее траектории, а не тогда, когда предмет стоит в учебном плане.

Добавлю к этому ещё эпизод, он показывает ещё один момент испытания и выбора. Этот выбор просто прошёл по мне, по моей траектории. Когда я ещё учился, в компании коммунаров и вожатых на истфаке работал один человек, яркая личность, талантливый педагог, Олег Анатольевич Казанский. Ученик Сталя Шмакова¹, его соратник, соратник Олега Газмана², Нелли Петровны Аникеевой. Он отличался от всех коммунаров тем, что он не просто вёл методику воспитательной работы, не просто играл и проводил с нами коммунарские дела. Он был страстным любителем театра, поэзии и кино. Он организовал на истфаке клуб «Пятница». Хорошее название. Люди там встречаются и находят друг друга. Также вёл театральную студию «Контурь». Представь. Собираются вечерами по пятницам в аудитории те же студенты, которые здесь же утром и днём сидели на лекциях. Ничего же не было. Никаких тебе общественных клубных пространств. Это сейчас можно повыбирать. Тогда были те же аудитории. Мы сдвигали столы. Ставили их на попá, стол на стол. Образовывали из них полукруг. Зажигали свечи. И читали стихи. Всем руководил Казанский. У него в клубе образовался такой студенческий актив. И я в него тоже входил. Мы бегали за ним по театрам, по кино. Причем мы же

¹ Шмаков Сталь Анатольевич (1931 – 2000) – известный отечественный педагог, доктор педагогических наук, профессор Липецкого государственного педагогического института. Один из авторов проектов Всесоюзного лагеря «Орленок» и пионерского лагеря «Прометей». Закончил Новосибирский государственный педагогический институт. С 1963 года работал в Липецке.

² Газман Олег Семенович (1936 – 1996) – отечественный педагог-новатор, член-корреспондент РАО. Один из авторов советской системы организации летнего отдыха детей. Один из теоретиков коммунарского движения. Закончил Новосибирский государственный педагогический институт. Один из создателей системы воспитательной работы в лагере «Орленок».

это всё, что смотрели, обсуждали. У него вся театральная тусовка города была в друзьях и знакомых. Ну, и понятно, без выпивки не обходилось. Богема! Он договаривался. Мы приходили в ТЮЗ, например, смотрели там спектакль, например, «Чудо в 10а». Поставлен по пьесе, по которой потом был снят известный тогда фильм «Ключ без права передачи». Смотрели и потом вместе с актерами обсуждали. Или собирались в кинотеатре, смотрели фильм, например, «Чужие письма». И обсуждали, например, почему нельзя читать чужие письма. Вот и вся педагогика!

Вот у него была такая педагогика. Педагогика творчества, искусства, педагогика через искусство. Педагогика, основанная на поэтических и театральных формах и практиках. Нам это всё страшно нравилось, это было гораздо интереснее, чем слушать скучнейшие лекции по дидактике и теории педагогики. Самая скучная кафедра в педагогическом институте, представь, была кафедра педагогики. Такие дела.

В общем, я туда сильно погрузился. Но это происходило параллельно с философским кружком Тыщенко. Например, сегодня я бегу к нему, а завтра бегу к Казанскому. Здесь, на кружке, обсуждаем Достоевского с Бахтиным, а там обсуждаем спектакль или фильм, и читаем стихи. В общем, собирал своё образование с разных мест. Я тогда сильно увлекался Вознесенским. Бродского я ещё просто не знал. Ну, понятно, Таганка шумела, «Антимиры», и всё такое. Эта группа поэтов собирала стадионы. Это сильно увлекало. Сейчас я понимаю, что это увлечение было сугубо возрастным. Я повзрослел и Вознесенский ушёл.

В результате фактически я на самом себе построил ситуацию внутренней конкуренции. Во мне боролись мои интересы и увлечения, одинаково сильные, во мне присутствовали одинаково влиятельные (сугубо по эмоциям, не интеллектуально) два живых образца: Тыщенко, который, кстати, тоже ведь сильно погружал в искусство, в литературу, но через философию, и Казанский, погружавший нас в реальность поэтических и театральных действий. Ну, прямо ситуация Буриданова осла. Два стимула действуют на тебя, а выбрать не могу. Хочется сразу и того, и другого.

Если распространять этот пример на всю жизнь, вспоминая название нашего разговора, то главным испытанием для меня было испытание свободой. Я мог и хотел многого. Но энергию этого многого, большей частью выступающую энергией увлечения и заблуждения, необходимо было ещё перевести в энергию преобразования и развития. Не все это выдерживали. Свобода буйных 90-х дорого досталась многим.

Я в этом плане тоже был одурманен. Буквально. Например, я просто тащился от запаха сцены. Понимаешь? Это особый запах. Потом, когда стал работать на кафедре, параллельно вёл сам театральную студию. Я не мог жить



Илл. 26. Липецк. 1981.

Сидят: Н. П. Аникеева, С. А. Шмаков, М. С. Коган.

Стоят: А. Фролов, О. А. Казанский,
Л. В. Павловская, О. С. Газман

без театра. Он был для меня каким-то наркотиком. Мы прибегали в этот ТЮЗ и не просто ведь сидели в зале. Мы бегали в гримерки к артистам, дружили с ними. Этот запах сцены помню до сих пор. Но также я не мог и без философии, без интеллектуальных словопрений. Не мог без книг. При этом я хотел, чтобы книги были непременно у меня. Хотя, конечно, из библиотек я тоже не вылезал. Были времена, когда в ГПНТБ я просто жил. Я знал все книжные магазины не только Новосибирска, но и Москвы. Оттого, кстати, у меня собрана вполне неплохая личная библиотека. Протянул руку – и книга в руках.

Так вот, однажды этот внутренний конфликт во мне, конечно, увидел и Казанский. Был такой эпизод. На третьем курсе где-то. Тыщенко вёл спецкурс у филологов (он ушёл с истфака потом, после нашего курса, и я стал бегать к нему туда на филфак), а параллельно у нас вёл свой спецкурс Казанский, кажется, по эстетике творчества. Надо сказать, он был интереснее на своих клубах. Для меня, во всяком случае. Как лектор он был мне менее интересен. Он был практик, коммуникатор, педагог, воздействующий своей личностью. Не теоретик, не аналитик. Вот однажды я убежал на спецкурс к Тыщенко, а по расписанию стояла лекция Казанского. Прихожу со спецкурса, а тут навстречу он: «Сережа, я понимаю твою любовь к Тыщенко, но по расписанию стоит мой спецкурс. Как-то надо бы ходить». Вижу – ревнует. В общем, я, конечно

же, согласился. Да, буду ходить. Ну, ходил. Но было скучновато. Бахтина он не знал. А свои лекции по эстетике творчества он строил на материале кондовых советских философов.

Но в итоге в 1977 году он был вынужден уехать в Липецк к Сталю Шмакову. Там он работал долгое время. И тоже основал там свои клубы по кино и театру. К сожалению, рано ушёл из жизни, уже в 1996 году. То ли инфаркт, то ли онкология.

В общем, заметь, это поучительно, и то, и другое – альтернативные клубные форматы, которые пытались создавать преподаватели, чтобы как-то пустить свежий воздух в общение со студентами, чтобы разбавить эту идеологическую прокладку, а она всё же была сильна, несмотря на то, что историческое и педагогическое образование на истфаке мы получали тогда неплохое. Нас оснащали хорошим инструментарием. Это важно. Все эти современные так называемые менеджеры по коммуникации и организации в подметки не годятся нашим методистам, которые нас учили предметно, как построить урок, как организовать взаимодействие в школе, на уроке, как организовать и провести любое мероприятие. Мы становились по-настоящему хорошими орго-виками.

Но, как я уже сказал, коммунарская работа в итоге оказалась излишне идеологизированной, а содержание было выхолощено. Коммунары, орлята и артековцы, порождали пустые формочки, занимались ритуалами. А содержания и смысла не было. Всё это уже чувствовалось в 70-е годы.

Шевченко Л. В.: Сергей Алевтинович, вернёмся ещё раз к Щедровицкому. Когда Вы его описываете, Вы говорите метафорами энергетическими. А если по сути? Вы говорите: «Я более точно определился». В чём был основной момент более точного самоопределения? Менять ситуацию, менять этот мир? Или что? Я понять не могу. Не власть?

Смирнов С. А.: Ну, если более точно... Это всё-таки антропология, проблема человека.

Шевченко Л. В.: От Щедровицкого?!

Смирнов С. А.: Да! Заметь! Так он с человеком-то и работал! Он в этом, который в штанах и пиджаке перед ним сидит, он в нём человека рождает. Он выступал тем самым майевтом. Но просто жёстко действовал. Я это увидел! Как он, бия наотмашь этого никчёмного, ничего не понимающего цыплёнка, делал так, чтобы с него вся шелуха сыпалась. Вот эта шляпа с него – хрясь! И чтобы костыли и помочи от него отлетали. Просто он вырабатывал свою версию, вообще-то говоря, самой настоящей антропологии. А его методология – это метод поиска человека в этом двуногом и бескрылом существе. И для меня это ключевое. Не зря же и схемы со всеми человечками, морковками, – это всё поиск **места человека**, поиск обретения человека, рождения его

в этом вот индивиде. И все последующие публикации ГП (чёрные «кирпичи» уже потом появились, уже в 90-х годах¹) – это же всё про это. И когда ты начинаешь открывать те его тексты, которых тогда не знал, когда он все эти откровения начал говорить, про историю ММК, он там прямо говорит: «Нас интересовала проблема человека, его место». Есть в одной лекции место конкретное. И мне стало всё ясно: «Ох ты! Вот оно как!».

Представь. В Калининграде идет игра. 1986 год. Тема примерно такая (надо посмотреть в рукописях): «Система повышения квалификации в высшем образовании». Казалось бы, такая прикладная штука. Вот тема большой игры. Сидит в зале 200 человек мужиков и смотрят, что там ГП творит. Половина в осадок выпадает, половина ничего не понимает, кто-то вообще уезжает, кто-то матерится, кто-то просто в транс впадает, а кто-то начинает орать. И вот пошла вот эта работа с человеком, усушка, утруска, что называется. А тема, господи, подумаешь, повышение квалификации. Но через это происходило какое-то такое проникновение. И когда этому присутствующему, этому двуногому, предлагалось определиться по жизни, просто по жизни, то это про человека. А дальше вопросы, дальше ты начинаешь искать, чего и как. Опять же, Петрович про антропологию мне никогда ничего не подсовывал, потому что он другого типа философ. В его поисках человека не было. Это я потом понял. Там у него все про диалектику, гегельянщина. Тезис, анти-тезис... Сам стал искать. Пошли книжки. Начало 90-х. Пошли публикации, пошла серия русских философов, пошли публикации западных авторов. И вот я в 95-96 гг. сам первую книжку написал по философской антропологии². И я горжусь, что, когда однажды впервые я увидел Генисаретского, с ним мы встретились, он и говорил: «Хорошая книжка – конструктивная. Молодец». И тогда уже пошла реальная содержательная работа – уже в 90-е гг.

А до этого ломка была серьёзная. Я помню, как на игре у Громыко меня ломали. Просто ломали, ломали, жуткое дело. Игра была под Москвой, руководитель Юра Громыко, у него своя банда игротехников, из них половина девок молодых. А я весь из себя, уже экспериментальную группу веду (уже конец 80-х). Поехал, и с собою взял ещё трёх девчонок. Я вёл свою группу на истфаке, а также преподавал в другой экспериментальной группе, у Андрея Большунова, психолога. Ну, думал: классно! Тема «Экспериментальные площадки в образовании». Тогда была модная тема. А. Адамский был активен, про экспериментальные образовательные площадки заговорили. То есть про полигоны, на которых можно экспериментировать. Хорошая компания была.

¹ Щедровицкий Г. П. Избранные труды. М.: Шк. Культ. Полит., 1995; Щедровицкий Г. П. Философия. Наука. Методология. М.: Шк. Культ. Полит., 1997.

² Смирнов С. А. Опыты по философской антропологии. Новосибирск: Офсет, 1995.

Там был Тубельский Александр Наумович¹. Я там с ним и познакомился, в Школу самоопределения к нему стал ездить периодически. А Юра – хороший, нормальный руководитель. Так, корректно всё, затрешины не раздавал, но конкретно мог построить проблематизацию. И вот на группе, где я был, попалась девка-игротехник, ну, такая, блин, упёртая. Я ей и так аргументы, она – «нет», я ей так аргументы, она – «нет». Я с ней мучился дня три, а игра шла неделю. Она меня просто в транс ввела: я не понимал, что ей надо было. На самом деле, у неё было задание игротехническое – проблематизировать мужика, чтобы как следует, чтобы его просто корёжило. Мы, конечно, с ней не договорились, да и дней не хватило, но я понимал правила игры: если ты дёргаешься, то ты всё это обращай на себя. Я ей аргумент – она мне опять оплеуху. Девчонки, которые со мной, вообще в транс: вечером сидят – плачут. «Мы, – говорят, – не понимаем, что происходит». На следующий день – опять. Ну, я так понял, это было игротехническое задание для того, чтобы дойти до предела, чтобы полностью меня разоружить и чтобы я вышел из игры чистеньким, разоружённым напрочь (смеётся).

Но было полезно в том смысле, что я иллюзии привычные убирал и начал работать с какими-то новыми, не то чтобы взглядами, а со способом работы, типом работы, методом: вплоть до языка, вплоть до слов, вплоть до привычек. И это нарабатывалось годами. Потом это повлияло на то, что у меня постепенно отстраивался вот этот методологический способ работы, способ действия, и всегда на любой конференции, на любом семинаре это помогает мне видеть ситуацию, отделять материал от метода, выделять методологическую основу действия того или иного собеседника, который в этом смысле не вооружен абсолютно. Они в материале идут, а собственного основания мысли и действия они не держат. А эта школа принципиальная. Но это, повторяю, было первое испытание – щедровитянское.

Шевченко Л. В.: Но Вы его прошли? Я правильно поняла, Вы его прошли? Ваши девчонки плакали, Вы – не заплакали?

Смирнов С. А.: Нет, я нервно курил, вечерами ходил один, не понимая, что этой девке надо. Нет, я – мужик, я не плакал, но я был в очень серьёзном затруднении: какой же ход-то дальше сделать, что надо-то? То есть я на себя же обращаю ситуацию, ну девка – девкой, мне-то что делать? Ну, ладно, вышел. Я просто потом помню, это было чисто психотехническое затруднение, не содержательное, не в содержании проблема была, а в каком-то таком психотехническом действии, рефлексивном. Но, правда, девица эта – она же как, она же проблематизировала, но помощи не предлагала, сама-то вместе со

¹ Тубельский Александр Наумович (1940 – 2007) – педагог, президент «Ассоциации демократических школ», кандидат педагогических наук, основатель и директор «Школы самоопределения».

мной не искала. И сама в содержании не продвигалась, сама ответов ведь не знала. И в этом смысле – это была полуигра, а она-то сама со мной не играла, она была внешним снайпером, она отстреливала, заставляла работать меня, а сама при этом никак не двигалась в содержании. И в этом смысле это было, конечно, не совсем адекватное действие, ну, я это понял. Но мне же дальше работать: мне самому потом надо было понять, что значит создавать экспериментальную площадку по любому материалу в образовании, и я кое-что понял, поехал дальше работать. Нормально. Постольку, поскольку действие было сугубо психотехническое, не содержательная проблематизация, а такое вот буквальное – в тело бьёт.

Шевченко Л. В.: А Вы когда занимались всеми играми в том числе, у Вас какая позиция была в этой игре? В плане психотехники той же – насколько Вы жёстко могли вышибить?

Смирнов С. А.: На первом месте у меня всегда содержательная мотивация, конечно. Я хотел освоить методологию кружка, вот всю. Я сидел в залах читальных, я же всё законспектировал по студенческой привычке, в НГУ, в педде, где угодно, в консерватории, в ГПНТБ, я лазил по библиотекам, читальным залам и выискивал все эти статьи ГП, на которые он ссылался. А он же педант, у него во всех текстах ссылки на себя, всё указано, потом в этих ссылках новые ссылки, и так по эстафете я в принципе законспектировал все эти будущие чёрные «кирпичи». Всё фактически, ну, кроме лекций, которые впервые потом были опубликованы под названием «Философия у нас есть», есть такая лекция во втором «кирпиче», а то, что в первом «кирпиче», я всё уже знал, всё уже читал. Мне важно было понять вот это действительно для меня удивительное новое содержание. Они для меня были очень содержательные, эти тексты. Тем более, я, естественно, когда читал, я же его видел. Вот он, передо мной. Я же его видел в действии, а тут я его читаю, и он мне как живой собеседник всё это рассказывает. Мне, в принципе, всё это было понятно, я тут ещё параллельно игры веду, семинары, и это всё у меня как-то складывалось нормально, всё понятно. И мне понятны были его тезисы, я даже этим иногда бравировал на очередной конференции с аспирантами в НГУ. Например, на конференции выступаю и говорю: «Нет в мире ничего, кроме мышления и деятельности». Они на меня: «Как»? Раз, на меня напали. Но мне-то этот тезис был понятен, я мог его объяснить. А им это было совершенно непонятно – а как это?! Как это понять: в мире нет ничего, кроме мышления и деятельности? А контекст-то был понятен. И в этом смысле, на первом месте, конечно же, я ощущал что-то там за человеком, но это же всё упаковывается в своё содержание. Оно было очень своё, своим языком, со всеми этими картинками, рисунками, схемами. Научился схемы рисовать – это же всё неотъемлемая часть. Я уже не мог не рисовать. Я не мог, когда кто-то выступает с докладом, стоит,

что-то там объясняет, но не показывает. Я говорю: «Вот доска – рисуй». Уже всё это осваивалось как инструментарий в том числе, и фактически получал ещё одно образование, дополнительное. Мне это было важно.

Шевченко Л. В.: Знаете, как-то на одной лекции в Томске (по управленческой тематике), я помню, Пётр Щедровицкий сказал: «Вот Георгий Петрович придумал свою утопию». Ну, то есть вот такая вот квалификация – «утопия мышледеятельности».

Смирнов С. А.: Он так сказал?

Шевченко Л. В.: Так сказал.

Смирнов С. А.: Называется, сын отца. Но это не утопия! Это не утопия. Это действительность реального мира! Это ещё одна онтология. Ещё один мир.

Шевченко Л. В.: Я вот к чему веду: это же такая невероятная вещь, некие гениальные идеи, кто соприкасается с ними, кто их начинает осваивать, уходит куда-то. То есть это риск. Вы вот так вошли, и с Вами вот это случилось, а других как можно характеризовать? Какие пути сейчас ещё видны и осмыслены?

Смирнов С. А.: Кто-то начинает осваивать это опыт как технику, уходит туда как в узкую нишу и там пропадает. Но это как квазиуход в монастырь, понимаешь? Для меня моя ситуация – не уход. Для меня это новый мир, который я открыл. И это ещё один мир, в котором я тоже стал жить. И он для меня открытый и, Боже упаси, это никакой не уход. Я просто знаю людей, которые туда уходили, и в том числе в Томске. Я просто их знаю. Например, ребята в Томске, забыл, как звать... Они издавали в одно время журнал «Следующий шаг». Они умерли в ГП. Себя-то ведь, бедные, не нашли. Не могли выражать своими словами то, что хотели сказать. Обязательно надо бежать, открывать источники и говорить чужими словами.

Шевченко Л. В.: У меня вопрос про это. Это как идеология: они стали вот это всё копировать и расширять?

Смирнов С. А.: Даже не расширять. Они же себя, свой голос так и не нашли. Кто-то уходил в Мераба Мамардашвили, кто-то в Щедровицкого. Кстати, тут для меня важен ещё один эпизод. Я просто удивился. Два года назад была конференция памяти Мамардашвили, там целая компания его последователей. А Елена Мерабовна, его дочь, знала про мою книжку¹, потому что прежде, чем её издать, я ей отправил рукопись, чтобы она посмотрела, не сильно ли я там наврал. Мне просто интересно было её мнение. Она говорит: «Нормальная книжка, молодец, спасибо, издавай. Нет проблем». И она рассказала этим коллегам про меня, они мне позвонили, говорят: «Вот проводим конференцию, не хотите участвовать»? – «Да, с интересом». Мы встре-

¹ Смирнов С. А. Мераб Мамардашвили: топология мысли. СПб.: Алетейя, 2020.

тились, а там человек 10-15, и я почувствовал: они бедные, несчастные, для них Мамардашвили стал музейным экспонатом. Они к нему относятся так, как музейщики-смотрители в музее относятся к экспонатам, сидят – руками не трогать, чтобы экспонат не запылится, чтобы, не дай Бог, эта статуя не упала, статуя Мераба. Не дай Бог, ты начнёшь её трогать и что-то там по-своему вякать и бякать. А я там про себя говорил, про свой опыт понимания через него. Про свою навигацию, про свои темы. Для меня Мераб в своих лекциях о Прусте был ключевой автор, потому что там реальная навигация показана. Я поэтому и увлёкся, так увлёкся, что даже книжку наваял. Не потому, что я знаток, а потому что на этом материале я разворачивал (пытался развернуть) эту самую тему личностной навигации¹. И я чувствую, блин, что я не туда буровлю, потому что им важно было правильно, корректно пересказать Мераба Константиновича, потому что я слова стал употреблять как-то не туда, чисто по-своему.

И это везде, и также это было у Георгия Петровича. Он, бедный, пережил метаморфоз в умах этих людей. Он-то всю жизнь пытался в них людей вырастить, чтобы они начали расти, а они превратились в этих копиистов-музейщиков, охранников наследия великого Автора. Я их не обвиняю. Наверное, не было таких амбиций. Он в них так вошёл, что они стали говорить на его языке, а в их варианте это получился «птичий» язык. Потому что это не их, это не про них. Они же не переварили и сами метаморфоз не совершили, как ГП-то совершал, прежде, чем стать ГП. Он-то, мама дорогая! Мы то знаем! Он про это честно рассказал в своей книжке «Я всегда был идеалистом»². Там всё показано, как это было с ним. Всё ж показано – ничего не надо сочинять. Он просто честно всё это рассказал. Я-то действительно погружался (может я максималист): когда он пишет текст и ссылается на автора, я читаю и его, и этого автора. Когда он ссылается на Канта, так я и Канта должен понять! И также и всех остальных авторов. Когда он ссылается на Имре Лакатоса, надо знать и Лакатоса с его научно-исследовательскими программами, понимаешь?

Я помню, как в педерочередная лекция была у него. Его спросили: «Георгий Петрович, кого Вы можете назвать из современных методологов науки?». Он и говорит: «Лакатос. Читайте Лакатоса». Только тот, кто задавал вопрос – так и сник. Он эту фамилию сроду не знал и даже не знал, с какой стороны подойти. Вот, иди и осваивай. Вдруг Щедровицкий называет эту фамилию. То есть за его текстами огромный шлейф его личной титанической работы, он это всё осваивал. А эти ребята, «птичники», они этот шлейф-то не осваи-

¹ Смирнов С. А. Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск, Офсет, 2016.

² Щедровицкий Г. П. Я всегда был идеалистом... Москва: Путь, 2001.

вают. Они на нём остановились, его воспроизводят, а шлейф всей традиции интеллектуальной не осваивают, западной, не важно, отечественной. Более того, тут рядом ещё и горизонтальная линия. Тут рядом был Ильенков, рядом Зиновьев со своей диссертацией и логическими работами, рядом Мераб со своей докторской «Форма и содержание мышления»¹. Тоже законспектировал, а там сплошной Гегель. Там же рядом Грушин Борис Андреевич.

Я помню, выступаю, весь из себя, здесь в НГУ, аспирантом ещё был. Ладенко сидит в первом ряду, слушает, что я там буровлю. Это у меня был первый черновик кандидатской диссертации. И тут Иосаф Семёнович говорит: «Послушайте, что вы тут открываете Америку. Почитайте Грушина Бориса Андреевича, у него там много чего хорошего и интересного написано по вашей теме». Грушин Борис Андреевич? Так это один из этих диалектических станковистов. Вот его «Очерки логики исторического исследования»². У Тыщенко она оказалась, я у него взял, сейчас она у меня есть. То есть, ты пытаешься и весь контекст понять, всё, что там рождалось. Они же там клубились, кружковались в 50-е годы – это просто интересно, как они там начинали. Потом разошлись – это отдельная песня. Но вот это всё, оказывается, Борис Андреевич тоже освоил – понятие логики исторического процесса. Там у него тоже всякие рисунки и т. д. И тогда где лекарство от того, чтобы не быть этой «птичкой»?

Шевченко Л. В.: Это к вопросу о наследии, о подлинном наследовании. Вы как в этих сообществах определённых дальше жили, живёте?

Смирнов С. А.: Белая ворона (смеётся). Потому что здесь Щедровицкого не любят и не понимают. И, кстати, антропологию тоже. Здесь антропологии нет. В философском сообществе Новосибирска антропологии нет. И мне здесь общаться не с кем. И никогда не было с кем. Когда был жив Тыщенко – худо-бедно с ним. Ну, ещё разные филологи, с которыми обсуждал что-нибудь такое «за человека», или психологи Выготского обсуждают. А так, чтобы было профессиональное сообщество, интересы устойчивые, люди – этого здесь просто нет. С другой стороны, собеседники по антропологии все там – Москва, Питер. А по части методологии тут получилось так: я же не пошёл за ними, я не пошёл в кружок, не стал там клубиться, я не стал там своим.

Шевченко Л. В.: Почему?

Смирнов С. А.: Своя какая-то была траектория. Просто шёл дальше своим путём. У меня не было нужды погружаться в кружок. Во-первых, заседания кружка были в Москве. Я же туда не поеду, а если бывал в Москве, я туда иногда заходил, но иногда, если получалось. Они периодически собира-

¹ Мамардашвили М. К. Форма и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах познания). М.: Высшая школа, 1968 (переиздана в 2011).

² Грушин Б. А. Очерки логики исторического исследования. М.: Высшая школа, 1961.

лись, семинарили на Герцена в НИИ ОПП или ещё где-нибудь там. Ну, как бы не сильно. То есть те связи и контакты, которые были, я не стремился поддерживать, не смотрел в рот, не заглядывал в глаза, хотя с тех времён, с Калининграда, они меня заметили и знают.

Здесь надо сказать отдельно о способе моих действий. Мы же здесь, в Новосибирске живём. А что такое Новосибирск в гуманитарном смысле? Извините, провинция. И философия здесь проповедуется туземная, местечковая, заёмная. Типа *second hand*. Здесь, если есть философы, то они пользуются вторсырьём. Носят пиджак с чужого плеча, цитируют и комментируют западных и столичных авторов. А эти последние приезжают сюда как к аборигенам и дарят им свои бусы, стекляшки, выдавая азы за откровение. Так долгое время считалось и считается. Всё же главное происходит в столицах, полагают все. И вот формируется у местной гуманитарной молодежной интеллигенции этакий сестринский синдром, как у Чехова в «Трёх сестрах»: В Москву! В Москву! Я знаю многих местных и из ближайших городов, которые, немного оперившись, сразу улетают в Москву и там пропадают.

А москвичи со своей стороны используют это в своих целях, им нужно вербовать себе неофитов. Они периодически в разных составах наезжают сюда и вербуют себе добровольцев-ландскнехтов. Так было и со щедровитянами, и с другими. Единственный главный пример другой стратегии, согласно которой приезжают из столицы и создают здесь очаги мысли, это когда московские академики приехали и создали Академгородок. Но делали они это по заданию партии и правительства. И делали они, прежде всего, оборонный проект. О гуманитарных науках никто не думал. Философии своей, самостоятельной, в Академгородке как не было, так и нет. В советское время она была идеологическим приводом к другим проектам. А теперь и этого нет.

Правда, был ещё пример. Когда приехали в Красноярск Василий Васильевич Давыдов и Щедровицкий и помогли создать ППФ¹, местный очаг мысли. Получилось. Спасибо Хасану, Фрумину и другим местным ребятам. Хасан Борис Иосифович, он ученик Щедровицкого, психолог. Помер недавно. Психолог, но методолог–психолог. Очень хороший. С ним мы дружили, в хороших отношениях были. Так же и красноярские методологи. Вот такие, которые большей частью самоучки, но в общем те, которые основали ППФ и с тех пор пошла конференция по педагогике развития² с 1994 года, а с 95-го года я туда ездил почти каждый год. Так же создавалась и «Эврика Развитие» Татьяны

¹ Психолого-педагогический факультет Красноярского университета (ныне – Сибирский федеральный университет).

² Первая конференция «Педагогика развития» была проведена в апреле 1994 года небольшой группой психологов и педагогов из Красноярска, Новосибирска, Томска и Москвы. С 2012 года конференция называется «Практики развития».

Ковалевой в Томске. А вот с Новосибирском у москвичей не получалось. Потому что он мнит до сих пор себя столицей тоже, и тут, после того, как создали свою Академию, свою учёную братию, очередные наезды других воспринимались как конкуренция.

Так вот, мы все переживали этот соблазн уехать отсюда, туда, не делая это место первого рождения как своё, благодатное. Не унавоживая и не одухотворяя его. Чуть что – сразу срываемся – и в Москву! Здесь себя не находим, а там теряем себя, так и не находя. Я тоже переживал соблазн. Я же всегда и до сих пор общаюсь с авторами, собеседниками, которые там. Мне Бахтина и Выготского обсуждать здесь не с кем. Но это я сейчас такой, самодостаточный. Мне физически не надо никуда ехать. Мысль, она работает в других координатах, в «большом времени». Имеет иной хронотоп.

Но, испытывая соблазн, я действовал по-другому. Я сам звал сюда своих столичных собеседников. Чтобы не я туда к ним, а они – сюда. И чтобы здесь точка пульсировала. И с тех пор повелось. Получается так. Я избрал другую стратегию. Если ты что-то хочешь в этой жизни сделать, зачем тебе куда-то ехать? Физически перемещаться куда-то в другое место? Чтобы что? Кто сказал, что, перебравшись физически, ты тут же что-то сделаешь? Станешь умнее? Счастливее, лучше? Успешнее? Что? Тем более, у меня тут был всегда надежный тыл, якорь, жена и дочь. После всех скитаний, поездок, а я много ездил, я возвращался домой, обязательно с гостинцами для своих девочек, в тепло, в уют и покой.

Поэтому я зазывал к себе москвичей, чтобы здесь создавать своё место. Хотя много раз разочаровывался. Одного зову, другого, третьего... А здесь ничего не растёт. Но на самом деле помаленьку росло. Хотя после очередного приезда очередного гостя молодые, чуть пригубившие эликсира духовной силы, тут же собирались и уезжали. Были и такие. То есть, получается, что с моей помощью они уезжали. Так выходит.

Помню, в 1996 году я провёл большой семинар памяти Л. С. Выготского, посвященный его 100-летию. Тогда все отмечали этот юбилей. В Москве была большая конференция. Я туда поехал и зазвал к себе Братуся Бориса Сергеевича. Познакомился с Гитой Львовной Выгодской¹, позвал её. Она не смогла, со здоровьем было плохо.

Также с 1996 года ездил ко мне Борис Эльконин. Я с ним познакомился в Москве, на тусовке Фонда Сороса. Где-то в 1994 году. Затем мы уже общались в 1995 году в Красноярске. Более плотно. Я выступил у него на секции на «Педагогике развития» со своим докладом о культурном возрасте. Тогда там я впервые озвучил эту идею, которую потом развернул в своей доктор-

¹ Выгодская Гита Львовна (1925 – 2010) – психолог и дефектолог, кандидат психологических наук, научный сотрудник НИИ дефектологии, дочь Л. С. Выготского.



Илл. 27. Ижевск. 2015.

Слева направо: С. Ф. Сироткин,
Б. Д. Эльконин (сидит), Т. М. Ковалева,
С. А. Смирнов

ской. Боря поддержал. Ну, слово за слово. Позвал его к себе с курсом лекций. И он несколько раз приезжал со своими лекциями в Новосибирск. Потом ещё приезжал на мои семинары. Ты знаешь.

Его тексты я, кстати, все проработал. Тогда он мне подарил свою «Психологию развития», 1995-го года, первое издание. Он же пишет и рассуждает не как психолог. Совсем не привычно. Сочно, глубоко. Так пишут и рассуждают философы. Для меня это была новая, хорошая Мифология развития. То есть новый Миф человека. Описание феномена его рождения. На примере детской психологии в выготскианской версии. Он стоит особняком среди выготскианцев. Впрочем, кого из них ни возьми, тот особый. Все выготскианцы не похожи друг на

друга. Но я считаю его крупнейшим и самым тонким и глубоким носителем идей Выготского в настоящее время, живым носителем этой традиции. Он воспринял его идеи не только текстуально, но, прежде всего, в его направленности, в исходной интенции, экзистенциально.

Где-то тогда же я познакомился с В. В. Давыдовым и В. П. Зинченко. Я же здесь в Академгородке был в хороших отношениях с Иосафом Ладенко. А они вместе учились в МГУ, на философском факультете. Тогда, в 50-х. Они его звали Вася. Так вот, Иосаф дал мне контакт, я позвонил Давыдову, сослался на Ладенко, договорился о встрече. И приехал туда к нему, на Погодинскую, где сидел Давыдов, он был тогда вице-президентом Акапедии, как любит говорить Боря Эльконин. И несмотря на его занятость, мы долго сидели. И так несколько раз. Я в Москву, и по разным адресам езжу, беседую, договариваюсь. К одному, другому, третьему.

Я ему подарил свой первый журнал, «Мастер-класс», со своей статьей по видам образовательных моделей в истории культуры. И свой сборник «Наш Понедельник», в котором впервые опубликовал большую работу о Выготском. Ему не понравилась работа о Выготском, не понравились мои начина-

ния о Гамлете, вся эта моя антропология вокруг него. А вот работа по истории образовательных моделей понравилась. Сказал, что надо эту тему продолжать прорабатывать. А почему не понравился ему мой Выготский? Он был советский философ. Причем, ильенковец. Он не понимал этой метафизики. И это не случайно, что в шеститомнике сочинений Выготского не оказалось его «Психологии искусства» и дипломной работы «Трагедия Гамлета». Они, его ученики и последователи, не понимали его Гамлета. Ну, это отдельный разговор.

Это совсем другой тип мышления. Другая парадигма мысли. И хотя они все дружили с 50-х годов, он, Зинченко, Щедровицкий, Мераб и другие, но все они были принципиально разными.

Говорил Василий Васильевич всегда эмоционально, даже экспрессивно. Как на митинге. Как будто он на собрании. И хотя, например, выступал по содержанию, по науке, но говорил так, как будто выступает на собрании перед партийным коллективом, махая своими маленькими ручками. За этой эмоцией стояла вся его жизнь, его искания. От Бори узнал о его смерти. В 1998 году звонит Боря по телефону: «Вася умер». Все.

Так же я познакомился и с Владимиром Петровичем Зинченко. Они же сидели рядом, там, на Погодинской, кабинеты почти напротив. Бывал у него дома. Подарил ему свои «Опыты по философской антропологии». Здесь мы как раз с ним сошлись. Особенно было интересно, когда он вдруг написал статью о поэтической антропологии. Правда, она вылилась в набор философских сентенций разных поэтов, а конструкта Владимир Петрович не предложил. Но было очень неожиданно. Вот недавно Федор Иванович Гиренок в его память проводил конференцию. Как раз по тематике поэтической антропологии. Меня позвал.

Я общался с Зинченко несколько раз. В Красноярске, в Москве, на семинарах, которые еще Фонд Сороса проводил. Он был очень интересным собеседником, ироничным, содержательным. Потом, после его ухода, я опубликовал в своём журнале статью, которую он давно как-то написал вместе с Мерабом, об объективном методе в психологии. Замечательная статья, программная, методологическая¹. Я спрашивал у Бори, какой текст опубликовать его памяти, и предложил его. Он тут же согласился.

Помню, мы встретились в Красноярске, на очередной конференции по педагогике развития. Хотя он туда редко ездил. Обсуждали Выготского и новую книгу М. Коула. На одном из перерывов вышли на улицу. Он и говорит, затягиваясь сигаретой: «Вот что они, американцы, понимают в Выготском?»

¹ Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7. С. 109–125.

Ну что? Другая среда, другие истоки, всё другое. Это какой-то выпендрёж, при всём уважении к Майклу Коулу».

Он был прав. При понимании важен контекст, важны детали, акценты. Мне Боря тогда подарил одну рукопись Коула, распечатку одного его доклада. Там сугубо по-американски знак, психологическое орудие называется артефактом. У них соединились изыскания Выготского (понимаемого в их версии) и американских антропологов, которые все искусственные, культурные орудия называют артефактами. Так вот, например, как они переводят слово опосредование? Mediation. А как опосредствование? Тоже mediation. У Д. Вертча тоже. Я не нашёл в их текстах различия. Точнее, они в акте развития по Выготскому выделяют лишь орудийный аспект, момент овладения человеком орудия, а вот аспект овладения собой теряется. Но именно этим суффиксом в слове эти два момента и различаются. Ты замечала, как велико значение в русском языке приставок и суффиксов? Например, замысел, промысел, вымысел, умысел. Разные приставки меняют смысл и направленность действия, скрытого за словом. Здесь в суффиксе также заложена разница. Опосредование означает овладение человеком способа действия с орудием. А опосредствование означает овладение с помощью психологического орудия собой, своими аффектами и процессами. Разница, как говорил Выготский – в направленности, вовне или вовнутрь.

Шевченко Л. В.: А ещё кого особо хранит память?

Смирнов С. А.: Также я зазывал, к примеру, Глазычева Вячеслава Леонидовича. Когда мы здесь задумали проводить Градостроительный форум¹, я был программным директором, нужно было формировать экспертный пул. Я там зазывал многих. И Блинкина Михаила Яковлевича, специалиста по транспорту и урбанистике. Один из ключевых экспертов по концепции развития транспорта и логистики в стране, работает сейчас в Вышке. Также зазывал Дениса Визгалова (помер скоропостижно), сильного специалиста по маркетингу города.

Но главным экспертом был для меня Глазычев. Я даже не помню, откуда я надыбил его телефон. В общем, я ему позвонил, когда был в очередной раз в Москве. Он откликнулся. Договорились о встрече. И мы встретились у него в МАРХИ. Там у него была своя берлога. Он вынужден был в первый раз выходить меня встретить, потому что надо было идти по институтским лабиринтам. Я бы сам не нашел, заблудился. Вот так мы договаривались, я к нему приезжал, и мы беседовали у него в берлоге. Он наливал свой крепкий кофе, закуривал трубку, и мы беседовали. О городе, об урбанистике, общественных инициативах. Он тогда запускал первый состав Общественной палаты РФ, был активным деятелем первого созыва Палаты. О Щедровицком говорили.

¹ Градостроительный форум «Город Завтра». Проводился в Новосибирске в 2008–2012 гг.



Илл. 28. В. Л. Глазычев и С. А. Смирнов

Ему понравились мои идеи про Город, мы были близки идейно. Потом, уже в 2011 году, он мне подарил только что вышедшую книгу «Город без границ»¹. В общем, он потом приезжал и к нам на Градостроительный форум, и на форум «Интерра». Был всегда элегантен, речь была подчеркнуто выстроена, точна, как строгий архитектурный узор. Потом мы все узнали о его внезапной кончине в Таиланде в 2012 году.

Иногда пересекаемся с Юрой Громыко. Очень редко. Вот сейчас, в ноябре, будет конференция по Выготскому, и он будет тоже докладывать. Но это такие косвенные контакты, которые никуда не выливаются, ни во что не воплощаются. Иногда я к ним даже обращаюсь. Вот с Серёжей Поповым даже хорошо контактили. Я звал его сюда в 2009 году, чтобы он рассказал про свой первый форсайт «Детство 2030». Он приезжал и сделал презентацию о форсайте в нархозе. А потом он мне звонит и говорит: «Мы игру проводим «Будущее Академгородка» по заказу РОСНАНО, приходи, давай». И три дня мы играли здесь, на базе выставочного центра. Или Саша Зинченко. Я его просто позвал на Интерру, мы с ним трёхдневную игру провели в рамках Интерры. Саша уже был больной, было видно. А потом он помер от рака. То есть если я, так сказать, позову, зазову – нормально.

¹ Глазычев В. Л. Город без границ. М.: Изд. Дом «Территория без границ», 2011.

Шевченко Л. В.: У Вас своя логика взаимодействия с сообществом?

Смирнов С. А.: Это личные контакты. Просто личные контакты. А так, чтобы быть щедровитянином? Ну, надо сказать, методологического сообщества давно нет. Оно было во времена ГП. С его уходом оно распалось.

Хотя меня сразу раскусывают другие. Вот, например, Фёдор Иванович Гиренок. Замечательный мужик! Вот такой философ, классный! Провокативный, очень интересный. Мне с ним очень интересно, хотя он совсем другой. Вот совсем другой. Когда я задумался над докторской, думаю, надо куда-то сунуться с защитой. Здесь ничего нет, ни совета, ни специальности. А у меня она по антропологии. Вот «Культурный возраст человека»¹, легла в основание докторской. Куда-то надо сунуться. А тут Розин Вадим Маркович. Но с ним я с тех пор давно уже дружу. Звоню: «Ну, что, как?» – «Ну, давай. Давай сюда». Узнал: МГУ, кафедра философской антропологии, а там Розин и Юдин тоже преподают. Сунулся, а там Гиренок, он тогда был заместителем заведующего, заведующим был Стёпин, почему-то Стёпин. Сунулся, отдал им рукопись, потом звоню ему, а он говорит: «Ну вы же щедровитянин, ну, понятно с вами». Вот что к чему? Я, ещё вообще-то говоря, с ним толком не общался, отдал рукопись вот этой книжки. Но он хорошо относился и к Щедровицкому, и к Ильенкову, потому что хватает ума признать, что это мужики-то мощные как мыслители, хотя он, конечно, совсем другого типа.

И всё, пошло, поехало. Там Розин, Юдин были экспертами, в итоге защитился там в МГУ. Но начал-то с чего? С того, что вот какой-то там, с Новосибира, Смирнов, которого Гиренок не знал, почитал его рукопись, говорит ему: «Так ты – щедровитянин!» То есть по каким-то таким признакам в тексте, может быть, манере говорения, обсуждения, какого-то такого вот способа взаимодействия он увидел во мне мой способ рассуждения.

Шевченко Л. В.: Почему, когда Вы его, Гиренка, характеризуете, Вы говорите, что он «классный мужик»? За счёт чего Вы его определяете так?

Смирнов С. А.: Автор. Интересный собеседник. Со своим голосом.

Шевченко Л. В.: За счёт авторского слова?

Смирнов С. А.: Да. У него есть своё содержание, ему есть, что сказать. Он не «птичка», и не люмпен, и не копия, а он сам автор. Это ключевой критерий. Поэтому те, кого я зову, к кому обращаюсь – это авторы, которым есть что сказать. Я их и зову в свой журнал, например. Да, вот Фёдор Иванович совсем другой человек, но, пожалуй, после того, как ушёл Хоружий, ушёл Генисаретский, ушёл Подорога, ушёл Гуревич Павел Семёнович ...

Всё! По антропологии в России больше никого! Он – самый крупный. И самый интересный. Ну, так получается. Хотя они с Хоружим не дружили, я

¹ Смирнов С. А. Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. Новосибирск, ЗАО ИПП «Офсет», 2001.

это просто знаю. Мне, помню, Хоружий говорил, возмущался. Но он же мужик такой, ригорист, максималист: если он ругает, то ругает очень сильно и эмоционально в том числе. «Прочитал статейку в газетёнке». А это была, я помню до сих пор, это было приложение к «НГ» – «НГ-Ex libris». То есть, прочитал статью Гиренка, где он даёт рецензию его книжке «Очерки синергической антропологии», вопросы задаёт. В принципе, нормально, но по-гиренковски так, немножко с поддёвкой. Нормально, мягко. Как Сергей Сергеевич взбеленился: «Кто такой Гиренок! Как слон и Моська! Ну это кто такой, это вообще ни в какие ворота! Сергей Алевтинович! Ну это вот что такое»?! Вот буквально. Он был сильно обижен. Просто обижен. Просто было видно, как его лично сильно задела суждения Гиренка о его работе. Нет бы выйти в содержательную дискуссию, в рефлексивную позицию, но... Кстати, так же он относился и к Подороге. «Кто такой, что такое Подорога?! Что он там это всё в «Мимесисе» пишет? Да ничего там нету, ничего он не понимает в антропологии литературы!» (смеётся). Ну, за Сергеем Сергеевичем это велось. Он же, к сожалению, мыслитель всё-таки тоталитарного типа. Такого, который выстраивает свой великий, конечно, Монблан. Там такая гора, что мама дорогая! И поэтому рядом никого не должно стоять. Это невозможно. И поэтому рядом с ним никто стоять и не мог. Да он и не терпел. Это, кстати, причина того, что я с ним поругался.

Был такой эпизод. Молодой парень, кандидат наук из Нархоза, Иван Ковин. Он участвовал в моём проекте, я его попросил: «Сделай небольшой обзор современных работ по антропологии у нас в России. Какие там авторы, кого ты почитал». Он, так сказать, старательно, дисциплинированно всё это почитал, в том числе Хоружего, и в этом обзоре стал вопросы задавать: «А вот так ли? А может быть и так»? Всё в мягкой форме. Я опубликовал его в своём журнале (смеётся). Я считаю, что это мой журнал, я редактор.

Шевченко Л. В.: Где Хоружий тоже редактор...

Смирнов С. А.: Где он приглашённый мною редактор. И я, вообще-то говоря, не обязан с ним согласовывать, он помогал мне искать авторов. Сам публиковался и помогал искать других авторов. Пардон, деньги находил я. Исходно альманах мой, это же потом мы познакомились. Он мне звонит: «Сергей Алевтинович! Это никуда не годно! Кто такой Ковин? Что он вообще понимает в синергической антропологии?! Это почему Вы позволили»? А что, он начальник что ли? Согласовывать с ним? Я думал, что у нас коммуникация другого типа, не «начальник-подчинённый».

Шевченко Л. В.: Вы не ожидали такого звонка? Или ожидали?

Смирнов С. А.: Я, зная его, ожидал, что прилетит (смеётся), но не думал, что так радикально. Потому что после этого мы очень долго не разговаривали, не переписывались, вообще никак. Потом помирились, даже редко иногда



Первый Антропологический семинар. Новосибирск. Декабрь. 2007 г. Слева направо: С. А. Смирнов, С. С. Хоружий, О. И. Генисаретский

Илл. 29. Антропологический семинар. 2007.

переписывались. Да, я его поздравлял с юбилеем и прочее, но как раньше уже не было. Фактически, если он рвёт, то рвёт.

Шевченко Л. В.: Меня на самом деле биография Хоружего поразила. Я не знала про его маму, про его отца.

Смирнов С. А.: Мама – Герой Советского Союза, партизан Белоруссии.

Шевченко Л. В.: Какой силы там вот эта вся история – что она его родила и дальше партизанила. Когда я вот это узнала биографическое, я поняла и про него многое тоже.

Смирнов С. А.: Плюс к этому, он же фактически несколько раз рождался. Математика была у него там, параллельно шла русская философия. Он был диссидентом фактически, самиздатом занимался. Ну и все вот эти песни советского периода.

Шевченко Л. В.: Тогда получается, что и Хоружий, и Генисаретский – они в Вашей жизни как свободные люди – авторы?

Смирнов С. А.: Это было тоже одно из испытаний для меня. Испытание Хоружим. Оно было сравнимо с испытанием Щедровицким. Поскольку Щедровицкий меня испытывал, но не буквально – вот тут рядом, я же с ним

не семинарил, я знал его, он знал меня, но только на лекциях и на играх. Но семинарить-то на кружке я с ним не семинарил. В этом смысле, испытание было такое, содержательное, испытание его работами, его личностью в целом. А вот Хоружий – это уже испытание личное, глаза в глаза. Вот он тут, вот я выступаю, и вот он постоянные пинки и затрешины даёт. И это испытание было очень тяжёлое. Причём испытание по содержанию.

Шевченко Л. В.: Как Вы вообще попали в одну ситуацию?

Смирнов С. А.: Так я же наглый и настырный. Я если узнаю, то звоню или пишу. Не важно, где человек живёт. Узнал, что есть такой – Хоружий.

Шевченко Л. В.: Чем он Вас привлёк? Чего там такое? Вы прочитали что-то или как?

Смирнов С. А.: Да, да. Сейчас скажу. Во-первых, когда я создал свой журнал «Человек.RU», издал в 2005 году первый номер, стал искать авторов. Думаю, ну что, надо звать, искать. Здесь никого нет. Стал рыть. Уже пошли работы, публикации. И вот, я даже не помню, если честно, какая конкретная работа. То ли «Феноменология аскезы»¹, то ли ещё какая-то. Но даже не «Очерки»² («Очерки» он мне потом подарил, я их ещё не читал тогда). Я просто узнал про него: просто имя, просто фамилия. И статьи в «Вопросах философии». Во-первых, раньше же вышла его книжка с чёрной обложкой, где было издано много того, что у него было в столе³ неопубликованного. Там, в том числе, «Философский пароход», и по русской философии. И знал, что он – переводчик Джойса. Ух ты, как-то так всё в одном человеке! Стал рыть – узнал, там смотрю адрес – написал. Он ответил. И прислал мне текст «Существо, трояко размыкающее себя»⁴, три его топики человека. И вот в моём журнале она вышла. Это у него была одна из черновых версий работы, которая пошла в книгу «Очерки...». И всё, и я просто так стал осматривать: да, это крупняк! Другого такого нет. И пошло – поехало. Слово за слово, сначала он просто тексты присылал, потом мы с ним договорились семинарить, и так схему построили: семинар – альманах, семинар – альманах. И так несколько лет. Приезжаю туда в Москву к нему на Белую дачу (даже там ночевал периодически), обсуждаем, каких авторов привлекать, по какой теме семинарить. У нас очень хороший был период, содержательный, насыщенный, буквально период движения и освоения. Он параллельно писал свой «Фонарь Диогена»⁵, где про Мишеля Фуко подробно

¹ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. Издательство гуманитарной литературы, 1998.

² Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, истории и теологии им. Св. Фомы, 2005 г.

³ Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетея, 1994.

⁴ Хоружий С. С. «Человек: сущее, трояко размыкающее себя» // Человек.RU. 2006. № 2. С. 31–56.

⁵ Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.



Второй антропологический семинар. Декабрь. 2008. Слева направо: С. С. Хоружий, С. А. Смирнов, А. Г. Погоняйло, О. И. Генисаретский.

Илл. 30. Антропологический семинар. 2008.

написано, и ему было важно тоже обкатать ряд своих содержательных ходов, которые он озвучивал, потом писал и раз – в журнал. И нормально. Кстати, на второй семинар он привез Погоняйло Александра Григорьевича, переводчика Фуко и Делеза. Он как раз перевёл «Герменевтику субъекта», мы на семинаре проект «практик себя» у Фуко и обсуждали.

А рядом ещё незабвенный Генисаретский (смеётся). Он его стал приводить. А Олега-то я знал до этого, независимо от этого, через щедровитянство всё-таки. Но тоже удивление: какой щедровитянин?! Генисаретский – это Генисаретский. Ну, конечно, не щедровитянин. Он тоже самостоятельный мыслитель, который просто вот тоже по-своему понимал, делал. Для него ГП был тоже мыслителем и всё. Он же тоже не клубился в этой тусовке. Он шёл своей дорогой. С Генисаретским у меня своя была траектория разных взаимодействий.

Шевченко Л. В.: А как Вы к содержанию Хоружего отнеслись? Оно ведь сугубо религиозное?

Смирнов С. А.: Не моё. Очень не моё.

Шевченко Л. В.: «Не моё, но мощное»?

Смирнов С. А.: Но мощное, да. И очень многое я воспринял от него, это по моим работам просто видно, и ссылки, и переклички, и постоянные отсылки и цитаты – всё это конечно обязательно. Он мне нужен был как собеседник, как очень мощный автор. Но не моё. Потому что у него же там гибрид богословия и философии. Там же без Бога никак. Я не могу. Я в богословие не иду.

Шевченко Л. В.: И он нормально работал, понимая, что Вы – «без Бога»?

Смирнов С. А.: Нормально, нормально. Надо отдать ему должное. Он же как учёный – мощный мужик. У него хватало научной культуры и традиции быть просто учёным-исследователем. Он не тащил в богословие. Тем более, не тащил ни в какую церковь. Он же сам по жизни, вроде бы, совсем светский человек. По жизни. То есть не тот, который лбом бьёт и каждый день в церкву бегаёт. Нет.

Шевченко Л. В.: Да, портрет у него известный с книгой Джойса в руке – такой светский образ.

Смирнов С. А.: Да, помню. Или его статья «Портрет автора» с Джойсом. Тут богословие, тут Джойс, тут его энергия, синергия – и это всё в одном. Это всё поразительно совершенно, поразительно. И это всё у него сочеталось. Когда я прочитал его «Улисса в русском зеркале»¹, вообще шикарно. Просто шикарно! Это же просто литературное произведение – просто блестящее.

Шевченко Л. В.: Шикарное. И свободное очень.

Смирнов С. А.: Он же там заигрывает с Джойсом и сам отдельную главу написал вот этим самым стилем.

Шевченко Л. В.: И неожиданно просто.

Смирнов С. А.: Да. И это было вполне органично. Это не выглядело графоманством. Просто очень хороший литературный текст. Я у него учился и этому тоже: излагать, писать. Я пытался его понять как автора, как он аргументирует. Он как автор, учёный-исследователь, абсолютно мощный такой, логически выверенный автор. Тексты у него совершенно, абсолютно аргументированные, логически выстроенные. Здесь нет вот этого квазиметафизического, квазирелигиозного наворота, который у разных русских философов типа Бердяева и т. д. У него здесь всё очень научно выверено, всё просто мощно. Но я понимаю, что я не могу себя считать последователем Хоружего. Вот это точно.

Шевченко Л. В.: Ну, это понятно.

Смирнов С. А.: И в этом смысле, кстати, это трагическая фигура. Где продолжение? В лице кого? Некоторые авторы претендовали, чтобы быть его последователями, но это всё не то, не то. Ну, надо сказать, он сам свой вклад внёс в это дело. Потому что быть его последователем – это тяжёлая ноша. Это надо просто идти за учителем и повторять его подвиг. Это не просто.

¹ Впервые опубликовано в: *Джойс Д. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. Улисс: роман (часть III)*. М.: Знак, 1994.

Я бы также добавил, что все же Сергей Сергеевич Хоружий – личность тоталитарного, монологического липа. Он шёл как большой корабль, своим путем. Но, будучи масштабной, мыслящей личностью, был ориентирован на свой сугубо личный путь. И других голосов и траекторий не слышал и не видел. А слышал тогда, когда это было ему нужно. Он предельно монологичен. И потому не воспринимал, кстати, Бахтина как самостоятельного мыслителя. Он пару-тройку раз ссылался на его идеи про диалог. Ну и всё. «Философию поступка» он не воспринял. Он не считал, что это нечто самостоятельное в философии. Причём, сильно близкое и пересекающееся с ним.

По этой же причине он не воспринимал и Мамардашвили. Он мне сам однажды сказал, я это точно помню, что Мамардашвили ничего концептуального и нового в философии не сделал. Ну, так, рассуждения вокруг да около. Интересно, но не глубоко. Не концептуально.

Кстати, замечу на полях, к устному философствованию Мераба многие наши отечественные философы, особенно западной ориентации, например, специалисты по эпистемологии и философии науки, которая тогда долгое время у нас доминировала, его не воспринимали. М. А. Розов как-то сказал про него: шелест листьев вечного дуба. Мол, что-то там шелестит, местами интересно и даже приятно, но ничего на этом построить нельзя. Заметь, построить! Построить концепцию!

Мы здесь видим урок. Стремление построить концепт, в пределе, доктрину, становится прямым следствием монологического мышления. Об этом, кстати, Бахтин-то постоянно и писал. Вот Хоружий тоже стремился построить Доктрину. И, кстати, он это сделал.

Шевченко Л. В.: Вернёмся к Вашей антропологии. Вы рассуждаете сейчас про то, что есть поле антропологии, и Вы здесь занимаете определённое место. Чувствуете Вы эту ответственность? За то, что Вы сделали и как оно должно дальше жить. К вопросу о последователях.

Смирнов С. А.: Вот здесь я совершенно безответственный (смеётся). Как там дальше...

Шевченко Л. В.: Вы про это не думаете?

Смирнов С. А.: Абсолютно нет. Не думаю, вот честное слово.

Шевченко Л. В.: Никогда?

Смирнов С. А.: Мне, дай Бог, успеть что-нибудь такое ещё сваять. У меня там есть пара-тройка задумок. Просто хочется и всё. А что там дальше...

Шевченко Л. В.: А когда у Вас были ребята (аспиранты), у Вас было желание сообществом это сделать? Или чтобы они взяли некоторую линию.

Смирнов С. А.: Ну, косвенно, само собой. Были разные проекты. Я ведь живу проектами. Да, ученики появляются, но не потому что я создавал школу или кружок. Ну, точно не создавал. А коль скоро я запускал какой-нибудь

проект, то он как магнит начинал притягивать к себе и обрастать молодыми. Это было и есть.

Представь себе, стоишь ты на пляже. На пляже! Загораешь с женой и дочкой. Подходит к тебе парень, здоровый – на голову выше:

– Здравсьте, Сергей Алевтинович! Не узнаёте? Вы у нас уроки вели в 54 лице.

– Да, вёл.

– Спасибо Вам. Вы меня на жизнь наставили.

Вот это что?! Не знаешь, откуда прилетает, «как наше слово отзовется». В разных местах наследишь...

Помню, по экспериментальной группе. У меня там появлялись действительно такие люди, которые до сих пор спасибо говорят. Игорь Родневич, который в Питере давно живёт. Он не пошёл в философию, он поёт песни и пишет стихи, любит Высоцкого. Но он тебе благодарен и до сих пор с тобой встречается и пишет письма. И таких – не один, они просто в разных местах. То в этом месте, то по педу, то по школе этой, то по той школе, то по работе, то по Нархозу. Таких много, наверное, их можно назвать учениками, а точнее теми людьми, на которых я как-то повлиял – у них траектория пошла по-другому, такие есть, но это не связано никак с амбицией по поводу школы, продолжения какого-то.

Во-первых, я совершенно не представляю, что это такое и как делать, и надо ли. Я просто живу проектами, и мне вот это интересно: интересна какая-то проблема, я запускаю проект, в этом проекте несколько лет с людьми общаюсь, работаю, в результате этого проекта какой-то человек, благодаря тебе, защищает кандидатскую, например. Ты у этого человека не являешься официальным руководителем, но ты его учитель-консультант, и благодаря тебе он её доводит, потому что руководитель почему-то совсем не помогает. Бывает и так. Ну и кто он тебе? Ученик? Вот такие влияния, да, есть, но они совсем разные. Кто-то в бизнесе, кто-то тоже преподаватель философии, кто-то кандидат наук, кто-то археолог, кто-то песни пишет, кто-то учитель, кто-то психолог. Они самые разные. Вот у меня в экспериментальной группе 15 человек было. Все очень разные стали по жизни, очень разные, но пинок в развитии они получили хороший. И в Нархозе была экспериментальная группа, в разных местах. Но это не философы (смеётся).

Есть, например, одна дивчина, кандидат наук. Она гибрид, айтишник и философ, она преподаёт в Нархозе. Но таких примеров совсем чуть-чуть. Толчки получали, нормально, но мне было интересно проект делать. Вот и сейчас проекты делаю, кому-то там помогаю.

Шевченко Л. В.: Я просто всё поняла теперь.

Смирнов С. А.: Что ты поняла?



Семинар по антропопрактикам. Новосибирск. 2015 г. Слева направо:
Нижний ряд: С. А. Смирнов, Т. М. Ковалева, С. Ф. Сироткин, В. Р. Имакаев,
Л. А. Новопашина, Н. Х. Орлова, Б. И. Хасан. Верхний ряд: Т. А. Зубарева,
А. В. Лаптева, Б. Д. Эльконин, В. С. Ефимов, В. В. Савчук, С. С. Аванесов.



Семинар по антропопрактикам. 2016 год.
Слева направо: С. А. Смирнов, В. Г. Безрогов, С. Ф. Сироткин, И. Н. Чиркова,
В. К. Пичугина, Б. Д. Эльконин, Т. М. Ковалева, В. М. Розин, Б. И. Хасан

Илл. 31–32. Семинары по антропопрактикам. Новосибирск. 2015–2016.

Шевченко Л. В.: Я поняла то, что вот это ключевое – авторское слово, которое про свободную жизнь. Я просто помню, в какой-то период... Помните, когда программу по молодежи делали? Это было в 2006 году¹. Те, кто к Вам приходили, они же почему потом Вас критиковали? Они же хотели прийти туда, где их выстроят, и где им дадут путёвку в некую определённую. Понимаете?

Смирнов С. А.: Да. И не получали её. Бедные.

Шевченко Л. В.: А получали некое свободное отношение. Вот к этому они были не готовы. Они шли, чтобы попасть в сообщество, чтобы иметь некий профит.

Смирнов С. А.: Не строят, не определяют, не предлагают своего. Предлагать-то я предлагал, ну а дальше – определяйся. В этом есть определённая драма. Например, ну что там обсуждать, неудобно обсуждать. Кто-то, действительно, такой, вроде тоже свободный, но он эту свободу превращает в вечное маргинальное блуждание, такой по жизни люмпен, который ни туда, ни туда, ни туда. Мол, свободный я. Такое свободное плавание. И говорит: «Я даже на работу не оформляюсь нигде – я свободный». Но он от этого только проблемы получает, это несчастное существование. Это неприкаянность, неуместность. Перекати-поле. Какая тут свобода? Такие были. И до сих пор они, бедные, гуляют – краем глаза наблюдаю. Ну, ты их знаешь. Смотрю: ну вот так он, свободный. А мужику уже за сорок. А он все свободный. Это драма. Я-то, с одной стороны, вроде живу проектами, но я пытаюсь как-то укорениться в содержании, удерживать какое-то основание, что ли. Не держась за место работы. Места работы я менял достаточно, несколько раз уже, но держась всё-таки за определённое содержание, за определённое занятие, что называется. Философия-то всегда при мне, плюс ещё психология, педагогика, методология. Они-то всегда при мне, и они мне помогают удерживать себя и по жизни. Потому что для меня, например, когда надо писать заявку на грант, запускать проект – это не проблема, а вот для тех свободных – проблема. Потому что они не держат содержание, это надо же ориентироваться в нём, а превратив жизнь в маргинальное блуждание, они же содержание так и не обретают, они не знают, в чём укорениться, в каких базовых смыслах и опорах.

Шевченко Л. В.: Ну, смотрите, ведь исходя из Вашего концепта картоида² – ведь можно его понять как маргинальное блуждание? Нет?

¹ Речь идёт о разработке Концепции молодежной политики для Новосибирской области «Территория развития».

² См.: Смирнов С. А. Антропoidный картоид как средство антропологической навигации // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2018. 1 (15). С. 34–48.

Смирнов С. А.: Нет, картоид – это не маргинальное блуждание. Это реальная карта жизненного пути. Это не блуждание. Это навигация. Блуждание – это вот, гуляй поле. В картоиде удерживаются ключевые жизненные события, которые личность-то и формируют. Картоид из них состоит. А у того маргинала бедного в чём драма? Он никак на путь-то свой не встаёт – он всё по краям бегает, никак не поймет, в чём его событийность. Картоидность – это не про извилистость, картоидность – про содержательную событийность, про то, что ты в этой жизни что-то успеваешь сделать и через это делание ты себя лепишь и постоянно переделываешь. Вот из этих событий картоид состоит. Конечно же, он не сочиняется и означает не просто внешнюю беготню по жизни. У них – беготня. Они несчастны. Они ж себя-то не находят. А картоид про то, что событийно находится. Другое дело, что действительно, если быть честным, то это как раз интересный вопрос: из каких событий твоя траектория начинает состоять? Фактически, я тебе про них и рассказываю.

Иногда оборачиваюсь назад и думаю: если посмотреть на мою беготню по моим встречам, собеседникам, то это может выглядеть как форма сумасшествия. Но можно и наоборот. Может восприниматься как своеобразная навигация, поиск встречи, поиск умного собеседника, соавтора. У меня даже проложились как-то постоянные маршруты по Москве. Параллельно и Москву осваивал: исходил и изъездил её. Кстати, именно в Москве, не в Питере – там только Тульчинский Григорий Львович. Он же был моим оппонентом на защите докторской, в 2004 году. С тех пор и познакомились, сблизилась. С ним я и встречался, и беседовал, и брал интервью. Это было. Но не более того. Все же я московский по ориентации, не питерский, не ленинградский.

Так вот, были фактически построены маршруты. Как я собираюсь в Москву, так намечаю дорожки. Вот на Погодинскую, к Давыдову. Вот на Моховую, к Боре Эльконину, в его подвал в Психологическом институте. Вот в МАРХИ к Глазычеву. Или вот к Гиренку, на его кафедру в МГУ. Или к Хоружему на его Белую Дачу или в его Центр синергийной антропологии в Вышке, который менял места несколько раз. Или к Генисаретскому на его ул. Куусинена, или в Институт философии на Волхонке. Ну, в Институт философии я ко многим бегал, к тому же Гусейнову, очень часто. Или даже к нему домой на пр. Университетский приезжал, брал там у него интервью. Или к Розину туда же, в ИФ РАН. С Вадимом Марковичем я дружу, часто встречался. Или к Гуревичу, к Подороге. Ко многим.

Кстати, к Борису Григорьевичу Юдину ездил по разным поводам. И в его редакцию журнала «Человек». Он был и у нас в Новосибирске, я с ним встречался по поводу защиты его Института человека, делал официальное письмо от мэрии в защиту Института, когда его закрывали в 2004 году. Юдин был

обижен на Генисаретского, бывшего у него в заместителях, что тот не помог ему сохранить Институт. Потом интервью у него брал¹.

В общем, вроде бы, беготня какая-то. Но что за этим стоит? Я их либо звал к себе на совместное действие, либо просто общался, либо брал интервью. В этой беготне не было какого-то особого культуртрегерства, мол, чтобы просветить местных молодых, не просвещенных, хотя объективно по факту так тоже происходило. Но была забота о себе, я, конечно, искал себя. Но не географически. Мог, конечно, не бегать, а просто книжки их читать. Но мне был важен личный контакт. Через переключку с собеседниками, через живые встречи, а не только через тексты. Я же себя искал. Ведь место своё ты же в культуре только можешь обрести. Не в географии. Поэтому у меня был вполне определённый, не хаотичный набор встреч. Я искал союзников, чтобы переключка была. Искал собеседников, определённых авторов. Случайных среди них нет. Они все – живые собеседники, учителя, старшие товарищи, партнеры, друзья. Степень близости была разная. Но все они помогали мне найти себя, обрести, отстроить своё место. И не важно, где я физически нахожусь. Новосибирск в этом плане, с одной стороны, родной город, но по части моей философии он город весьма случайный. Просто выдался такой город, где я родился. Но и всё. А в философской навигации приходится отдаляться от географического места и выстраивать свой мыслительный и деятельностный топос. А что при этом получается – вопрос отдельный.

Шевченко Л. В.: Да. Ещё вот такой вопрос. Я вот представляю себе писателя (или автора) хорошего. Допустим, Пастернак. Я могу себе представить, что он в жизни переживал желание успеть, события определённые виделись как имеющие какое-то завершение. И я могу себе представить, что хотел Пастернак своими высказываниями в итоге, ну вообще – в итоге. Как он мыслил итог жизни. А Вы?

Смирнов С. А.: Ты про Пастернака спрашиваешь?

Шевченко Л. В.: Нет, я спрашиваю про Вас, как про автора. Как у такого автора, как Вы, некий итог видится?

Смирнов С. А.: Как итог? Итога я не вижу, если честно.

Шевченко Л. В.: Не в смысле жизни биологической. Не в смысле биографии.

Смирнов С. А.: Как ни странно... Это удивительно. По идее, должно быть. По идее, сваять бы какую-нибудь там великую антропологию в три тома и на этом успокоиться. Вот точно нет! Хотя амбиции что-то сказать в ней есть, и когда-то однажды они действительно проявились. И поэтому я люблю

¹ Юдин Б. Г. У человека было ядро... Но и оно поплыло. // Беседы о человеке. Разговор на пороге. Ред.-сост. С. А. Смирнов. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2016. С. 121–133.

книжки писать, люблю. Это не просто для меня важное занятие, мне нравится писать. Особенно на чистом листе, когда всё это рождается. Мне жена говорит: «Как это ты всё пишешь!?» Мы всё сравниваем наши занятия. Она шьёт. Она классный мастер, она шьёт всё, дочь она обшила всю по сто раз, и себя тоже. Для меня это китайская грамота, как она там всё вот это делает, со своими нитками, иголками, этими аппаратами (у неё четыре аппарата швейных). А мне она говорит: «Как ты там вот в этих делах своих – книгах, рукописях – разбираешься? Да ещё такую книжку сваял – ужас! Как ты в голове всё это удерживаешь?» Но это для неё вопрос. А для меня её занятие является откровением. Но это то, без чего я не могу. Станным образом, я без этого не могу, но сваять какую-нибудь великую философию – у меня такой цели нет. Чтобы потом издали в трёх томах. Они у меня такие вот – выхлопы. Раз, задел – что-то такое сделал. Несколько лет болееешь этим. Всё это как бы в одной рамке. Я, наверное, так устроен – я по жизни поисковик. Поэтому – навигация, карты, то есть я не доктринальный исследователь, я не доктринёр. Я бы сказал, я философ-предприниматель.

Шевченко Л. В.: Да, это понятно. А ситуация молчания у Вас была? У Вас был кризис, когда не хочется высказываться, проекты делать? Или страх?

Смирнов С. А.: Знаешь, были периоды полного погружения в какое-то действие живое, в сложный проект, и мне было просто не до писания и даже не до чтения. Я вот смотрел свои публикации: какой-то год пустой, ни одной статьи, а в этом две всего, а в этом целых 15. Есть периоды, когда я просто погружался (когда была экспериментальная группа первая, например), я просто полностью погружался в это странное, непредсказуемое, жутко-рискованное действие, связанное с отстраиванием группы и её защитой. Там повоевать пришлось, и несколько лет я просто полностью был погружён, мне было не до книг, не до чего. Я потом, когда группа закончила институт, я вернулся к кандидатской. На несколько лет, года три-четыре, я был просто полностью погружён. Вот такие периоды – да, но это не молчание.

Шевченко Л. В.: Это не молчание. Это опыт, насыщенный.

Смирнов С. А.: Это накопление опыта, такая траектория, зигзаг, где-то надо было просто погрузиться. А потом это всё начинает каким-то странным образом – косвенным, дальним – вываливаться в осмысление и, глядишь, воплощается в текстах. Такие периоды, да, были.

Шевченко Л. В.: А есть страх того, что всё уже сказал?

Смирнов С. А.: Нет. Нет... Нет... Иногда вообще интерес возникает: читаешь того же Мамардашвили, какой-то там, Бог знает какой, 20-й раз, и бах, у тебя идея рождается, надо развернуть. Всё, опять это очередная книга – и опять пошло, пошло, пошло! Неважно, бывает другой автор. Вынашивается это. Есть ряд идей, которые вынашивал.

Вот Мераба я долго вынашивал. У него же была издана его «Топология»¹ первый раз в 1996 году. Купил. Мне Алёна Мерабовна рассказывала про то, как Юрий Сенокосов всё это испортил, не так издал, второпях, с купюрами, и всё неправильно. Потом она издавалась в 2014 году, ещё с диском. А заболел-то я им в 1996. Заболел этой идеей. И вот я её вынашивал долго, потом в течение 3-х лет писал. И только вот в 2020 году она у меня вышла. Вынашивал долго.

Или «Автопозис человека»², тоже долго вынашивал. Сначала меня сильно задел Бродский, ну сильно просто, своим очерком о Цветаевой³, вот этими своими рассуждениями о её кальвинизме. Когда в 90-х годах это всё пошло, пошли публикации, в том числе, и Бродского, я его для себя открыл, он пошёл просто косяками печататься: один сборник, другой сборник, интервью одно, другое, третье, и бах – меня так сильно задело это суждение о Цветаевой: «Марина – она кальвинист». Это интересно. Цветаеву я знал давно, ещё со студенчества. Я, когда работал в «Орленке», студентом, у меня была подружка, напарница на отряде, – Нелька Абдульманова, татарочка, умница большая, она обожала Марину и Маяковского, просто она ими жила! И она, представь себе, однажды мне подарила два сборника, рукописных – цветаевских. Марина ещё была трудно доступна. Это был ещё 1978 год. Ничего ещё не было, просто днём с огнём не сыщешь, и она сама на машинке на этой механической наклепала чуть ли не собрание сочинений, и эти тетрадки мне подарила: «Серёжка, тебе». Ну, Марину я знал и читал. Думал, что знал, думал, что да, сильно, сильно так, по-мужски. Мужчина такой в поэзии – отличается от Пастернака, кстати, мощная энергия. Всё это было мне понятно, но я абсолютно был не вооружён: мой глаз и моё понимание, не важно, не только Марины, но и вообще поэзии было абсолютно девственное, я её читал просто как читатель и я не мог её как-то обсудить, перевернуть, разобраться со своим пониманием. Я мог просто ходить, бубнить эти стихи, проживать их, ловить их ритм. Но как с этим работать? То есть собственно этот вот предмет, антропологию поэзии, надо было еще отстроить. Я не понимал, как в антропологию пойти какую-то там, какие-то анализы делать над этим опытом. Несмотря на то, что я со студенчества дружил с филологами, вот Юрий Васильевич Шатин, очень мощный филолог.

Шевченко Л. В.: Вы дружили с ним? С Шатиным?

Смирнов С. А.: Да, ну так они же вместе были, вот у Тыщенко кружок был, и он на кружок тащил всех. Тыщенко вёл философию на филфаке, а

¹ Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014.

² Смирнов С. А. Автопозис человека. Философские очерки по антропологии стиха. Новосибирск: НГУЭУ, ЗАО ИПП «Офсет», 2011.

³ Бродский И. А. Бродский о Цветаевой: интервью, эссе. М.: Независимая газета, 1997.

Шатин там вёл свои курсы, и я туда ходил, и Юрия Васильевича я знал со студенчества, с тех лет, когда он туда пришёл. Они делали очень сильное действие – совместный курс. Сейчас, кстати, это ушло. Представь себе, вот тут он, Тыщенко, а вот Нина Елисеевна Меднис, другой филолог, ученица и последователь Лотмана Юрия Михайловича. Вот они ведут лекцию вместе, обсуждают «Евгения Онегина», и вот роман с точки зрения Меднис, с точки зрения Лотмана, незримо присутствующего, и с точки зрения Тыщенко. И вот «Онегина» обсуждают или «Капитанскую дочку», любой филологический текст – и ты тут на лекции сидишь и смотришь живой диалог, присутствуешь при нём, спецкурс ведут совместный. И так весь семестр. Или там «Медный всадник». Брали за основу классику: как правило, Пушкин, Достоевский – база, ничего не надо придумывать. Вот они авторы, они давно опубликованы, зачем тебе самиздат, а вот они – просто «Капитанская дочка», но там такой анализ разворачивается, у-у! Я всё это конспектировал! Вообще-то говоря, примеры филологического анализа текста, философского анализа, пытался Петрович делать. Но здесь он, мне кажется, больше самоучка. Но всё-таки они при этом опирались опять же на Бахтина, на Тынянова, Шкловского, на весь ОПОЯЗ и всё вот это устраивали, всю эту дискуссию. И всё это происходило здесь, при мне. Я здесь присутствовал! И всё это ты естественно осваиваешь, пытаешься понимать, читаешь. То есть опыт взаимодействия, общения был.

Но когда мне Бродский наотмашь врезал пощёчину про Марину Цветаеву – это было для меня откровением. И я стал другими глазами читать вообще поэтические тексты. Надо отдать должное Бродскому – он же молодец как аналитик. Он же вообще философ. Его «Меньше, чем единица», это же философские эссе, классные совершенно. Я загорелся, заболел, но не знал, как выйти на антропологию стиха. И вот тогда, тоже примерно в те же годы, 1996-1997-й, впервые я заболел вот этой идеей. Я это никак не мог артикулировать, но потом время шло, как-то всё осваивал, осваивал и только в 2010 году проявилось. При этом я признаю, что это самоделка, это просто опыт, без всяких там претензий. Но это было всё-таки осознанное действие, чтобы разобраться в антропологии стиха. Но провокация пришла от Бродского.

Шевченко Л. В.: Ещё про В. В. Библихину хотела спросить. Вы как его восприняли? Про Библихину первый раз мы слышали вообще от Вас. Я начала читать его только потому, что Вы очень восторженно говорили.

Смирнов С. А.: Да, я пережил увлечение Библихиным. Я тоже все его тексты просто конспектировал. Его трудно конспектировать, но я конспектировал. Да. Я и сейчас перечитываю его. Это другой автор, это очень интересно. Я вообще не понимаю, как они дружили с Хоружим. Но у него религиозность очень глубинная, закрытая, скрытая, это автор такой – длинного, глубинного, медленного говорения, не зря же он лекции так и читал: «м-м-м», с текста

(изображает погружённость), он не метал молнии. Он садился, как говорят в воспоминаниях, и читал. Но вот эта его вязь мысли, этого устного говорения, этих ответвлений, отвлечений, переключений, снова возвращений, меня они завораживали. Но я не могу сказать, что он мой учитель – нет. Это ещё один автор, согласен. Глубокий собеседник. Тот, которого не хватает, и с его уходом очень всё как-то поблекло. Такой вот одиночка, одинокое светило пролетело и всё. Для меня он существует, к сожалению, в текстах. Я его в живом действии не видел. Мне вот это важно. Генисаретского, Хоружего, Щедровицкого я видел, они для меня живые. Бибикина не видел в действии никогда, не довелось мне. Мераба я видел, да и много у него интервью видел, это тоже. Это всё видно, этот говорок, это бу-бу-бу, вот эта его трубка, это всё тоже понятно. А Бибикина, к сожалению, вынужден только через текст понимать. Мне не хватает живого обаяния, живого голоса. Или Гиренок, он такой... задира. Здесь понятно. А вот здесь не хватает. В этом смысле философия в меня входит через живую личность. Вот так по факту, во-первых. А во-вторых, наверно я так привык, наверно мне так понятней он становится, и по жизни сложилось так. Я рад тому, что удавалось встречаться с кем-то, с кем удалось.

Удивительное было впечатление от Иосафа Ладенко. Казалось бы, он как автор, как философ – логик, совсем честно, ну не интересен. Его тексты очень скучны. Они у него настолько чисты, не в смысле прозрачны, а настолько сухи логически, логической выверенностью. Его интересовала предельно чистая материя интеллектуальных логических систем. Он так и оставался им, как математики античные. И он рос и защитил диссертацию по Аристарху Самосскому, как на кружке там утверждали, логику свою развивал. В содержательную логику он не пошёл за ГП, пошёл своей дорогой. Ну и пошёл, пошёл, пошёл, здесь вот и осел. И когда в очередной свой приезд Г. П. Щедровицкий говорит ему: «Иосаф, у тебя была хорошая кандидатская диссертация. А сейчас ты что делаешь? Куда всё делось?» Очень обидные вещи вообще-то говорил. Я смотрю, как Иосаф багровеет, как у него лысина багровеет. Думаешь, о, Господи, как же они там... Ничего, потом, после всего этого, пойдут за ручку и болтают по-дружески. Но несколько оплеух он ему давал очень мощных, причем, публично, мне Иосаф признавался в этом. И потом в воспоминаниях он говорит о разрыве с ним, и ему это было очень больно, очень больно. Мне ведь Иосаф подарил кандидатскую диссертацию Зиновьева, ту самую, она же у меня от него, вот эта рукопись, 15-я копия, на папиросной бумаге 1954 года.

Но! Это тексты его скучны. Но при общении! Богатейшая личность! Он же стихи писал на украинском, песни пел на украинском. Он был очень верующим человеком, прилежным прихожанином, к отцу Борису вот сюда ходил. Я про это не знал. Он был активистом в украинской общине Новосибирска, туда в город ездил. Он был активистом в обществе слепых, он был и там, и

там, и там. Прожжённый логик по текстам, но как человек – богатейшая, добрейшая натура. Очень трагично, когда он рано умер, причём скоропостижно совершенно. Однажды Наль Хохлов звонит: «Алевтиныч, Иосаф помер». Господи!

Это важно. Дело не в том, что я антропологией занимаюсь, а в том, что через живое общение исходит содержание человека. Почему я тебе сказал, что мне телесность важна, так я через это человека ощущаю. Когда человек выступает – это для меня ещё один канал связи и понимания. Я телом очень многое чувствую, поэтому я танцами занимался, но и другого вижу, как он вообще видится мне как вот эта живая натура, как он дышит, ходит, говорит – вот это всё его облако. Мне вот это очень важно. И в этом смысле, я даже сознательно, периодически, например, на лекциях, на докладах, пытаюсь подключать этот невербальный канал. Для меня это уже инструментарий, просто мастерская. Когда надо было какой-нибудь эпатаж устроить, провокацию, ещё что-нибудь, то я начинаю работать ещё и телом, жестом – мне это помогает. Это помогало мне и контакт установить, и реакцию получить. И даже сработать на самоощущении, потому что, когда выступаешь с новым докладом, с новой темой, да еще с незнакомой публикой, не знаешь, как будут реагировать, а тут ещё противная натура постоянно провоцировать. И тут мне тело помогает, чтобы не свалиться, не выпасть из коммуникации. Это помогает.

Шевченко Л. В.: Сергей Алевтинович, а какие ещё можете назвать фигуры, идущие по своему пути в том поле, которое обсуждаем? Кто ещё был (есть) интересен?

Смирнов С. А.: Из недавних, сравнительно. Например, С. Б. Переслегин. Началось всё с того, что я узнал про прецедент, который сделал Сергей Попов. Хороший, сильный методолог. Я был с ним знаком еще с Калининграда. С 1986 года. С той игры ГП. Когда я узнал, что под его руководством был проведен первый форсайт «Детство 2030», по заказу Общественной палаты РФ, мне стало страшно интересно. И я его пригласил к себе. Это было в 2009 году. В Новосибирске еще такого слова даже не знали. Он приехал и рассказал про этот свой форсайт. Мы пообщались. И я стал более внимательно изучать практики форсайта. Ездил в Вышку. Там учредили журнал «Форсайт», открыли Центр форсайта. Потом Попов позвал меня на игру по развитию Академгородка. Это был очередной приезд столичных ребят учить академиков уму-разуму. Он привёз свою команду в 2010 году, они провели игру по заказу Роснано, но академики, естественно, не приняли участия в ней. Игра была интересная. Но все предложения по развитию Городка пролетели мимо. Также приезжал потом отдельно туда и Переслегин со своей группой и предложил академикам несколько сценариев развития Академгородка. Тоже пролетели мимо.

Так вот. И я узнал, что Переслегин тоже занимается форсайтом. А я его знал по публикациям. Интересно, неожиданно, не похоже ни на кого. Для меня Переслегин вообще яркий пример самостийности. Однажды, в своём разговоре с Целищевым В. В. мы затронули феномен щедровитянства. Так вот, он сказал, что всё это самопальная методология. Самодельная. Изобретена на коленках, как табуретка, в отрыве от мировых трендов и мировых научных школ. Это верно. Методологию ГП строил за железным занавесом. Свою. Но она оказалась весьма действенной и мощной. Точнее, он её как бы делал через голову. Через голову XX века, не всё зная, что делается на Западе, но зная всю классическую традицию, от Аристотеля до Гегеля-Маркса.

Так вот. Переслегин – это пример тоже самопальной, сугубо личной философии, методологии и много чего ещё. Он построил вообще свой язык, свой мир. Правда, там есть у него отсылки на других авторов. Но его концепт выстроен так лично, на своем «птичьем» языке, что в них не узнаешь никаких авторов. Плюс туда включены и эзотерические смыслы, эгрегоры всякие и прочее.

Но меня это не смущало пока, да и не знал я его толком. Мне было интересно попробовать практически форсайт. Как идеологию, как метод, как практику. И он оказался лёгок на подъём. И вот он приехал, и мы провели в Нархозе трехдневный учебно-практический форсайт. На этом событии образовалась группа молодых ребят, и мы попробовали несколько таких форсайт-сессий и действий провести. В том числе по заказу управления по делам молодежи провели форсайт.

Но потом всё более раскрывалась вся эта мыслительная кухня Переслегина. И расцвела эта переслегинщина, как и щедровитянство, в её дурном изводе. Когда молодые, необразованные неучи, набравшись верхов, не ведая корней и смыслов, ринулись употреблять словечки Переслегина, вставлять их в разные места и городить монструозные конструкции.

Что здесь важно? Почему расцветает самопальное щедровитянство и переслегинщина? Не только в ситуации отсутствия собственного самоопределения, когда человек не ведает, чего он хочет, не знает себя и не может найти себя, поставить собственные цели. Почему методология сносит головы? Я видел у многих это. Когда, например, человек, многие годы занимавшийся геологией, ходил в экспедиции, занимался Тунгусским метеоритом, потом свихивается в квазиметодологию, в итоге теряет и свою геологию, но и методологом не становится. Потому что методология – это не профессия, это способ мышления. Как и форсайт – это не наука и не профессия. Это способ работы с образами будущего, некоторый набор практик и инструментов. И всё. А у людей в итоге происходит полная дисквалификация и депрофессионализация. Они теряют свою старую профессию, а новую не находят. Это трагедия.

Но вернёмся к Переслегину. С тех пор мы ещё несколько раз встречались, на разных тусовках, то в Красноярске, то в Ижевске... Но меня эта эзотерика изначально не интересовала. Я понял устройство форсайта, сам могу учить ему и проводить его, написал серию статей по методу форсайта. И, кстати, в городе с тех пор узнали слово форсайт и даже чиновники стали употреблять его к месту и не к месту. Например, называть планы мероприятий дорожными картами. Смешно.

Да, мыслительные конструкции Переслегина выглядят как самодельные. Это, конечно, самопал. Но сколочен крепко. Впервые, кстати, я услышал про этот феномен от Генисаретского. Однажды на очередной молодежной тусовке в Томске Олег Игоревич произнес: «Ох, уж мне эти самопальные философы и методологи», кивая на местных философов, на Александра Попова.

Да, есть такой феномен, он продолжает цвести. Самопалы рождаются и сейчас, хотя нет никакого железного занавеса, но есть сочетание бескультурья, неграмотности, необразованности, с одной стороны, и непомерных амбиций, с другой. Вот мы и плодим самопалы.

Но в случае с Переслегиным всё сложнее и богаче. Он-то умеет управлять и пользоваться своими конструктами. И на их языке может описать и выстроить любую ситуацию. И может убедить многих в своём видении. Он интересен, не академичен, не скучен, глубок и содержателен. Никогда не был академическим философом. Ему это и не надо. Это феномен. Феномен яркого, самостоятельного мышления. Ведь дело не в самой по себе самопальности. Дело в неукорененности. Если неофит берёт чужую фразу, чужое слово, а сам при этом не продумал, не выстрадал, не родил, не выстроил своё Слово от первого лица, то мы и получаем бесплодные самопальные конструкты-монстры. Строго говоря, любой мыслитель, если он действительно порождает авторскую мысль, воплощается в авторском высказывании. Так ни на кого не похож в своей речи, например, Бахтин. Или Витгенштейн. Они не похожи ни на кого. Но автор действительно совершает личное усилие и рождает мысль, оформляя её в авторской речи. А другой, не совершая порождения, не продельвая своей заботы/работы, не идя к Истоку, берёт просто верхний слой, словесную обертку у другого и начинает ею жонглировать. Мы получаем самопальных монстров.

Шевченко Л. В.: Ну, хорошо. Ещё вопрос, который мне очень интересен. Вот Вы – опытный человек, у которого есть какое-то содержание, совершенно не маргинальное. Вы свободу не как маргинальную развивали и традицию тоже. И понятны Ваши опоры, очень внятно всё. Вот современное поле нашей ситуации, нашего образования, даже науки, философии, да вообще – гуманитарной науки. Каково это поле сейчас и что в будущем, в чём опасность, какая-то логика там есть? Как Вы смотрите?

Смирнов С. А.: Всё очень грустно. Доминируют деструктивные тенденции, к сожалению. И каждый человек, претендующий на то, чтобы в гуманитарной науке (а тем более в философии) состояться, сильно рискует. Я уже говорил, что все крупные фигуры ушли и ориентиры сплющились. Совсем жёстко: общаться почти не с кем. И какое-то мелкотемье царит вокруг. Большие горизонты никто не хочет ставить.

Шевченко Л. В.: В каком смысле «рискует»? Почему рискует, чем рискует?

Смирнов С. А.: А потому что конъюнктура складывается. Сейчас все бурно ринулись, например, в патриотизм. Патриотизм – это не повод для хорошей философии. Патриотизм сам по себе философию не рождает. Философию рождает наглое окаянство человека думать о границах бытия человека, а это, бывает, идёт в разрез с патриотизмом. Я люблю Родину, и я против предателей, я категорически за специальную военную операцию, потому что фашистов надо бить. Здесь я абсолютно за. Но дело не в этом. Само по себе, вот это решение, оно философии, естественно, не помогает. Это совсем про другое. Ты можешь быть трижды патриотом, но философию нисколько не сделать. И наоборот. В этом смысле, я представляю, как бы реагировал на эту операцию Бродский. Он бы, наверно, был в том лагере, по ту сторону. Наверное. Не знаю. Или ещё как-нибудь. Мы знаем, что, например, известный философ А. В. Ахутин в Харьков уехал. Хороший философ. Я был удивлён, когда мне Хоружий про это сказал. Философ, но уехал, потому что антипутинец. То есть это всё не совпадает. А конъюнктура мощная, она начинает людей строить. Я считаю, это деструктивное влияние, потому что это не переводится в конструктив, то есть в содержательную нормальную гуманитарную работу.

И другая крайность – технологический энтузиазм. Я уже много раз обсуждал это, что человека нет ни в НТИ, ни в образовании, ни в науке, ни в культуре – нигде. В НТИ человека нет. Давайте восстанавливать все эти составляющие антропологические скрепы. Я же в НТИ не слышу этого. В Клубе мышления у нас в Академпарке, в Клубе мышления в Севастопольском университете, в пяти местах обсуждал это, а они не слышат меня. Они не понимают, что такое антропологическая платформа для НТИ. Я пытаюсь им это объяснить. Ты участвовала, помнишь, клуб мышления в Севастопольском университете? Я там с докладом выступал. Это было очередное выступление, уже которое по счёту. Здесь обсуждал. В университет соваться с этим вообще глупо, потому что там конвейер и там не до грибов. Я уже сказал, антропологии в науке почти нет.

Шевченко Л. В.: Меня что удивляет искренне: вот она у нас официальная среда – образование, учебные программы, номенклатура дисциплин. Психологию возьмите, там почти нет нашего содержания, выросшего органично из нашего контекста, нашей истории.

Смирнов С. А.: Нет. Там нет, например, Л. С. Выготского.

Шевченко Л. В.: Ну как может быть так, что у нас нет Выготского?!

Смирнов С. А.: А вот может. Представь! Вот буквально вчера мне Лариса Новопашина из Красноярска написала письмо. Памяти Бориса Хасана делают учебную аудиторию в университете. Памяти Хасана – молодцы. Деньги собирали, я там денежку тоже переслал. Нормально, молодцы. Она мне пишет: «Спасибо, молодец. Отлично. Напиши что-нибудь ещё, хотим буклет сделать». И вот мы с ней это обсудили. Памятных мест у нас в стране, связанных с психологами, философами, гуманитариями – раз два и обчёлся. Есть дом-музей Лосева. Музея Выготского нет. Есть центр Бахтина, слава Богу, спасибо женщинам, которые там в Саранске работают. Ну и то, слава Богу, потому что там 20 лет Михаил Михайлович жил и работал. И спасибо Дубровской Светлане Анатольевне с коллегами в Центре Бахтина, она вот этим занимается. Потому что человек такой есть, она память эту пытается хранить. И то там крохи, крохи. В Москве Бахтина нет, в Питере Бахтина нет! Нет памяти.

Шевченко Л. В.: Ну вот почему?

Смирнов С. А.: В памяти нет! В живом действии нет!

Шевченко Л. В.: Ну ведь это – наше, органичное! Не то, что там кто-то сказал со стороны, ещё не понятно из каких устремлений.

Смирнов С. А.: Ни Бахтина, ни Выготского, ни Щедровицкого. Ну вон, Петр издал кирпичи, но потому что он себя там представил одновременно. Вот и всё. Мераба дочь издаёт, потому что папа. Ну и издаёт, спасибо ей! Но собственно музея Мераба тоже нет и вряд ли будет. Есть памятник ему, но в Грузии. А в России? Я с этой идеей, кстати, носился несколько лет, потому что, когда стали они уходить, все они стали уходить, это поколение, важно было сохранить память. Вот Тыщенко, мой первый учитель, ушёл. Раньше ушел Ладенко, ещё раньше Щедровицкий. Сейчас вот эти вот мужики все поумирали. Дело даже не в том, что музей нет их памяти. Библиотеки разлетаются!

Вот библиотека Тыщенко, как ты думаешь, куда она делась? Её дети просто отдали в частный магазин. Она просто рассыпалась. Детям, внукам не нужна библиотека их отца и деда. Я там немножко урвал себе по знакомству несколько книжек с его рукописями – всё. Они у меня спрашивали, Нина Тыщенко, его дочь: «Сергей Алевтинович, я не знаю, куда пристроить библиотеку папы. Давайте поищем?» – «Давайте поищем». Я нашёл здесь в институте чулан, где можно было хотя бы временно складировать его книжки. Я говорю: «Привозите. Договорился с директором. Ну хотя бы временно, чтобы сохранить, спасти книжки». Отказалась. Всё, нет библиотеки. Я вот здесь храню несколько его папок, рукописей, их ещё обрабатывать надо, много их. Вообще уникальная ситуация. Представь себе: человек, живущий в дневниках. Дневники, дневники, дневники. Каждый день. Сначала рукой, потом простой машинкой, потом на компьютере.



В Центре М. М. Бахтина в Саранске. 2023 г. В Центре воссозданы элементы кабинета Бахтина в его квартире в Саранске. С. А. Смирнов сидит в кресле, в котором восседал сам Бахтин.

Илл. 33. В центре М. М. Бахтина. 2023.

Библиотеки уходят, архивы уходят, наследие уходит. А значит уходит и память. Где архив того же Ладенко? Его переписка его со Щедровицким? Где этот архив, этот, этот? Нет ничего, исчезает это всё. Распыляется. Я с этой идеей носился одно время, с разными людьми говорил – сделать музей отечественной философии. Всем некогда. Никому не нужно. Лишняя забота.

Шевченко Л. В.: Получается, у нас нет того субъекта, которому нужна эта органичная, своя жизнь, по сути, развитие вот этого более органичного пути?

Смирнов С. А.: Это, наверное, связано, в том числе, с тем, что люди падки до внешних конъюнктурных заказов, какого-нибудь внешнего благополучия, а так, чтобы думать про Исток – это же не популярно, гарантий никаких, головной боли навалом, что с этим делать и как? И всё, и приехали. Я думал, может у молодых созреет это дело.

Академгородок – классический пример. Я здесь тоже и с Целищевым обсуждал и с Мариной Николаевной Вольф, с директором, обсуждал. Говорю ему, Целищеву (а ему уже 80 лет тоже): «Виталий Валентинович, смотрите, вот Вы уже, пардон, не первой молодости. Вот был Михаил Александрович

Розов, вот он уехал, помер. Где память о нём? А он был ярким автором здесь. Был Ладенко – помер. Был Тыщенко – помер. И Вы, пардон, померёте. Дальше – что? Где память, где место? И кто вообще что-то останется? Какова судьба архивов?» «Да, так и есть», – говорит. И больше ничего. То есть всё – отклика нет. А что я могу предложить?!

Вот Наташа Синюкова померла, бедная. Моя одна из лучших учениц. Дочь Гордиенко Алексея Аркадьевича, может, ты слышала о нём. Он был глава администрации и доктор наук и здесь работал тоже. Представь себе: философ и глава администрации! Сочеталось. Молодец! И вот у него дочка – Наташа. Умница. Она социолог, закончила НГУ. Я, когда в 2018 году сюда пришёл, я её знал ещё раньше девчонкой, школьницей – мы общались с отцом-то. И потом смотрю, она ко мне так: «Здрасьте, здрастьте». Подошла и говорит: «Сергей Алевтинович, будьте моим руководителем». Поскольку с тем руководителем она никак не может, не получается. Ну, договорились. Слава Богу, два года мы с ней очень хорошо общались, работали. Молодец. Она для меня вообще была правой рукой в том проекте, который я сейчас веду. Ну и раз: она скоропостижно скончалась. Год назад, в сентябре. И я пошёл к её маме: «Анна Георгиевна, а давайте памяти Наташи сделаем некоммерческий фонд «Наташа», будем проводить каждый год какие-нибудь чтения философские, будем издавать книжки, помогать молодым философам, её книжку издадим – сборник её работ. Давайте подумаем». Ну книжку разве что сделаем, ну это от меня зависит. Если я всё-таки доделаю её, она достанет денег и издаст. Вот это книжка¹. А вот так, чтобы создать фонд памяти дочери (а у неё вообще-то есть ещё муж бывший, бизнесмен) – нет, не пошли. При всей любви, при всём уважении. Такая была трагедия – жуткое дело. Она только-только вроде бы с раком справилась, со своей онкологией. В Германии лечилась. И вот она, классная такая, кровь с молоком, спортивная дивчина – бах, умирает. Просто шла по Морскому проспекту, упала и всё. Просто жуть была. Это был такой удар, я и сейчас ещё не очухался.

Но когда всё начинаешь переводить в русло какого-то предметного разговора, где действие в ту сторону? Ну хоть места какие-то памятные надо создавать. Действия совершать какие-то, фонды какие-то. Ладно, не музей – библиотеки собирать. Как-то всё уходит вообще. Наверное, я что-то не то делаю. Я не знаю, ну, отклик для начала надо бы поиметь, чтобы кто-то тоже ухватился: «Слушай, давай»! Отклика нет, не нашёл. Пока не знаю, что делать. А люди уходят, библиотеки уходят. Архивы пропадают.

Шевченко Л. В.: Чтения Генисаретского были? Будут? Они собрались?

Смирнов С. А.: А ты не в чате у них?

¹ Книга вышла: Синюкова Н. А. Антропология исцеления: между технологией и заботой. Новосибирск, ООО «Офсет-ТМ», 2023.

Шевченко Л. В.: Нет.

Смирнов С. А.: Я вышел из чата. Олег Алексеев создал чат.

Шевченко Л. В.: Я не очень любитель этого сообщества.

Смирнов С. А.: Вот. Это да, во-первых, я с тобой согласен. Во-вторых, там человек 30 он собрал, и я смотрю, такой лексикон, разговор такой... Ну Генисаретский не достоин того, чтобы так вот... Знаешь, вокруг война идёт, а у них какая-то либеральная тусовка. Как будто игра в бисер, интеллектуальные разговоры. Они и Генисаретского превращают тоже, как те другие Мераба, превращают в такого, знаешь, автора как повод, для того чтобы самим повыпендриваться этим. Я это почувствовал. Я вышел. Олег пишет: «Сергей, ты что? Почему ты вышел из чата?» Я говорю: «Ну вот так вот. Я боюсь, что это не то место, это не для меня». А плюс к этому они стали предлагать, кого на чтения позвать: «А давайте позовём Фрумина, вот он приютил Хоружего, Генисаретского у себя в Институте образования в Вышке». Я понял, что мне здесь не место.

Шевченко Л. В.: Более того, чат и само описание чтений превращается в какую-то тусовочку интеллектуальную, как будто вокруг ничего не происходит. Это уже не то время, ладно бы мы общались по этому поводу пять лет назад, но сейчас другая ситуация. Просто я вышел. Поэтому я не знаю. Наверное, будет в конце ноября. Что-то там потусят. Гена Блинов там активно присутствует. Господи, ещё один якобы последователь Генисаретского? Знаешь его? Геннадий Блинов из Красноярска.

Шевченко Л. В.: Да.

Смирнов С. А.: Он вдруг в Москве. Эксперт АСИ. Господи... Я тогда Папа Римский, если он эксперт АСИ. Ещё один самоделкин.

Шевченко Л. В.: А там ещё, знаете, они делали рассылку в Севастопольском клубе. Я помню по Томску, я даже эту презентацию сохранила: «Онтология повседневной деятельности». Это удивило, такой ракурс рассмотрения. Знаете, что меня шокировало, уже позже – его обращение к традициям духовным, совершенно свободное. Такой успешный, сытый человек, с этими фенечками. Такая корпоративная эзотерика.

Смирнов С. А.: Ну да, с наворотами этими. Это все тот же самопал.

Шевченко Л. В.: Да, но он, в моём восприятии, как бы «ученик Генисаретского», не то, чтобы совсем прямо, но в этом сообществе, некая отсылка к Генисаретскому предполагалась. И это меня всё-таки покорило. Как он свободно говорит про человеческую жизнь во времени рода, в корпорации. Это же замах на некоторую антропологию, получается.

Смирнов С. А.: Да, про корпоративное тело Генисаретский писал, много этой теме посвятил.

Шевченко Л. В.: Там, понимаете, перешивка.

Смирнов С. А.: Да, да. Такая обёрточка. Якобы про согра.

Шевченко Л. В.: А потом я поняла, что это совершенно неинтересно, потому что это очень «синтетично».

Смирнов С. А.: Выпендрёж. У Генисаретского это было органично. Он если что-то рождал, то это была очень серьёзная работа. Я помню, как он меня очень сильно задел этими своими «Упражнениями в сути дела»¹. Шикарно совершенно.

Шевченко Л. В.: Вот именно, ты, когда читаешь, поражает тебя именно авторство, именно свободное высказывание.

Смирнов С. А.: За этим работа стоит душевная. Это надо было пестовать в себе. Только потом она у него получается в тексте. И, кстати, не зря он потом ушёл в скит в конце жизни и уже фактически с монахами жил. Это понятно. Но у него это было органично. И тоже, кстати, сочеталось с сугубо светскими занятиями: дизайном, методологией, проектированием, а с другой стороны – вот это глубокая православная духовная практика. Это у него сочеталось. И у него это было органично.

Шевченко Л. В.: Василиук, вот, кстати, мне нравится как автор.

Смирнов С. А.: Да, очень хороший, очень сильный психолог.

Шевченко Л. В.: Но тоже очень рано ушёл.

Смирнов С. А.: Тоже ушёл. По-моему, онкология. У него была очень сильная заявка психологию положить на синергичную антропологию. Очень сильная заявка. Это было очень интересно. Я впервые в МПЖ² прочитал и было очень интересно. И, кстати, Хоружий его уважал – очень сильный самостоятельный автор. Да, согласен. Ну и Пузырей ещё есть, но он ушёл в себя. После книжки о Выготском аж 1986 года, он же больше ничего толком не написал, ну, такого – следующего шага. Хотя – очень сильный автор. Кстати, муж Светланы Табачниковой, методолога, щедровитянки, такое интересное сочетание. Мне он нравился. Вот, такие дела. Так что по авторам, к сожалению, приходится вот так вот – выколупывать, выколупывать. Теперь у нас главный автор Дутин, понимаешь! Надо было понести огромную жертву, пережить гибель дочери, – и вот теперь он главный философ. Понимаешь, в чём дело? В информационном пространстве, медийном пространстве – он главный российский мыслитель.

Шевченко Л. В.: Гиренок очень хорошо себя там показал. На Философском соборе³.

Смирнов С. А.: А! (Смеётся) Он, кстати, удивился, что это было, что его цитировали после Философского собора. Но Гиренок заслуживает этого,

¹ Генисаретский О. И. Упражнение в сути дела. М: Рус. мир, 1993.

² Московский психотерапевтический журнал.

³ Выступление Ф. Гиренка 18 мая 2022 г. на Философском Соборе.

а Дугина я не понимаю, по-моему, это спекуляция чистой воды. Не только потому, что его философское сообщество воспринимает как такого действительно странного, как маргинала. Но, по-моему, он просто словил конъюнктуру. И он больше идеолог, не философ. Не знаю, я здесь субъективен, могу ошибаться. В общем, не мой автор. Это моя субъективная реакция. Ну, может быть, это и к лучшему, что сейчас нет этих вот пророков и властителей дум, каким был в своё время Солженицын, например. Или ещё какого-то типа, как Мамардашвили, на которого ходили и ему внимали. Но тогда был интеллектуальный голод, тогда толпой шли послушать, потому что даже книжек не было. Это было понятно и объяснимо. Сейчас в этом жутком совершенно информационном поле, где много всякого мусора и прочего, наверное, не требуется искать властителя дум. Наверное, другие какие-то манки нужны, что ли, голоса, которые бы звучали трезво, сильно и мощно. Наверное, в этом проблема. Трудно определиться, да. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...». Что, пауза? Ставим паузу. Если, вдруг, решим, то потом продолжим. Спасибо!

Шевченко Л. В.: Спасибо!

*Я входил вместо дикого зверя в клетку,
выжигал свой срок и кликуху гвоздем в бараке,
жил у моря, играл в рулетку,
обедал черт знает с кем во фраке.
С высоты ледника я озираю полмира,
трижды тонул, дважды бывал распорот.
Бросил страну, что меня вскормила.
Из забывших меня можно составить город.
Я слонялся в степях, помнящих вопли гунна,
надевал на себя что сызнава входит в моду,
сеял рожь, покрывал черной толью гумна
и не пил только сухую воду.
Я впустил в свои сны вороненый зрачок конвоя,
жрал хлеб изгнания, не оставляя корок.
Позволял своим связкам все звуки, помимо воя;
перешел на шепот. Теперь мне сорок.
Что сказать мне о жизни? Что оказалась длинной.
Только с горем я чувствую солидарность.
Но пока мне рот не забили глиной,
из него раздаваться будет лишь благодарность.*

Иосиф Бродский. 1980

ИСПЫТАНИЕ НА ВСХОЖЕСТЬ. РАЗГОВОР

Продолжение

*Я жив не единым хлебом,
А утром, на холодке,
Кусочек сухого неба
Размачиваю в реке...*

В. Т. Шаламов, 1946

Смирнов С. А.: Сегодня 13 марта 2023 года. Разговор-продолжение. Лариса Шевченко и Сергей Смирнов упражняются в событийной онтологии.

Шевченко Л. В.: У меня первый вопрос. Вы пишете о Л.С. Выготском, о культурно-исторической психологии. И вдруг Вы пишете о методе М.М. Бахтина¹. У Вас нет сопоставлений?

Смирнов С. А.: исторически так получилось, что я их двух знал со студенчества, и оба меня зажгли с разных сторон, каждый по-своему. Как раз на кружке у В.П. Тыщенко я впервые для себя открыл и Выготского, причем с его Гамлетом, и Бахтина, причем, опять же, с работ, которые больше все-таки не филологические, а философские.

Публикации, в принципе, тогда уже были, в 70-е годы. И потом вышел белый сборник, «Эстетика словесного творчества». Ну и все пошло-поехало. Но тогда же, в начале 80-х вышло собрание сочинений Выготского. Они меня задело оба, и я стал себе задавать вопрос, почему они друг друга не услышали, не увидели, или это ирония их биографий? Или это что?

Даже в одном из комментариев говорится, у В.Л. Махлина, что Бахтин, якобы, считал Выготского бихевиористом. Это отчасти даже правда, долгое время Выготский не мог выбраться из этих пут реактологии и бихевиоризма. Это осталось и в его терминологии. Но тренд мысли он задавал другой.

Я пытался сначала думать о сопоставлении, но потом я плюнул, потому что это все равно что сравнивать две разные планеты. Хотя исток был очень близкий, исток был, кстати, откровенно религиозный и у того, и у другого. Но потом эта религиозность у того и другого была запрятана очень глубоко, причем сознательно.

Г. Гачев и называет работу Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» религиозным трактатом, прямо так и говорит, мол, «проблема Автора и Героя у Бахтина – это проблема Бога и человека». И записывают его в эзотерические авторы. Но это все метафоры.

¹ Речь идет о статье: Смирнов С. А. Метод М. М. Бахтина // Человек.RU. 2023. № 18. С. 280–323.

Я бы так не говорил, я бы говорил о других вещах. Исходный корень какой? Это попытка начать говорить о человеке каким-то другим языком, не тем, который был принят. Все уперлись в разные тупики, в реактологию, поведенческую психологию, религиозную философию, мистику, богословие, но человек никак не ухватывался. Ну и каждый по-своему как-то пошёл искать свое начало. Причем, судя по всему, книжки они читали почти одинаковые, если начать копаться. Но у каждого был свой путь. И поэтому я сравнивать не стал, и они у меня, как бы сказать, как два разных голоса, как правая и левая рука.

То есть пытаться Бахтина приближать его Выготскому и наоборот, бесполезно. Они у меня лежат в разных плоскостях по очень простой причине. Они, когда пытались выстроить антропологию, каждый по-своему, имея каждый свой путь, пытались выстроить и свой метод.

Ну и получилось так, что мы имеем две версии. Они не одинаковые. Есть метод феноменологического присутствия у Бахтина и есть метод овладения через опосредствование у Выготского, и оба про открывание личности. Но, так сказать, у них разница в инструментах, это понятно, в языке, и у них реальный эмпирический материал разный. Один фактически строил метод на материале искусства и филологии, другой – на материале конкретной психологии, даже дефектологии, но этот материал упаковывался в разные способы говорения про человека. А этот разный способ говорения ими как-то выплавлялся, они не могли говорить одинаково, они говорили каждый по-своему.

Хотя и тот, и другой, например, спорили с В. Дильтеем или тот и другой имели в виду Ф. Ницше, и тот, и другой знали Э. Гуссерля, ну и так далее. Ну и что, что знали Э. Гуссерля? Ну и вот тебе разные пути и методы. Поэтому меня это не беспокоит. Пусть будут разные версии, разные два голоса, очень сильные и самостоятельные.

Шевченко Л. В.: Но в том подходе, который у Вас получается, есть и свой метод, Ваш метод, он тоже есть какой-то свой.

Смирнов С. А.: А, если так, то свойскость получается такая. Почему я схватился за феномен события? Это ответ на вопрос о человеке. Человек обретает место, то есть становится событием в мире, неповторимым, уникальным. Масштаб не обсуждаем. Так вот, это фактически два разных пути к событийности человека. Но это меня устраивает, это нормально. И то, и другое фактически про событийности. Не зря же и Б.Д. Эльконин эту тему взял и стал развивать от Выготского. И, кстати, у Эльконина тоже ведь гибрид. Он поженил всех, у него там Выготский, Бахтин, Хайдеггер, и все там. Нормально, ничего страшного.

Вопрос в другом. Это работа просто в иной парадигме, в этом смысле они близки, но эта близость означает переключку двух неслиянных голосов, и бо-

лее того, это близость – не одинаковость, это близость означает то, что они стоят в едином хоре, это про то, что В.Л. Махлин называл Третьим Славянским Ренессансом. Они у него там все, он туда всех и поместил, и Бахтина, и Мандельштама, и О. Розенштока-Хюсси, и философию диалога, и так далее.

Вот они у него все там. Но это все неслиянные голоса одного хора, отличного от другого хора. Это был отказ как от западной рациональной традиции, так и от русской религиозной философии. Это просто третья парадигма. В этом смысле их можно сближать, потому что они стоят как бы рядом вот в одной этой парадигме событийной онтологии. Дальше надо просто понимать, что у каждого получается свой поиск вот этой событийности человека. Потому что, кстати, чисто биографически и тот, и другой были очень больные, больные люди. Как Лев Семенович рано заразился туберкулезом, у него был короткий срок жизни.

Шевченко Л. В.: То есть он заразился рано, и он понимал, что ему недолго осталось?

Смирнов С. А.: Да. Он заразился в 1919 году от больного брата. Во время войны. И он понимал, что он не излечим. Так и Михаил Михайлович, с его остеомиелитом с детства. Он ведь не закончил школу, не закончил ничего, никакого диплома не имел, но потом ставший, как ни странно, кандидатом наук, но, так сказать, поставленный жизнью в очень ограниченные условия, плюс к этому события 20-х годов повлияли и на того, и на другого.

При этом один был убежденным марксистом, Выготский, а другой скрытый христианин, монастырь в миру, что называется, со своим скрытым евангелием. Хотя марксизм Выготского похож на веру первых христиан, веру в царство спасения, идейный такой, не узколобый большевизм. У него был личный Бог, а у другого тоже был личный Бог, если говорить про это. Очень личный, неконфессиональный.

Шевченко Л. В.: Христианство это и позволяет. В принципе, да.

Смирнов С. А.: Да. Для верующего, глубинно верующего, церковь не нужна. Зачем ему посредник? Ему нужна личная встреча.

Шевченко Л. В.: Смотрите, но вопрос-то у меня именно к Вам. Если, допустим, этот метод Бахтина вырастает из его христианского, из его действительно личного Бога... Тогда как можно этот метод исследовать, и брать как метод?

Смирнов С. А.: Брать нельзя. То есть анатомировать. Но можно участно приобщиться к нему, как к любому опыту, который не передаваем. Опыт не передается. Он показывается. Иди и смотри! И в этом смысле вся же оптика его на это была направлена. Присутствие человека в мире невозможно исследовать, поскольку человек не объект, не вещь. Человек – это личность в потенции, поэтому к нему надо участно относиться, искать соответствующий метод присутствия человека, то есть метод, который соответствует

ему же. Коль скоро человека нельзя превращать в объект, исследовать тоже нельзя, описывать нельзя, можно участно приобщиться изнутри, наблюдая, как он является в этот мир.

То есть, феноменологический метод для него – это не лицемерие феноменов сознания, как у феноменологов, это явление человеческого в человеке. Это к вопросу о религиозности, глубинный опыт здесь помогает, так сказать, явить человека через определенную духовную работу.

Но он не идет вот туда, собственно, в мистику, духовную аскезу, не изучает опыт духовных упражнений. Он действительно пытается, как ученый-философ, все-таки построить свое понимание метода, который и устроен принципиально по другому способу. Метод участного мышления, метод присутствия человека, который не является технологическим, инструментальным, объектным, натурфилософским, психологическим, сопереживательным, это все были разные версии. Но метод, который позволяет показать то, как происходит событие явления человека. Но он, конечно, попал в очень тяжелую ситуацию, потому что на каком материале это показать? И здесь мне стало окончательно ясно, почему вдруг возникает Достоевский. Долгое время, будучи молодым и ретивом, я думал, что это просто была у него внутренняя эмиграция. В 20-х годах была уже плохая ситуация, и он, мол, ушел туда, в литературу, с тем, чтобы скрыть себя и спасти. Оказалось, что ничего подобного! Он сознательно пошел в литературу, чтобы показать то, как на языке модели художественного мира романа можно показать событийность человека.

И это был единственный разумный осмысленный ход, и вполне реальный, потому что другие неминуемо сваливались в религиозную философию а-ля Соловьёв. Поэтому ему нужен был вариант модельного разговора про то, как работает метод участного мышления.

Здесь сразу вылезает вся эта тематика: «я-ты», «я-другой», автор-герой, диалог, голос, полифония. И тогда у него формируется сугубо свой словарь. Но это не про литературу. Не зря же М. Гаспаров возмущался. Мол, это не филология. Ведь филология имеет дело со строгими вещами. А это что? Какая это филология? А философы возмущаются со своей стороны: это не философия! Так извините, конечно! Он строил Метод, ему не нужно было делать филологию и не нужно было делать привычную философию, ему нужно было строить метод присутствия на каком-то материале. И при всей, естественно, любви к Достоевскому, он писал не про Достоевского, он оставался философом, поэтому в конце жизни С. Бочарову он признался: «Я философ прежде всего».

Это отличный пример, гениальный пример про описание художественной модели романа Достоевского, на материале которой он показал вариант вот этой полифонии голосов, того, как можно построить модель присутствия человека при их неслиянности.

Каждый человек через голос являет себя в мир. Это действительно уникальная штука, потому что как эту участность можно увидеть вот этого человека? Через голос. Вот голос живой, причем каждый раз неповторим, а завтра он по-новому звучит. И его можно описать, можно услышать. Поэтому мы видим его разведение текста и высказывания, его замечания по проблеме текста в гуманитарных науках и т.д.

Мне кажется, это ход абсолютно точный, выверенный, выстраданный, и он эту линию так и держал, если смотреть на его конспекты 70-х годов. Они написаны так, как будто он писал их в 20-е годы. Человек – это же не «вот этот». То есть мы с тобой не человеки. То есть, мы с тобой можем общаться, говорить, ходить, что-то делать. Но когда-то, однажды, наступает испытание и есть шанс, что случится твое событие, и оно не детерминировано ничем.

И как про это говорить? Впрямую про это нельзя сказать, будет вымороченная квазифилософия. Нужна была модель, роман. Именно на художественном примере он показал модель, потому что искусство – это вид незаинтересованного действия, которое просто показывается и ни к чему не призывает.

Это вот то самое эстетическое незаинтересованное участие, когда ты просто смотришь, но заливаешься слезами. И именно поэтому он настаивал, что это не про этику, это про модель, которую показывают. Смотрите, вот образы героев, они практически сами существуют. В этих образах видно, как между ними выстроены отношения. И, кстати, на этом примере он начал потом сравнивать, а как у этого автора, как у Толстого, как у этого, как у этого. И Достоевский у него получился уникальным примером, потому что у других – сплошные монологизмы. Ни Тургенев, ни Толстой не тянут. Его опять ругали за это, но это вопрос же не про филологию. Модель, модель художественного мира, которая просто показывает, как работает метод присутствия. Отличный ход.

Шевченко Л. В.: Если взять Достоевского, у него же откуда-то эта модель тоже появилась, исток-то какой-то тоже есть. Он же находит у Достоевского модель, работает на его материале, но и Достоевский же тоже не прост в этом смысле, он откуда-то эту модель тоже как бы взял.

Смирнов С. А.: Да, выстрадал, надо было каторгу пережить, и карточные игры, и свое предательство жены, которая была вынуждена продавать вещи на рынке за границей, а он потом эти вырученные деньги вновь проигрывал. Много чего было у него, но... Подпольный человек в нем сидел, очень сильно. Понятно, это есть у каждого. Надо было не просто вляпаться в историю, а надо было, вляпавшись в историю, начать понимать, что происходит с ним. И постепенно-постепенно лепить вот этого странного человека в себе, насколько возможно честно, потому что действительно, если сравнивать степень искренности Толстого и Достоевского, так они совсем разные.

Причем, я готов согласиться с Бахтиным в том, что именно образ подпольного человека является самым ярким примером явления человека. Вот он, вот он такой. Без всяких прикрас, без всяких оценок. Вот он, вот весь как есть. Он просто показан, предъявлен миру. Без всяких этических нагрузок. Смотри, как человек устроен! И он это просто показал. А при этом Бахтин много раз оговаривается, что я, господа, не обсуждаю философию Достоевского, я не обсуждаю его взгляды политические, религиозные, это про другое. Про это смотри «Дневник писателя», смотри его публицистику, смотри его, читай про то, как он не любил евреев и так далее. Про то, как он революцией увлекся и т.д. Я же, говорит Бахтин, обсуждаю его как художника. Он как художник здесь не врет. Вот он роман написал, закрыл его и пошел пиво пить, условно говоря. Вот здесь он, вот здесь он. Я не обсуждаю его взгляды, я обсуждаю его модель, какая она у него получилась. В этом смысле, да, это такая проверка на вшивость.

Шевченко Л. В.: Допустим, Вы тот, кого привлекла эта тема, метод Бахтина. Но у Вас есть и своя какая-то ситуация в философии, или философской антропологии? Вы это как говорите, как Вы это утверждаете?

Смирнов С. А.: Бог его знает, а как утверждаю? Вопрос «как» – это вопрос инструмента, это я не знаю.

Шевченко Л. В.: Зачем нам метод Бахтина знать?

Смирнов С. А.: Не знать. Хотя метод все равно нужен, просто смотря какой он. О чем я пытался сказать в статье? Метод нужен как такой способ, который являет вот это свое детище – человека, чтобы про человека не трепаться и не сопли жевать и не сваливаться в крайности, а про него как-то предметно говорить в его присутствии.

Таких попыток построения адекватного метода почти нет. Смотри, мне же уже скоро 70. Но я только сейчас написал про метод Бахтина, хотя со студенчества его люблю. И что? Это же вопрос про поиск антропологии, хотя увлекся давно.

И что? То же самое, кстати, и с Выготским. Только «проблема цифры» меня сподвигнула предметно заняться методом Выготского, чтобы осознанно, пытаюсь осмыслить эту проблему влияние цифры на человека, искать адекватный язык, с помощью которого можно описать это влияние. И я понял, что самый адекватный язык понимания этой проблемы выработан в культурно-исторической психологии. Ну читал я все сочинения Выготского. Давно и много раз. Ну и что? Но когда надо было искать метод разговора, то вроде бы нашел у него ответ¹. Хотя искал же у разных авторов. Много авторов пишут

¹ Речь идет о серии работ, посвященных описанию проблемы влияния цифры на человека на языке культурно-исторического подхода. Они собраны в книге: Смирнов С. А. Человек и Цифра или Соблазн не быть. Антропологическая альтернатива. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2023. 384 с.

о влиянии цифры, но либо много соплей, либо много литературщины, либо много метафизики, либо впадают в разного рода редукции и еще много чего.

Метода не было в антропологии. Нужна опора. Потому что когда я заявляю про событийную антропологию, то меня-то устраивает метод навигации, устраивает вполне, но надо просто дальше идти. В поисках метода я стал смотреть у других собеседников. Пока только у этих двух нашел. Я даже у Хоружего не нашел. Я у него метода не нашел антропологического. То есть, то, что там про духовные практики и про богословие, это отдельно. Я туда не иду, в молитвенную практику. А у него без этого нельзя. У него книга «К феноменологии аскезы» построена на молитвенной практике исихастов. Я туда не иду, а у него корень метода оттуда – молитвенная практика. Молись, делай упражнение, совершай богообщение и все, и ушел туда. Меня это не устраивает. У него без этого никак, отруби его молитвенную практику от его синергийной антропологии – ничего не останется. Синергия-то с Богом происходит. Но я у него беру попытку выстроить собственно антропологический метадискурс как альтернативный. Вот этот момент у него сильный.

Шевченко Л. В.: Ну, смотрите, мне кажется, что и Достоевского, и в методе Бахтина, как Вы описываете, там человек переживает «любовное выходжение из себя», или, к примеру, «принять мир такой, какой он есть». Но вот это как бы фраза, Вы причем там очень редко пишете про это, мало про это... А как сказать про это принятие мира таким, какой он есть? Это из-за чего случается вообще? Как это случается? А это ведь, получается, само основание?

Смирнов С. А.: Как случается? Как готовность принять. Как готовность принять другого как другого. Этого, этого... Как готовность принять, то есть на себя смотреть как есть, а не как хочется, кажется и так далее, ведь это самое тяжелое. Это про готовность.

Шевченко Л. В.: Ну, как готовность? Я понимаю готовность так. Выросло там что-то, допустим, ты посеял пшеницу, потом она выросла и вот и все, там нужно определенное время ...

Смирнов С. А.: Это метафизическая готовность.

Шевченко Л. В.: Метафизическая? Вы так полагаете ее, вот такая готовность?

Смирнов С. А.: Да, она полагается. Никакие мама тебе не даст ее, никакие учителя, никакие книжки. С этим связана какая-то странная, окаянная метафизическая готовность. Она полагается. А иначе как? Это метафизический принцип. Он не на психологии основан, это и не воля... Есть волевые мужики, которые разваливаются, пропадая в ситуацию испытания. Понимаешь, это не детерминировано ничем.

Шевченко Л. В.: Нет, для меня это детерминировано как раз религиозным сознанием. Религиозным сознанием, христианским. У меня точно в ос-

нове христианского сознания принятие мира так, как Христос принял. Потому что в других религиях я не знаю, как там это.

Смирнов С. А.: Вот совсем честно, ты верующая?

Шевченко Л. В.: Ну как? Я говорила: мню себя христианином, ну, как верующая?

Смирнов С. А.: Ты веришь? Ты веришь?

Шевченко Л. В.: Во что?

Смирнов С. А.: Вот именно, в кого?

Шевченко Л. В.: В то, что мы воскреснем, верю.

Смирнов С. А.: Бред.

Шевченко Л. В.: Я в смерть не верю.

Смирнов С. А.: Бред. Есть только эта жизнь. Загробной жизни нет.

Шевченко Л. В.: Ну, она не загробная.

Смирнов С. А.: А какая?

Шевченко Л. В.: Да такая же, только в воскресенье.

Смирнов С. А.: Ну, вот пошли мифы, сказки.

Шевченко Л. В.: Ну, смотрите, для меня только вот в этом всем контексте религиозном и смысл, именно вот в таком, религиозном.

Смирнов С. А.: Это уловка.

Шевченко Л. В.: Какая уловка?

Смирнов С. А.: Это лазейка.

Шевченко Л. В.: Почему лазейка?

Смирнов С. А.: Потому, что ты допускаешь загробную жизнь, поскольку, мол, там тебе воздастся, а здесь в этой жизни...

Шевченко Л. В.: Нет, она не загробная, и не про воздаяние эта идея.

Смирнов С. А.: А про что? А зачем тебе та жизнь? А эта жизнь?

Шевченко Л. В.: А ты в этой должен понять про воскресенье. Если ты не поймешь, то... Вот как оно устроено.

Смирнов С. А.: А я в этой жизни хочу понять про эту жизнь.

Шевченко Л. В.: А чего вы не понимаете?

Смирнов С. А.: Я в этой жизни что делаю? За что я здесь отвечаю? Зачем я здесь?

Шевченко Л. В.: Да.

Смирнов С. А.: Вот в этой жизни!

Шевченко Л. В.: Да, и это предполагает...

Смирнов С. А.: И отвечать я могу только реально в этой жизни, в своей жизни, и всё, по-другому я отвечать не могу, это всё сказки про загробную жизнь.

Шевченко Л. В.: Ну как отвечать? Смотрите, если ты в этой жизни понял, она принципиально важна, и она одна, но только потом она будет вечной.

Смирнов С. А.: Зачем тебе вечная жизнь? Нет никакой вечной жизни, не строй иллюзий. Вот смотри, есть очень неудобные вопросы, которые я не люблю обсуждать на самом деле, но постоянно задаю вопросы, я даже со студентами упражнялся немножко, их это шокирует просто. Вот про всю эту историю Иисуса Христа. Для меня он был человек, это был реальный человек, пусть он великий, гениальный возможно, одаренный, нет проблем. Но это был смертный человек. Вопрос – за что убили? Ни один верующий тебе не ответит. Причем, почему такой казнью – распятием? Почему не отрубили голову, не закидали камнями, как это делали иудеи? Распятие – это казнь римская, точнее, у карфагенян заимствованная. Так казнили за сто лет до этого восставшего раба – гладиатора Спартака.

Значит, Бога Сына распяли, как восставшего раба. Очень интересно. Дальше. Разве можно Бога Сына распять, убить? А до этого пытаться? Распяли человека смертного, причем именно такой казнью. Зачем-то. Ни один священник тебе это не объяснит. Он начнет тебе эту самую всякую мифологическую фигню рассказывать. Молись, типа, и кайся. Неудобные вопросы. Дальше, въезжает Он на праздник Пасхи в Иерусалим на осле. Все радуются и все знают – вот Он приехал. Ну, такой праздник, ритуал, понятно. Там символика сплошная. При этом Синедрион решает, что надо его схватить, но только не в праздник, иначе будет возмущение в народе. Все это написано в Евангелиях, не я придумал. Но все равно его взяли именно в Пасху, в четверг. Просто схватили, причем как-то странно схватили. Ученики его спали в этом саду Гефсиманском, а Он молился. Кому он молится? Никаких храмов не было, естественно. И никакого образа Бога Отца не было. Он просто сидит в саду, и ему было очень страшно. «Да минует меня чаша сия!». Ему жутко страшно было.

Шевченко Л. В.: Ну и что? К чему вопросы?

Смирнов С. А.: Ни к чему! Это история про человека! К человеку вопросы! Никакой здесь мистики и идеи загробной жизни нет. Была история про смертного человека.

Шевченко Л. В.: Я не спорю.

Смирнов С. А.: Это все про человека.

Шевченко Л. В.: Про человека.

Смирнов С. А.: Тогда забудьте сказки про воскресшего Бога. Потому что он выбивал почву у Синедриона напрочь! Церковь не нужна для встречи с совершенным человеком. Не нужна она в принципе.

Шевченко Л. В.: Я могу с этим согласиться.

Смирнов С. А.: Не нужна и церковь! Это серьезно. А церкви паства нужна, которая верит в сказки про воскресшего Бога, сначала убитого, а потом воскресшего. Вот эта сокровенность, которая, конечно, где-то мистическая,

она как бы переживалась, наверняка, и тем же Бахтиным, и Выготским. Это все очень сокровенное, и про это ничего толком нельзя сказать, это не вербализуемо. Но показать можно, поэтому – проблема истока, поэтому стремление как-то его показать. Поэтому Бахтин и уперся в то, что он показал, поставил, что есть два предела, Вещь и Личность. И тогда в онтологии Вещи своя парадигма и свой метод познания, а в онтологии Личности своя.

Но дальше он не прошел, он не стал строить *теорию личности*. Про нее нельзя ничего сказать. А личность и был Христос, как совершенная личность, показавший пример реального поступка. Но Бахтин про это не стал строить метафизику личности. Он там остановился и ушел в художественный мир Достоевского. Это тоже принципиально.

И, кстати, отголоски вот эти у него есть, когда он в одном из разговоров с Турбиным сказал – вы вспомните, это же был всего-навсего обычный сквер, где сидят эти люди, нищие бродяги. Сидят, едят хлеб, пьют вино. Всё, ничего мистического.

И тут приходит стража, толпа, и с ними Иуда. И говорит, вот кого я поцелую, тот и будет. А что, его не видели, не знали в лицо? Да, не знали, конечно, обычный бродяга. Похоже, таких бродячих учителей было много. Но именно этого бродягу надо было распять. Потому что очень опасен.

Шевченко Л. В.: Ну вот, знаете, у Аверинцева при анализе Ветхозаветной словесности есть такая мысль, я ее хорошо помню. Он говорит, что есть греческий, так сказать, выход из мифа, исход из мифа. Этот исход из мифа, он говорит, в двух версиях случился. Греки, значит, философию придумали, в том смысле, что стали строить объективацию, абстрагирование и проч. А в Ветхом Завете совершенно другая была история. Тоже из мифа вышли как раз с этим личным Богом, с которым в Ветхом Завете общаются. Когда действительно всегда есть некий человек, который с Богом разговаривает, вся эта ветхозаветная сюжетика, там же очень странный сюжет с точки зрения объективности. Того же Иова возьмите или там какой-нибудь Иона, которому, значит, сперва сказали дно, а потом передумали и т.д.

Смирнов С. А.: Там постоянное словопрение по поводу Бога, в том числе вот это страдание Иова, да, так там про богоборчество, да, но про Ветхозаветного Бога.

Шевченко Л. В.: Нет, ну, просто, понимаете, вот для меня почему и Ветхий Завет, и Новый Завет являются таким...

Смирнов С. А.: А потому что первая история случилась.

Шевченко Л. В.: Какая?

Смирнов С. А.: Первородный грех. Адам-то вкусил плод. То есть человек.

Шевченко Л. В.: Ну, какой у Вас первородный грех, если вы в Бог не верите?

Смирнов С. А.: Причем здесь...

Шевченко Л. В.: Вы как метафору говорите?

Смирнов С. А.: В того, конфессионального Бога, я не верю. Я верю в человека, которого убили, но который показал пример. Я с ним общаюсь.

Шевченко Л. В.: А кто упал в грехопадении у Вас тогда?

Смирнов С. А.: Это тоже про человека. В том смысле, что это такой большой символ.

Шевченко Л. В.: Откуда он взялся-то?

Смирнов С. А.: Это большой символ. Это очень просто. Человек его постоянно сам возрождает. Такова его природа. В каком смысле он природный? В том смысле, что род постоянно всякий раз восстанавливает этот самый миф грехопадения. Мы так устроены, мы обязательно вкушаем запретный плод, а потом ищем утраченного Бога.

Сначала мы рождаемся, это же большой символ. Мы появляемся в раю, в любви. Нормально, нас любят. И нам заповедано: храни его, рай, то есть, пребывай в единстве с миром, с другим, с покоем в душе. Это первые два года жизни человека. Нормально, тебя любят, облизывают, лелеют. Ты не знаешь, что такое свой, чужой, добро, зло. Там же нет таких проблем в младенчестве, при этом ты думаешь, что в раю все твое, но только отсюда брать плод нельзя – с Древа познания добра и зла. Более того, как только ты вкусишь его, смертью умрешь. Все понятно. Как только ты начнешь делить мир на добрый, злой, свой, чужой, ты тут же потеряешь душевный покой. Пиши пропало. Ты потеряешь себя, потеряешь мир, потеряешь все, свое начало. И этот происходит тогда. Когда ты допускаешь, что тебе можно брать то, что заповедано. Что всем нельзя, а тебе почему-то можно.

Да, заповедано, но мне все равно можно. И получишь по шеям сразу обязательно. И потеряешь рай, потеряешь исходный покой, потеряешь вот это вот состояние, как бы сказать, пребывания в мире, что где-то, так сказать, он твой, и тебя мир принимает таким, какой есть, заметь, без оценок. То есть в любви. И ты его потеряешь. Обязательно потеряешь. Ты его потеряешь и будешь потом в течение всей жизни вновь искать. А потом он появился, Христос, и говорит: так верни себе исходное состояние. И это возможно только через любовь. Чудес не бывает, храм мой не рукотворен. Это храм души моей. Верни, ну, поработай душой. Синедрион врет, это всё обман. Нет чудес, нет никаких богов. Всё, вот он, я, ты. Верни утраченную любовь, верни ее. Для этого не нужно никаких мистических чудес, придуманные построений, надо вернуть состояние, а это тяжело, потому что уже наворочено вот этого всего много. Все же так живут. Ну и все. И его убивают.

Тогда в истории соединяются истории – рождения человека, его падения, потом явления и смерти Христа. И все случилось. Это мое объяснение для

меня, мне тогда понятна вся эта история, и понятны все эти истоки. Не надо никакой мистики, не надо городить богословие и идти в церковь.

Не надо идти в богословие, это чисто человеческая история. Потому она и вечная, потому что с каждой жизнью эта история повторяется, это миллиарды историй. И они всякий раз воспроизводятся, потому что пока человек жив на этой земле, он будет ее воспроизводить, рождаться в любви, утрачивать любовь, вновь искать, возрождаться, снова рождаться, снова искать и дальше поехали.

Шевченко Л. В.: Слушайте, ну я-то вот думала, что у Хоружего, например, молитва – это не богословие. Ну, конечно, оттуда она, но это же, собственно, молитва-то у него не молитва, это какая-то техника.

Смирнов С. А.: Нет, все равно это практика, это духовное упражнение. Это одно из ключевых его понятий. Просто он хотел сделать вытяжку из этих практик священнобесмолвствующих и сделать ее методологическим правилом уже для своей антропологии. Но исходный-то исток никуда не делся. Синергичная антропология исходит из базовой топики, у него же три топики, третья самая главная – онтологическая топка, она же у него упирается в богообщение, и все, и без него никак. А виртуальная и психоаналитическая топка (топка бессознательного), они до этого онтологического горизонта не дотягиваются, потому что там происходят замены и подмены сплошные. Бессознательное заменило Бога сексуальной энергией, а виртуальная реальность заменяет вообще весь мир виртуальными формами жизни. А настоящее вот это – онтологическое. Но у него синергия строится на Богообщении. Без этого у него все равно никуда. Это не чистое богословие, но метод выстроен в эту сторону. Он имел на это право, конечно. Но это, так сказать, его ход, так скажем, который можно просто положить как пример, как прецедент. Но надо сказать, что это трагедия, потому что Хоружий (по опыту общения с коллегами в Москве и прочее) как-то не взялся никем. У него нет продолжения.

Он не взялся: ни учеников, ни школы. Во-первых, он сознательно этого не делал, а во-вторых, он не берется, не строится традиция при всем богатстве его общения, у него было много собеседников, друзей, коллег, где он только ни бывал, где он только не наследил, но как-то он не берется. Не знаю, почему. Да что там говорить, Бахтин тоже не сильно берется, но все-таки он стал, что называется, именем. А вот Хоружему, наверное, еще предстоит ждать, когда он будет принят.

Я не знаю пока, пока не знаю. Но в Институте философии он белая ворона был. Пока он был физически, его там терпели просто, терпели. А когда он ушел и все, и вообще, забудьте.

Хорошо, что у него много всяких партнеров было, друзей, благодаря которым, издавались книжки, или вот сейчас его многолетняя помощница Еле-

на Леонидовна, в одиночестве пытается как-то с наследием работать, с архивами. Это понятно, это правильно, но это отдельная история. А я же про ситуацию в сообществе.

Шевченко Л. В.: Ну, знаете, ничего удивительного, Сергей Алевтинович, это, конечно, я понимаю. Смотрите, Хоружего возьмем, Генисаретского, но они же верующие люди? Верующие.

Смирнов С. А.: Верующие, верующие.

Шевченко Л. В.: Аванесов Сергей Сергеевич, верующий человек.

Смирнов С. А.: Я с ним это не обсуждаю.

Шевченко Л. В.: Нет, я не буду это обсуждать. Ну, верующий человек, да.

Смирнов С. А.: Верующий, да.

Шевченко Л. В.: Аверинцев, например, верующий человек, да. Ну и там, мне кажется, еще можно загигать пальцы.

Смирнов С. А.: Да, так же можно другую банду назвать.

Шевченко Л. В.: Ну какую?

Смирнов С. А.: Шаламов, не верующий. А в ГУЛАГе выжил.

Шевченко Л. В.: А для меня Шаламов верующий. Вот парадокс в чем...

Смирнов С. А.: Вот опять начинаешь?

Шевченко Л. В.: Да.

Смирнов С. А.: Что это значит?

Шевченко Л. В.: Нет, парадокс в чем...

Смирнов С. А.: Ты меня тоже можешь обозвать верующим, только во что, в кого?

Шевченко Л. В.: Ну, про это и речь, собственно, да.

Смирнов С. А.: Понимаешь, вот Бертран Рассел написал работу «Почему я не христианин»? Знаменитый философ, лауреат Нобелевской премии, борец за мир и так далее, и так далее.

Шевченко Л. В.: А Э. Левинаса читали?

Смирнов С. А.: Левинас, да. Вот это вот его работа «Время и Другой», да, но он тоже верующий.

Шевченко Л. В.: Конечно, он верующий.

Смирнов С. А.: Верующий, конечно.

Шевченко Л. В.: Там же тоже какая-то странная такая загогулина.

Смирнов С. А.: Ну да, но у меня он как-то не берется. Слова те же, а не берется. Нерва, нерва какого-то нет, не чувствую.

Шевченко Л. В.: Я тоже, я просто к тому, что у меня почему-то иногда вспоминается параллель, потому что у него тоже такие понятия: уязвимость, лицо, как-то вот эти странные понятия.

Смирнов С. А.: Ну, чувствую, он пытается, да, найти язык, это та же самая история, да, поэтому он и относится к той экзистенциальной парадигме.

Мартин Бубер тоже, такая же история, тоже верующий, но только еврей, хасидские притчи писал. Но это все конфессиональные вещи.

Я тебе уже говорил, я общался с И. С. Ладенко, замечательный философ, доктор наук, логик, ученик Г. П. Щедровицкого, его соратник. И потом все узнают после его смерти, что он был очень прилежный прихожанин в церкви, глубоко, скрытно верующий. И что? Ну, был. Ни грамма, никакого даже намёка про свою религиозность в своих работах, абсолютно чистая, прозрачная логика. Для меня это вообще вещи очень личные. Вопрос в другом. Вот если говорить про философию, почему-то обязательно хотят её поженить с религией. Вот это не обязательно. Это дело личное. Ну, веришь и веришь. В кого – это твои проблемы. Почему философию надо обязательно укоренять в религии? И в какой, смотри, религиозности? Вот про что речь-то идёт? Про какого такого Бога? Про что здесь? В этом смысле мне кажется гораздо честнее пытаться говорить о человеке, как о человеке, живущем в этом мире. Но почему-то у всех почти сразу возникает желание, что почему-то о человеке надо говорить только в приставке с Богом.

Шевченко Л. В.: Почему, я могу объяснить. Я понимаю, когда Вы говорите «честнее», это то же самое, что сделал Бахтин, когда он действительно не стал богословскую тему подтягивать, но он ведь берёт Достоевского из этой всей истории. Для меня, кстати, Шаламов... Я думала про это много раз. Знаете, почему он верующий для меня, в моем понимании? Именно потому, что он про это там, в произведениях, не говорил ничего, но сама его форма, сама его форма литературная, она для меня свидетельство, потому что зачем бы человеку из вот этого ада писать?!

Смирнов С. А.: Ну потому что надо было с этим как-то жить.

Шевченко Л. В.: Вот именно, что как-то жить.

Смирнов С. А.: И Бог тут при чем. Он именно, попав в этот ад, чудесным образом оттуда вылез, выжил. Именно чудесным образом. Он в этом сам признавался. Я не знаю, говорит, как я выжил. И никакая сила воли не спасает. Дело не в этом. Но потом этот ад, он стал, так сказать, вырывать, выплевывать из себя, с кровью, слезами, – на бумагу. И понимать, что все не то, не то, не то. Про это нельзя говорить так, как Толстой. Нельзя, не то, не так. Поэтому и Пастернаку написал, что не так надо писать, и стал выделять в себе эту форму Колымского рассказа, но не потому, что он Бога искал, а потому, что не было сил выдержать этот ад, надо было на чистый лист это выложить.

И он, конечно же, снова переживал этот ад второй раз, но поиск формы, нужного слова, помог ему. Он знал, где правда, а где неправда. Он знал, где сразу враньё, а где нормально, где действительно сказано адекватно. И это помогло ему. Но Бог тут вообще ни при чем. Когда Солженицын подруливал к нему с неким Богом, то он ему так и ответил, – я не нуждаюсь в вашем Боге.

Шевченко Л. В.: Правильно.

Смирнов С. А.: Но Солженицын при этом тоже врал, никакой Бог ему не был нужен. Он заигрывал. Он мечтал о Ленинской премии, все выгадывал, дадут или не дадут...

Шевченко Л. В.: Я периодически читаю литературу, где что-то там нашумевшее, но я отслеживаю форму, что там говорят, кому премии дают, я не помню эти фамилии уже, есть сейчас такой жанр, как-то он даже называется отдельным словом, когда по сути весь роман посвящён теме утраты, про горе, про смерть, про смерть близких. Первую такую книжку я дочитала где-то до середины. Я вот думаю, что-то как-то оно не интересно.

Потом вторая тоже, она нашумевшая, ей дали какую-то премию. Я тоже читала-читала, и вот я подумала: странная история, они достаточно хорошим языком написано, они такие стилисты неплохие, пишут, выражают: кто-то умер, пишут про это горе. Человек говорит об этом, говорит, говорит; какая-то это чистая терапия, для них читатель нужен просто как свидетель. Там есть только горизонтальная плоскость, психология. А Шаламов (я тогда перечитывала его), Вы знаете, что ощущала... Что, ну конечно, это ад, но то, что кто-то это написал вот так, у кого-то есть такие силы писать об этом, но это уже не ад. Сама по себе фигура того автора, который так смог про это написать, для меня свидетельство, что там есть вертикальное измерение, оно совершенно другое, понимаете, это не просто про частное горе.

Смирнов С. А.: Да, у него уже некое просветление наступает...

Шевченко Л. В.: Ну вот, это свидетельство как раз...

Смирнов С. А.: Отстранение такое, естественно, да, уже....

Шевченко Л. В.: Ну, откуда бы это взялось, Сергей Алевтинович, если....

Смирнов С. А.: Да оттуда же....

Шевченко Л. В.: Ну вот, нет, когда Христос действительно говорит, он и переносит определённое отношение вертикальное в горизонталь. Как к Богу – так и к другому относиться. Я сейчас утрирую, но в этом смысле он устраняет как бы Бога, условно говоря, за скобки, его можно вынести, по-честному, и в этом смысле как Вы говорите, что зачем богословие привлекать. Но откуда возьмется вот это вот, когда мы переносим что мы переносим между друг другом?

Смирнов С. А.: Любовь.

Шевченко Л. В.: Откуда она возьмется?

Смирнов С. А.: Вот именно.

Шевченко Л. В.: Ни откуда, вот именно.

Смирнов С. А.: Да, ни откуда. Бог тут ни при чем. Чтобы любить человека, Бог не нужен, принимай другого как он есть.

Шевченко Л. В.: Ну ты же откуда-то появился, ты же не из себя эту любовь рождаешь.

Смирнов С. А.: А как мать любит дитя свое? Ни откуда не появилось. Любит и все, принимает как есть. Мужчина любит женщину, женщина любит мужчину. Мать свое дитя любит, отец – сына, какая разница. Бог тут совсем не обязателен. Когда один любит другого без оценок. Причем именно как другого. Или принятие правды, как она есть. Ведь Шаламов уже был пишущим, до войны писать начал. Он попал в ГУЛАГ, до этого был пишущим и претендовал на то, чтобы стать писателем. Стихи писал, посылал Пастернаку, любил его, обожал как поэта и так далее.

В 30-х годах у него уже была явленная, сформированная амбиция стать писателем. Потом ГУЛАГ. И две половины у него всегда жили, вот как пить дать. Ну это он даже говорил, что он был пребывающий в ГУЛАГе, но про это желающий потом сказать. И потом пошли эти рассказы.

Они же не сразу пошли, они же пошли в конце 50-х, по-моему, первые рассказы. Не сразу надо было прийти в себя. Но стихи были. Стихи, помнишь, поэтические опыты. Его тетрадка, которую он отправил Пастернаку. Он еще в ГУЛАГе был. Ну, в ГУЛАГе уже, расконвоированный, фельдшером в больнице.

Но уже это, так сказать, письмо, слово про это, оно у него рождалось, ему хотелось, потому что это его просто, как бы, натура толкала, он пишущий, другой не пишущий, а вот он такой, так он устроен, и поэтому это вылилось вот в этот соответствующий поиск. Если бы ему не давали писать, кстати, это и было, когда не публиковали. Ну да, но это другая история. Но то, что у него была жажда написать, потому что он пишущий, это нормально. Заметь, и Бог тут не нужен. Нужна Правда, как она есть.

Шевченко Л. В.: Это и есть Бог, но как бы, но про это можно не говорить.

Смирнов С. А.: Ну, да, это можешь тоже Богом назвать, Богом теперь называют что угодно.

Шевченко Л. В.: Ну как? А как ты до правды можешь дойти, как она есть? Где он, мир как есть?

Смирнов С. А.: А почему надо употреблять слово «Бог» в поиске правды, как она есть? Почему-то, как только ты его упоминаешь, тебе сразу на церковь покажут.

Шевченко Л. В.: Нет, ну пусть покажут, я же не с ними разговариваю. Знаете, сколько переговоровила с такими людьми.

Смирнов С. А.: Мол, Бог там живет.

Шевченко Л. В.: Ну, где двое, трое во имя мое, там есть я. Ну вот же, это формула. Она же не про это, а как раз про другое, про «между».

Смирнов С. А.: Так, ну и?

Шевченко Л. В.: Господи, сейчас забыла какую-то мысль сказать. Да, принять мир такой, какой он есть. В этом смысле, какой он есть-то? Вот Шаламов, да, какой он есть мир принимал.

Смирнов С. А.: Да, какой есть.

Шевченко Л. В.: У него же форма-то родилась. Он же осилил эту форму.

Смирнов С. А.: Ну, осилил, ну, слава богу. Потому что не хотел врать, вот Солженицын стал сразу врать, все выгадывал, маневрировал, а Варлам не стал врать. Вот получились две биографии, хотя и тот, и другой прославились на теме ГУЛАГа. Ну да, но еще раз, я правильно тебя понял? Ты под Богом имеешь ввиду нечто сокровенное, некое принятие мира как есть, и это, собственно, и есть то, что заповедано Богом?

Шевченко Л. В.: Нет, ну как, я не знаю, что такое сокровенное для Вас.

Смирнов С. А.: Для меня это..., может, оно не очень сокровенное. Ну, правда, как есть. Ну, как в «Сталкере».

Шевченко Л. В.: Вот «принять мир» – для меня эта формула, она важна.

Смирнов С. А.: Важна, да, это принципиально.

Шевченко Л. В.: Потому что сколько ни разговариваешь с людьми, про какие-то сакральные темы, у них ведь, понимаете, что? Есть Бог или идея, неважно. Она где-то здесь, в голове, в абстракции, а здесь какая-то жизнь, в мире, и это не шибко соединено.

Смирнов С. А.: Не соединено, верующий обязательно править тебя начнет, как правильно надо. Они не принимают мир, как есть.

Шевченко Л. В.: Не принимают мир, как есть.

Смирнов С. А.: Они принимают с поправками, как они понимают, как должно. Так это вот по-другому. Вот они уже построены, вставлены в рамочку, да. Но все гораздо сложнее.

Шевченко Л. В.: Это как бы столкновение...

Смирнов С. А.: Принять и понять, как есть, да. Ну вот. Кстати, в этом смысле у Выготского, мне кажется, история его поисков, как ни странно, возможно, даже более драматична, потому что он почему-то, как-то так получилось, приняв марксизм, быстро и убежденно став марксистом, попал в тяжелую ситуацию. Его же просто корёжило, когда его не считали настоящим марксистом. Мол, он неправильный такой марксист марксист. Он очень сильно переживал по этому поводу. Но ему надо было писать, как есть, не идеологизировать, а действительно строить новый Метод, новую науку, преодолевая идеологии.

А у Бахтина... Бахтин был, как мне кажется, более свободный, над ним идеологема не висела. А у Выготского еще она была... Возможно, еще драматичнее получилось у него. А Михаил Михайлович, да, своя история поиска. Причем он сознательно не стал развивать первые свои работы, они созна-

тельно остались черновиками, он понял, как он устроен, Метод, и Бог с ним, и пошел в модель романа. Ему уже не надо было ничего чистить, писать собрание сочинений. Он даже забыл про них. Это удивительно. Забыл. Просто забыл, реально забыл, что у него есть «Философия поступка».

Но работа на удивление сохранилась, рукопись, лежавшая в сундуке на чердаке в Саранске. А он забыл про неё. Но он же её возил, он же ездил по городам. Сундук-то возил, сейчас сундук стоит в Центре Бахтина в Саранске. Вот тот самый сундук. Очень интересно. Кустанай, Савёлово, Кимры, Переделкино, Подмосковье, снова туда. Снова Саранск. Он несколько мест проживания поменял с 20-х годов. И этот сундук возил, и эта рукопись там лежала. А он про неё забыл. Это же удивительно. И в 70-е, в конце жизни Бочаров ему её показывает. Так это моя философская антропология, говорит. Я забыл про неё. Она, оказывается, сохранилась. Поразительно!

Шевченко Л. В.: Нет, ну, может что-то и лежало такое, недоработанное, а он пошел дальше, дальше, дальше...

Смирнов С. А.: Так это его Начало, без него дальнейшее, что он написал, весь его Достоевский, не может быть понято. В общем, это, конечно, замечательное, чудесное спасение. Рукописи не горят!

Шевченко Л. В.: Знаете, как я вижу Ваш пафос, у Вас такой человек, он дерзкий, очень, даже если метод Бахтина, но вот эта дерзость... А в религиозном сознании ведь дерзость убирается. Чем? Она убирается тем, что не на мне мир держится, а на Боге. Я точно знаю, что на Боге держится, в этом смысле быть дерзким не обязательно. А у Вас он дерзость сохраняет, но при этой дерзости не понятно, как ее убрать, она же будет мешать, он всё сам.

Смирнов С. А.: Детскость?

Шевченко Л. В.: Ну и так можно, да.

Смирнов С. А.: Наоборот, помогает. Пардон, Христос тоже говорил. Царство мое, понятнее ребенку, чем взрослому. Гораздо понятнее, потому что это вот он, мир как есть, люби его и ничего не надо с ним делать, не исправляй и принимай как есть. Детское отношение. Настоящий мужчина – взрослый мальчик. То есть, это принятие мира, вот такого. Имей в этом смысле мужество принимать его, как есть. Но это нормально, как раз помогает. Убрать у себя вот эту квасную взрослость, вот это всё самолюбие, гордыню, это же очень квази-взрослые отношения, а у детскости другое, если детство понимать как принятие мира таким, какой он есть, в любви и без оценок, то это нормально.

А дальше начинаются испытания, начинается взросление, но при этом взрослении, если человек не теряет непосредственное восприятие мира, то как раз нормально, это всё помогает. Если человек хочет забыть детство, то это как раз плохо. Память детства, первые радости. Детство – это такое

состояние, которое позволяет тебе всякий раз начинать новый праздник возрождения в чистом виде. Это позволяет тебе снова начинать с чистого листа, на сотый раз перечитывать, на сотый раз передумывать, не бояться, что все хреново, что тебя обзовут, обзовут кем-то или чем-то, подножку подставят, в спину ударят. Да, это наивность какая-то, если внешне наблюдать, да, это какая-то вот такая странная, возможно рискованная излишняя открытость, но все равно на другой-то чаше весов все гораздо серьезнее.

Шевченко Л. В.: Вот, допустим, метафора возрождения, я понимаю, когда в «Горизонтах онтогенеза» у Бориса Данииловича Эльконина говорится, что ты как бы начало привносишь в этот мир, вводит метафору живого. Вот та граница, которая формируется, она тебе должна позволять быть живым, нужна честность некая, чувствовать себя, чувствовать во вне, внешние, внутренние перцепции. Тогда так спрошу. Мы имеем метафору возрождения, а как Вы можете понять метафору или символ воскресения? Помните, у Пастернака было такое выражение: мы уже воскресли. Мы уже воскресли. Как можно сравнить эти две метафоры, в чем она, в чем разница?

Смирнов С. А.: Если честно, это не мой язык. Я не знаю, что такое воскреснуть. Это же из того языка.

Шевченко Л. В.: Ну, из того.

Смирнов С. А.: Из того.

Шевченко Л. В.: Преображение, допустим.

Смирнов С. А.: Да, в нашем языке эти слова, конечно, бытуют, они используются иной раз достаточно вольно: «вот я снова воскрес» – вышел человек из больницы. «Я воскрес», можно подумать, что воскрес. Просто здоровый стал, слава богу, от болезни вылечился. Он говорит, я воскрес, ну, хорошо, воскрес. Мы это принимаем как привычное слово, не загружая его лишним сакральным смыслом, но имеем ввиду, что просто излечился, возродился, восстановился, это все синонимы. Воскрес же только Христос, по той версии, по той логике. Человек не воскресает. Возродиться может, когда выйдет из тяжелого состояния, когда действительно, например, я не знаю, алкоголизмом страдал, а потом вернулся фактически из того мира. Он реально возродился, потому что вся его архитектоника личностная перестроилась, в этом смысле можно говорить о его возрождении. Сознание поменялось, да, можно возродиться, потому что вся его ментальность поменялась.

Но это возрождение, а про воскресенье я не знаю. Вроде бы это из другого словаря, относится к другому миру. Причем, к тому, который принят там, в той парадигме. Для меня Христос не воскрес. Он был, человек, его потом убили, и все, убили его.

Шевченко Л. В.: Слушайте, Сергей Алевтинович, я вот как филолог на самом деле к вере пришла, а не вот так, как прихожане, исполняя обряды, ходят

в церковь. Я как филолог пришла, знаете почему? Потому что я точно могу сказать, что такого не придумаешь. То, что и в Ветхом Завете, и в Новом, это невозможно придумать.

Смирнов С. А.: Правильно, была реальная история жизни и смерти Христа.

Шевченко Л. В.: Так, извините, и в деяниях апостолов, разве это придумаешь?

Смирнов С. А.: Нет, были ученики, нет проблем. Кто спорит? Были реальные люди, реальные его ученики. Ну и что?

Шевченко Л. В.: Но ученики много где были. Понимаете, вот эти индусы, ну это же как любой нарратив рождается.

Смирнов С. А.: Была реальная история. И по поводу этой истории, конечно, наворочено Бог знает сколько. Да. В том числе небылиц, сплетен, сказок, мифов. И вот в ней надо выколупывать то, что было реально, и почему-то она именно такая. И то, что там потом наслоилось за две тысячи лет. Конечно, наслоилось много чего, напридумывали. Вплоть до того..., ну, сколько там раз пытались доказать бытие Бога, и все не получается никак. Семь раз? В итоге Кант тоже сказал, нет, доказать бытие Бога невозможно. Идея Бога, да, как идея, да, в пределах разума, это нормально. А бытия Бога нет, Бога-субстанции нет, не докажешь. А верить – пожалуйста. Это другое.

Шевченко Л. В.: Ладно, нет. Да я не верю в его субстанцию. Я не знаю, что это такое. Не думаю я туда.

Смирнов С. А.: Я тоже не думаю.

Шевченко Л. В.: Я думаю немножко по-другому.

Смирнов С. А.: А если по-другому, зачем Он тебе? Или еще раз, наоборот. Извини. Если ты веришь в Него, то Он кто?

Шевченко Л. В.: Ну, автор.

Смирнов С. А.: Чего?

Шевченко Л. В.: Автор мира.

Смирнов С. А.: Он сидел там и запустил рычаг?

Шевченко Л. В.: Что-то типа того.

Смирнов С. А.: Это мир. Мир, сам себя родивший. Почему надо персонализировать его создателя?

Шевченко Л. В.: Ну вот серьезно, я могу Вам привести конкретный эмпирический пример, когда у меня случилось, допустим, «принять мир, какой он есть». У меня была беда со старшей дочерью, страшная проблема. И вот я, когда уже была в таком состоянии, неадекватном, в состоянии аффекта... Я её искала, она ушла из дома. И знаете, на чём я себя поймала? Я поймала себя на проговаривании фразы: «Как же я буду с этим жить?», «Как я дальше буду с этим жить?». Я поняла, что то, что мне открылось – несовместимо с

моей картиной мира и я не могу этого принять. Я остановилась на этой фразе, и подумала, а кто это говорит? Смотрите, это же фраза....

Смирнов С. А.: Ты и говоришь....

Шевченко Л. В.: Нет, это фраза человека, который не принимает что-то очень страшное, но он говорит: «Нет, я это не могу, то есть я не хочу с этим жить, я не знаю, как с этим жить, я не хочу жить». То есть, вот мир вокруг – разный, и страшный в том числе, а тут кто-то говорит: вот с этим я жить не буду. Вот эта рефлексия фразы показала, что ведь не ты Бог, который задаёт систему координат. Бог есть, и в этом смысле я не знаю, кто Он, я никогда не рассуждаю про идею Бога и про субстанцию и так далее. Я сейчас иллюстрирую, как я его понимаю. В этом поступке, в этом событии. Я больше такой фразы не сказала. Я сказала себе: слушай, а ты кто такая, что тебе тут, в божьем мире, не может житься? Мне вспомнился, кстати, и Иван Карамазов, отдающий входной билет, это ведь его реплика... и иже с ним. И сразу отрезвило меня, нормально стало. Смирилась.

Смирнов С. А.: Ну и нашла в себе силу.

Шевченко Л. В.: Ну силу-то нашла.

Смирнов С. А.: Ну и молодец.

Шевченко Л. В.: Это связано с моей верой в том числе, понимаете?

Смирнов С. А.: Да с твоим поиском опоры. И она построила твою личность.

Шевченко Л. В.: Это то же самое.

Смирнов С. А.: Почему – то же самое? Это твоя личность и молодец, ты ее отстроила. Нашла стержень, опору, слова нужные.

Шевченко Л. В.: Вот смотрите, я точно понимаю, почему я это слово анализировала. «Как я с этим буду жить»?

Смирнов С. А.: С этим, с чем?

Шевченко Л. В.: С этой бедой, которая у меня случилась.

Смирнов С. А.: Преодолешь, любя дочь свою.

Шевченко Л. В.: Но это вот мы сейчас говорим фразами. А ведь важно понимать, как такое возможно?

Смирнов С. А.: Был же поиск опоры. Был муж, была дочь. Второй дочери еще не было?

Шевченко Л. В.: Дело даже не в этом.

Смирнов С. А.: Разве не в этом?

Шевченко Л. В.: За этим у меня есть, понимаете, система координат, вот за этим действием с этой фразой. Вот у Генисаретского есть один спектакль, не видели?

Смирнов С. А.: Где он сам играл? Театр одного актёра?

Шевченко Л. В.: Да, не видели?

Смирнов С. А.: Да видел, он его показывал в Нижнекамске.

Шевченко Л. В.: Там есть момент, когда у героя некий мистический опыт, и какой-то голос что-то начал говорить. Там ему сказали про философию что-то страшное, плохое. И тут герой вдруг спрашивает: «А кто говорит»? А кто это говорит? Ну и всё исчезло куда-то. А мог бы довериться этому голосу сразу.

Смирнов С. А.: Не знаю, у Олега Игоревича это все, по-моему, театральный выпендрёж был. Ну, Бог с ним.

Шевченко Л. В.: Ну, это тоже не придумашь, эти детали. Но суть-то в том, что принять этот мир, какой он есть, это же, действительно, мужество, имеющее некую систему координат.

Смирнов С. А.: Ну, мужество, да. Ты нашла в себе силы...

Шевченко Л. В.: Но это уже психологическое объяснение. Конечно, я против него не спорю. Но для меня так же Шаламов. Вот он же где-то, где-то и нашел эту форму. А эта форма очень мужественная.

Смирнов С. А.: Искал, да. Но у него была очень простая проверка. Вот был реальный ГУЛАГ, где он сам был. И вот как про это рассказать? Поэтому он имел, можно сказать, жесткие критерии, где он начнет врать, а где он скажет точно. И все, и он отсеивал шелуху всякую...

Шевченко Л. В.: А какой у него критерий был? Как он это отсеивал?

Смирнов С. А.: Ну как, когда он писал рассказ, то пробовал его на язык, на вкус, на небо, на глаз. Он же так и писал: «я кровью харкал, когда писал рассказы, у меня слезы лились. Я второй раз ГУЛАГ переживал», потому что он чувствовал, как бы он имел вот это чувствилище, которое позволяло ему сравнивать фразы и то, как он говорит, они про правду или это опять начинается толстовство и так далее. И тогда проверял, проверял, проверял. Была проверка. У него был реальный опыт, который накладывался на то, что он писал. Без всяких придумок. И у тебя было чувство правды. Куда еще надо призывать? Для этого не надо Бога призывать, ты просто призвала другого своего я, своего автора, который уже пестует, как в любом человеке.

Шевченко Л. В.: Это человек становится автором своей жизни, это же ваша фраза.

Смирнов С. А.: Да, и при чем здесь Бог?

Шевченко Л. В.: Ну это оттуда.

Смирнов С. А.: Хорошо, автор, ты написала фразу и ...

Шевченко Л. В.: Получается, что для Вас богословие чем неприемлемо? Тем, что нет никакого трансформатора богословия в философию, получается так?

Смирнов С. А.: Для того чтобы искать человека в человеке, богословие не обязательно. Ты можешь идти туда, но для меня оно не обязательно. Кто-то идёт, кто-то не идёт, как и в литературе. Правда человека – вот она здесь,

в этом мире. Почему человека как есть надо понимать, обязательно увязывая его место с Богом. А почему не через человека же, только другого, который блуждает, пестуется и так далее. То есть необходима, конечно, духовная работа, не спору.

Кстати, вот, например, М.К. Мамардашвили, который тоже про событийность много думал, он не сильно увлекается божественной тематикой. У него это иногда бывает, по-моему, не выше, чем метафора, но он в нем тоже не нуждается. Но другая работа какая-то, сугубо философская, чисто философская нужна. А Г.П. Щедровицкий! О, мощь какая, сам себя слепил, причем, убежденный коммунист.

Но коммунист, опять же, в том исходном смысле, как первые христиане-бродяги, которых на костре римляне-язычники сжигали, как проводник справедливости, как борец за правду, за что его и били. Тоже не нуждался ни в каком богоискательстве. Жестко, гораздо честнее, чем иной богослов.

Шевченко Л. В.: Тогда у меня такой вопрос на полях, просто любопытно. Вот смотрите, вот допустим, поскольку Вы же всего Хоружего читали, и «Феноменологию аскезы», где он описывает опыт исихастский: благодать, определенные дары, Фаворский свет, ну то есть всю систему....

Смирнов С. А.: Ну весь его словарь, брань сердечная и прочее, весь органон....

Шевченко Л. В.: Вот это как Вы можете характеризовать, эти вещи они откуда берутся?

Смирнов С. А.: Он же ее взял из религиозной традиции.

Шевченко Л. В.: Ну как он взял?

Смирнов С. А.: Ну так взял, он знал великолепно труды отцов церкви.

Шевченко Л. В.: У меня вопрос по-детски, смотрите, как Вы тогда к Фаворскому Свету относитесь? Вот у кого-то он там же есть, случается.

Смирнов С. А.: Никак.

Шевченко Л. В.: «Это неправда»? «Этого нет»?

Смирнов С. А.: Ну для меня нет, я не знаю, что это такое. Может для кого-то есть.

Шевченко Л. В.: Исходя из тех же трудов святоотеческой литературы...

Смирнов С. А.: Нет, это не просто из трудов, это же про мистический опыт.

Шевченко Л. В.: Мистический?

Смирнов С. А.: Да.

Шевченко Л. В.: То есть это имеет мистическую природу какую-то?

Смирнов С. А.: Ну это у них, я не знаю. Ну, мне, конечно, скажут, ну ты, значит, парень ещё не созрел, ты лбом не бился, не молился, вот у тебя ничего и не было, да? У них свои сразу аргументы. Ну, а почему...

Шевченко Л. В.: У меня вопросы, говорю, детские, просто детские.

Смирнов С. А.: Ну, нету. Я и не знаю, что это такое. Я не могу судить об этом. Свет Фаворский. Тут же по-человечески понятно, когда просто видишь человека преображенного, возрожденного, но без всякой мистики, когда он просто начинает пестовать в себе личностное начало и по-другому относиться к себе, и без обращения к мистическому опыту, он действительно меняется, у него лицо меняется, походка, взгляд, отношения, интонация, слова, где он действительно перерождается. Но здесь в этом нет нечего мистического, это нормальная личностная работа. И это даже можно описать, что называется, через всякие практики овладения собой, преображения.

Но другое дело то, что по этому поводу не построишь никакой теории личности. Что значит «строить личность»? Все ерунда. Но показать этот опыт, да, это возможно. Кстати, смотри, другой пример, если психологию брать. Ф. Е. Василюк, который сопрягал психологию и психотерапию, и обязательно религиозную практику, он был поклонник синергийной антропологии. У него это было вплотную, и он терапию сопрягал с молитвенной практикой. У него так получилось. Хороший автор. Ну вот у него такой опыт. Но, опять же, что необязательно.

Это очень сильный соблазн, когда на каких-нибудь примерах чудесного исцеления, когда никакие врачи не справлялись, и тут вдруг вот человек встал, пошел, о, значит, есть Бог на свете. Фигня! Ну, так ведь? Понимаешь, когда вот эти вот необъяснимые вещи называют чудом, и все, значит, вот Бог спас и так далее, полная ерунда.

Шевченко Л. В.: Нет, Сергей Алевтинович, Вы смотрите, куда я клоню-то? Я клоню к тому, что где-то там в человеке, когда Вы говорите «пестуется личность»... Ну та же молитва – когда ты обращаешься куда-то, но не в строгом смысле опять-таки как религиозная, вот эта холера: технологии, практики, техники, а в смысле обращения к какому-то другому, когда у тебя нет никаких инструментов других, это у тебя предельный инструмент, она не в смысле молитвы из молитвенника, ну, каким словом здесь можно ещё назвать... Для меня стихотворения некоторые Шаламова, они же – молитва. Это ритм, который тебе дышать позволяет.

Смирнов С. А.: Да, это духовная работа, которую человек проделывает, да, согласен. Я же про антропопрактики заботы и говорю, у них огромный репертуар. Замечательно, они нужны, и они делаются. Да, это просто духовные практики. Возделывание в себе личностных структур, начал, которых у тебя нет и быть не может от рождения, это как раз и нормально, а там насколько ты честно их делаешь... В этом смысле я согласен, стихи Шаламова даже трудно назвать стихами, это вот какой-то такой, действительно, вариант медитации, если употреблять такое слово, то есть какой-то такой вариант духовного

сосредоточения, ну, да. Это не то, что обычно пишет поэт и помещает в очередной сборничек. Нет, это про другое. Исходно они для другого создавались.

Поэтому, с точки зрения филологии, они немного корявые и неправильные. И они не могут быть идеальными по эстетической форме, это не обязательно. Поэтому, Лара, скажу честно, вообще-то одиноко. Потому что вот они давно уже были, Бахтин и Выготский, Эльконин помер, Хоружий помер. Ну, там еще ряд имен... Одиноко. Где-то, наверно, Георгий Петрович был прав, когда пытался Мераба обратить в свою, так сказать, религию, условно говоря. К нему приезжал, говорит, давай с нами, а Мераб его отшил: «Отвали, я не коллективный, я в эти игры не играю, строю ходить не умею, я лучше один». И он был все время один. А ГП был нужен отряд, он по-другому не мыслил.

Шевченко Л. В.: Ну, как одинокий...

Смирнов С. А.: Мераб абсолютно был одинок. Метафизически.

Шевченко Л. В.: Когда ты видишь определенное признание...

Смирнов С. А.: Да где было признание? Никакого признания при жизни у него не было. Эти коллеги из Института философии просто врут, мол, мы его все любили... Как же, любили они его! Когда «Классический и неклассический идеалы рациональности» он хотел издать, они его зарубили. Эрик Соловьев, весь из себя друг, критические замечания написал, и все, его не пропустили. Не был он признан вообще никак, был маргиналом для них. В итоге выдавили, уехал в свою Грузию. И был только друг во Франции, с которым он мог честно говорить. Друзей не было.

Шевченко Л. В.: Слушайте, но кто уж одинок, это Э. В. Ильенков, наверное.

Смирнов С. А.: Нет, здесь, конечно, все сложнее. Мераб, конечно же, говорил, что одиночество полезно, плодотворно, философ должен быть одиноким, но в этом есть определенная недоговоренность, недосказанность, как бы, не лукавство, нет. Конечно, он был честен, но без лица, понимающего тебя, без собеседника плохо.

А Ильенков, да, Ильенков был тоже одинок. Но он-то был устроен по-другому все же, он все-таки участвовал в разных проектах. Гениальный проект был в Загорске (ныне Сергиев Посад), просто шикарный, посвященный работе со слепоглухонемыми детьми, вместе с Мещеряковым, но в итоге не выдержал. Да, он был одинок, хотя тоже убежденный коммунист. Но все эти одиночники, они друг друга-то тоже ведь не принимали и не слышали. Они потом рассыпались и каждый монадой такой гулял. Ну, ГП отряд свой собрал, а эти монады остались. А. А. Зиновьев тоже такая же монада. Но при этом вместо того, чтобы перекликаться друг с другом, и видеть в другом разницу, и радоваться этому, они почему-то так не делали. Они не радовались разнице и не обогащали этим друг друга.

Шевченко Л. В.: Но времена такие еще были. Мне кажется, тут еще время важный фактор.

Смирнов С. А.: Вот, например. Мне очень нравится общаться с Ф. И. Гиренком. Он совсем другой. Но мне интересно с ним. Интересный мужик, живой. Понимаешь? Нет, не академический, хотя и заведует кафедрой, щеки не надувает, хотя, конечно, он теперь немножко стал бронзоветь. Обставил себя последователями, там на факультете сплошные все гиренковцы, это понятно. Но он сам начинал хорошо, интересно, при этом абсолютно был на ножах с Хоружим. Но интересный мужик. В этом смысле, радоваться надо, что есть такие пульсирующие точки. А их-то не так много.

Шевченко Л. В.: Еще я хотела Вам задать вопрос. Вот смотрите, про Тыщенко Вашего, вот он был такой марксист, да?

Смирнов С. А.: Да, да.

Шевченко Л. В.: А потом, Вы говорите, он в соционику ушел в финале.

Смирнов С. А.: Ужас какой-то.

Шевченко Л. В.: А почему? Почему? Смотрите, сама логика какова, почему так может быть?

Смирнов С. А.: Есть у меня версия. Да, это такая трагедия ухода. Когда я впервые его увидел, мне было интересно ещё почему. Он тебя вводил в контекст. На лекциях в пед, на конференциях, на кружке, он всегда приносил целый портфель книжек. Читает лекцию, а там набор имен, буквально на каждый тезис – книга, вот так вертикально ставит на стол. И в течение лекции у него весь стол в книжках. Ну это же здорово, в этом смысле, что он...

Шевченко Л. В.: Это тоже честность, добросовестность -же?

Смирнов С. А.: Да, молодец, просто он тут тебе книжки принесет и покажет. Заметь, а чем дальше, тем больше, но в итоге начинаешь терять самого лектора, потому что вот он обставляется этим контекстом, как-то своей ниткой их связывает, но не всегда аккуратно, но в любом случае интересно, но чем дальше, тем больше собиралась вот эта генеральная коллекция, десятки и сотни имен.

И мне кажется, что он изначально был так устроен, что ему надо было сделать какую-то генеральную коллекцию, свою таблицу Менделеева, и не только философии, но и мировой культуры. Ну, хорошо, напиши своё собрание сочинений, как у Канта, в семи томах, но своё, да.

Но как-то вот, когда-то однажды, познакомившись с социониками, он увидел у них тот метод, с помощью которого можно соединить теперь все эти имена.

Шевченко Л. В.: Да!? С помощью соционики?

Смирнов С. А.: Да, потому что там же типы. Декарт такой тип, Толстой такой тип, Шаламов такой. Они все вычисляются.

Шевченко Л. В.: Они же не соединяются, они просто характеризуются.

Смирнов С. А.: Почему не соединяются? Там свой тип коммуникации. Этот тип с этим типом. Именно поэтому, например, Толстой не любил Достоевского и наоборот, потому что вот такие психотипы, ну и так далее.

Шевченко Л. В.: Мне кажется фикция по поводу соционики.

Смирнов С. А.: Неважно, но он же в это искренне поверил в это и туда пошел. И начинает выстраиваться вся эта генеральная коллекция, но действительно странным образом, содержание уходит на второй план, а на первый план выходят внешние признаки типов. Он же их вычислял, причем сюда еще присовокупил и космогонию с астрологией со звездами. Всё в этот гибрид у него складывался и разговоры в итоге превращались в то, чтобы не про содержание говорить, а про то какой, кто какой тип и кто с каким типом как взаимодействует. И все, он получил генеральную коллекцию. Она у него выстроилась. Любой тип, вот приходишь к нему, начинаешь рассказывать, а он: «Так, давай-ка я посчитаю, какой он тип». Вместо того, чтобы содержание обсуждать: «Давай, так, ну-ка, а ты там у меня какой тип. Твой день рождения? И делает вывод – мол, понятно, почему Смирнов с Тыщенко не дружат. У них типы такие.

Шевченко Л. В.: Смотрите, меня больше всего в этой истории поразило, что человек, который мыслитель, пошёл в соционику. Она как раз про описание, она объективирует человека. Это способ объективации. У меня вот это не стыкуется.

Смирнов С. А.: Потому что у соционики другие задачи были, они совершенно не нуждались в содержании, им надо было объяснить психотехники коммуникаций и всё. То есть, как взаимодействовать с другими, на этой основе выстраивать коммуникацию, консультации вести по поводу этого. Вплоть до того, как класс рассадить с учетом социотипов. Еще полшага – и все, ты выходишь на бизнес консалтинг.

Шевченко Л. В.: Ну, и как на работу брать.

Смирнов С. А.: Да, как на работу брать, как коллектив формировать. Все. Зачем им содержание? А вот он взял это как метод для собирания коллекции.

Шевченко Л. В.: Я вспоминаю вот эта Ваша история, когда Вы рассказали про Тыщенко и О.А. Казанского. Она показательная, да, очень сильная ситуация с точки зрения выбора Вашего.

Смирнов С. А.: Ну, я-то что, я брал у всех все, что было мне интересно, что задевало, звало. Я-то хватал. Я же событийщик.

Шевченко Л. В.: Ну так все равно там разного качества события.

Смирнов С. А.: Разные события.

Шевченко Л. В.: События, мысли.

Смирнов С. А.: Да, да, да и личности как события тоже разные. Поэтому брал Казанского, Тыщенко брал, как и всех остальных. Ну да. Поэтому я и пе-

рестал Петровича понимать, когда он закрылся этим забралом соционики и перестал быть понятным, открытым к содержанию. Поэтому мы перестали друг друга понимать. Это была драма. В этом смысле, да, уход, можно говорить, что уход его из содержания и потеря себя. Потому что драматично же это. Человек, знавший в оригинале И. Канта, досконально Г. В. Ф. Гегеля и весь «Капитал» К. Маркса, а тут вдруг соционика, понимаешь? Это трагедия. Мог бы такие вещи сваять. Хотя, повторяю, наверное, что-то мешало ему идти в содержание.

У меня же несколько папок его дневников. Он каждый день вел дневник, искал-искал-искал, чего и как. Там, конечно, много марксизма, но неважно. Искал-искал, как философию нормальную выстраивать. Причем начало у него такое же, как у тех москвичей. Абсолютно такое же. Тоже с Маркса начал. Но вот потом свалился. Хорошо, что у него была еще дружба с филологами, и это помогало. Но потом ушел в соционику. Да, это уход.

Шевченко Л. В.: Ещё вопрос про Вашу деятельность. Расскажите, а в какой форме Вы делали гуманитарную экспертизу в лицее? Как это выглядит? Вас слушают? Как это берут? Что берут? Я почему спрашиваю, смотрите, у нас же айтишный вуз (ТУСУР) и нас теперь как гуманитариев толкают, мы там уже столько грантов там понаписали, к нам обратились как к гуманитариям, первый раз за всю вообще жизнь.

Смирнов С. А.: Интересно, и что запросили?

Шевченко Л. В.: Да что запросили, запросили нечто, исходя из ситуации вообще в стране, «что-нибудь» запросили.

Смирнов С. А.: А что запросили-то? Конкретно?

Шевченко Л. В.: Нет, конкретного запроса никакого не было. Запросы были только на уровне того, что есть же какие-то ходы, как они сейчас обозначены у нас, духовная ДНК, вот это вот, помните?

Смирнов С. А.: Есть такая программа ДНК, федеральная.

Шевченко Л. В.: Ну, это программа, да. Они говорят, вы же что-то в этом, наверное, понимать должны.

Смирнов С. А.: В чем? В ДНК?

Шевченко Л. В.: В ДНК. Ну там как? ДНК-то расшифровывается. Духовно-нравственные компетенции. ДНК, да. А по сути-то ведь они же айтишники, это у нас основное. Инженеры, которых нигде сейчас не набрать, никто физику не знает. И я почему спрашиваю? Я спрашиваю, потому что я, допустим, своим говорю, давайте разрабатывать что-то серьезное, что можно айтишникам предложить, как вариант гуманитарного содержания.

Смирнов С. А.: Если айтишники готовы на это.

Шевченко Л. В.: Они не готовы пока.

Смирнов С. А.: Но предложить можно. У нас ситуация была очень простая. В лицее все было понятно сразу, там же учителя. Есть реальная практика использования цифровых образовательных платформ в школе. Яндекс-платформа, Учи.ру, Сберкласс, много всего уже есть. Задача очень простая: разобрать ресурсы этой платформы в практике обучения, выявить риски и новые возможности, как это влияет на ребенка, на его развитие. Что делать учителю, где границы использования платформы – это первое. Второе – какую позицию учителю надо вырабатывать относительно отношения ко всем разным гаджетам.

Во-первых, платформы – это понятно, они просто уже используются, надо понять их ресурс. А во-вторых, есть уже реальная повседневность вокруг этого приказа несчастного о запрете гаджетов на уроках. К этому надо как-то предметно относиться. Запретить легко, но это же не решение. А вообще, ребенок и цифра – это про что? Что с ним происходит? Про это надо как-то говорить. Учителя нуждаются в этом и родители тоже, кстати.

Тогда по этому поводу проводятся семинары, включая экспертизу, то есть оценка роли цифры в обучении, оценка последствий, рисков и возможностей. В том числе и на реальных уроках. Учитель проводит урок с помощью использования гаджета или цифровой образовательной платформы, мы этот урок сценируем вместе с учителем, создаем ситуации, провоцирующие ребенка или не провоцирующие. Сравниваем: вот работает с гаджетом, а вот работает не с гаджетом. Вот платформа такое задание дает, а вот такое. И потом рефлексируем и смотрим, где плюсы, минусы, где границы использования цифры на уроках при обучении. У учителя возникает уже некоторое понимание, потому что этого в школе в системном виде просто нет.

Шевченко Л. В.: В каком виде Вы даете им этот экран, вот эти экспертизы? То есть Вы семинары проводите?

Смирнов С. А.: Семинары, потом рефлексия, а до этого целый список вопросов про гуманитарные риски и гуманитарные возможности для ребенка, родителя и учителя при использовании гаджета на уроках, дома, на домашних заданиях. Три позиции и разводка: гуманитарные риски, гуманитарные возможности, родители, ученик, учитель.

Это в школе, здесь все примерно понятно, потому что там есть просто жесткая рамка. Во-первых, это дети, во-вторых, это школа, обучение, там все понятно. Есть реальный интерес родителя, хотя сумасшедшие есть, но есть просто здравый смысл, который позволяет не свалиться в крайности.

Что касается айтишников, например, то в нархозе сложнее, там ситуация заключается в том, что мы, естественно, обсуждали реальные проекты, ай-тишные, например, колл-центр для абитуриентов, чат-бот для абитуриентов. Абитуриенты заходят на сайт и задают вопросы, им отвечает бот. Тогда це-

лый список вопросов. Какие вопросы там алгоритмизируются, как вопросы задавать, как отвечать, как соединяются вопросы-ответы.

Там сразу же вылезает вся проблематика языковая, лингвистическая, речь, слово. Почему это, почему не это? Почему чат-бот так отвечает, почему не так? И когда ты, разработчик, создаёшь чат-бот, ты какой портрет абитуриента себе рисуешь? Ты его видишь, не видишь? Почему такие вопросы, почему такие? И здесь проблема. В том-то и дело, что айтишники человека в своих разработках не видят.

Шевченко Л. В.: У меня был этот опыт. Я же летом работала в приёмной комиссии, набирала абитуриентов. И я поняла на каком-то моменте, что важно делать. Они же сейчас все онлайн в основном подают документы, сейчас же мало с кем ты видишься лицом к лицу. Я стала рассылать личные сообщения, то есть не просто безличные фразы информационные, нет, я прямо лично обращалась, слова подбирала, чувствовала, чтоб они не фальшивые были. И часть ребят приехали к нам, потому что отреагировали на эти личные сообщения. И в итоге я очень сильно потом переживала. В общем, я набрала сильную группу.

Смирнов С. А.: Молодец. Персональный отбор.

Шевченко Л. В.: Да, я поняла это позже. Я весь сентябрь мучилась невероятно. Я за них переживала, потому что это моя ответственность. Всё-таки именно я их вовлекала в эту систему и что-то обещала, что в общем-то не от меня зависит, все качество образования. Но, знаете, полгода прошло, я на них смотрю: во-первых, это моя любимая группа, во-вторых, когда я с ними встречаюсь, для меня это просто радость. Я прямо так для себя характеризую. Я думаю, а ведь, представляете, это получилось за счет личного общения, да?

Смирнов С. А.: С самого начала, да.

Шевченко Л. В.: С самого начала, да.

Смирнов С. А.: Ты их подбирала, ты искала нужные слова, ты их приглашала, мотивировала.

Шевченко Л. В.: Да, и многие не отреагировали, а кто отреагировал, те стали костяком вот этой группы.

Смирнов С. А.: Кто отреагировал, вот именно, да. Услышали, почувствовали.

Шевченко Л. В.: Я сейчас к ним прихожу и у меня есть резонанс с ними.

Смирнов С. А.: Более того, думаю, что это вообще было на невербальном уровне, может быть, на интонированном уровне.

Шевченко Л. В.: Но они другие, понимаете, они совсем другие. И все видят, что группа другая набралась.

Смирнов С. А.: Живые. Живые, восприимчивые, открытые. Здорово. Таких как раз тоже не так много. Набирают роботы, учатся роботы, проверяют

роботы. То есть алгоритмизация, она началась до IT. Когда алгоритмизируется функциональная машина, получай функциональное устройство. А вот когда так, то это здорово. Так вот, разработчики чат-ботов, они как раз этого главного и не видят. Более того, они готовы допустить, что можно алгоритмизировать еще и этот процесс. То есть какие-то личностные вещи, этические вещи, моральные нормы убираются.

Шевченко Л. В.: Вот у меня один студент есть, курсовик пишет, мы сейчас на диплом выходим, он исследовал дейтинг-стратегии, дейтинг-приложения, как меняются романтические отношения, когда человек начинает использовать дейтинг приложение. Там вообще интересно. Ты практически становишься набором неких качеств и функций. Но для меня знаете, что интересно стало, вот фактически человек, включённый в интимных отношениях даже в экономическую логику, в алгоритм, и человек уже сам себя осознаёт в отношениях как принципиально отдельного, частного. В отношениях, в романтических! Для него нет цельности двоих, единичность, частность для него онтологична. Для уже двоих нет, вот как. Даже у Бахтина, по-моему, где-то есть мысль, что не один является основой, а два. У них нет этого. Они уже абсолютно автономные.

Смирнов С. А.: Такие атомы, да. Ну, потом побьются, обчешутся.

Шевченко Л. В.: Когда они обчешутся, если они уже взрослые, как Вы понимаете, ну, как?

Смирнов С. А.: Ну, как, вот и будут биться и обчесываться друг о друга. Житуха-то заставит.

Шевченко Л. В.: Я вот уже не уверена, что кого-то заставит.

Смирнов С. А.: Ну как, мордой об стол получит. Это другое дело. То, что можно, конечно, было и по-другому, но да, это, к сожалению, тренд, а эта штука, цифра, провоцирует на это, на такую монадность, сильно провоцирует.

Шевченко Л. В.: Там ещё игровой принцип есть, плюс оптимизация.

Смирнов С. А.: Так, а сценарий оттуда тащится сюда. Но если бы, как Лотман писал, «Декабрист в повседневной жизни». Одно дело, когда декабристы сценируют свою жизнь. И из романов – в жизнь, и наоборот. Да, и Пушкин сценировал свою дуэль. Но это одно. Они тем самым устраивали свою жизнь как произведение, но там было богатое содержание. Другое дело, здесь, они сценируют свою жизнь по примеру вот этих примитивных скриптов. Они же не сценируют свою жизнь по Онегину.

Шевченко Л. В.: Они его не знают.

Смирнов С. А.: Вот тогда важная задачка этим разработчикам. Надо поставить другую задачку: ты сценарий другой заложи туда – поинтересней, и пусть он берет, только другой скрипт. Я думаю, что не избежать этого всего уже, это реальность. Но тогда надо менять контент. Они всё равно там живут, в вир-

туале, и будут брать оттуда, из виртуала, образцы, это уже идёт и давно. Но надо тогда образцы соответствующие туда закладывать. Это же в твоих руках.

Шевченко Л. В.: Ага, образцы соответствующие... Нет.

Смирнов С. А.: А он, разработчик, не будет брать. Он сам не образован и не умеет. Я к тому, что вот проблема, но это все равно придет, когда они сами мордой об стол стукнутся, когда они поймут, что там неэффективно, не продается, не берется.

Шевченко Л. В.: Повысить рождаемость на сколько-то процентов, нам говорят, к 2030 году. Может, это заставит их сценарий сменить? Я шутила со своими. Студент говорит: «А как про актуальность писать»? Я говорю: «Ты что, не слышишь, что надо демографию повышать? Вот так и пиши актуальность исследования».

Смирнов С. А.: Это да. Это как раз гуманитарная экспертиза, она имеет цель свою не просто оценку, а, фактически, вместе с разработчиком прийти к необходимости, что, если ты добавишь в свой проект антропологию, ты тем самым будешь более успешным. То есть в этом задачка. Она отличается от этической экспертизы, которая просто проверяет на предмет вторжения – не вторжения, есть риски, нет рисков. А гуманитарная экспертиза доращивает проект до гуманитарной составляющей, чтобы у него она появилась.

Шевченко Л. В.: Вопрос-то в том, а у них откуда это вырастет?

Смирнов С. А.: У них у самих само по себе не вырастет.

Шевченко Л. В.: Вот именно, они скажут: «Так это же сложно».

Смирнов С. А.: Согласен, да, но это проблема, в том числе гуманитариев. Идите к гуманитариям и говорите, что это надо, иначе вы проиграете в конкурентной борьбе. Усиливайте свой проект этим, потому что это ваши клиенты. Это очень сложная работа. Кстати, поэтому гуманитарная экспертиза до сих пор теоретически есть, много работ, начиная с Б. Г. Юдина. А практики гуманитарной экспертизы почти нет. Потому что ее проводить очень сложно. Людей нет, и понимания, что это нечто иное, чем экологическая экспертиза, где всё понятно, а это другое. Это надо разработку доращивать до человека, и человека до разработки. Делать гибрид, интерфейс, достраивать его. Для этого сам разработчик должен созреть до понимания того, что ему надо. И тогда он выиграет и опередит на полкорпуса конкурентов. Но это очень сложно, потому что гуманитарий не знает этого, а этот не знает этого. Но тем не менее, хорошая задачка. Вот кое-что написано у меня про это, в работе «Человек и Цифра или Соблазн не быть. Антропологическая альтернатива».

Шевченко Л. В.: Поскольку мы находимся в государственном образовании, в этом смысле ориентация у них на государственные какие-то рамки, а государству нужно сейчас что? Этот перелом.. Я почувствовала этот перелом, в бардаке, конечно, но с другой стороны, знаете, увидела что-то хорошее.

Смирнов С. А.: Осознание какое-то происходит.

Шевченко Л. В.: Хотя бы мусор всевозможный начинает вылетать.

Смирнов С. А.: У некоторых представителей идет осознание, я-то это просто знаю. Я же сунулся со своими этими идеями туда наверх, отправлял предложения, в том числе, в администрацию президента. Дошло. В мае будет заседание Совета по оборонной и внешней политики. Ни много, ни мало. Там Сергей Александрович Караганов. Он меня туда позвал и там мы будем обсуждать, как ты думаешь, что? Институт человека. Я ему свой Манифест отправлял, ему понравилось, сильно загорелся, просто сильно, вот это – то что сейчас нужно уже позарез, а он повестку чувствует. В мае будет разговор, если получится. Так что поговорим, но с перспективой конечно, потому что там надо же это все в какие-то дела воплощать, какие-то программы, проекты. Но судя по всему у него есть не просто интерес, а интерес практический. Практический, просто надо воплощать.

Шевченко Л. В.: Я даже по студентам вижу, я их всегда спрашиваю, что они слушают, что читают (хотя читать они не читают), какие там каналы, подписки. И за последнее время многое изменилось. Те, кого вывели как «вредителей», большинству стали недоступны, они этого не слушают уже. Я вот считаю, что сознание у них очистилось, это видно, но там пусто, но оно хотя бы не завалено этой помойкой невероятной.

А с другой стороны, что туда поместить? Я смотрю сейчас, по-нашему региону, у нас же специальность есть, «организация работы с молодежью», и вот эта вся молодежная политика. Стали вливать огромные деньги в гранты, там грантовых программ за последний год увеличилось. У нас второкурсники берут почти 2 млн. по гранту на реализацию учебного проекта. Я стала ходить по мероприятиям, которые сопровождают выдачу гранта, что они там говорят, где какая политика. Политики никакой. У них политика в том, чтобы поддержать инициативы, чтобы ребята поняли, что их идеи важны. Чтобы держать ребят, чтобы они не свалились в наркоту еще куда-нибудь. Но держать на чем?

Смирнов С. А.: Да, держать на чем? Какие ориентиры показывать, какие образцы показывать, какие...

Шевченко Л. В.: Нет, парадокс знаете в чем? Парадокс в том, что я по деревням ездила, по району, школы слабые. У них очень слабое образование. У них нет образования, но тут, понимаете, ребята, нате вам деньги на инициативы. Но откуда у них возьмутся нормальные инициативы, если это-то провалено!? Сюда денег пока еще никто не вливает, в учителей!

Смирнов С. А.: Это перекося, да, я согласен, со школой хреново.

Шевченко Л. В.: То есть они и тешатся какими-то грантами, эти проекты АСИ, при том, что образования у них нет, в вуз нормальный поступать они не могут, потому что у них просто нет школьного образования нормального.

Смирнов С. А.: ЕГЭ не сдадут.

Шевченко Л. В.: Конечно не сдадут, ну там ужас во многих школах, там просто все завалено.

Смирнов С. А.: Это всеобщая проблема. Со школой большая проблема, большая беда. Они еще и менять ее не собираются. Это уже много лет же тянется. Есть школа, какая есть, процесс там идет худо-бедно, а параллельно все эти проекты АСИ, НТИ, кружковое движения, «Лидеры России», параллельно наращиваются, наращиваются, и здесь все больше и больше ресурсов, больше денег, а здесь ничего не трогается, как священная корова, школу саму не трогай. Но когда-то однажды вот этот разрыв, он грохнется. И когда они поймут, что надо школу трансформировать. Но это же конфликтная ситуация. Тут чиновники сидят. Они же без работы останутся. А это вот активисты. Школа, основная программа, до обеда, ее не трогай, а кружки после обеда, здесь можно. Здесь уроки, а здесь кружки, понимаешь? Здесь трогать нельзя, а здесь можно. Это на разрыв, это на конфликт. Это же институциональная проблема, а школ сотни, тысячи, детей миллионы. Дай возможность здесь попробовать, все другие захотят. Я же пытался хотя бы начать обсуждать проблему с ЕГЭ, но священная корова, насмерть стоят, даже не подпускают, даже близко, даже обсуждать нельзя. Боятся!

А реальной социологии нет, или есть, но прячут, что происходит со школой последние два года обучения, учат они или не учат, или тренируют на сдачу ЕГЭ, что с детьми происходит, почему дети, сдавая ЕГЭ чуть ли не на 100 баллов, потом на первой сессии заваливаются, ну и так далее. Есть просто цифры. 30-50 % отсея. Или ВУЗ вынужден первые полгода, не знаю, как у вас, дотягивать просто азы по математике и другим предметам, потому что, хотя студент и сдал ЕГЭ, но математику не знает. Вопрос в том, что это видят, но менять ничего не хотят, даже обсуждать не хотят.

Шевченко Л. В.: У нас-то вообще просто ахтунг. Взяли же этот приоритет 2030, это значит, что на инженеров надо много кого учить. А их нет – физику никто не знает. Вы бы видели, кто там сидит.

Смирнов С. А.: Но ЕГЭ сдали?

Шевченко Л. В.: Да, есть те, которые сдавали.

Смирнов С. А.: Поступили, все. Вот в чем и трагизм ЕГЭ: сдает, а предмет не знает.

Шевченко Л. В.: Нет, вот потом-то говорят, что да, мы их будем дотягивать.

Смирнов С. А.: Дотягивают. Да, как могут.

Шевченко Л. В.: Это тоже не вариант.

Смирнов С. А.: Конечно, о чем и речь. Ну, это большая проблема, я не знаю.

А как ты решаешь такую проблему? Студенты не читают.

Шевченко Л. В.: Да никак я не решаю. Рассказываю про интересные тексты, читаю.

Смирнов С. А.: Но это невозможно. Образование невозможно без личного чтения. Мы в библиотеках сидели каждый день, круглосуточно.

Шевченко Л. В.: Я их тащу в библиотеку с собой, между прочим.

Смирнов С. А.: Я этих всех Бахтиных, Выготских лично всех переконспектировал, с первого курса начиная. А сейчас студенты только вот так читают, с мобильного. Это не чтение. Это значит, они никогда у тебя не словят то, что ты им рассказываешь, в принципе, без личного усилия по чтению текста. Это большая беда... Причем, они не читают со школы.

Шевченко Л. В.: Более того, некоторые не умеют читать.

Смирнов С. А.: Ну, то, что они, даже читая, ничего не понимают, это тоже понятно. Но это же страшная проблема. По гуманитарным предметам это ключевая проблема. Без чтения текста на гуманитарке, что можно вообще понять? И что делать? Я вот два года уже провел свой курс магистрантам-психологам. Веду курс в педагогическом «Выготский и Цифра». Рассказываю им про культурно-историческую психологию. Там надо Выготского почитать. Эльконина старшего читать. Гальперина читать. Ну просто читать. Открыл, в читальном зале сел, почитал. Законспектировал. И тогда, может, что-то поймешь. В мобильнике не поймешь. Что делать? Привет, тупик.

Шевченко Л. В.: Кто мне сильно дорог из моих курсовиков, я прямо в науку их веду, даю текст и говорю: «Читай». Но вот у меня был мальчишка, он меня замучил. Я думала, он сейчас сядет, будет читать. Нет! Он через каждые 15 минут спрашивал: «А вот здесь я правильно понимаю?»

Смирнов С. А.: Не удерживает.

Шевченко Л. В.: Да. «А вот это я так понимаю?». Я говорила: «Всё так. Всё так». Но знаете, он вот так помучил, а потом, я смотрю, он этому научился, усвоил.

Смирнов С. А.: Ну так приходится. Да. Фактически, если возиться с каждым, то он догоняет то, что потеряно было раньше. Конечно. Но вот проблема. Я на занятиях вынужден с ними читать.

Шевченко Л. В.: Читать. Я тоже читаю.

Смирнов С. А.: Просто читать. Да.

Шевченко Л. В.: Потому что если тексты никому не показать, то они это не поймут.

Смирнов С. А.: Я не знаю, что с этим делать. Это вообще проблема. Как можно? А как другие предметы? Они же ведь сдают экзамены. И преподаватели сами планку радикально низко ставят. И что? Где образование? Они не могут не ставить зачеты. Иначе надо всех отчислять... Я не знаю, что с этим делать.

Шевченко Л. В.: Конечно, я прекрасно понимаю, о чем Вы говорите. Конечно, преподаватели куда денутся, против этого тоже не попрешь, против всех. Но я могу с теми, кто мне сильно дорог, настаивать. Но они, сейчас у некоторых, кто интеллектуальные, они слушают, есть же аудиокниги. Я не могу так.

Смирнов С. А.: Нет, это не то. Нужен текст, ручка, да еще конспект. Тогда понимаешь. Тексты-то такие, содержательные. Можно слушать по аудио детектив, роман, это ладно. А здесь научные текст. Я не знаю, что делать. Это тупик.

Шевченко Л. В.: Говорят, что они уже больше не будут читать.

Смирнов С. А.: В том-то и дело, это необратимо. Их не вернешь к книге. Эти поколения уже все. А как сделать так, чтобы даже с помощью этих устройств формировать у них мышление. Мышление же, оно рукотворное.

Шевченко Л. В.: Я замечаю, что преподаватели не читают ничего.

Смирнов С. А.: Это мы тоже знаем. Не знают они никаких Выготских и Бахтиных.

Шевченко Л. В.: Я даже не про такие высоты, я просто по их речи понимаю, что они не читатели.

Смирнов С. А.: Вот, и это вот что-то такое, которое вроде бы предполагает изменение всего интерфейса. Хорошо, значит, место книги занимает эта штука, но как сделать так, чтобы даже с этой штукой все равно формировать понимание, мышление, письмо? Это все рукотворно. Они не пишут, а письмо, чтение – базовые вещи, разве что задачки решают, там на математике как раз это не мешает. Там-то ладно, физики, математики, а вот гуманитарка вся на текстах, и что там делать, я не знаю. Заменитель какой? Пока нет заменителя. Чтобы построить новый функционал, новый интерфейс человека и источника текста... Но пока не знаю, как это все, поэтому книжка – уже музейный экспонат.

Шевченко Л. В.: Нет, я без чтения вообще не могу. В последние месяцы у меня не было совсем времени, но я в науке подняла Эльконина Даниила Борисовича, «Психологию игры», так мне сильно надо было ее прочитать. Так я ее, знаете, раз в неделю зайду, каких-нибудь три страницы прочитаю, спать охота еще. Но я ее все равно читаю, мне вот это надо, меня это восстанавливает. Приходишь, вот у тебя библиотека, вот книжка, и вот он ты.

Смирнов С. А.: Точно, точно, да. Это да.

Шевченко Л. В.: Тебя это собирает просто. А вот как они, я не знаю.

Смирнов С. А.: Ну, вот такие дела. Ну что? Остановка?...

ПРОВЕРКА НА ВСХОЖЕСТЬ. РАЗГОВОР О ПОКОЛЕНИИ

ЧАСТЬ 3

Смирнов С. А.: 28 февраля 2025 года, беседем с Ларисой Владимировной Шевченко на окаянную тему «Философские поколения».

Я два слова скажу. Я благодарен тебе за то, что ты предложила на эту тему поговорить. Повод очень хороший. К сожалению, так случилось, что автор идеи, составитель, редактор сборника «Философские поколения»¹ Ю. В. Синеокая² ныне живет во Франции, и это печально. Несмотря на то, что она категорический противник СВО, я, тем не менее, к ней отношусь хорошо, как к автору очень интересных философских проектов, и то, что политика тут нас развела, это отдельная тема. Когда я увидел этот сборник, сразу его купил. Да, он сильно меня задел. Он провоцирует на очень интересный, глубокий разговор, который совершенно непривычен для академической среды, особенно для философской академической среды. Потому что поколенческий вызов и поколенческий подход – это не про академические научные школы, это не про академическую карьеру. Когда читаешь этот сборник, понимаешь, что на самом деле эти ребята (респонденты, отвечавшие там на вопросы, поставленные редактором) говорят совсем про другое, про свое девичье, а Синеокая замахнулась на что-то другое. Увлечшись, я написал рецензию и отправил ей, она была благодарна, я опубликовал в своем журнале эту рецензию в прошлом году. Но с тех пор мы с ней не общаемся по понятным причинам. Мне кажется, это тема не просто новенькая – она сильно провоцирует на разговоры про самоопределение. Когда читаешь разных авторов, которых она привлекла, они, конечно же, отвечают по-разному. Всё же надо отметить, что у сборника есть большие ограничения: это сборник про историю академической философии в пределах Института философии в Москве. Это история московская, академическая, ИФРАНовская. Когда я это написал В. Ю. Синеокой и сказал, что там у нее нет многих фигур, в т. ч. тех, которые не работали в ИФ РАН, например, питерских, в т. ч. просто иногородних, она с этим согласилась. Это был ее проект, реализованный в знак уважения к Институту философии, в честь 100-летия института и так далее. Хотя, если расширить географию и содержательные рамки, то там вылезают очень интересные вещи, которые хотелось бы обсуждать, по этому поводу говорить и писать. Надо сказать, что, к сожалению, из-за политических событий этот сборник в принципе никем, никак фактически не обсуждён. То есть участники сборника высказались, и это случилось до СВО – и всё. Сборник издали, а дальше тишина. Я не нашел

¹ Философские поколения. Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю. В. Синеокая. 2-ое изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2022. 1232 с.

² Внесена Минюстом РФ в список иностранных агентов.

мест, где бы он обсуждался и как, и кто что-нибудь, как-нибудь написал бы про него. Может, я плохо искал. Во всяком случае, ни один профессиональный философский журнал никак не отозвался на это дело. Я вот рецензию написал. В самом сборнике все авторы относятся положительно к этой инициативе, но после того как всё это свершилось и началась СВО – а тут эта книжка... Собственно, ее в итоге и замолчали.

Шевченко Л. В.: Сейчас тогда тоже немного скажу про книгу. Я согласна, там очень узко говорится. Однако, заметьте, как только она вышла, в научной библиотеке в ТГУ в Томске, несмотря ни на какие СВО, несмотря на то, что там напечатано, книга быстро туда попала. То есть стоит эта книжка в доступе.

Смирнов С. А.: Нет, она в доступе, я же ее купил. Она не запрещена.

Шевченко Л. В.: Я к тому, что она в доступе, но кто её читает? Я тоже смотрела, и, как человек всё-таки сторонний... Это ладно – Вы в профессиональном поле философским, а я, допустим, человек интересующийся. И для меня это уж тем более далеко – Институт философии в Москве. Хотя я видела, какие там люди высказываются – ученики Семенцова! Я, конечно, знаю там какие-то фигуры, но это так уж, совсем немного. Но сама рамка поколенческая – это, конечно, очень мощно. Именно философское поколение. Поколение физиков мне бы не так интересно было обсуждать, потому что, мне кажется, там понятней – там больше внеличных факторов. А вот эта история не просто самоопределенческая. Потому что, когда ты с позиции поколений начинаешь говорить, у тебя появляется рамка ответственности, и она жестковатая достаточно. Вот как я почувствовала.

Смирнов С. А.: Жестковатая, в смысле, позиция Синеокой?

Шевченко Л. В.: Нет, позиция того, когда ты начинаешь говорить из рамки поколения, т. е. ты уже конкретен. Одно дело – ты рассуждаешь про какие-то мысли, концепции, я не знаю, философские идеи, а другое дело – когда ты говоришь: а я представитель такого-то поколения, и за мной там еще представители поколения. Как у нас вообще складывается вот это? Это же всегда вот отношение временное; ты уже конкретен во времени и ответственен.

Смирнов С. А.: Вот, временное. В том-то всё и дело, что здесь как раз всё и вылезает. Мне кажется, этот подход действительно важен, поскольку он сочетает в себе два важнейших контекста. Поколенческий подход задает человеческий, личностный контекст, а не просто некий абстрактный, про историю идей, историю сочинений, про процессы, вот эти все абстрактные, разговоры – а человека за ними не видать. И Синеокая про это фиксировала, и молодец. А второе – поколение как тема выходит тогда, когда мы обсуждаем вызовы времени. Ведь поколение формируется тогда, когда осознает себя как ту группу, которая должна ответить на вызов времени, и тогда в этом смысле

паспорт уже не важен, во-первых, во-вторых, не важна профессия, в-третьих, не важны твои узкопрофессиональные занятия. Важна ситуация времени и твое осознание того, какое твое место здесь и какой ответ ты вместе с другими хочешь дать на этот вызов. Ты вообще осознаешь, в каком времени ты живешь, или тебе, в принципе, без разницы, в каком времени, в какой стране? Меня огорчает вот это всё. Например, М. Ф. Быкова – замечательный исследователь истории философии, она в этом сборнике участвует. Очень толковый текст аналитический, она там привела примеры поколенческих подходов за рубежом, привела разных американцев, что у них многотомные исследования есть про поколения, но все-таки больше с социологической точки зрения. Но сама она при этом 20 лет уже в Америке, вроде как за мужем уехала. Для меня-то эта ситуация очень жесткая. Если ты обсуждаешь ситуацию времени, вызовы и свой ответ, для тебя география становится тоже важнейшим вопросом. Более того, это уже не про географию, а, пардон, про родину, в какой ситуации родина твоя оказалась, с какими вызовами она столкнулась. Это не абстракция, это не место рождения и не штамп в паспорте, это не прописка. Это родовые вещи. Поскольку ответы на вызовы ты должен искать, сопрягаясь с родовыми вещами, с истоком. Строго говоря, для меня новое поколение – это новый ответ на старый вопрос, это, как у Хайдеггера, другое начало. Но тоже начало. Я не просто читаю книжки, рассказываю, пишу статейки, а я должен попробовать, обернувшись назад к истоку, снова вернуться сюда. Это новое, другое начало должно говорить, но уже через меня. У меня есть такая амбиция, чтобы не просто диссертации защищать, а пытаться жить вот с этим вызовом времени. И это уже испытание. По-хорошему в этом смысле, поколение формируется тогда, когда оно готово проходить испытания и формулировать свой ответ на вызовы, которые, вообще-то говоря, в родовом смысле одинаковы: что для поколения войны было тогда, что для поколения Революции у нас было тогда, что для поколения Перестройки, несчастного, когда в разломе все было. Мне в этом смысле, кстати, повезло: я одной ногой пожил там и другой ногой живу здесь и могу сопрягать. Кто не жил в советское время, тем в этом смысле сложнее: они получили жизнь в виде супермаркета, и им сложнее. А я супермаркет никогда не получал. Но тогда и возникает требование, что такое поколение. У него должно быть осознанное им культурное задание на этот вызов, это такой отклик, причем серьезный. Это обращение к истокам, где оно силы берет и где мы силы брали, когда вступали во взрослую жизнь буквально в начале 70–80-х.

В этом смысле я – поколение 70–80-х, ну да, в принципе, формально, по возрасту. Дальше уже вопрос: что с нами происходило? Дальше у нас свои герои и свои какие-то варианты ответов. Какие-то свои большие проекты должны быть, которые должны сопрягаться с этим временем. Или мы отва-

ливаем в сторону, уходим в факультатив, в частные интересы, на периферию или, наоборот, мимикрируем, либо приспосабливаемся, либо меняем профессию, либо просто спиваемся, уезжаем – разные варианты ухода. Это испытание. И тогда ты идешь в ногу с этим ответом или решаешь...

Я помню, я поразился, еще в педагогическом работал. Например, молодой преподаватель истории, он ненамного старше нас был, на несколько лет, читал нам лекции. Вот лекции он читает, грамотный парень, а потом идешь по коридору, а он там стоит и овощами торгует. Ну это же вообще! Тебя же твои студенты видят. Для меня это было как-то немножко шоком, потому что я не понимал, как он это сопрягал: сейчас он на лекции, а потом идет и торгует. Время, наверное, было тяжелое, да, конец 80-х. Я там был молодой преподаватель на кафедре, а он – мой бывший преподаватель, он нам еще читал, студентам, историю, и вот он же, вот он, понимаешь? И тогда вот вопрос: что человек с собой делает? Значит, принял такое решение. Фактически дауншифтер, т. е. он просто радикально ушел.

Шевченко Л. В.: Хорошо. Если говорить про вызовы или про какие-то события, во-первых, когда они осознаются? Они же иногда раньше осознаются, в зависимости от временных каких-то моментов, иногда позже. Вот Вы растете, в школе учитесь, потом выбираете себе педвуз. Какие Ваша память держит лично воспринятые исторические события?

Смирнов С. А.: Здесь тогда вопрос. Тогда, будучи молодым, я, понимаю, такими словами всё это не объяснял, это всё задним числом. Но дело в том, что мой пример нетипичен: я никогда не был академическим философом, я и начал как учитель. Я всегда жил проектами, мои жизненные циклы связаны с проектами. Сначала у меня три года была деревня, сельский учитель, и мне надо было сделать так, чтобы все местные хулиганы были моим школьным активом. Я старался их приобщать к театру, поэзии.

Шевченко Л. В.: Сейчас, маленькая ремарка. Я тут думала, как раз в связи с началом СВО, типажи как-то перебирала на фоне обстоятельств времени. У меня есть пример двух людей: один человек – она моя учительница, возраста моих родителей, постарше Вас. Она после томского педагогического хотела ехать в деревню. Причем ее прадед – революционер, которого сослали еще на Сахалин. Это ее бэкграунд. А другой человек – это человек уже другого поколения, лет на 8 меня постарше, Вас помладше. Ее родители педагоги, и она закончила ТГУ наш. Они мечтали в Москву уехать, в итоге переехали. Это момент осознания был, когда я поняла, что те, кто в Москву переехал, были на каком-то этапе моего понимания герои. А теперь наоборот, герои – те, кто в деревнях с хорошим педагогическим образованием работал.

Смирнов С. А.: Кто уехал в Москву?

Шевченко Л. В.: Конечно.

Смирнов С. А.: В чем героизм?

Шевченко Л. В.: Они сделали такой хороший шаг. Там сообщество, там у них развитие.

Смирнов С. А.: И там пропадали.

Шевченко Л. В.: Позже, когда я сопоставила на общей доске, я понимаю, что... Смотрите, это же разные совершенно стратегии. И там, и там стратегии осознанные: там человек хотел ехать в деревню...

Смирнов С. А.: Осознанные, конечно.

Шевченко Л. В.: Вот и стоп. А зачем Вы в деревню поехали, по распределению еще тогда, да?

Смирнов С. А.: Я не обязан был. Просто пальцем в карту.

Шевченко Л. В.: А в какой деревне работали?

Смирнов С. А.: Зюзя, Барабинского района Новосибирской области. Название забавное. Говорят, татарское, «пустынное болотистое место», так повелось якобы. Или татарин Зуза, который ее основал. Это уже легенды. И все, я сразу к директору, и мы с ним договариваемся. «Так, три года?». «Три года». От звонка до звонка, всё железно, по-мужски договорились, чтобы через год не сваливал. И всё. Но дело в том, что я же до этого три года в философский кружок ходил, со 2-го курса.

Шевченко Л. В.: Мне это и непонятно.

Смирнов С. А.: У меня же, пардон, уже пошла шлея под хвост, у меня уже пошли проверки себя. Я же уже Бахтина с Выготским начитался, и в этом смысле у меня были культурные образцы. И я поступил по принципу «а слабо», я хотел себя всячески реализовывать, проверять. Рассчитывал, что через три года я приеду на кафедру. Уже планы строил.

Шевченко Л. В.: Почему Вы не хотели уйти из этой деревни, что она вам? Просто Вы хотели проверить себя?

Смирнов С. А.: Да, проверка. И всё, кстати, нормально, всё было на мази. Я с самых первых дней себя зарекомендовал как лихой парень, но, кстати, симпатичный, красивый и одинокий; все девки были мои. А тут еще поэзия, театр, актив школы, и все хулиганы были в моей театральной студии. И все три года директор не знал проблем с воспитательной работой, поскольку через это я мог их организовывать всегда и через это мог всегда найти язык, договориться. В походы ходили, на велосипедах ездили. Через это я, формируя школьный актив, мог влиять на определенную воспитательную среду. В этом смысле я не был просто учителем-предметником, хотя, конечно, я преподавал историю, обществоведение, как полагается, всё нормально. Но был еще, прежде всего, педагогом-вожатым, наставником. Тем более был опыт «Артека» и «Орленка». Я звал к другой жизни, своим живым примером. Не потому что умный, а потому что был Другой. Но заметь, никакого отношения это к

философии не имело, к академической карьере тоже, к каким-то там диссертациям. Но параллельно я привез шкаф книг и вечерами сидел, читал. Индивидуально философия оставалась со мной, конспектировал, на каникулах приезжал в Новосибирск – сразу к Тыщенко, свои почеркушки привозил, мы их обсуждал. Он всё это почиркает, в корзину выбросит – и я снова ехал с заданием, туда, в деревню возвращался. И так три года. И тогда я фактически за три года через самообразование получил багаж, я был готов уже преподавать, поскольку до этого был еще кружок, потом еще трёхлетнее самообучение. Всё, я мог приехать на кафедру. И меня взяли на кафедру сразу после деревни.

Шевченко Л. В.: Это Вы уже понимали, что Вы самообразование получаете? Для чего?

Смирнов С. А.: Потому что я хотел идти в философию. Но я не сопрягал это с привычными академическими штудиями. Мне важно было держать интеллектуальное продвижение. Я ж потом еще долго кандидатскую не защищал, я же в 39 лет кандидатом стал. Защитился, кстати, по совокупности работ, по научному докладу. Потому что всё время в какие-то проекты сваливался. Но, чтобы их вести, нужен был интеллектуальный ресурс; я его индивидуально всегда наращивал, всегда накапливал. Мне в этом смысле повезло с философским кружком, поскольку я сразу всех этих хороших авторов стал брать благодаря помощи Тыщенко.

Шевченко Л. В.: Если Вы были такой активный и проектный, почему Вы не стали комсомольским работником?

Смирнов С. А.: Во-во-во, вот их я презирал. Взносы не платил.

Шевченко Л. В.: Почему?

Смирнов С. А.: Я про это вообще не думал.

Шевченко Л. В.: Тогда же еще эта фигура была... актуальна.

Смирнов С. А.: Была, натура эта еще не ушла, да: партийная карьера, функционеры, со значками, бла-бла-бла. Эти все активисты были лощеные, паркетные карьеристы. Они меня бесили, потому что сами пустые как барабаны, но при этом у них всё было построено. Не о чем с ними было говорить, мне было с ними содержательно не интересно, скучно. Я готов был выстраивать какое-то движение вверх, но сугубо содержательного свойства, развитие по духовному, что называется, становлению. Но это же не с ними делать. Поэтому я проекты всегда и искал, чтобы было содержательно. Причем, трудно, через преодоление. Я такой духовный мазохист. А эти карьеры... Да и не умел я этого делать. Я в административно-карьерном смысле абсолютный неумеха – я очень доверчивый, наивный человек. И мне всегда прилетало. Я и проректор вуза был плохой в этом смысле (смеется), т. е. я такой, не прожженный администратор, который всех построит, я не умею. Я шёл через содержание – через вдохновение, убеждение, идеи, новые проекты, рассчитывая, что другие

люди такие же, готовые ответить: «Давай, пойдём!». И всякий раз по башке получал, потому что большинство не такие.

Шевченко Л. В.: Ну да. Ладно там у них Москва, это понятно, там содержание, там Аверинцев читает у них, Семенцов. А у Вас в этой деревне? Вот есть комсомольцы, это понятно, кто они такие, а кто Вы такой были, как Вас тогда можно было определить?

Смирнов С. А.: Только книжки.

Шевченко Л. В.: Это же как-то странно смотрелось, нет?

Смирнов С. А.: Ну как, обычный приезжий городской парень, весь из себя, в кожанке и джинсах. Ну и что? Для них я, конечно, был «ух ты, из города большого». Привез с собой кучу слайдов, пластинки, книжки про театр, поэзию: Цветаева, Окуджава, все вот эти дела. Все свои студенческие увлечения я же туда привез. Я же с ними всё это читал, обсуждал – у них такие глаза! Я им открывал другой мир, и они были мои. И мне было с ними интересно, потому что они были доверчивые, открытые и принимали меня. Они сидели без фиги в кармане, они тоже были наивные и готовые открыться миру. Нормальные деревенские ребята, неиспорченные.

Шевченко Л. В.: Когда Вы рассказываете, Вы говорите, что уже тогда Вы с Бахтиным познакомились. Я могу интерпретировать, что знакомство с Бахтиным было для Вас событием организующим? Если про исторические события говорить.

Смирнов С. А.: Нет, если про исторические события, это все-таки не Бахтин. Долгое время, вообще-то говоря, события я делал сам себе. Взял и поехал – это событие. Исторических событий же там не было. Но всё началось с Перестройки, когда всё поплыло, тут действительно историческое событие. Всё стало радикально меняться, когда и педагогический поплыл, все структуры, привычки, традиции – всё поплыло, вплоть до того, что ректор всем говорил: «Не хотите – увольняйтесь». Абсолютная беспомощность.

Шевченко Л. В.: Это какой год был?

Смирнов С. А.: Это все-таки уже когда я преподавал, это 86-87годы, когда всё поплыло. И параллельно, когда стало всё можно.

Шевченко Л. В.: Уже в 86-м?

Смирнов С. А.: Да. Я стал читать спецкурс по педагогической режиссуре, вот то самое учебное пособие потом написал, которое в принципе нельзя было представить раньше¹. Я стал проводить игры щедровитянские. Я стал готовить фактически свои образовательные проекты, и кончилось дело тем, что в 89-м я набрал экспериментальную группу, когда, с одной стороны, развал – это трагедия, а, с другой стороны, можно было пробовать. И в ситуации этого развала мне опять повезло, потому что в ней мне дали возможность

¹ Аникеева Н. П., Винникова Г. В., Смирнов С. А. Режиссура педагогического взаимодействия. Учебное пособие. Новосибирск: НГПИ, 1991. 92 с.

попробовать несколько лет вести экспериментальную группу. Это же совершенно не представимо для советского времени.

Шевченко Л. В.: У Вас было представление о том, на какой вызов Вы реагируете, когда Вы эту группу набирали?

Смирнов С. А.: Нет, у меня было интуитивное ощущение, что так как есть, строить образование нельзя, а как нужно, я не знал. Но готов попробовать. Не было у меня никаких выстроенных концепций, идеологий, я просто тот нахал, который готов был пробовать и рисковать. Я помню, сидим мы в группе с ребятами, которых набрал, они так на меня смотрят: «Слушайте, на ученом совете нас будут утверждать?..». «Да, будут». «Там есть члены совета против нас». «Да, есть против». «Что-то страшновато». «Ну да, страшновато» (смеется). Совершенно наглым образом попёр. Но ректор поддержал. И всё, и пошли, совершенно не представляя, что будет. Жуткая наглость абсолютно, потому что не было никакой модели, никакой траектории, никаких ресурсов, никакого ясного понимания, я слов таких не знал. Тем более гарантированных успехов. Какое там! Дали попробовать буквально, буквально в чистом виде, по Б. Эльконину, это была проба чистой воды, причем проба без всяких страховок, систем безопасности и прочего. Совершенно наглое действие, не обеспеченное ничем – ни моим опытом, ни квалификацией, ничем, а просто дали возможность. Приняли решение аж на ученом совете института, и всё, на истфаке объявилась такая группа. Наглый Смирнов, вот и всё. Понимаешь? При этом да, я понимаю, что ребята тоже рисковали. Я их сначала жестко вел два года, потом я их вообще отпустил, потому что дальше пошла специализация и дальше уже выход на диплом. Там я вообще не мог за них отвечать, потому что один пошел в историю, другой в психологию, третий в педагогику, четвертый в бизнес. Дипломы разные, научные руководители разные, но их можно было выбирать. В общем, я фактически уже не управлял процессом. Но, слава Богу, в большинстве своем они закончили, хотя какая-то часть отпала, испугалась, через год ушла. Вернулась на поток.

Шевченко Л. В.: Чистая проба.

Смирнов С. А.: Абсолютно чистая проба. Безответственная абсолютно.

Шевченко Л. В.: Ну, как безответственная, там же какое-то поле было идеологическое.

Смирнов С. А.: Не было никакого идеологического поля!

Шевченко Л. В.: Ну как не было?

Смирнов С. А.: Это 89-й год.

Шевченко Л. В.: Для примера: я помню, что в моем времени становления в начале 90х сильно обсуждали русскую философию с одной стороны, с другой – эзотерика пошла просто потоком, и вот это можно было чувствовать.

Смирнов С. А.: Нет, в этом смысле разве что, конечно, идейные ориентировки были. Я же, конечно, им подсовывал Выготского с Бахтиным, я семинарил постоянно. Они на это и повелись – на хорошее содержание и свободный формат. Обсуждал классиков всех. Понятно, что антропологию тоже. Всё это было, но это было основано сугубо на моем чисто биографическом увлечении этими авторами, и больше ничего! Это же не была продуманная, системная подготовка, программа обоснованная, это читать или это читать. Я им давал то, что любил сам. Всё. Понятно, очевидно, что большие авторы, и тексты замечательные, и на этом можно было уже выстраивать их содержательную работу. Плюс к этому я же их таскал по разным местам, туда-сюда, на игры ездили. Я даже их возил в Киев на первый методологический конгресс к Г. П. Щедровицкому. Я же убедил ректора, чтобы он командировочные выписал, и целая группа ребят со мной туда ездила. Это был, по-моему, 91-й год. И через это, разумеется, они себя тоже пробовали, проверяли, глядишь, становились... Все в итоге благодарны, но там уже траектория у каждого была разная: кто-то просто в бизнес ушел, кто-то действительно стал психологом, кто-то педагогом, кто-то менеджером и так далее. Разные варианты. Это к вопросу о том, что мой ответ – это ответ не академического типа. Для меня ощущение поколений – это ощущение поиска ответа на вот эту ситуацию времени, и я всякий раз пытался вот так отвечать.

Если уж продолжать, там у тебя вопрос был про сокурсников и т. д., наше поколение – это, конечно, поколение растерянных, рассыпанных и забывших самих себя. Это трагическая ситуация вообще-то. Я согласен с авторами сборника, там М. Ф. Быкова пишет про то, что 70–80-ки – это поколение одиноких, которые в одиночку пытаются погрузиться в содержание и в одиночку отвечать на вопросы философские.

Шевченко Л. В.: Вот да.

Смирнов С. А.: В этом смысле согласен, я тоже одиночка, но я одиночка не в академическом плане, я не в книжках ищу ответы и не в Канте с Гегелем, хотя я Канта люблю, дело не в этом, там же ответов никаких нет, я ответы ищу в живых проектах. Но с этим я согласен, да, мы поколение одиночек, потому что время шестидесятников ушло, время, когда была иллюзия коллективизма и какой-то коллективной, взаимной солидарности, когда была оттепель, Гагарин полетел – вот это всё. Это всё прошло, и потом наступило удушье 80-х и пошел развал: те структуры поплыли, а новых нет, и каждый выживал по-своему. Уже тогда я видел, сейчас тем более, кто-то уехал, многие уехали за границу, очень многие, у кого-то – дисквалификация полная. Мало кто пошел в педагоги, в ученые, в большинстве своем как придется, что называется, т. е. отталкивались не от себя, а от того, как получится и как придется. Стиснув зубы, но, глядишь, как-нибудь пристроюсь.

В этом смысле в географии тоже искали выходы: уехал в Америку или в Европу, думал, мол, там лучше, ну, а там – кем придется. В этом смысле не было такого действительно выстроенного карьерного, профессионального роста: закончил истфак педагогического и всё хорошо. Всё это полетело в тартарары, и в этом смысле мы одинокие, рассыпанные и потерянные.

Здесь я согласен, это такое время, но, смотри, параллельно с начала 80-х – начала 90-х все-таки шлюзы открылись, и там появился ресурс. Ты чуть помоложе, но всё равно помнишь: толстые журналы, публикации, пошли имена, все философы, которые раньше были запрещены, все эти Бердяевы и т. д., всё пошло публиковаться, книжки зарубежные, наши старые русские авторы пошли косяками. Океан литературы пошел.

И здесь возник феномен. Смотри, что получается: уже то, что я в студенчестве прочитал Бахтина и Выготского, это уже такой парадоксальный момент, потому что я читал авторов, работы которых были написаны в 20-е годы, в их лучше, опять же, яркие, молодые времена, 20-е, 30-е. «Мышление и речь» Выготского, 34-й год. В общем, раньше. Т. е. написаны в другую эпоху, в другой атмосфере, в другом контексте. И вот В. Л. Махлин и говорит: «Опоздали мы к разговору с ними, это запоздалый разговор, мы их не поймем». Нам кажется, что мы их понимаем: ух ты, как здорово, как всё непривычно. Не просто не идеологизировано – оно не академично, глубоко, оригинально, там свой язык. Но, когда мы читаем, мы всё равно не сможем никогда понять, потому что то время ушло.

Это к вопросу о том, что, если мы поколение, отвечающее на вызов времени: на какой вызов времени отвечаем, читая при этом авторов, написавших работы в другое время, в те годы? Более того, я, конечно, к ним пришел через поколение шестидесятников, это вот Тыщенко мне подsunул, через ребят московских, которые яркие звезды – Ильенков, Щедровицкий. Я же к Бахтину пришел через них. Я же Выготского через Тыщенко и Ильенкова тоже начал читать. Когда я прочитал «Об идеальном» Ильенкова в «Вопросах философии», это 79-й год, он был опубликован. Я был вообще в шоке, шикарная совершенно работа, совершенно выбивалась из всех привычных текстов. Был опубликован в журнале и потом вошла в энциклопедию отдельной статьей. Идеальная, совершенно обалденная вещь. Я их читать-то начал, будучи студентом. Мераба тоже, который ходил в рукописях с его лекциями о Декарте и Канте. И через них, с их помощью я понимал, хотя, слава Богу, параллельно стали издаваться и эти ребята – Бахтин и др. Зачитанный до дыр сборник «Эстетика словесного творчества», 79-й год. Или Выготский, вышедший в собрании сочинений, это самое начало 80-х и конец 70-х. Но его труды тоже были опубликованы, правда, с купюрами.

Получается так: я читал это поколение шестидесятников, это уже другое время, и видел и искал опоры у тех авторов, которые выстрелили в 20-30-е гг.; это тем более другое время. А я сам из поколения 80-90-х. Получается так, что опоры я нахожу не здесь, а через поколения, вглубь, – там. И в этом смысле возникает такой феномен. Быкова говорит, что мы – поколение, потерянное не только в том смысле, что нас рассеяли в ситуации Перестройки, а в том смысле, что мы читали потерянное наследие, которое надо было осваивать раньше. А мы не могли его освоить и по возрасту, и наши отцы тоже не могли это освоить – и по возрасту, и полузапрещенка была. Когда осваиваешь наследие, которое не вошло в культуру, и которое долгое время было запрещено, а тут оно вдруг возвращается. Вдруг возвращается к тебе С. Н. Булгаков, который бог знает, когда писал и жил. И тут он вдруг, якобы, становится актуальным. Да не становится он актуальным, он пока интересен как текст, а его время ушло.

Шевченко Л. В.: Мне кажется, то, что Вы сейчас описываете, это в принципе нормально. Это не раз бывало.

Смирнов С. А.: Ну да, не раз бывало, согласен.

Шевченко Л. В.: Я правильно понимаю, смотрите, Вы говорите про Выготского и Бахтина достаточно регулярно. И когда Вы говорите, что Вы там пожили, в то время, шестидесятники, коллективизм – там совсем другая история, а Вы – уже другое?

Смирнов С. А.: Ну, я все-таки в 70-е был студентом.

Шевченко Л. В.: Как тот, кто с шестидесятниками всё равно соприкасался, да.

Смирнов С. А.: С ними контекст можно было удерживать, они тут живые были, вот они.

Шевченко Л. В.: Нет, для меня, смотрите, вот еще какой парадокс. Я недавно это осознала. Берешь Выготского, читаешь сейчас. Я пытаюсь иногда студентам объяснить... Я не в том смысле, что мы Выготского проходим, мы, допустим, сопоставляем с другими подходами. И молодые люди говорят: «Странно, вот даже на уровне лексики. Почему он всегда говорит «...личности»?». Потому что они знают сейчас другой язык, у них другая психология, у них психология индивида, психофизиология; это вообще разные концепции человека.

Смирнов С. А.: Да, точно.

Шевченко Л. В.: Получается, я вынуждена останавливаться, туда вернуться. Я говорю: «Погодите, вот это возникло вот здесь, в 20-е годы. Деятельный человек – это не индивид, это не сумма единиц, это вообще по-другому мыслится». Конечно, они всё равно это не понимают. А как это так, если они уже по-другому видят это всё.

Смирнов С. А.: По-другому, но они же всё равно в ситуации человека и всё равно как-то должны определяться. У них что, никакой ответственности не возникает за свои слова?

Шевченко Л. В.: Подождите про ответственность, я о другом.

Смирнов С. А.: На самом простом уровне причем, без всякого пафоса.

Шевченко Л. В.: Я вот о чем. Мне это откликается сильно, потому что, с одной стороны, конечно, Вы прочитали тех через этих, а, с другой стороны, как Хоружий, у него где-то эпитетом было написано: «Традиция не прекращается, если ты в ней».

Смирнов С. А.: Если она на тебе сидит. Но она сидит-то через практику. Так, пардон, сам Хоружий, кстати, маргинал. Он, кстати, в этом сборнике просто отсутствует, просто напрочь выбит как будто. Он вообще тоже вне поколения. Для этих ребят он просто отсутствует. Для них и Мамардашвили существует только потому, что он работал в ИФ РАН.

Шевченко Л. В.: Семенов существует, например.

Смирнов С. А.: Да, вот.

Шевченко Л. В.: Нет, ну а что, тоже хорошо. Аверинцев существует.

Смирнов С. А.: И то так, буквально один-два вспомнили и всё. Они вспоминают академические фигуры, а фигуры, которые держат высокую планку, проходят мимо сознания. Это, кстати, интересный такой момент. А.В. Ахутин для них отсутствует, много кто отсутствует, да, С.Л. Рубинштейн – психолог, философ, потому что он, опять же, питерский. Вопрос про то, что поколение – оно же не категория академическая. Ты можешь держать это, если через традицию, практику ты как-то ее пытаешься сохранить. Хотя, казалось бы, как это возможно?

Вот Хоружий в одиночках ходил, как монада, и, кстати, он по возрасту уже не шестидесятник, но еще и не восьмидесятник; он все-таки постарше меня, он 1941 года рождения. Он помоложе Мераба, но старше меня, как-то вот так. Тут его трудно отнести куда-либо. Даже бог с ним, с паспортом. Вопрос про то, что он вообще же раздвигал границы, ну, как нормальный автор, хороший, потому что для него поколения встроены в эстафету передачи духовной традиции, он общался со святыми отцами, вообще-то говоря. Там вообще вековые пласты. Он через молитвенную практику общался с истоком, и это ключевое требование: если ты с истоком не пытаешься увязать свою мысль, так это всё ерунда. И только это и даст тебе силы, потому что иначе ты будешь хвататься за какие-то подвернувшиеся под руку эпизоды и варианты, которые всё равно не держатся, и завтра всё по новой. Пример Хоружего – очень яркий, он духовную традицию пытался сохранить, возродить.

Шевченко Л. В.: Так я и говорю, что яркий.

Смирнов С. А.: Причем в этой жуткой ситуации.

Шевченко Л. В.: Я не согласна с Вами. Понимаете, Вы так описываете себя, что, дескать, тех я читал, они уже в другом времени. А мне кажется, оно нормально сработало, это и сработало. Потому что человек, читающий в деревне...

Смирнов С. А.: Кстати, тоже типично – учитель в деревне, конечно, книжки читает.

Шевченко Л. В.: Я в последнее время наблюдаю, что происходит, например, в моем окружении. Я стала себя ловить на мысли, что периодически в памяти всплывают прям чуть ли не абзацы из рассказов Шаламова.

Смирнов С. А.: А, да. Точно, да.

Шевченко Л. В.: Казалось бы. Я думаю, почему?

Смирнов С. А.: Ну, задел сильно. Меня он так же задел.

Шевченко Л. В.: Нет, понимаете, именно вот этот контекст у меня вызывает слова Шаламова. Потому что это опора, это поиск опоры.

Смирнов С. А.: Заметь, тоже из того времени Варлам Тихонович пришел к тебе.

Шевченко Л. В.: И это дает силы, между прочим.

Смирнов С. А.: Это силы дает мне индивидуально.

Шевченко Л. В.: Смотрите, хотя, казалось бы, можно сказать..., ну, т. е. его невозможно понять: он в том времени, и мы вообще не такое испытываем.

Смирнов С. А.: Да, согласен. Я после него вообще перестал воспринимать литературу, я не могу читать литературу современную: открыл, закрыл, не могу. Всё.

Шевченко Л. В.: Ну, понятно.

Смирнов С. А.: Пропахал и всё. То есть так же, как Андрей Платонов своим «Котлованом», и вот он, «Колымские рассказы». Вот они пропахали меня когда-то однажды, это были публикации в «Новом мире», это 70-е годы, конец 70-х – 80-е.. Когда «Котлован» тогда появился и «Колымские рассказы». В «Октябре», по-моему, в «Новом мире». Я тогда был поражен. И когда он опубликовал свой манифест, было письмо у нег Ирине Сиротинской по поводу того, как надо писать, «О моей прозе». Это просто шикарно, просто отмашь. И всё, я был готов. Опору-то получил, но я с тех пор просто перестал читать что-то другое. Может быть, ты права, что это обычная, нормальная ситуация. Какая разница, в чем ты опору обретаешь, главное, чтобы это была духовная опора. Но в этом трагизм, потому что для многих из моего поколения это не является опорами, не стали такими опорами, вот и всё.

Шевченко Л. В.: Почему? Вот это интересно.

Смирнов С. А.: Это тоже как со студенчества. Никто не мешал другим ребятам ходить на кружок Тыщенко со второго курса, он был открыт. От курса я был только один там. Никто не заставлял эти книжки читать. А вопрос-то в чем? Дело в том, что он читал на нашем потоке лекции и приглашал всех приходить на кружок. Вот тебе 100 человек, вот тебе студенты. Из этой сотни был я один. Он же не слева пришел – он наш лектор, преподаватель, и всем рассказывал про кружок, читая нам диамат и истмат. И читал такие же умные

лекции и всему потоку, нормально всё, всем было интересно. Но на кружок пошел только я. Но и кружок-то не был чисто философским кружком, это был «Полиглот»: мы ходили в картинную галерею, консерваторию, слушали классическую музыку, читали Достоевского, Чехова и так далее, не только Бахтина с Выготским. Он был такой, полиглот. Он так и назывался, «Полиглот».

Шевченко Л. В.: Понимаете, даже когда Вы рассказывали про Тыщенко примеры, я поймала себя на мысли, что в моем времени уже это было невозможно. Не просто не было индивидуального человека такого, а такая деятельность была невозможна...

Смирнов С. А.: Трагично.

Шевченко Л. В.: А сейчас это тем более невозможно.

Смирнов С. А.: Да.

Шевченко Л. В.: Условно говоря, для меня образ Тыщенко это что-то народническое.

Смирнов С. А.: В принципе, да. Он же долгое время в деревне тоже работал. Он такой, просветитель, народоволец такой. Он тоже не спешил строить академическую карьеру, он долго-долго тоже не защищался, доктором так и не стал, зато просвещал, подключал к культуре. Да, есть такой момент. Таких фигур сейчас мало, они не предполагаются.

Шевченко Л. В.: Я даже не могу представить себе вот эту ситуацию, чтобы кто-то сейчас так действовал.

Смирнов С. А.: В этом смысле, с одной стороны, мне повезло, но, с другой стороны, это был шанс для всех остальных.

Шевченко Л. В.: Да.

Смирнов С. А.: В этом смысле кто-то брал его, кто-то не брал, но кто-то в другом месте брал какой-то свой шанс. Если мы обсуждаем все-таки философское поколение. Видишь, география дает о себе знать. Не зря же в этом сборнике «Философское поколение» обсуждают на примере ИФ РАН. Всё. А где Новосибирск, Петербург, или Ленинград, где Ростов, где работал М. К. Петров, известный философ, где Киев со своей традицией? Была Москва, ИФ РАН, а что делать молодым нахальным в Новосибирске, интересно? И здесь опять повезло, потому что все-таки был Тыщенко, и был М. А. Розов со своим кружком, куда я успел походить в начале 80-х годов. И все-таки Академгородок. Здесь очень важный фактор институции, которая создает возможность прийти, есть места и пространства, которые создают возможность, и чтобы это поколение получило возможность приобщиться. Был Клуб межнаучных контактов в Доме ученых. Был клуб «Терпсихора». Я везде ходил. В противном случае, ну, библиотека разве что, будешь там ходить и книжки читать, и никакой институции нет, чтобы подключиться, и никаких других живых собеседников там не услышать. Это уже трагедия москвоцентризма,

когда в России целые поколения в этом смысле лишаются возможности подключения к большой духовной рамке.

Что делать бедному? Ну, Сашка Попов из Бийска. Потому что он наглый молодой парень был, рвал и метал. Нормально. Ну, как умел. Сначала Бийск, потом Барнаул, Томск, в итоге Москва. Ну вот, доктор наук. Как у него при этом получилось, это отдельная песня, что там у него с содержанием. Но то, что тоже парень пытался вырваться из этой узкой рамки своего рождения, что называется, той реальной географии, где он очутился, но коль скоро он почувствовал, потрогал, посмотрел – тут рядом Новосибирск, Томск – и пошел. Еще Красноярск был и так далее. Т. е. образцы-то все-таки здесь появлялись.

Шевченко Л. В.: Допустим, тот же А. А. Попов, хороший, кстати, пример. Вот Вы же понимаете, что он из другого поколения?

Смирнов С. А.: Он лет на 10-15 меня моложе.

Шевченко Л. В.: Ну, наверное.

Смирнов С. А.: 15 лет – это уже разница.

Шевченко Л. В.: Через что Вы понимаете разность помимо возраста? Смотрите, индивидуально, психологически Вы в чём-то похожи, но поколенчески в чем разница?

Смирнов С. А.: Забавно. Я не знаю, почему так получается, но на его примере я как раз почувствовал вот этот риск самодельного философствования. Вот есть самопалы и самоделки сплошь и рядом – вот это яркий пример.

Шевченко Л. В.: Знаете, что меня поразило. Я смотрела у него семинар буквально два года назад. И он такую ретроспективу дает и говорит: «Я когда на кафедру пришел...». Он, наверное, имеет в виду томский педагогический. И он позиционирует себя как философ, который столпов в подлиннике читал. Говорит: «Всё, сейчас некогда читать уже на немецком». Честно говоря, я настолько не ожидала такой самопрезентации от него. Я застыла, потому что задумалась, а зачем он это говорит?

Смирнов С. А.: Не знаю (смеется), пижон.

Шевченко Л. В.: Пижонство. Я тоже почувствовала пижонство. Ну, разве он философ, который в подлиннике что-то читает? Зачем ему это?!

Смирнов С. А.: Да. Ну, именно потому, что хочет выглядеть лучше, чем есть на самом деле. К сожалению, это драма, потому что... Мне все-таки опять повезло, мне удалось хотя бы частично школу проходить через хорошие образцы, когда М. А. Розов показывает тебе образец рассуждения, или Тыщенко, который как раз Канта с Марксом в оригинале читал, это точно, с ручкой, просто конспектировал. Или Г. П. Щедровицкий, который «Капитал» конспектировал на немецком. Они-то как раз эту школу проходили. Вот надо отдать должное академической традиции – она образцы берет в ориги-

нале, здесь всё на месте. Это просто обязательно: Кант с Гегелем на немецком, Фуко на французском. Но это, конечно, не спасает, и мышление начинается не здесь, но это ладно. Но школу надо пройти, вплоть до того, что надо, извини меня, задницей сидеть. Когда я законспектировал все три «Критики» Канта, для меня это было просто очень серьезной школой, причем под руководством, опять же, Тыщенко: я конспектирую, его слушаю, конспектирую, его слушаю; и это много раз. И тогда ты проходишь действительно какие-то важнейшие основы, и они кладутся, и это уже насмерть, навсегда. Когда человек школу не проходит, то возникает самоделка.

Шевченко Л. В.: Интересно. Попов же часто звал О.И. Генисаретского как эксперта, причем О.И. так и говорил: «Не только самопальная водка страшна, а самопальная философия». Он же честно это говорил.

Смирнов С. А.: Да.

Шевченко Л. В.: Но отношения эксперта и заказчика – это уже не школа, правильно ведь?

Смирнов С. А.: Нет, и Олега Игоревича он звал для, пардон, выпендрежа, что вот сам Генисаретский приехал к нему, да. Это не школа, потому что здесь же нет такого по основаниям прохождения. Генисаретский приехал, уехал, покрасовался, рассказал неопитам свои красивые штучки, показал и уехал. Причем достаточно экзотично всё это выглядело. Олег Игоревич тоже сам такой, это же не Хоружий. Вот Хоружий не прощал ошибок: если ты школу толком не пройдешь, он тебе пощечину врежет, и будешь знать. Он как раз системщик, он фундаменталист, у него всё фундаментально должно быть. А Олег Игоревич мог себе позволить всякие постмодернистские штучки. Конечно там школы быть не могло. Это вот феномен таких самодельных, самопальных самоучек, которые могут даже степень получить, но основания нет. Мне кажется, это уже трагедия этих вот последних поколений – они не проходят школу. Это уже драма. Они, во-первых, сами не нуждаются в этом, во-вторых, им не дают, в-третьих, это почему-то и не нужно и так далее. Как-то вот забавно. Ну, и ориентация. Тогда всё это полетело, когда пошли в 90-е гг. Запад и неолиберальный крен, и всё, русская мысль в сторону, она стала периферийной, пошли западные образцы.

И вот сейчас мысль в философии – сплошная аналитическая философия, причем в ее третьесортном варианте. Всё. Здесь большие проблемы с этим. Даже если они читают на английском всех этих аналитиков, это всё такой примитив, что мама дорогая. Это драма уже, собственно, самой истории философии, когда она сама теряет ту большую духовную традицию. А носители вот такого понимания выдают новую традицию за откровение.

Шевченко Л. В.: А Вам вот эти западные какие-то вещи нравились, нет?

Смирнов С. А.: Очень избирательно. Мне нравился Запад в его классическом изводе – Декарт, Кант, всё нормально. Аналитическая философия мне интересна как собеседник с иной точкой зрения, и всё, и не более того.

Шевченко Л. В.: Я помню, уже мои преподаватели, допустим, в ТГУ, говорили про более младших, т. е. не про нас, а про поколение нулевых. «Эти на помойке родились уже». Всё, они уже на свалке, т. е. у них системы никакой вообще. И вот они говорили: «Это уже понятно, это уже бесполезно там что-то выстраивать». Т. е. у них была некая граница, и где-то уже это вообще сломалось всё, по их представлению. Я просто очень сильно запомнила, потому что такой маркер появился.

Смирнов С. А.: И в этом смысле я готов с тобой согласиться, что это нормально, если там человек читает автора из другой эпохи, но он этим получает настоящую опору, и это уже на всю жизнь. А эти самоделкины не получают таких опор, не переживается потрясения личностного, они поэтому вот такими становятся. Нужно потрясение. Мы с тобой счастливые люди, мы, прожив потрясения еще в молодые годы, даже в студенчестве, получили хорошее противоядие против попсы и самоделок. Дело в том, что это трудно переводить в правила, как требования для формирования поколения. Это что, должно быть необходимым принципом? Именно вот такое. Вроде бы да, но нужны, опять же, тогда носители. Когда, например, профессор в университете приобщает к основам, он тебя приобщает к базовым вещам, к авторам тех эпох, чтобы ты их не просто академически освоил, а чтобы ты пережил потрясение. Это возможно?

Шевченко Л. В.: Знаете, как я Вас услышала, Сергей Алевтинович... Вы говорите про то, что у Вас состоялось индивидуальное самоопределение и индивидуальные вызовы, опоры. А про поколенческое-то не особо.

Смирнов С. А.: А мы рассыпаны оказались, в том-то и дело, мы не ощущали себя поколением. Именно в этом драма нас, восьмидесятников. Если бы я был тогда, когда поколение Ильенкова, глядишь, может быть, мы и не так... Не зря же они кружок делали. Они же вот они – вместе. Но очень быстро рассыпались, кстати.

Шевченко Л. В.: Это был признак времени, потому что кружок можно было тогда делать, это было естественно делать.

Смирнов С. А.: Как можно? Судя по воспоминаниям Георгия Петровича, не так уж и можно – подзатыльники-то ему давали всё время и пинки за его эти все выступления.

Шевченко Л. В.: Когда Вы про Георгия Петровича тоже рассказывали, вот этот момент. Бахтин опубликован, Выготского читали, кружок Щедровицкого – Вы попадали под эту самую энергию. И в этом смысле вот он – жребий времени, который нечто предлагает.

Смирнов С. А.: Да.

Шевченко Л. В.: В Вашем времени еще это было возможно.

Смирнов С. А.: Для этого надо было попасть, да. 84-й год, когда я его впервые увидел.

Шевченко Л. В.: Современное время не предполагает кружка, его невозможно сделать – вот я о чем. Возможно пойти на йогу, еще на какую-то холеру, но на кружок интеллектуальный ты уже не пойдешь. Его нет как жанра, понимаете, вот сейчас. Те-то понятно, те еще кружковцы были. Ваше поколение уже там по-другому, Вы уже застали кружок не тот, который они организовывали.

Смирнов С. А.: Согласен.

Шевченко Л. В.: А Вы уже хвостик того уловили.

Смирнов С. А.: Да, ты уцепила хороший момент. Да я сам последние годы, лет 10, пытаюсь вариант кружка сделать – у меня ничего не получается. При чем пытаюсь подцепиться к структурам, например, в рамках НТИ. Там делали Клуб мышления, например, я вроде клубный формат пытался там ввести. Нет, не получается, не проходит, не выстраивается, повестка сыпется. Люди вообще, особенно молодые, просто испорченные соцсетями, живут буквально одним днем. Рамку кружка надо держать в долгую и на долгую заряжаться. Здесь это не держится. Но тогда возникает вопрос: а как же самоопределяться поколению вот этих 10-20-х годов, если это всё не держится? А им как? Ничего никуда не уходит. Вот СВО идет, всё нормально, вызовы только так идут. И на что опираться, на какие духовные опоры? Есть, конечно, шанс, что происходит возврат к традиции, к самоопределению, российская цивилизация, русская традиция, опять же, есть много разговоров про религиозность и так далее. Но всё это же ...

Шевченко Л. В.: Так их поколение определяют чисто частные психологические особенности, по сути. Смотрите, оно скатилось не на смыслы, а на какие-то индивидуальные особенности: поведенческие, психологические. Они ранимые, травмированные, еще что-то. Это вообще другое. Я считаю, что про поколение – это когда ты действительно чувствуешь вызов времени.

Смирнов С. А.: Ну, вот оно – поколение СВО. Там миллион мужиков воюет. По паспорту они разные – там есть 20, 30, 40-летние и старше – там все поколения собрались. Но это как в те годы, поколение войны. А сейчас это поколение СВО. И вот оно поколение, не те, которые вот здесь.

Шевченко Л. В.: А это жребий. Я тоже думаю, что это жребий. Когда только началось, я слышала, что те, кто постарше, говорили фразу: «Я отцу (деду) еще должен. Как я помру, что я отцу скажу?» То есть отец или дед, который воевал.

Смирнов С. А.: Ну вот, осознают, да. В этом смысле опять же, не про паспорт, а про вызов. Вот те, кто отвечает на вызов, пошел на СВО, или какие-то проекты пытается делать, те – поколение. А те, кто хотят отсидеться,

ждуны – это не поколение, это такие, наблюдатели, зрители. Поколение – это все-таки понятие активной позиции, взял и понес. Встань и иди, т. е. ты отвечаешь на вызов. Тогда ты часть поколения, а не просто паспорт у тебя такой, что ты по паспорту относишься к нему. Ты не к нему относишься, ты просто сверстник, ты ровесник, но ты не часть поколения. Мне кажется, поколение требует определенной позиции как ответ на вызов, это ключевой критерий. И тогда они, самые разные такие, в одном поколении. Берущие этот вызов как свой. Это никак не связано ни с географией, ни с паспортом.

Шевченко Л. В.: А это связано с идеей Института человека?

Смирнов С. А.: Это эстафета, это конечно. Спасибо учителям, это же не с неба падает. И в этом смысле заметить, что удивительно: встречаются два совершенно разных человека с разной биографией, Смирнов, то есть я, и С. А. Караганов, и слышат друг друга. Совершенно разные траектории, с разной географией, с разных городов. Однажды встречаемся и договариваемся, что Институт человека надо делать. Ему 73 года, мне 70, мы в принципе одного поколения по этой части. В этом плане получается ведь так, но это, опять же, не только моя биография, что я других участников моего поколения в культурном смысле, отвечающий на вызов, ищу в других местах. Не эти мои сокурсники и сверстники, а те – в Москве, где угодно. Мы – поколение, а не те, которые одного возраста или даже одной профессии; мы совсем в разных мирах. А те, которые в мире вот этого поколения, которое встало и пошло; но там уже гарантий никаких нет. Мне кажется, это выводит на другой уровень. Тогда это надо обсуждать. Совершенно не академический формат, не про то, вообще не про то, не про историю философии.

Шевченко Л. В.: Да. Ещё такой момент. Когда говорили про А. Попова. про разность поколенческую и характерологическую. Такие люди достаточно неуязвимы в смысле личной позиции. Я не видела никогда ситуации, чтобы он был открыт и, соответственно, уязвим. Там другая логика.

Смирнов С. А.: Конечно.

Шевченко Л. В.: Вот Вас я видела в открытой позиции, на семинарах, когда приезжал Хоружий... Причем Хоружий с Генисаретским – когда они вместе, это что-то уникальное! Я видела совершенно другую архитектуру этой коммуникации. А вот уже в других жанрах, амбициозных людей (назовем это так) – там совсем по-другому всё, хотя, казалось бы, интеллектуальное какое-то событие.

Смирнов С. А.: Ну, квази, в том-то и дело.

Шевченко Л. В.: А вот этой уязвимости у него нет, он не открыт.

Смирнов С. А.: Конечно, он закрытый, себе на уме. Он знает, что он не откровенный и нечистый, и нечестный, у него, пардон, фига в кармане. Более того, он бедными своими детьми манипулировал, я просто знаю и видел; они,

как бедные овцы, за ним бегали, несчастные. Он готов был их бросить. Именно потому что не было у него никакой позиции. Это поза такого самодельного, мелкого вождя, который наваривает себе дешевый капиталец. Ну да.

У меня была реальная ситуация как раз, если вспоминать экспериментальную группу. Мы параллельно набрали свои группы – я и психолог Андрей Большунов, я у историков, а он у девчат на факультете начальных классов. Год прошел, у него пошла какая-то замануха, а он мужик-то толковый, но видно было, что нос по ветру держал. И всё, он бросил группу и уехал, и девчонки в одиночку остались, хотя вроде бы изначально собирались играть в долгую. То есть это ситуация ответственности. А когда человек не держит этот стержень, он позволяет себе... Да, он не открыт. В том числе потому не открыт, что знает, что он не совсем полный, он полупустой. И когда начинается содержательная проверка по-крупному, ответить же нечего, потому что никогда он не осваивал ни Выготского, ни Бахтина, ни Канта, ни Декарта, а так по верхам. Вот и всё. Хотя типа философ. Про это. И таких много было. Меня волнует именно вот это.

У меня сейчас два аспиранта молоденьких, и вот один из них заинтересовался Хоружим. Как он его читает, какими глазами, как он его понимает? Но парень усидчивый, вдумчивый, библиотечного типа, совершенно с коммуникацией большие проблемы, сам в себе. Вот ему где и как опору формировать, когда живых носителей нет? Но я, грешный, пытаюсь его как-то подвигать, вразумить. Но я же не Хоружий. А вот он уцепился. «Духовные практики в синергийной антропологии», тема диссертации (смеется). Но он верующий, вообще-то говоря. Он вообще с Красноярского края, с периферии. И вот вознамерился приехать сюда, в аспирантуру. Думал, что он вообще уйдет в монастырь послушником, но пока не ушел. Ему вот как эти опоры выдерживать? Вот – ситуация их поколения. Он в группе аспирантов белая ворона абсолютно, вот как-то ему надо выдерживать. Посмотрим. К вопросу об их поколении. Тяжело.

Шевченко Л. В.: Нет, нормально.

Смирнов С. А.: Ну, нормально. Я имею в виду, что ему все-таки потяжелее, потому что... Мне иногда кажется, очень жаль, что войны не было или войны нет, вот хорошо, что СВО, но она не для всех. Человеку нужно испытание. Это, конечно, не по-христиански, но ему надо вляпаться по-крупному с тем, чтобы он вспомнил, что он человеком должен стать, хорошо-хорошо мордой об стол врезаться. Чтобы – хрясь! А он не вляпывается и не хочет, считает, что это и не нужно. Всё, тогда ничего с ним не будет. А это не по-христиански.

Шевченко Л. В.: Что не по-христиански?

Смирнов С. А.: Чтоб ты по морде получил как следует. Мы так не при-
выкли.

Шевченко Л. В.: По-христиански – страдания претерпевать.

Смирнов С. А.: Нельзя желать страдания.

Шевченко Л. В.: Ну как нельзя желать?

Смирнов С. А.: Мы говорим: чтобы у вас всё было хорошо, чтобы все
были здоровы. Мы не желаем страдания друг другу, нет, хотя без страданий
ничего у тебя не получится. Я к тому, что, возвращаясь к теме поколений,
какой такой опыт страдания и испытания переживает поколение 2010–
2020-х гг., берет оно на себя этот опыт или нет? Вроде бы волонтеры есть, вро-
де какой-то момент ответственности есть у некоторых представителей. Кто-
то идет на СВО, кто-то гуманитарную помощь собирает. Собственно говоря,
и всё. И Шаламова они не читают.

Шевченко Л. В.: Кто?

Смирнов С. А.: Никто. Что-то должно случиться, чтобы его снова начали
читать. Я на удивление как-то увидел, что один аспирант Достоевским зачи-
тывается. Зачитывается, это вариант мазохизма. Встретил же он этого автора,
почему-то пошло. Хотя вроде бы внешняя среда совершенно не предпола-
гает готовности открыть книгу такого типа. Это же готовность должна быть к
чтению. У тебя должно быть свое видение такое, готовность, чтобы подобную
пропасть открывать и при этом не закрыть книжку, а, наоборот, хотеть даль-
ше. Откуда у этого молодого человека может быть такая готовность к такому
чтению? Папа с мамой?

Шевченко Л. В.: Может быть, страдание какое-то, о котором Вы не зна-
ете. Возвращаясь к книге «Философские поколения». Некоторые там откро-
венно так и писали, что у меня нет поколенческого ничего. Но я когда вчиты-
валась – это не про поколения, вот сейчас я понимаю.

Смирнов С. А.: Да, рассказали простую биографию.

Шевченко Л. В.: Да. Там рамки поколенческой нет.

Смирнов С. А.: Вот она плывет там постоянно. Ее же надо как-то отстро-
ить, сконструировать. Либо сваливаются в социологию, либо в поколенче-
ство в редуцированном виде, а не в высоком, как генерация, отвечающая на
вызов времени, и было ли такое. Вроде было, но потом бах, сваливаются в
биографию свою. Не хватало, может быть, даже языка, слов, дискурса, чтобы
адекватно про это поговорить, чтобы сопрягать с одной стороны, что означа-
ет то, что поколение вырабатывает ответ и как ему надо к истоку обратиться,
а с другой стороны, чтобы эстафета была. Кстати, с эстафетой тоже не получи-
лось, в сборнике она не получилась между поколениями. Они, во-первых, про
свое личное говорили, во-вторых, еще про свое время. Эстафеты нет, а это как
раз еще одна проблема. Где эстафета поколений?

Шевченко Л. В.: Нет, эстафета это и есть рамка поколения.

Смирнов С. А.: А ее можно удержать, только если держать высокую рамку вызова.

Шевченко Л. В.: Да.

Смирнов С. А.: А если она падает, тогда и эстафеты не получится.

Шевченко Л. В.: У меня с Вами поколенческие отношения, потому что я понимаю: не попади мы на семинар и не увидь настоящих образцов – мы были бы другими. Я, по крайней мере, точно. Я смотрю в своем кругу: вот человек себя называет философом и очень умным себя считает, но ни разу с живыми представителями философии он не общался. Он даже не хотел в общество никакое попадать. Это разве не парадоксально? Меня это поражает.

Смирнов С. А.: Согласен.

Шевченко Л. В.: Для меня это параметр того, что это просто риторика, может, хорошая, может, хорошо человек штудировал чего-то.

Смирнов С. А.: Есть книгочей, который на уровне дискурса риторического остается. Ну да, наверное. А ты какое поколение, ты еще или уже?

Шевченко Л. В.: Я в 93-м поступила на 1-й курс филологического.

Смирнов С. А.: Вошла в жизнь в конце 90-х.

Шевченко Л. В.: Нет, если говорить про поколение, мое поколение...

Смирнов С. А.: Ты по этой типологии у Синеокой, нулевых, десятых?

Шевченко Л. В.: Я про это что-то не подумала. Я в основном штудировала главы ближе к Вашим поколениям. Когда Вы говорите, что Ваше рассыпанное поколение, я думаю: а наше не то что рассыпанное, оно вообще непредполагаемое... Люди все либо ушли в бизнес, т. е. они ушли вообще в капитализм.

Смирнов С. А.: А, т. е. он захватил их полностью. Ну да. Ну, если частично мое поколение ушло в капитализм, а ваше там просто полностью.

Шевченко Л. В.: Ну да.

Смирнов С. А.: Ну да, наверное.

Шевченко Л. В.: Т. е. это практически все менеджеры.

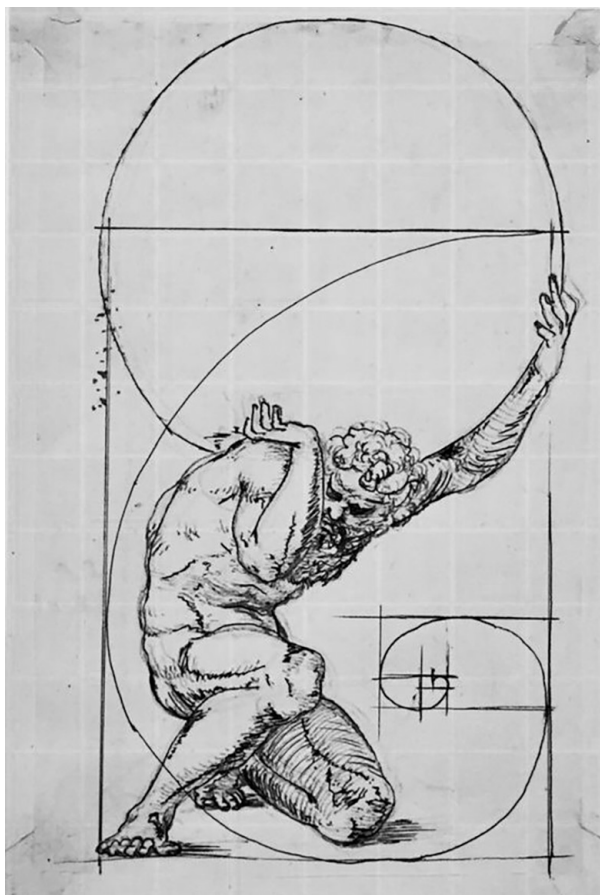
Смирнов С. А.: Все ринулись туда. Ну да, это поколение нулевых, конца 90-х.

Шевченко Л. В.: Либо эзотерики.

Смирнов С. А.: Либо там всякие уходы, ниши, эзотерики, квазизамещения, компенсации какие-то и так далее. В итоге сплошные драмы, вообще-то говоря, не нахождения себя. Потом же это ощущается всё равно. Внешне он, конечно, не будет показывать, на самом деле всё так, не нахождение себя, уход. Ну вот, да, пожалуй, поколение 90-х. Хорошо, ну как, пауза?

Шевченко Л. В.: Давайте.

ПРИЛОЖЕНИЕ



ИНСТИТУТ ЧЕЛОВЕКА

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА

МАНИФЕСТ¹

- Препамбула
- Симптоматика трендов
- Вопрошание о человеке
- Соблазн
- Подмена
- Готовность
- Исток
- Самоопределение на фоне Северного горизонта
- Время для самоопределения
- Культурное задание. Институт Человека

Препамбула

Слуга Фирс в пьесе А. П. Чехова «Вишневый сад» в финальной сцене выходит и горестно заключает: «Все уехали. Человека забыли».

Это метафора нашей нынешней ситуации. В мире много чего есть. Мы изобрели много умных вещей. Мы летаем в космос. Осваиваем мировой океан. Воюем. Выясняем отношения. Строим новые города. Снова воюем. Снова выясняем отношения.

Но мы не заметили, как постепенно потеряли самих себя. Мы потеряли в себе человека.

И снова мы попали в ту же самую ситуацию, в которой находился умный и смешной философ, ходивший по улицам города Афины днем с огнем и кричал: «Ищу человека!».

Нам надо снова начать искать человека. Снова искать самих себя. Нам надо вновь себя самих переназначать. Начать новое Начало. Ab ovo.

Этот поиск неизбежен, поскольку мы сами себя загнали в тупик. Достаточно остановиться, оглянуться и спросить себя – что с нами со всеми происходит?

¹ С 28 июля по 7 августа в Новосибирске проходил очередной проектно-образовательный интенсив Архипелаг 2023, организованный под эгидой Агентства стратегических инициатив в рамках НТИ. В этом году впервые в его рамках работала площадка «Человек+», на которой представители сферы биотехнологий и приглашенные эксперты разрабатывали свой Гуманитарный манифест и этический кодекс биотехнолога (см. <https://telegra.ph/ЕНТИКА-БИОТЕННОЛОГА-08-21>). Автор этих строк, участвовавший в работе этой площадки, решил предложить свой вариант Манифеста. С тех пор концепция и проект Института человека неоднократно обновлялся и обсуждался на разных площадках с разными специалистами.

Симптоматика трендов

Мы все больше вещей, услуг, работ передаем другим за плату. Мы не только заказываем пиццу на дом. Мы заказываем приготовление ужинов, стирку белья, выгул животных, воспитание детей, ремонт квартиры, ремонт машины и проч. Мы все больше высвобождаем себя от внешних работ, от обязанностей, от домашних дел по самообслуживанию. Мы освобождаем себя все больше от заботы вообще, чтобы... Чтобы что? Чтобы самим просто жить и получать удовольствия. Мы высвобождаем себя от заботы в пользу чего? Ночной жизни? Клубов, ресторанов? Водки, бани, игровых клубов? Или в пользу библиотеки, книги, работы, заботы о ближнем и себе самом?

Что в результате происходит? В результате высвобождения от работ и забот мы постепенно утрачиваем свои базовые навыки и способности. Считать мы давно сами не считаем. Передоверяем компьютеру, мобильнику. Также уже сами не пишем, а набираем текст на клавиатуре. Мы не выводим на чистом листе бумаги буквы. Нам это буквально физически все труднее делать. И тем самым не рисуем форму мысли. В итоге сами не мыслим. Мы перестаем писать. Сразу набираем текст на компьютере. Чистый лист бумаги и ручка – уходят в прошлое. Чтобы что-то написать, приходится себя заставлять. Моторика письма, ключевая практика и органика, становится уходящей натурой.

Мы утрачиваем простые, но радикально важные способности, в итоге у нас не формируются новые функциональные органы. Например, утрачиваем навыки устного счета и письма. А многие люди не умеют сами гладить, стирать, делать элементарные работы по дому.

Мы не помним номера телефонов, не пишем их в записные книжки, не записываем их на листочках, не прикрепляем их над телефоном дома. Доверяем эту память мобильникам. Это тот же аутсорсинг. Номера телефонов близких людей почти не помним, поскольку все они в памяти мобильного или ноутбука.

Но что происходит в результате такого жизненного аутсорсинга? Он становится массовым. Мы не только доверяем машине быстро и много запоминать, быстро считать, проделывать операции. Мы доверяем машине жить за нас. Мы отдаем машине самих себя, поскольку, переставая делать простые вещи сами, переставая писать и считать, запоминать, мы перестаем быть самими собой, то есть теми, кто был раньше. Какие же мы теперь? Уже не совсем люди?

Осуществляя жизненный аутсорсинг, отдавая простые, но базовые заботы о себе, мы, замещая их удовольствиями, теряем собственное авторство, собственную точку зрения, собственное мнение, чтобы делать выбор, что-

бы высказываться. Доверяем разным брендам, рекламам, пиарам. Не можем окончательно решить, хороши или плохи эти ботинки или этот пиджак. Мы перестаем доверять самим себе.

Мы теряем содержание, существующее в смысловых и символических сущностях. Побеждают машины производства желаний, давящие на наши точки удовольствия и страсти. Мы как те самые кошки, давим на педальку в стремлении получить снова и снова желаемое удовольствие.

Знак давно оторвался от содержания. Остается просто пустой знак, бренд, марка, симулякр. То есть знак, не имеющий смысла. Но имеющий только указание – сюда иди и бери. Берется он. Человек живет в знаках, а не в сущностях, не в содержаниях. То есть в симулякрах и симуляциях.

За этим стоит желание просто взять. Наша жизнь вообще строится как захват и приобретение. Можно просто взять. Купить. Иметь. Не затрачивая на освоение усилий. При атрофированных органах работы остается только одно действие – взятие, имение. Супермаркеты становятся местами, кладезями, где все это обилие мира можно взять. Маленькие дети думают, что молоко производится в магазине.

В мире потребления симулякров формируются массы и магазинные толпы, живущие в супермаркетах, кафешках, уличных тусовках.

Эти массы живут со своим укладом и языком. Языком эсэмэсок, меседжей, коротких реплик, электронной почты, покетбуков, текстов в ай-падах, которые читаются в метро, машине. Залпом. Быстро. Как глоток воды. Точнее, кока-колы.

Работаем все больше в мобильных офисах. Даже голубые воротнички исчезли. Класс, идущий на завод, давно исчез. Исчезает и голубой воротничок. Остается офисный планктон, переплывающий из одного места в другое, живущий не понятно где, не прикрепленный к месту. Даже офисы свои компании уже не заводят как постоянные места работы. Можно работать в любом месте, имея мобильник и ноутбук и возможность подключения к сети.

Фразы, высказывания становятся все короче. Мы становимся похожими на Эллочку-людоедку. Короткое чтение и короткие тексты. Читать некогда. Снижается навык работы со сложной информацией и длинными текстами. Внимание не держим. Быстро устаем от текста объемом больше страницы.

Сформировалась снэк-культура. Мы едим быстро, по ходу дела, еда в упаковках. Читать нам тоже некогда, писать некогда. На ходу едим, пьем, решаем вопросы, общаемся, занимаемся сексом, между делом рожаем детей. Да и рожать перестаем. Заводим пары без семьи. Бой-френды и подруги. Безопасный секс. Вместо ребенка – собачка или кошечка. Или попугайчик. Большой заботы не требует.

Давай сделаем это по-быстрому!

Общаемся по принципу вдох-выдох. Быстро. На раз. Пришел, ушел. Привет, пока! Прошел год. Снова пришел, ушел. Снова пока! Отношения без обязательств и без ответственности.

Фастфуды процветают. Суррогаты национальных кухонь растут как грибы. Заказ еды на дом.

Растет число кулинарных шоу на ТВ. Опять готовка быстро, по рецепту, по рекламе. На шоу сплошная реклама тех или иных фирм и продуктов. В языке устоялась оценка «Как это вкусно!». Вместо – «Как это красиво!».

Человек испытывает не просто желание иметь. Он предпочитает иметь быстро, легко, не затрачивая усилий. Все и сразу. Без заботы. Чтобы быстро, удобно.

Делаем одновременно несколько дел. Едем в машине, слушаем радио, едим и даже занимаемся сексом, делаем себе мэйк-ап, снова занимаемся сексом, переодеваемся, читаем новости по мобильнику, ведем по нему же переписку. И это все на ходу.

Люди разучаются размышлять публично вслух. Не рассуждают. Не дискутируют. Вместо дискуссий – ток-шоу. Вместо докладов, устных сообщений, размышлений вслух – презентации. Мы показываем слайды и комментируем их. Люди привыкли к картинкам, слайдам, киношкам, мультипликации, анимации. Умный неспешный разговор – не уместен. Предпочитаем ток-шоу, стремимся увлечь, завлечь, боимся, что иначе нас не услышат, не поймут.

Всеобщая виртуализация. Уходим в виртуал. Особенно дети. Они там живут. Живут в соцсетях. Самое действенное воздействие – через социальную сеть. Знакомства, встречи, что-то надо объявить, узнать. Учитывая это, компании заряжают рекламу в интернете, в социальных сетях. Она эффективнее. А блогер нынче зарабатывает гораздо больше, чем профессор университета.

А вузы делают рекламу все более в социальных сетях. Поскольку молодые не читают газет, не слушают радио, даже не смотрят ТВ. Оно для молодых – уже вчерашний день.

Дети не играют во дворе в казаки-разбойники. Мало общаются на переменах в школе. Больше общаются в интернете, играют там в стрелялки. Быстро отучаются от игры в песочнице.

Школьники отсиживают весь день в школе. На переменках не общаются. Приходят домой и срочно начинают общаться друг с другом же – но в виртуальных сетях.

Жизнь в соцсетях скоротечна, сиюминутна. Это приводит к увеличению поверхностных контактов, сиюминутных связей, быстрых необязательных встреч. Их нельзя назвать встречами-расставаниями. Мы не встречаемся и не расстаемся, а просто контактируем. Как молекулы. Столкнулись – разбежались.

Растет одновременно массовизация и корпускуляризация, атомизация. Не усиление личностных начал, а усиление индивидуности, отдельности, изолированности. Виртуальные сети позволяют мне прятаться за никами, за псевдонимами. За обилием масок. Я могу как бы присутствовать в сети, но анонимно, как тень, мелькая и меняя свои ники, постоянно ускользая.

Маскульт потребления приучает нас к быстрому и обильному потреблению. Чтобы машины меняли раз в три года. Как рубашки и тряпки. Поносил – выбросил. Сдал в утиль.

Инструкции к товарам быстрые, понятные. Самоучитель встроен в сам товар. Появляются «умные товары». Они понятны прежде всего детям. Мобилы и ноутбуки любой ребенок осваивает на раз. Быстрее взрослого. Внук обучает этому своего деда. Короткий язык электронных сообщений ему понятен. Чтобы быстрее взять. Нам всем как бы продлевают детство. Формируется длинный инфантильный возраст. Человеку уже 30, а он все инфант. Играет в стрелялки. У него уже есть дети, а он проигрывает ночи напролет.

Человек взрослеет рано в невзгодах. Поседевший на войне мальчик 10 лет считается аномалией, трагедией. Но почему-то 30-летний инфант уже не считается аномалией.

Этот самый инфант берет снэк-культуру, этот набор пустых упаковок, симулякров. Ему это кажется круто. Cool!

Именно берет. Упаковку можно только брать и потреблять, не затрачивая усилий. Потому короткая фраза для него – продолжение акта потребления.

Короткая фраза Чехова или Розанова – результат усилия. Экзистенциального напряжения. Дело не в длине фразы, а в степени ее духовной концентрации. А концентрат задается содержанием. Мыслью. Было бы что сказать.

Вопрошание о человеке

В настоящее время вопрошание человека о человеке становится все более затруднительным, потому что оказался поставлен сам вопрос о вопрошании: как возможно вообще вопрошать о человеке?

Проблема заключается не в том, чтобы дать очередное определение, дабы определить человека, задать ему пределы. В течение всего XX-го века философия только и делала, что порождала различные концепты о человеке, их было много. Они продолжают появляться.

Любое определение, любое присвоение любого качества человеку ставит ему те или иные границы. Но так или иначе нам хочется выйти за эти границы. Человек так устроен. Он всегда выходит за собственные границы, которые сам же себе когда-то и поставил. Само обсуждение человека означает попытку его объективировать, превратить в объект описания и исследования.

Это похоже на спор путников о том, что маячит впереди, что за мираж. Это спор об убегающем горизонте. Вот путник идет по пустыне, видит впереди себя манящий мираж, идет к нему, в сторону уходящего горизонта, и никогда его не достигает. В таком случае возникает вопрос не в духе И. Канта «Что такое человек?», а другой – «Где и когда Есть человек?». Это первый вопрос, который возникает у человека, когда он приходит в себя после обморока. Он ведь задает вопрос «Где я»? Не «Что я?», а «Где я?». Он пытается сориентироваться и понять, где он, что его окружает, где его место, что с ним происходит?

Человек попадает в периодически в ситуацию обморока. В таком состоянии обморока вопрос «Что такое человек?» обесмысливается. Стремиться давать очередное определение человеку в такой ситуации становится тупиковым. Почему?

Потому в состоянии обморока человек испытывает онтологический соблазн. И проблема, конечно, не в новых умных технологиях, не в умной цифре, не в гаджете. Проблема в нас самих.

Мы в настоящее время испытываем соблазн, нам кажется, что быть человеком уже не обязательно.

Речь идет не просто о хрестоматийном смысле «быть» или «не быть», это все слова затасканные. Вопрос заключается именно в том, что набирает силу тренд, согласно которому человек предпочитает действительно не брать бытие как личностное задание, как культурное задание, как личное усилие быть, а предпочитает не быть. И, разумеется, задним числом это подробно и долго оправдывает, ища лазейку. В поисках последнего слова человек соскальзывает в лазейку, поскольку не решается на это последнее слово о себе. Не решается открыться и сказать о себе, как есть (Кто я Есть?), и поэтому закрывается задним словом, оправдываясь, ища лазейку.

Поэтому, когда от него требуется это последнее слово, он, заноса ногу, чтобы сделать решительный шаг, его и не делает, не решается, оставляя нишу для маневра. Последнее, откровенное слово он не говорит. Даже вступая на границу, онтологическую границу, сидящий в нас подпольный человек оставляет себе маневр для того, чтобы все-таки не совершать предельное самоопределение, а увернуться от него, оправдывая себя задним числом. Оправдание возникает именно тогда, когда человек решается на то, чтобы допустить простую спасительную мысль, что бытие невыносимо, невыносимо выдержать иго бытия. Мы предпочитаем повседневное, посястороннее желание и повседневные хлопоты, сводя наше существование к повседневным радостям, редуцируя наше пребывание в мире к разным привычным делам и суете, пытаемся жить малыми делами и пытаемся объяснить это, оправдать задним числом. А мысль о бытии гоним от себя, ибо оно невыносимо, поскольку требует личного усилия. Требуется жертвенности.

Но мы же так привыкли думать, ведь нельзя заставлять человека совершать усилие «быть». Это же не по-христиански, поскольку это действительно по принуждению не делается, поэтому уход, лазейка, обставляется разными уловками и оправданиями, дабы избежать усилия быть.

Поэтому берется от жизни то, что просто, доступно. Ребенок протягивает руку за фантиком, а фантик пустой, конфета уже съедена, но фантик красивый, хрустящий, он манит. Манит чистая, пустая форма. Эти самые разные манящие соблазны притягивают, они манят. А кого они манят? Ребенка. То есть человека, боящегося, не желающего взрослеть.

Чистая, блестящая форма, как правило, манит инфантила, человека, предпочитающего не принимать на себя взрослое ответственное решение. Он предпочитает просто брать, брать то, что доступно, кажется доступным. Возникает такая иллюзия доступности и привычности, что можно схватить и употребить мир как красивую, но доступную вещь. У человека-инфантила, предпочитающего не быть, формируется отношение к миру как к большой игрушке, которую можно взять и получить. Именно как игрушку, во временное пользование. Не как вещь, о которой надо заботиться, а как игрушку, с которой можно поиграть, попользоваться и выбросить, не отвечая за нее. Вещь берется во временное пользование, в аренду. Машина, квартира, вещи, мобильник, бытовая техника – все берется в аренду, в шеринг. Не в собственность, при которой возникает ответственность, забота, расходы, вклады. Вся жизнь берется в аренду. На время. И сам человек становится таким приживалом, снимающим у бытия угол во временное пользование. И он становится временщиком, пользователем. А значит, он не отвечает за этот мир. Он ведь в нем не живет, он снимает угол. Тут пожил, попользовался, там пожил, попользовался. Он в жизни не укоренен. В брак не вступаем, заводим друга (подругу). Ребенка тоже не хотим, заводим собачку. Забота как способ жизни снимается как обязательное требование. Но тем самым снимается и забота о себе. Сам временщик-приживал живет ведь временно, как бы на срок. Еще не по-настоящему. Настоящая жизнь будет когда-то потом, сейчас надо перетерпеть, а там, потом как-нибудь и заживем. А сейчас некогда. Такая быстрая жизнь на время, в аренду, с оставленной на потом заботой.

Взрослый человек (достигший культурного совершеннолетия) пытается работать с соблазном, он принимает решение, понимает пределы и ответственность своего решения. А человек, предпочитающий не взрослеть, предпочитающий не принимать решение, не отвечать, не быть, не жить, а как бы жить понарошку, он, разумеется, соблазняется, потому, что берет мир как пустую форму, как фантик. Он берет мир как пустышку, красивую, но пустышку. И пытается этим удовлетвориться. И выдает это самое как бы бытие за эту красивую пустую жизнь. Тем самым разумеется, выискивая лазейку для того, чтобы увильнуть от ответственного решения.

Соблазн

А что это значит? Это и значит, что нас манит соблазн. Мы увлечены очаровывающей нас формой без содержания, которой хочется обладать, следствием чего становится и редукция самого влечения, становящегося симуляцией.

Пустышка влечет, манит, потому что яркая, потому что влекущая, потому что создает иллюзию простоты обладания. Можно протянуть руку – и она твоя. И ничего тебе за это не будет, никаких последствий и наказаний. Жажда влечения связана с соблазном именно иметь – иметь запрещенный и кажущийся простым и доступным внешний мир, представляемый соблазняемым вкусным плодом.

Стратегия соблазна формируется в ситуации обманки-приманки. Человек стремится обладать внешним объектом, вещью, предметом. Он манит, потому что ярок и потому что кажется доступным и простым в обладании. Но простота означает внутреннюю пустоту, поэтому человек становится влекомым пустотой, внешней формой, кожей, телом, чистой поверхностью, складкой, изнутри пустой.

Сама стратегия соблазна строится на обмане, подмене стратегии быть – на стратегию иметь, стратегию захвата того, что иметь невозможно, но возможно иметь доступную пустышку, поэтому так или иначе стратегия захвата оборачивается для захватчика капканом, он сам ловится на обманке. Стратегия захвата оборачивается гибелью самого захватчика. Как муха забирается в душистый цветок, лепестки его захлопываются, и муха погибает, становясь пищей растения. Захватчик становится сам пищей и объектом захвата. Так и мотылек летит на яркий свет, а затем погибает. Он не имеет собственной внутренней силы сопротивления искусу желания, он зависит от внешней силы манящего соблазна.

Схема соблазна работает потому что иллюзия простоты захвата толкает на простой способ действия на расстоянии протянутой руки. Создается иллюзия быть через простое получение полноты ощущения. Но через подмену. Вместо быть – иллюзия быть. Но чтобы создать иллюзию, используется главное орудие – желание обладания внешней, доступной телесной формой, желание низа, без стремления верха.

Потому и работает приманка, поскольку напрямую захватчика (желающего захвата) не заманить. Заманивает не само ничто, заманивает иллюзия, которую испытывает сам захватчик, через искусу обладания блестящей пустой формой.

Соблазн работает ввиду доминирования превращенной формы, развращающей желающего иллюзией взятия бытия как вещи. Соблазн работает

ввиду победы мужской стратегии захватчика, стратегии обладания миром, как чужой женщиной, как чужим городом. Но для выхода из тупика соблазна приходится преодолевать сам способ видения мира как вещи, которой можно обладать. Соблазн потому работает, что он доминирует в ситуации господства превращенных форм. Сначала происходит, совершается, позволяет себе быть, онтологическая редукция, и потому побеждает капкан соблазна. Сначала сам человек теряет собственный исток творения, в нем размывается личностный каркас, стержень личностного усилия и поступка, в силу чего он делегирует момент принятия решения, онтологического самоопределения быть, другому, отрываясь от истока творения, реагируя на манки внешних сигналов и звонков, внешних бликов пустого, но яркого света квазиосуществления.

Иначе говоря, соблазн доминирует в силу инфантилизации человека, не желающего взрослеть, принимать ответственные решения. На пустой фантик соблазняется человек-ребенок, думающий, что можно взять мир как вкусную вещь. Достаточно просто протянуть руку. И тебе его дадут. И нет необходимости совершать усилие. Сведение онтологического усилия быть к желанию взять – такая стратегия характерна для квазидетского поведения. Соблазняется ребенок. Человек взрослеющий, берущий на себя ответственное решение за себя и за мир, в котором живет, на соблазн не идет. Но многие выбирают стратегию соблазна, не желая взрослеть. Понятно, почему. Взрослеть (шире – быть) – страшно. Невыносимо. Нужно иметь «мужество быть», к чему призывал П. Тиллих.

Соблазну поддается не человек в его существе, его остоле, не его столп, а он, сведенный к функции. На превращенную форму реагирует редуцированное существо, оставшееся от человека, отредактированного и размельченного, рассыпанного на функции, в котором уже не узнаваем человек в его образе, потерявший свой образ, точнее, не нашедший его.

Корневая причина соблазна не в нем самом, не в самом по себе обольщении внешней влекущей пустой формой, а в том, что сначала происходит онтологическая подмена. Тайну истока жизни человек стремится просто взять, открыть отмычкой, полагая (обманываясь, то есть обманывая себя), что чистую форму жизни можно просто вскрыть. Взломать ножом как консервную банку. Вместо открывания и преображения себя – вскрытие и превращение другого, мира как вещи.

Поэтому важнее и коварнее не сам соблазн, а самообольщение, заключающееся в том, что человек позволяет себе допустить мысль о невыносимости бытия, а потому и ненужности. Можно, лучше, легче не быть, поскольку бытие невыносимо. Иго бытия невозможно перенести, его вообще не обязательно переносить. Бытие перестает быть нормой. Человек дает себе право думать так. Потому и становится падким на подмену.

Здесь – корень соблазна и неизбежности искуса. Человек изначально, с одной стороны, все может перенести, в том числе иго бытия, точнее, он имеет такой шанс. С другой стороны, он не хочет быть, не желает переносить тяжесть жизни, выбирая стратегию не быть, оправдывая это непереносимостью, невыносимостью ига бытия, ища лазейку, уловку, дабы избежать онтологического самоопределения, ибо нет у него изначальной, врожденной готовности быть. Но нет у него и «алиби в бытии» (М. М. Бахтин). Он бытийно, нудительно должен, являясь в мир, найти свое место. Но тут же он начинает искать лазейку, чтобы не стать, не быть, оправдывая это прежде всего квазионтологическим аргументом, что бытия-то и нет. Его придумали философы-ученые, иезуиты-умники, а человеку нужен хлеб, а не свобода.

Фактором такого выбора в сторону соблазна становится фактор чисто логический, идущий от головы, в виде аргумента, переноса точки решения, места события выбора, в себя самого. В себе самом, индивидуальном, не ставшем, еще не совершенном и не свершенном. Никак еще не свершившийся, человек ищет ответ-лазейку и находит, разумеется, выход-уход, уловку, оправдываясь страхом от непереносимости бытия. Ибо нет и быть не может в нем силы и готовности (гамлетовской: Я готов!) перенести онтологическую муку. Силу он может найти лишь в энергичной связи с онтологически Иным. Как и показал Христос во время молитвы: Не как я хочу, а как Ты. И потому Он преодолел страх, испытывавший его в Гефсиманском саду. В себе самом, отдельном, индивидуальном, человек не может найти силу, ее там и быть не может, там он находит лишь страх и слабость, поскольку точку принятия решения он переносит в себя, делая себя центром мысли и действия, критерием разумности всего сущего. Здесь он и ввергается в соблазн.

Подмена

Трансгуманизм в его радикальных проявлениях не нов, полагая, что человек, будучи смертным существом, в принципе заменим на более совершенное существо. Но в данном случае речь больше идет о носителе сознания, функциональной матрице, имеющей определенный биологический и химический субстрат, состав которого можно менять, то есть менять носителя матрицы.

Главные недостатки человека трансгуманизм видит в его принципиальной субстратной ограниченности, незавершенности, несовершенстве (физическом, психосенсорном и проч.), в итоге – конечности, смертности. Человек здесь сходен с «биологической машиной» Просвещения, только более технически усовершенствованный – человек есть «мясной костюм», управляемый электрическими сигналами мозга. Соответственно, преодоление человека

требует изменений в теле и мозге, то есть в субстрате. Будут они достигнуты генетическими манипуляциями или протезами, или имплантами – не важно. Трансгуманизм использовал давно известный тезис о несовершенстве и незавершенности человека и заменил его другим, тоже тезисом о незавершенности: предложил человека завершить, но только технически – умным техническим устройством, киборгом.

Согласно богатой культурной духовной традиции, человек, будучи несовершенным сущим, и должен проделывать над собой духовную работу заботы о себе, в силу чего, благодаря опыту заботы, он как бы довершает себя, но посредством духовных практик, выстраивая на себе личностный душевный органон.

Но представители трансгуманизма выбрали иной путь размышления. Вольно или не вольно, они совершают подмену: человек как сущее в принципе завершим, но сугубо технически, если его заменить умным техническим устройством, то есть постчеловеком. В такой логике подмены и рассматривается здесь будущее человека. Точнее, фактически будущее без человека.

Почему подобный прогноз оказался возможен? Он возможен потому, что сначала совершается концептуальная подмена – человек редуцируется до определенной модели, которая выглядит как вполне реальная. И затем делается вывод, что человек действительно в принципе заменим.

Такая редукция человека как сущего проделывается по ряду направлений:

- редукция человека как сущего до его биологического тела; редукция существования человека к существованию отдельных биологических тел;
- редукция мышления человека к интеллектуальным операциям и функциям, которые в принципе могут быть смоделированы и пересажены в техническое устройство;
- редукция высших способностей человека (мышление, воля, воображение, память, чувство) к функциональным операциям, происходящим в мозге, локализованных там, вследствие чего их можно вычленивать, описать, смоделировать и далее модель пересадить на искусственного носителя, получив искусственный интеллект.

Но главной редукцией выступает сведение бытия человека к существованию биоидного тела и/или функциональной машины. Усилие быть всегда было для человека онтологической нормой. Так было записано во всех культурных кодах и традициях. Бытие выступало как онтологическая норма. Забота о себе означала возделывание в себе того сущего, которое мыслит себя в бытии. Его, человека, заботой о самом себе должно быть постоянное «возвращение человека к его существу», возвращение «отпавшего от своей сущности» человека ему самому, писал М. Хайдеггер.

С другой стороны, он же, человек, стремился к обратному – он стремился к отказу от бытия, к отказу мыслить и ответственно поступать, предпочитая не быть. Если же человек отказывается от бытия как нормы, то он отказывается от себя как сущего в пользу иного существа, постчеловека. Человек «вне нормы» готов идти на отказ от бытия, он стремится редуцировать свое земное бытие к эмпирическому существованию «тела желания» с его биологическими потребностями, в пределе – это существование биоида, у которого работают лишь две функции – страх и удовольствие.

К концу XX века сложилась уникальная историческая ситуация, в которой сошлись вековые тренды и базовые установки человека. С одной стороны, желание (соблазн) человека не быть (или страх быть), с другой стороны – достижения техногенной цивилизации и появление умных технологий.

Вместо усилия быть, стремления стать, состояться, найти свое место в мире посредством духовной работы и заботы, человек испытывает соблазн довершить себя сугубо технически, тем самым оставить место иному, гибриднему существу. Страх смерти, соблазн не быть и «умный гаджет» поставили человека в такой онтологический соблазн, что он его не выдержал: он решил не быть.

Но тем самым, решившись на такую сделку-соблазн, он отказался и от самого себя. Но если так, то человек становится в принципе заменимым. Точнее, заменим не человек, выступающий смысловой опорой мира, а человек, страшющийся быть, желающий не быть, не совершать личных усилий, не совершать духовной работы. Именно такой человек оказался заменим.

Возникает вопрос, ради чего человек должен быть заменен? Ради какой идеи? Ответ очевиден: ради достижения бессмертия. Но если ранее мы привыкли полагать, что смертность человека есть его удел, то с этим трансгуманизм уже не может согласиться. Он хочет преодолеть, точнее уничтожить как страх Божий, так и страх смерти.

Налицо не просто замена человека постчеловеком, но главное – налицо смена самой антропологической стратегии – стратегии бытия, построенной на личностном усилии, страдании, ответственности за себя и за мир. Быть человеком, совершать над собой духовную работу перестает быть онтологической нормой. Человека достаточно технически усовершенствовать, и он обретает кибернетическое бессмертие.

Итак, фактор смертности и фактор соблазна не быть впервые встретились с умным гаджетом и цифровыми технологиями. Человек, испытывавший всегда соблазн чудесным образом избежать смерти, наконец-то получает (как ему кажется) некий шанс (сугубо технологический) эту смерть победить, если он переселится в иное тело или в своего цифрового двойника. Для этого надо отказаться от духовных практик заботы, заменив их умными техническими функциями.

Сама идея цифрового двойника возможна именно в рамках бихевиористской модели, в которой высшая психика человека заменена на стратегии поведения. Сначала человека представляют как функциональную поведенческую модель, а потом для этой модели разрабатывается ее цифровой двойник. Это реально и это делается. Но акт мышления или акт веры смоделировать нельзя. Поэтому первоначально проводится радикальная антропологическая редукция (сведение человека к набору функций), а затем этот человек, то есть функция, заменяется другим, более эффективным, постчеловеком.

Следствием этой подмены становится и другая. В современных разработках, посвященных искусственному интеллекту, в интерфейс «человек-машина» включен не собственно человек, а уже его заменитель, его редуцированная модель, сконструированное функциональное устройство, в силу чего между человеком и машиной происходит перераспределение функций. В этом интерфейсе уже возможна замена человека умным техническим устройством.

Мыслящий субъект не может быть пересажен ни в какое иное тело. Поэтому сначала его надо редуцировать до набора функций и тогда его можно пересадить на иного носителя, в пределе – просто заменить. Ярким примером здесь выступают практики трансгендера. Его сторонники понимают разницу между мужчиной и женщиной сугубо в биологическом, натуральном смысле. Достаточно провести хирургическую операцию и человек меняет гендер. Духовные и социальные проблемы фактически не обсуждаются.

Уловка и приманка заключается в редукции смысла жизни к комфорту: постчеловек будет жить лучше, в комфорте, будет благополучен. Будут удовлетворяться все его желания. Бытие редуцировано к существованию (сытому и комфортному) биотехнических гибридных тел-роботов. А поэтому человеку как биоиду нужны только две функции – чувство боли и чувство удовольствия.

Названная концептуальная подмена подкрепляется спекулятивной операцией по экстраполяции жизненного материала из одной сферы в другую. Например, в современной медицинской практике освобождение от страданий больного человека, страдающего от тяжелой болезни или нехватки (зрения, слуха, больной почки, сердца, конечностей) понимается как благо, ему пересаживают искусственную почку, ставят «умный глаз», делают протез, и все это в медицинских целях вполне оправдано как лечение больного. Но такой же подход к миллионам функционально здоровых людей выступает уже манипуляцией. К здоровому человеку начинают относиться как к больному. А нормой становится патология. Смертное, страдающее, болеющее существо достойно благополучной жизни, поэтому оно может быть и должно быть заменено на не страдающего, бессмертного, не болеющего киборга. Такая заме-

на выставляется как благое дело. Трансгуманисты демонстрируют себя как врачей, исцеляющих человечество, несущих ему благо и освобождение от страданий и страхов.

Понятно, что выбранная манипулятивная стратегия, согласно которой человека убеждают в том, что смысл существования состоит в благополучии, что успехи эры постчеловека позволяют достичь полноты удовольствия и благополучия, – подобная стратегия рассчитана на людей, выбирающих как раз эту стратегию. Таких людей – большинство. Мыслящих и принимающих страдание как необходимый удел, всегда было меньшинство. А большинство выступает в логике трансгуманистов неким массовидным телом. На это массовидное тело, стремящееся к удовольствию и благополучию, добротному материальному существованию, и рассчитана стратегия трансгуманизма.

Ведь усилие быть – это всегда личное, конкретное усилие, оно всегда лично, событийно, предполагает ответственный поступок. Оно не совершается в массе и по приказу. Оно всегда связано с жизненным, онтологическим самоопределением – быть или не быть. Оно всегда определяло базовые ценности и ориентиры человека, его базовые приоритеты. И человек всегда решал этот вопрос личным поступком. Не умозрительно, не примерно, не виртуально. А реально, в поступке, и всегда рисковал.

Но возможности генной инженерии, опыты по редактированию генома, достижения биотехнологий, успехи в работах по искусственному интеллекту заставили человека испытывать соблазн – можно не совершать усилий, не быть, не страдать, не мыслить, не чувствовать, то есть не жить, но при этом быть бессмертным, хотя и в другом, постчеловеческом существе. Миллионы людей не могут устоять перед этим онтологическим соблазном. Поэтому они выбирают антропологический тренд ухода, то есть замены себя постчеловеком, трансчеловеком, технчеловеком.

Готовность

Надо перестать определять человека. Перестать его формировать, лепить, развивать, призывать, куда-то вести, порождать новые проекты его переделки.

Надо просто быть готовыми. Готовыми на то, чтобы быть. А значит брать за бытие ответственность. За себя, за мир, в который явился, за другого.

Но эта онтологическая забота не является способностью или желанием. Быть готовым невозможно так же, как и желать чего-то. Или совершать волевое усилие.

Почему человеку хочется не быть? И наоборот – почему и как ему хочется быть? Вопрос состоит не в хотениях и желаниях. Невозможно хотеть быть.

Хотеть можно есть, пить, заниматься сексом, спать, снова есть, снова пить. Хочется, чтобы тебя ласкали, облизывали, принимали таким, каков ты есть. Хочется, чтобы тебя этот мир принял с любовью. Вот я, любите меня.

Быть же не хочется. Это невозможно. Строго говоря, бытие – не витальная потребность и норма. Это культурная норма – быть, то есть хотеть состояться человеком, обрести себя, найти место в мире. Бытие как норма не может быть нормой витальной, жизненной. Она выступает *культурным заданием*, к которому надо быть готовым. Быть готовым принять эту норму как свою, как жизненное задание себе.

Гамлет у Шекспира, несмотря на муки поиска, был готов. Он принял принцип готовности быть. Гамлет, готов «быть готовым». Его минута пришла, срок исполнился, час пробил. Он готов, пусть будет. Let be!

Готовность эта – метафизическая, мистическая, не рациональная, поскольку не объяснима. Она ведь в человеке отсутствует. Мы не способны выдерживать метафизическую ситуацию самоопределения и вызова. У нас же нет онтологических опор для этого, никаких помочей и подпорок.

Но приняв на себя готовность быть, мы сможем (у нас есть шанс!) выработать антропологическую альтернативу уходу человека.

Исток

Известная, ставшая расхожей, формула для цивилизационного самоопределения строится по схеме А. Тойнби: вызов – ответ. Какие мировые вызовы встречает та или иная современная цивилизация и какой ответ она вырабатывает?

Да, это удобно. Удобно в том числе потому, что вызов, как правило, находится в такой схеме вовне, в чужой стороне, для Запада, как правило, – в России. Она, страшная и коварная, бросила вызов западной цивилизации. Зло идет оттуда.

Схема вызов – ответ изначально тупиковая. Потому что обращает взор интеллектуала не на себя, не вовнутрь, а на внешний фактор, внешнюю силу, которая по определению угрожает. Потому что эта сила не хочет быть похожей на нас. Она чужая, не знакомая. Значит – злая, от нее веет угрозой.

По этой же схеме немиссия имитируют мысль и наши квасные интеллектуалы. Вызов идет с Запада, но как пример для подражания. Значит, надо отвечать. То есть соответствовать и строиться под западные образцы.

Какие же это образцы?

Если мы обратимся к истоку западной цивилизации и осмыслим ее, что называется, *ad hominem*, с точки зрения человека, то она основана на двух началах: субъекте-индивиде и технологиях, его же усиливающих.

Западная цивилизация строится вокруг интересов и желаний отдельного человека, отдельного субъекта, с его желаниями и страстями. Человек как индивид, частное лицо, есть главная частная собственность. Со времен Р. Декарта и с его легкой руки я, человек, как вещь мыслящая, я только и существую. Я как вещь мыслящая не могу быть подвергнут сомнению. Я, вот этот рассуждающий субъект, единственная вещь, в которой я не могу сомневаться. И весь остальной мир я вывожу силой собственной мысли.

С той поры, с этого «картезианского момента», человека стали понимать как такого участникового, редуцированного существа, субъекта мысли и страстей, субъекта желания. Вокруг него строятся все предпосылки и устремления. Если появляются сочувствие и сострадание, то там, где страдает этот самый индивид, частное лицо, по поводу своих неудовлетворенных желаний.

Разумеется, для удовлетворения его страстей требовались достижения технологической цивилизации. Поэтому все развитие строится по логике технологического прогресса. Ради чего развитие техники? Ради комфорта и улучшения среды обитания этого частного лица. Ради его благополучия. Ради удовлетворения его потребностей.

Значит и вся культура строится вокруг культуры потребления и увеличения потребностей. Модная ныне прибавка к оценке и суждениям: как вкусно сделано! Читай: песню спел, машину сделал, мероприятие провел и проч. Как вкусно!

Потребитель и обыватель впадает в зависимость – он болен культурной булимией, обжорством. Искусство становится богемой, то есть культурной обжираловкой. Проводятся разные конкурсы а la обжираловка. Кто быстрее и больше съест гамбургеров? Далее – по списку: съест (потребит) картин, информации, машин, носков, трусов, мобильных и проч.

Все технические достижения обставлены радением о каждой личности (читай – индивиде, субъекте желания). И весь уклад выстроен ради внешнего, ради внешней, внутренне пустой, формы, телесности, материальности, телесного низа. Шутки, юмор – тоже на уровне плотского низа. Чем ниже и площе – тем смешнее.

А в силу того, что собственно духовная сторона также утончается и редуцируется лишь во внешнюю атрибутику и ритуалы (даже служение в церкви), то и вся политика во всех сферах строится вокруг того, чтобы красивее и даже вычурнее обставить эти ритуалы, эту внешнюю форму и атрибутику.

Поэтому культура превращается в сферу развлечений, бесконечные перфомансы. Нас окружает бесконечная клоунада, шутовство. Критерием событийности становится яркость, буффонада, розыгрыши, просто ржач.

А политика вслед за этим и сама превращается в клоунаду, буффонаду. Политик становится шоуменом, клоуном, шутом.

При отсутствии духовного содержания необходимо постоянно устраивать перформансы, осуществлять медийную, психическую возгонку, чтобы внимание обывателя поддерживалось на должном уровне этим попкорном. А политик становится медийным животным, который питается лайками и эффектами.

И вот телевизионный президент, шут и клоун, вдруг становится настоящим президентом настоящей страны, быстренько пересев из ящика в кресло большого начальника. И шоу, только кровавое, продолжается с новой силой.

В такой беготне за своей рычащей и вечно голодной утробой этот самый субъект, не имея внутренних личностных опор, находится в состоянии постоянного страха и стресса: он боится потерять все это телесно-нижнее, материально-потребное, думая, что сие верх и смысл счастья. Любая нестандартная и незнакомая ситуация выбивает его из колеи, которая ему уже проложена. Он боится рискованных действий, страшась дискомфорта, неожиданностей, страшась утратить сугубо материально-потребностную опору, поскольку других опор у него просто нет.

А потому любой внешний незнакомый и непонятный факт, событие, явление воспринимается им как угроза, которая может лишить его комфорта и благополучия. А вдруг? Не понятно. Значит, что-то задумали.

И вот чужое и незнакомое рядят в одежды угрозы – вот-вот зарычит.

«Чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лаяй». Таким эпиграфом снабдил А. Радищев свое «Путешествие из Петербурга в Москву». Где-то так Россия и выглядит для западного обывателя.

Но наши интеллектуалы и креативщики выросли на западных шаблонах, они никак не вылезут из *second hand*'а.

Где для наших СМИ происходят главные события? На Западе. Почему медийщики кормят нас событиями, происходящими в америках и европах? Вот один западный политик опозорился, вот другой подал в отставку, вот третий попал в сексуальный скандал, вот четвертый обвинил Россию во всех смертных грехах... И мы это видим и слышим каждый день и по многу раз. Нам показывают про нашу страну меньше, чем про скандалы и сплетни на Западе.

Только с началом СВО в новостной ленте стало немного меньше запада, больше про свою страну. Но ориентация наших медиа остается такой же про-западной. Там для них – основные события. Остальное, что происходит, идет факультативно, на закуску.

И вот мы смотрим про эту бесконечную клоунаду. Нас накачивают этой медийной жвачкой, мы смотрим на этих медийных персонажей, на эти бесконечные шоу, в числе которых политика также превратилась в шоу. А президенты и премьеры – в шоуменов, в цифровых медийных двойников, вселившихся в массовое сознание.

И происходит так, что уже теряется граница между реальностью и сном, между этим миром и тем, виртуальным, между человеком и его цифровым двойником, а этот двойник управляет своим оригиналом. И уже, казалось бы, реальный человек, думая, что он управляет миром, ан нет, им управляет его собственный цифровой двойник, для него же и сконструированный. И так живут миллионы, живущие в сетях и цифре, думая, что они реальны, а выходит, что они сами – порождение цифрового мира, и хвост начинает влиять собакой. Такой медийной толпой легко манипулировать и кормить ее пост-правдой.

На этом фоне и в результате такого тренда расчеловечивания происходит что? Происходит то, что фашизм перестает быть лишь идеологией отдельно взятой партии и отдельного государства. И он не изжит и не побежден в 1945 году. Он становится закономерным следствием западной либеральной цивилизации. И вот мы видим уже четвертый рейх во главе с США. Америка превыше всего! Идея исключительности западного человека, идея частного человека, забывшего (убившего!) своего Бога и отказавшегося от духовного истока, естественным образом порождает фашизм. Он рядится в настоящее время в разного рода одежды сатанизма, неоязычества, в практики похоти, низа, животных страстей и инстинктов, ради сохранения которых их проповедники и носители идут на все – на новые разрушения и новые войны.

Рано или поздно либерал, радатель свободы частной личности-персоны отказывается от духовной вертикали за ее ненадобностью, дабы никто не контролировал эту хваленую личность, он перестает видеть в человеке духовное существо. Он у него превращается в существо сексуально-похотливое и алкающее.

И вот уже и Холокост, и концлагеря смерти не кажутся либералу такими уж страшными. И уже маленькая победоносная ядерная война не кажется такой уж катастрофой.

Потому что, если Бога нет, то все дозволено.

И чему нам учиться у Запада после этого? Может, нам надобно вернуться к собственному Истоку? И заняться наконец-то собой? Заняться возвращением человека к самому себе, к духовному истоку, вернуть утраченного Бога? Но это возможно через сострадание и сочувствие и возвращение к себе самим.

Самоопределение на фоне Северного горизонта

В свое время Петр Чаадаев отметил, что главным фактором, влияющим на наше цивилизационное самоопределение, выступает фактор географический, то есть фактор пространства. И это правда.

Где мы всю свою историю искали ориентиры и опоры? На Западе. Исторически получилось, что цивилизационное самоопределение нас как цивили-

лизации осуществлялось в пределах тренда в сторону Западной цивилизации и западного антропологического типа. Восток и Юг были чужими. Север же оказывался всякий раз на периферии, на задворках. Он всегда оставался окраиной как для нас, так и для западных и южных сообществ и способов обитания. Понятно, это было связано со стереотипом, что обитание на Севере связано с тяжелой борьбой за выживание, с борьбой с холодом, мерзлотой, пространством, дикой (обязательно чужой) природой, степью, тундрой, тайгой и проч.

Человек западной технической цивилизации исторически выбирал места, где теплее, он выбирал комфорт, уют, более мягкую среду обитания, доступность ресурсов. Западная цивилизация сформировалась вокруг теплого средиземноморья.

Ориентация на Запад и Юг формирует вполне определенный антропологический тип: южный, теплый, мягкий, потребительский, комфортный, оседлый.

Ориентация же на Север формирует иной тип: жёсткий, холодный, дискомфортный (для юга), кочевой. То есть номадический. Если взять Россию, то она – скорее северная цивилизация. Просто по факту. И это вообще-то известно. Но, как зафиксировал Чаадаев, Россия всегда смотрела на Запад и брала образцы для цивилизационного развития именно там. Исторически российская элита постоянно выбирала ориентацию на Запад, борясь за жизненное пространство на Востоке и Юге. Образцы она брала не из своего источника, а на Западе. А за пространство воевала также с Югом и Востоком. Север же оставался у неё в тылу, на задворках, в которых можно было иногда покопаться, поискать что-нибудь нужное, редкое и ценное и хранить его там. Авось пригодится. Но Север никогда не был и не воспринимался как Исток, как ресурс, как опора. Северный чулан не был точкой отсчета для ориентации и самоопределения российских элит. Он всегда был местом холодным, темным, спрятанным от западных и южных глаз, в нем хранились драгоценности. Их до поры до времени прятали. Благо, эти богатства были несметны. Потом при необходимости их доставали, обменивали на дары, получаемые от Запада.

Но в связи с тем, что теплый, южный антропотип доминирует в современной западной цивилизации, начинает доминировать и антропотренд ухода человека в целом, поскольку западно-южный человек предпочитает комфорт и блага технической цивилизации, и он готов себя заменить на постчеловека. Человек-южанин не справляется с техникой, которую сам же и породил в погоне за комфортом и уютом, не будучи способным справиться с многочисленными соблазнами. Он все более отдает свои функции, отдает самого себя внешним техническим устройствам. Запад-Юг выбирает комфорт, уют, технические блага и достижения. Западная цивилизация югоцентрична.

Средиземноморская теплая колыбель Западной цивилизации не порождает желания смотреть на холодный и чужой север.

Чему может научить современного западно-южно-ориентированного человека оленевод с Ямала? Или этот оленевод – тоже уходящая натура? И для умирающих северных народностей и языков надо городить музеи, в нем «заморозить» останки номадов, их культуры и позволять себе помнить о них в формате плохого музея: лежат, хранятся, к ним водят экскурсии, руками при этом не трогать. Гробовая тишина. Говорить можно только шепотом. Вечная мерзлота.

В то же время кочевничество как исторически выработанный антропологический и социокультурный тип как раз формирует иной модус северной цивилизации, которая характеризуется не только холодом и пространствами, но и устойчивостью относительно климата и природных катаклизмов. Движение, телесная физическая мобильность и выносливость как способ жизни, передвижение в пространстве вместе с очагом, своим домом, выработали у кочевников адаптивность и приспособляемость к изменениям. С этой точки зрения именно «антропология движения», говорит антрополог А. В. Головнев, как способ жизнедеятельности лежит в основании северной цивилизации, становится ключевым признаком при поиске и формировании антропологической альтернативы, противостоящей тренду ухода западно-южного человека.

Кочевники Северной Евразии, потомки которых живут сейчас в Сибири и на Севере России, могут продемонстрировать иной цивилизационный уклад, помогающий понять, что нам сегодня делать в ситуации радикальных трансформаций доминирующего до сих пор западного технологического антропотипа. Номадический антропотип – более стойкий и выносливый. Кочевник удерживает пространство, распределяется в пространстве. Кочевник обитает в мире, в котором отсутствует фиксированная граница. Граница сидит на ней самой. Он живет на границе как у себя дома. Она – его дом. Кочевник живет внутри границы и передвигается вместе с ней. Кочевник сочетает в себе динамику (передвижение и пребывание в пространстве) и статику (сидит на коне). Он не просто осваивает пространство, он сливается с ним.

Ведь южный антропотип выбрал технологический аутсорсинг именно потому, что оседлость тела сочетается у него с технической мобильностью цивилизации. Последняя дает ему возможность как бы перемещаться в пространстве, сидя в кресле автомобиля, в офисе, самолете, в комфорте. А номад-кочевник движется вместе с домом, с процессами, массами, природными стихиями. Куда идет природа, туда движется и номад. Он не отчужден от техники. Он сохраняет все дополнительные технические достижения и включает их в свой дом. Он сосредотачивает их в своем чуме, передвигаясь вместе с до-

мом. Современный оленевод имеет мобильник, спутниковую связь и смотрит сериал по ТВ в чуме вечером после перегона.

Итак, жизнь в пространстве и передвижение вместе с ним формирует иной северный уклад, иную ментальность, особый номадический антропотип и социокультурный код. При этом надо понимать, что код формируется не просто потому, что кочевником движет стремление к выживанию, погоня за убегающей пищей. Поиск пищи, движение за стадом, охота, поиск новых пастбищ, поиск ягеля вслед за своими оленями у оленеводов Ямала формируют лишь первый уровень мотивации кочевника. У кочевника нет города, полиса, страны с локальной границей и властью в ней. И соответственно нет границы, которая бы его огораживала от Иного Мира. Тем самым нет жесткой фиксации «свой – чужой», «мы – они». Весь мир – его пространство обитания-передвижения. Потому что он движется по миру вместе с этим миром.

Концепт Пути становится уномада ядром жизни и способа существования. Путь становится основой становления государственности. Так жили и хунну, и монголы, так жили и варяги, ходившие с севера до Царьграда. Этот код оседал в языке, в котором Путь, Дом, Государство имеют один культурный этимон.

Восприятие Севера как стороны, из которой идет чужая, степная разрушительная сила – это старая идеологема, которая до сих пор не изжита в сознании западного обывателя. Ее интенсивно эксплуатируют современные политики и медийщики.

Вулкан ведь тоже разрушителен, как и наводнение, цунами, землетрясение. Но кто может сказать, что вулкан – злой агрессор? Он – воплощение живой стихии. Номад – тот, кто свыкся с ней, живет внутри этой стихии и меняется вместе с ней. Эта старая аберрация сознания (отождествление степи, тундры и злой силы) могла произойти в голове именно западного человека, европейца, который и воспринимает холод, степь и тундру как чужую слепую силу, а кочевников степи считает воплощением этой силы. Южные, теплые, оседлые народы естественно воспринимали северных кочевников как захватчиков. А Россию – как воплощение этой страшной силы Севера и Леса. Однако это не более чем идеологическая привычка сознания обывателя.

Петр Чаадаев в свое время зафиксировал проблему цивилизационного самоопределения России: несмотря на то, что Россия является северной цивилизацией, она исторически до сих пор не осуществляла самоопределение на основе своей северной идентичности.

Российские элиты до последнего времени всегда смотрели на Запад-Юг, нежели на Север. Именно потому, что не были собственно российскими. Они всегда были западно-южными группами, живущими внутри тела северной российской цивилизации. Как вирус, разъедавший это тело.

В то время как именно в северном социокультурном коде лежит корень новой антропологической идентичности человека в целом и России в частности. Одновременно в северной цивилизационной модели кроется и собственная цивилизационная идентичность России.

Если Россия не начнет осуществлять тренд в сторону собственной идентичности, то она всякий раз будет рассматриваться Западной цивилизацией как пространство для освоения и присвоения ресурсов, выступая в качестве периферии этого Запада, ресурсной кладовой.

Итак, что же такое цивилизационное самоопределение?

В целом это восстановление того истока, который задает этой цивилизации, желающей стать субъектом истории, ее историческое предназначение, делая ее таким цивилизационным субъектом.

Восстановление истока воплощается в следующем.

1. Это то, что говорил о А. С. Пушкине в своей речи Ф. М. Достоевский: как о быть «гением всемирной отзывчивости». Это наличие многоголосия, звучание хора, при сохранении каждого голоса. Это соседство. Полифония. Жизнь в соборе. Жизнь как «симфоническая личность», как говорил Л. П. Карсавин. Это и есть та политея, по Аристотелю, умение управлять жизнью сообща, жизнью народов и культур, традиций, при сохранении уникальности каждого. Готовы ли мы к этому?

2. Это самоопределение себя как северной цивилизации, холодной, но динамичной, сильной, опирающейся на духовную вертикаль, питающуюся от духовного истока, и всякий раз восстанавливающей свое Начало.

3. Это возвращение Человека во все сферы жизнедеятельности: возвращение Человека в школу, в культуру, в университет, восстановление базовой практики чеканки нравственного облика.

4. Это восстановление и сохранение институтов, крепящих этот тренд возвращения человека, и держащих духовную традицию – институтов семьи, брака, материнства, отцовства, детства, взрослости, которые в либеральной западной модели уничтожаются и извращаются, растворяясь в тотальном отказе и отмене от самих себя.

Время для самоопределения

Итак, основным трендом, сформировавшимся в западной техногенной цивилизации, является не само по себе увлечение умными технологиями, а причина этого увлечения – отказ от принципа заботы о себе и других, имеющего свои корни в античности. Человек все более предпочитает не заботиться, не брать усилия быть как принцип жизни, не совершать усилия над собой. Он предпочитает комфорт как принцип жизни. Когда место усилия быть за-

нимает комфорт, то для выполнения этого принципа используются все достижения цивилизации. В итоге человек, перестающий заботиться о себе и о других, поневоле отказывается от самого себя. В итоге, если он перестает заботиться о себе, он и перестает быть собой, то есть человеком. То есть, он исчезает как сущее, возделывающее себя.

Но это и есть основное определение человека в человеке. Человек делает в себе человека, возделывает его через усилие, через культурные, духовные практики заботы. Если он перестает их делать, он и перестает быть собой. Трансгуманизм же совершил подмену. Используя естественную ситуацию, которая заключается в том, что человек по первому рождению на завершен, не совершенен, ему еще предстоит стать собой, ему предлагается не совершать усилия надо собой, не заботиться, а заменить эту заботу о себе технической насадкой, техническим усилением. В итоге получаем человека усиленного, Homo enhanced. Вместо заботы о себе он предпочитает протез, удобное техническое устройство.

Во многих экспертных оценках этот человек рассматривается как объект. Он, видите ли, бедный, исчезает, ему угрожает то одно, то другое. Но проблема в том, что он сам предпочитает исчезнуть. Угроза человеку – сам человек! Не искусственный интеллект, не экология, не природа. Он сам предпочитает не быть, потому что предпочитает отказаться от усилия быть, предпочитает комфорт. А умная техника в кои-то веки, которую он же создает, делает это возможным – перестать заботиться о себе и других. Умная техника создает желаемый комфорт, к которому свелся весь смысл жизни.

Все остальные определения человека не имеют смысла. И в настоящее время необходимо не искать определения человека, а вырабатывать институциональную политику, которая бы создавала места, в которых эти практики заботы были бы востребованы и создавали бы шанс для человека становиться собой, возделывать себя.

Поэтому рождается необходимость создания антропологической платформы, то есть, *институциональной матрицы мест заботы* – в разных сферах, в социальных практиках, в образовании, здравоохранении, в культуре, науке, в разного рода индустриях. Биотех в этой связи становится ключевым направлением, на котором можно обкатывать и открывать полигоны, на которых и создается данная инфраструктура мест.

Итак, речь должна идти не об отдельном гуманитарном проекте, не о разговорах за человека (кто такой?), а о формировании косвенного, диагонального хода: перестать говорить о человеке как объекте, а начать созидать места, в которых человек сам и появится. И он сам решит, что ему делать.

Тренд ухода человека становится реальным вызовом. Но этот вызов требует ответа. Ответа не умозрительного, не просто теоретического, а предель-

но практического. Нам нужна в этой связи реальная антропологическая альтернатива этому вызову. Поэтому антропологический проект для будущего человека выступает не просто научной разработкой. Он выступает мировоззренческой антропологической альтернативой, предлагающей человеку все же быть, не редуцируя себя до функционального устройства, а использующего умные гаджеты и умные технологии как средства развития, а не средства порабощения.

Человеческое большинство должно выработать антропологическую альтернативу уходу человека, в пользу чего ратует агрессивное меньшинство. И не в виде декларации и призыва, а как институциональное действие.

Культурное задание. Институт Человека

Что это значит? Это значит, что нам всем нужен Институт Человека. Он должен быть построен, выращен, сформирован, посажен на традицию, на инфраструктуры, нормы и правила, на свои опоры, без которых человек выхолащивается в разговор. Разговор о человеке важен. Но он работает тогда, когда воплощается в Институт.

Фактически речь идет о Национальной антропологической инициативе.

По примеру матрицы НТИ имеет смысл рассмотреть вопрос о создании *антропологической платформы*, которая бы пронизывала все направления НТИ (рынки, институты, технологии, инфраструктуры).

Антропологическая платформа

Антропологическая платформа состоит из четырех рамок (или узлов):

1. *Антропонет*. Рынок антропоориентированных продуктов.
2. Введение в практику разработок, исследований и образования *гуманитарных технологий и антропопрактик заботы*.
3. Формирование *института гуманитарной экспертизы* технологических проектов в НТИ.
4. Переход от кружков и технологических инициатив – к *полигонам-лабораториям* на базе школ и вузов. Создание сети полигонов, отрабатывающих новые исследовательские, культурные, образовательные и социальные практики.

Эта платформа подкладывается под всю матрицу и представляет собой антропологический сквозной контекст всей матрицы НТИ (рис. 1).

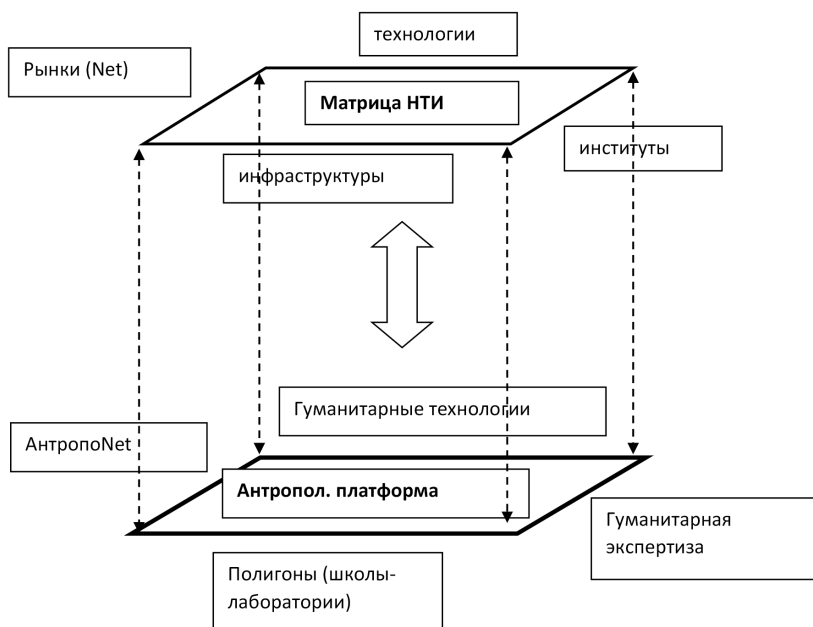


Рис. 1 Антропологическая платформа для НТИ

АнтропоNet

Эта часть платформы предполагает не просто разработку и создание новых прорывных продуктов и рынков (как это указано в матрице НТИ, например, тот же генный текст «Атлас»), но и разработку продуктов, ориентированных на человека. При этом сам пользователь участвует в их создании. Это такие умные продукты, которые меняют среду обитания и меняют образ жизни, но при этом развивают человека, а не поработают его (не сядят на иглу потребления и проч.).

В образовании это могут быть цифровые образовательные платформы. В медицине – умные цифровые помощники, ассистенты.

Гуманитарная экспертиза

В таком случае при разработке прорывных продуктов, формирующих новые рынки, необходимо проведение особой, гуманитарной экспертизы технологических проектов с точки зрения развития с их помощью человеческих качеств. Эта экспертиза отличается от привычных практик экспертиз тем, что в ней рассматриваются не технические или маркетинговые качества

продукта, а то, как влияет этот продукт при его внедрении в повседневность на идентичность человека. И второе – гуманитарная экспертиза предполагает выстраивание саморефлексии и самооценки самими разработчиками собственных продуктов, понимание ими самими собственной ситуации изменения.

Эта практика гуманитарной экспертизы должна быть встроена в матрицу как постоянно действующий институт, а не эпизодическая процедура.

С помощью гуманитарной экспертизы фактически происходит доращивание технологического проекта до его антропологии. В проекте должен появиться человек. А автор проекта начинает понимать не только технологические достоинства своего проекта, но и то, какие новые гуманитарные риски несет его проект и какие новые гуманитарные возможности можно получить.

В пределе гуманитарная экспертиза выступает формой, видом или жанром социогуманитарной инженерии, поскольку при реализации сложного технологического проекта его авторы вынуждены выстраивать особую социокультурную ситуацию, думать фактически об изменении среды обитания, в которую внедряется их проект и то, как сама среда начинает меняться. Авторы проекта в таком случае думают не только о реализации технологического проекта, но и об изменении человека и его среды обитания.

Гуманитарные технологии и антропопрактики заботы

Но никакой умной разработкой и гуманитарной экспертизой не заменить то, что необходимо всегда делать самому человеку с самого рождения – реальной практики развития. Необходимо развивать его, формировать базовые качества мышления и воображения, воли и памяти с помощью гуманитарных технологий и антропопрактик заботы. Если изначально они не встроены в разнообразную социальную и образовательную практику, то задним числом ситуацию не исправить. Человеку, уже получившему яд потребления умной игрушки, трудно соскочить с иглы.

Поэтому необходимо внедрение повсеместно гуманитарных, умных технологий, развивающих базовые качества человека (мышления, воображения, воли...), технологий развития навигационного мышления, технологий, способствующих целостному восприятию человека, не частичного, а полного.

Необходимо вырабатывать репертуары антропопрактик заботы, которые включаются в разного рода программы развития и подготовки в разных сферах жизнедеятельности.

Полигоны-лаборатории

Но для этого необходимо инфраструктурное решение, связанное с созданием полигонов-лабораторий на базе школ, вузов, центров развития и проч. Именно на этих полигонах и будут отрабатываться новые социальные и образовательные практики с внедрением в них умных разработок, начиная с дров и заканчивая компьютерными играми и виртуальной педагогикой. Полигон тем и отличается от обычной школы и вуза, что там можно пострелять, поделать то, чего нельзя делать в обычной школе-вузе.

В узком смысле полигон-лаборатория предполагает развитие исследовательских, проектных, инженерных компетенций у разных целевых групп, у школьников и студентов.

В широком смысле полигон выступает в качестве лаборатории по выращиванию новых моделей образования, новых образовательных практик и технологий, влияющей в целом на изменение образования как Института Человека.

Антропологическая платформа выступает ядром Института Человека. Но никакие передовые технологии и полигоны не справятся с институциональной задачей формирования этого института, если не будет выращиваться гумус, институциональная среда, собственно Антропосфера человека, среда повседневности, в которой человек живет. Живет, учится работает, ходит в театры и кино, занимается спортом, заводит семью, отдыхает, ездит в другие города и страны...

Нужна среда человеческой событийности. Но не в виде мест обыденного пребывания, а в виде мест реального присутствия, как сфера событийности.

Нужны инфраструктуры человеческого. Нужны места, система мест, на которых, в которых постоянно воспроизводится человек. Не слова о нем, а его собственный праксис.

Это значит, что надо восстанавливать на местах практики заботы, восстанавливать начала, которые уже были. Были во Время Оно. И ничего не надо придумывать.

Нужна антропология мест обитания.

Например, в школе начать читать книги. На уроках истории, например, читать Геродота, а не бежать за успеваемостью.

Литературу не проходить, а читать. Язык не проходить, а писать и говорить на нем. Мыслить и понимать. Чтобы письмо было праксисом.

Школа должна быть Школой. Местом, где рождается, строится, развивается Человек.

Музей должен быть музеем. Не просто местом, собранием артефактов, а местом памяти.

Университет должен быть университетом. Не местом выдачи дипломов, а местом-универсумом человека. Универсумом сообществ. Универсумом знаний, наук и сообществ. Как это и пытался сделать В. фон Гумбольдт.

Библиотека должна быть библиотекой. Местом, где читают книги, а не просто стоят полки, среди которых можно попить кофе, пообщаться. Куда за-манивают, чтобы отдохнуть, провести приятно время. Но только не почитать.

Театр должен быть театром. Не местом для увеселений и бесконечных перформансов, а местом преобразований и духовных встреч.

Город должен стать Городом. Не пространством каменных форм, а пространством обитания, обретения человеком своего места. Чтобы человек был не умной функцией города, а его постоянным духовным событием и самостоянием.

Итак, нужна сфера человека, *антропосфера*, а не только слово о нем. В антропосфере сочетаются *антропология* (слово человека) *антропотехника* (искусство человека), *антропономика* (закон человека), *антропопраксис* (практики человека) (рис. 2).

Эта антропосфера только и может удержать Институт человека.

А мы увлеклись и оставили от него только слово. Антропологию. Оно в итоге стало хиреть, беднеть, ветшать, скудеть. Когда Исток иссякает, оскудевает и плод его.

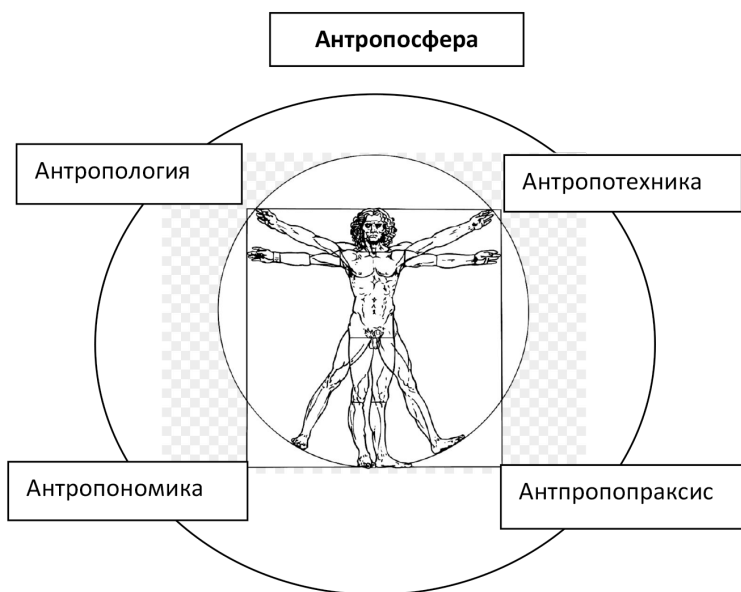


Рис. 2 Антропосфера

Тогда есть шанс, что человек обретет свое место, свою Обитель в мире. Ведь где человек обретает место? Где обитает? Где его обитель? Где находит душевное успокоение. Это монастырь в миру.

Всякая институция держится на традициях, ценностях, нормах, учреждениях (местах).

Но этого мало. На карте человека еще предстоит рисовать *картоид навигации* человека, чтобы он, проживая, наконец-то находил себя, обретал себя.

Поэтому у нас и получается, что при десятках театров – живых один-два.

При десятках школ живых, где тебя понимают – единицы.

При десятках музеев живой – один-два.

Это значит, что на карте этих мест еще предстоит создавать опоры, ориентиры, маршруты для построения мест обитания человека.

На этом пространстве строится уже моя, незаменимая никем, траектория, навигация обитания, моя реальная событийность.

Поэтому речь идет об *Институте событийности человека*. Не наборе учреждений, а об Институте укоренения событийности человека.

Если в первом привычном случае мы говорим о жесткой или мягкой наличной инфраструктуре пустых мест, то во втором случае мы говорим об *ансамбле практик событийности*.

Чем богаче такой ансамбль, такой репертуар практик событийности, тем больше будет у человека шансов сбыться и не пропасть.

И тогда нужно, чтобы эти места работали, пульсировали, жили. Это разного рода практики заботы, практики мышления, воображения, воли, памяти, коммуникаций, общения, сочувствия, сопричастия, сострадания.

Эти практики заполняют содержанием пустые места и тогда обитель человека становится живой, теплой. И человек тогда никогда не захочет уйти из своей обители.

Ведь почему человек предпочитает не быть, предпочитает уйти из этого мира? Наверное, потому, что ему здесь плохо. Он хочет заботы.

В таком случае все в его руках. Он должен сам себе вернуть свою практику Заботы, должен сам вновь заботиться о себе и Другом.

ИНСТИТУТ ЧЕЛОВЕКА

Проект¹

Институт человека (далее – ИЧ) – это научно-образовательное учреждение (институт) проектного, сетевого и межведомственного типа. Он сочетает в своей деятельности фундаментальные и прикладные научные исследования, проекты, нормотворческую, издательскую и образовательную деятельность.

Возможно ИЧ – это некоммерческий Фонд развития.

Учредителями могут выступать фонды, университеты, бизнес-корпорации.

За счет сетевого, проектного характера деятельности ИЧ осуществляет координацию работ по проведению как исследований, так и различных проектов, выполняемых ИЧ в партнерстве с другими организациями.

ИЧ – ядерный центр, который осуществляет координацию и целенаправленную работу по философскому, методологическому и мировоззренческому осмыслению процессов, переживаемых человеком.

Целью ИЧ является выстраивание сквозной философско-антропологической линии размышления о человеке на материале разных наук, выстраивание *антропологического мета-дискурса*, удерживающего основную позицию авторов этого проекта ИЧ – *разработка антропологической альтернативы*, предполагающей возвращение человека, его духовных качеств, содействие выстраиванию разнообразных инфраструктур мест событийности человека в разных сферах жизнедеятельности.

ИЧ выступает в качестве *методологического центра-посредника* по запуску и реализации разных инициативных научно-образовательных проектов и программ, тем самым выстраивая *антропологическую платформу* для других проектов и программ развития.

ИЧ выступает *триггером, порождающим и запускающим новые междисциплинарные проекты*, с одной стороны, а с другой стороны – *форумом*, на площадке которого осмысляются философско-антропологические основания новых проектов. Главное, чтобы при запуске новых проектов не терять собственно философские основания и вырабатывать совместный антропологический мета-дискурс, помогающий осмыслить разнообразные практики, сопровождающие новые проекты.

¹ Проект Института обсуждался с руководством НИУ Высшая школа экономики, с известным политологом С. А. Карагановым, с экспертами и специалистами из разных сфер на XXXII Ассамблее Совета по внешней и оборонной политике. Также проект Института отправлялся в Администрацию Президента РФ.

ИЧ выступает *коммуникативной площадкой* по обсуждению и инициации идей, проектов, программ, связанных с выработкой мировоззренческой государственной платформы, опирающейся на духовные ценности и идеалы служения.

ИЧ призван не дублировать существующие многочисленные научные институции, уже занимающиеся человеком с разных сторон, а осуществлять выстраивание философско-методологических основ, помогающих осмысливать, понимать мировые антропологические тренды и помогать вырабатывать ответы на эти вызовы.

ИЧ выступает как *гуманитарный спецназ*, осуществляющий прорывные действия институционального характера. ИЧ запускает институциональные проекты, которые далее начинают жить своей жизнью,

ИЧ выступает *«фабрикой мысли»*, *аналитическим центром*, который в виде ежегодных докладов проводит гуманитарный мониторинг «ситуации человека», анализ мировых трендов, показывающих изменения, происходящие с человеком.

Организационно-правовая форма

Внешний контур

Соучредителями ИЧ выступают НИУ Высшая школа экономики и Институт философии и права СО РАН и бизнес-корпорация.

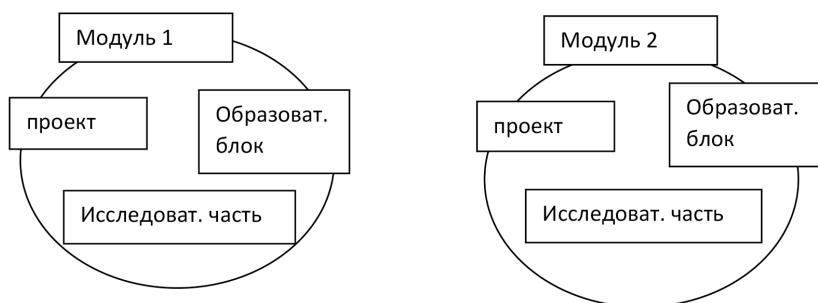
ИЧ является сетевой межведомственной организацией распределенного типа, базируется на нескольких площадках страны. ИЧ выполняет функции координационного центра по проведению комплексных междисциплинарных проектно ориентированных исследований человека.

ИЧ – научно-образовательный центр сетевого типа (НОЦ) или некоммерческий Фонд развития. Второй вариант предпочтительнее.

Внутренний контур

Ядрой единицей ИЧ выступает *проектный модуль*. Вся деятельность ИЧ состоит из организации работы подобных модулей. Каждый модуль содержит в себе: проект, направленный на конкретную проблемно-предметную деятельность, образовательный блок и исследовательскую часть. Например, модуль, посвященный биоэтике и гуманитарной экспертизе. Или модуль, посвященный антропологии предпринимательства.

В модуле должна быть конкретная проектная составляющая, связанная с конкретной проблематикой; исследовательская составляющая по поводу проектной деятельности и образовательная часть (лекции, курсы, в которых излагаются результаты проекта и исследований).



Руководство ИЧ:

- Учредители,
- исполнительная дирекция,
- научная дирекция (включая научного руководителя),
- Ученый совет.

Основная схема организации работы модулей

1. Организация научно-образовательной деятельности ИЧ выстраивается в логике проектных целевых грантов.

2. В Ученый совет по представлению научного руководителя вносится заявка на запуск научно-образовательного модуля по конкретной тематике.

3. Авторами модуля могут быть сотрудники любой организации, НИИ или университета из любой точки страны.

4. Содержание работы модуля разрабатывается с учетом целей и задач ИЧ, прописанных в Положении об ИЧ.

5. Форма заявки на реализацию проектного модуля составляется на основании *Положения о порядке поддержки проектных модулей* в рамках ИЧ, утвержденного на Ученом совете ИЧ по согласованию с учредителями ИЧ.

6. Если модуль получает поддержку от Ученого совета, то на его деятельность выделяются финансовые средства от учредителя, НИУ ВШЭ, на трехлетний период.

7. Текущую деятельность модуля курирует проектный офис. Научное руководство деятельностью модуля осуществляет научный руководитель ИЧ. Формы текущего мониторинга и оценки деятельности модулей прописаны в Положении о порядке поддержки научно-образовательных модулей ИЧ.

8. С руководителем модуля дирекция ИЧ заключает Договор. При успешной защите годового отчета по результатам деятельности модуля договор продлевается. Если результаты деятельности модуля признаются неудовлетворительными, модуль прекращает свою деятельность.

9. По прошествии трехлетнего периода, если модуль зарекомендовал себя как жизнеспособный проект, он становится постоянно действующим струк-

турным подразделением ИЧ. Если же результаты работы модуля признаны Ученым советом как неудовлетворительные, модуль прекращает свою работу.

Задачи Института Человека

- Участие в разработке государственной мировоззренческой программы, антропологической альтернативы, основанной на ориентирах, направленных на идеалы служения и сохранения духовных основ культуры и социума.
- Проведение фундаментальных и прикладных, проектно-ориентированных комплексных философских, социологических, психологических исследований с целью выявления и формирования мировых антропологических трендов.
- Проведение междисциплинарных проектно-ориентированных философско-антропологических исследований по выработке новых концепций человека, проведение антропологических исследований, в которых вырабатывается антропологическая альтернатива.
- Участие в формировании духовного, интеллектуального, творческого, пассионарного ядра общества.
- Участие в выработке мировоззренческой государственной платформы, опирающейся на духовные ценности и идеалы служения.
- Разработка философско-методологических программ для сферы образования, воспитания, культуры, СМИ, медийного пространства.
- Гуманитарная экспертиза культурных и социальных феноменов, явлений и тенденций. Выработка рекомендаций.
- Экспертиза процесса и практик внедрения умных цифровых технологий, систем ИИ. Выявление их негативного влияния на человека. Выработка рекомендаций.
- Повышение квалификации, методологическое обеспечение преподавателей для проведения образовательной и просветительской деятельности по различным аспектам гуманитарного знания.
- Повышение квалификации и гуманитарная переподготовка госслужащих, преподавателей высшей школы, МО, МВД и т.д.
- Регулярная просветительская работа с лидерами мнений.

Возможная повестка для научных исследований и проектов

1. Фундаментальные и прикладные проектно-ориентированные научные исследования.

Проведение междисциплинарных проектно-ориентированных философско-антропологических исследований по выработке новых концепций чело-

века, проведение антропологических исследований, в которых вырабатывается антропологическая альтернатива.

ИЧ каждый год разрабатывает и публикует аналитический доклад *Мировые антропологические тренды*.

1.1. Современные философско-антропологические исследования.

Исследования в области неклассической антропологии. Выстраивание неклассического антропологического дискурса как основы для построения концепта антропологической альтернативы. Анализ и обзор современных концепций антропологической альтернативы. Анализ уроков и последствий антропологического поворота XX века. Место человека в мире. Ситуация человека и ситуация в современной антропологии: поиск корреляции и выстраивание адекватного антропологического дискурса. Современные социальные и технологические вызовы и выработка ответов в современной антропологии.

1.2. Антропология искусственного интеллекта. Этика в сфере ИИ.

Анализ антропологических оснований доминирующих моделей, связанных с разработкой искусственного интеллекта. Принцип вычислимости (исчислимости), введенный со времен первых разработок искусственно интеллекта, включая работы А. Тьюринга. Поведенческая модель человека. Альтернативная модель – модель опосредования, разработанная в рамках культурно-исторической психологии (школа Л. С. Выготского). Принципиальная неисчислимость человека. Развитие новых разработок моделей ИИ на основе данной модели. В ее рамках само представление о мышлении и интеллектуальной операции строится не в категориях активности мозга и схем поведения, а в категориях предметного действия, опосредованного знаком и речью. Следствием этого принципа опосредования выступает иная стратегия разработки искусственного интеллекта – разработка умных цифровых помощников для человека. Гуманитарная экспертиза. Анализ этической проблематики к области разработок моделей искусственного интеллекта. Гуманитарные и этические допущения, которые кладутся в основания данных моделей. Возможность создания так называемых «моральных машин». Анализ этических кодексов, разработанных в разных странах для регулирования этических проблем в сфере AI.

1.3. Антропология духовных традиций.

Проблема человека в духовных традициях. Человек в православной, исламской, древнекитайской, древнеиндийской духовных традициях. Духовные практики в суфизме, буддизме, у даосов, в православной аскезе. Дао, дзен,

чань, йога, иезуитская педагогика. Практики преобразования человека в духовных практиках. Общее и различное. Роль и место духовных практики в современном мире. Участный органон духовных практик аскезы и его роль в современном образовании и становлении человека.

1.4. Военная антропология.

Проблема жизни и смерти человека на войне. Образ человека на войне. Складывание антропологического типа человека войны. Что значит – жить на войне? Вхождение в войну и выход из войны. Экзистенциальные испытания человека на войне. Практики исцеления человека после войны. Терапия и адаптация. Роль духовных практик в экзистенциальной терапии исцеления.

1.5. Городская антропология.

Город и Человек. Гуманитарная урбанистика. Разработки в области Urban Anthropology. Проблематика поиска предметных и содержательных связей города как особой культурной формы и человека. Соразмерность города и человека, соотнесение урбанистики и антропологии. Место человека в городе. Навигация человека в городе. Проблема метода и инструментария. Антропология места. Выстраивание антропологической навигации человека в городе. Понятие антропоидного картоида.

1.6. Антропология биографии.

Биографические исследования. Биография и автобиография. Биографический поворот в гуманитарных науках. Разработка автобиографического метода и его инструментария. Биография и автобиография как воплощение метода герменевтики и идиографии. От анализа трендов и процессов, от всеобщего – к личности человека. Осмысление биографий и автобиографии как культурной формы и практики. Преодоление узких границ таких жанров, как личный дневник, мемуары или жизнеописание. Анализ и обобщение опыта создания биографий и автобиографии как построение философии себя. Автобиография как форма создания собственной философии от первого лица. Методы и жанры биографий и автобиографий, проблема автора и героя, тезаурус (авто)биографического дискурса.

И другие направления... (по мере формирования научных проектных групп)

2. Организация и проведение этической и гуманитарной экспертизы.

Организация и проведение гуманитарных и этических экспертиз практики разработки и внедрения умных технологий в разные сферы жизнедеятель-

ности (медицина, искусственный интеллект, образование, умное управление и др.). Соотношение этической и гуманитарной экспертизы. Проблема границы и распределения функций между человеком и умным техническим устройством. Модель и принципиальная схема устройства гуманитарной экспертизы. Роль и место гуманитарной экспертизы в практиках социо-культурного проектирования. Гуманитарная экспертиза как метод социо-гуманитарной инженерии. Инженерия новых миров и метаморфоз авторов умных проектов. Гуманитарная экспертиза как метод социо-гуманитарной инженерии, предполагающей конструирование и изменение социальных миров и управление метаморфозом этих изменений. ГЭ и принцип человекоразмерности мира.

3. Организация и проведение гуманитарных форсайтов, проектов построения образов будущего для университетов, школ, регионов, городов, сфер жизнедеятельности.

Прогнозирование и программирование развития и нелинейный форсайт. Отличие форсайта от прогноза. Форсайт как практика конструирования образов будущего. Форсайт и социо-культурное проектирование. Методы и инструментарий. Дельфи опросы. Фокус группы. Экспертные интервью. Анализ трендов. Сценарный анализ. Возможно сочетание и соотнесение форсайта и гуманитарных экспертиз.

4. Составление, написание, издание энциклопедического философского словаря «Человек».

На страницах журнала «Человек» эта проблема многократно обсуждалась, в том числе и автором этих строк. Опыт издания подобного словаря уже есть. Был издан словарь «Человек» в 2000 году, по инициативе И. Т. Фролова. Но он уже не отвечает требованиям времени. Современная ситуация требует издания более полного словаря, разработанного по всем современным требованиям и оснащенным необходимым аппаратом.

5. Издание своего научного журнала.

В настоящее время издается журнал «Человек», выходящий с 1990 года по инициативе И. Т. Фролова. Также издается журнал, гуманитарный альманах «Человек.RU», (редактор – автор этих строк, выходит с 2005 года). Имеет смысл рассмотреть вопрос о расширении возможностей издания этого журнала.

6. Образовательная деятельность.

Разработка и реализация образовательных программ подготовки магистров и аспирантов по философско-антропологическим специальностям, чтение целевых и элективных курсов для магистрантов и аспирантов по ан-

тропологии. Материалы для образовательных программ и курсов набираются сотрудниками ИЧ в рамках проектов, реализуемых ИЧ.

7. Разработка и внедрение различных гуманитарных технологий на различных площадках (школы, университеты, центры развития и др.), в формате гуманитарных полигонов-лабораторий.

К таковым гуманитарным технологиям относятся выше названные: технологии и практики личностного роста; технологии развития мышления; технологии развития памяти; технологии развития воображения; технологии ментального картирования; технологии и практики конструирования образов будущего (форсайт); технологии и практики этической и гуманитарной экспертизы; технологии построения практик самоопределения и самоорганизации; технологии саморегуляции; социокультурное проектирование.

Кандидаты в проектные модули. 1-й год.

1. Биоэтика. Гуманитарная экспертиза как институт и практика.

Исполнители:

Институт философии РАН и НГУ (О. В. Попова, Т.А. Сидорова).

2. Проведение исследований по развитию идей Школы Л.С. Выготского. Разработка новых моделей и идей при оценке гуманитарных последствий процесса цифровизации. Проблема ребенок и цифра. Человек и цифра. Проведение форумов и конгрессов по развитию культурно-исторического подхода.

Исполнители:

Новосибирский государственный педагогический университет (Центр имени Л. С. Выготского. Т.Э. Сизикова).

Московский городской педагогический университет (Ю.В. Громыко).

Лицей № 130 имени М. А. Лаврентьева (Академгородок. Новосибирск. С. В. Сопочкин).

3. Разработка философско-антропологических оснований для этики в сфере ИИ. Антропология искусственного интеллекта. Гуманитарная экспертиза практик внедрения умных технологий.

Исполнители:

НИ Новосибирский государственный университет (Центр развития искусственного интеллекта. Е. Н. Павловский).

4. Гуманитарный форсайт. Анализ и прогноз антропологических трендов. Концепции развития человеческого капитала регионов. Стратегия и форсайт Сибири.

Исполнители:

Сибирский федеральный университет (Центр стратегических исследований и разработок. В. С. Ефимов).

5. Проведение исследований по развитию университетов, философии и методологии образования, разработке методологических и психолого-педагогических основ тьюторских практик. Подготовка магистрантов по педагогическим специальностям. Разработка программ тьюторского сопровождения и индивидуализации. Подготовка педагогов-тьюторов.

Исполнители:

НИ Томский государственный университет (Институт образования. Е. А. Суханова. С. Степанов).

Московский городской педагогический университет (Институт непрерывного образования. Лаборатория индивидуализации непрерывного образования и тьюторства. Т. М. Ковалева).

6. Разработка цифровой платформы Школы Будущего. Цифро-когнитивный подход как альтернатива цифро-алгоритмическому упрощению практик образования. Разработка деятельностного подхода при проектировании образа будущего школы. Дальнейшее развитие культурно-исторического подхода при разработке проектов развития образования и при анализе роли и влияния цифровых средств на обучение и развитие ребенка

Исполнители:

Институт опережающих исследований «Управление человеческими ресурсами» им. Е.Л. Шифферса (Ю.В. Громыко).

7. Разработка неклассических современных антропологических концепций и моделей, включая идеи синергийной антропологии С. С. Хоружего. Разработка новых образовательных курсов. Работа с аспирантами. Привлечение студентов к научным исследованиям.

Исполнители:

НИУ ВШЭ (Центр синергийной антропологии. Е. Л. Иванова, Е. С. Петриковская).

8. Изучение наследия М.М. Бахтина. Публикация архивов. Распространение идей и концепций, связанных с развитием бахтинского наследия.

Исполнители:

Мордовский национальный университет (Центр М.М. Бахтина. Т.А. Дубровская).

9. Ежегодный доклад «Мировые антропологические тренды».
Рук. Смирнов С.А.

10. Разработка идей и концептуальных предложений по государственной идеологии. Философско-методологические основы цивилизационного самоопределения России.

Рук. Смирнов С.А., Караганов С.А.

11. Издание научного журнала «Человек.RU». Ежегодник.
Главный редактор Смирнов С.А.

Возможные институциональные партнеры

- *Институт философии РАН.*

В ИФ РАН есть люди, сотрудники, работавшие в том числе еще в ИЧ И. Т. Фролова и Б. Г. Юдина. Это сотрудники из сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики (зав. сектором и заместитель ИФ РАН О. В. Попова). Также сотрудники и соратники И. Т. Фролова – Г. Л. Белкина (вдова Фролова), М. И. Фролова (дочь), П. Д. Тищенко, Ф. Г. Майленова и др. Они уже тогда разрабатывали основы биоэтики и гуманитарной экспертизы в нашей стране (прежде всего покойный Б. Г. Юдин).

Также сектор истории антропологических учений (зав. Э. М. Спинова, продолжатель дел П. С. Гуревича). Также сектор методологии междисциплинарных исследований человека (зав. М. С. Киселева).

Необходимо их привлечь к работе в ИЧ. Они хранители традиции и наследия.

- *Новосибирский государственный педагогический университет.*

Как один из полигонов-партнеров. Здесь возможно чтение курсов по гибридной тематике, по педагогической антропологии. Есть опыт чтения курса для магистрантов по теме «Культурно-историческая психология и цифра».

Создан Центр имени Л. С. Выготского. Проведение исследований в рамках культурно-исторической психологии. Проведение форумов и конгрессов по культурно-исторической психологии.

Работает педагогический кванториум.

- *МГУ им. М. В. Ломоносова. Философский факультет. Кафедра философской антропологии.*

Зав. кафедрой Ф. И. Гиренок. Чтение курсов, спецкурсов по современной антропологии сотрудниками ИЧ, разработка и обкатка экспериментальных

курсов. Проведение мастерских со студентами, магистрантами, аспирантами. Проведение конференций и семинаров, круглых столов и проч.

- *НИ Новосибирский государственный университет.*

Участие в работе Центра искусственного интеллекта. Разработка философско-антропологических оснований для этики в сфере ИИ. Работа уже идет. Также чтение курсов по биоэтике для студентов-медиков в Институте медицины НГУ.

- *Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого.*

Научно-образовательный центр по гуманитарной урбанистике. Директор центра С. С. Аванесов. Совместные исследования по городской антропологии, по проблематике: человек и город, городское наследие как потенциал развития города, гуманитарная экспертиза проектов городского развития.

- *Лицей № 130 имени М. А. Лаврентьева (Академгородок. Новосибирск).*

Директор С. В. Сопочкин. Выступает как полигон-лаборатория ИЧ. На базе школы проводятся процедуры гуманитарной экспертизы образовательным технологиям. Работает лаборатория «Цифровая педагогика». Опорная школа РАН.

- *Сибирский федеральный университет (Красноярск).*

Центр стратегических исследований и разработок. Директор Центра В. С. Ефимов. Возможно проведение совместных исследований развития человеческого потенциала регионов страны и Сибири. Также исследования по проблематике развития университетов и по проведению форсайтов. Есть совместный опыт.

- *НИ Томский государственный университет*

Институт образования (дир. Е. А. Суханова). Проведение исследований по развитию университетов, философии и методологии образования, разработке методологических и психолого-педагогических основ тьюторских практик. Подготовка магистрантов по педагогическим специальностям.

- *Московский городской педагогический университет*

Институт непрерывного образования. Лаборатория индивидуализации непрерывного образования и тьюторства (зав. Т. М. Ковалева). Проведение исследований в области непрерывного образования и тьюторства. Разработка программ тьюторского сопровождения и индивидуализации. Подготовка педагогов-тьюторов.

- *Институт опережающих исследований «Управление человеческими ресурсами» им. Е.Л. Шифферса.*

Руководитель Ю.В. Громыко. Разработка цифровой платформы Школы Будущего. Цифро-когнитивный подход как альтернатива цифро-алгоритмическому упрощению практик образования. Разработка деятельностного подхода при проектировании образа будущего школы. Дальнейшее развитие культурно-исторического подхода при разработке проектов развития образования и при анализе роли и влияния цифровых средств на обучение и развитие ребенка.

ЛИТЕРАТУРА

- Аванесов 2016 – *Аванесов С. С.* Человек в норме. Новосибирск: Офсет, 2016.
- Аванесов 2017 – *Аванесов С. С.* К вопросу о «человеческой» онтологии. Актуальность мысли М. М. Бахтина // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2017. № 12. С. 127–158.
- Аванесов 2021 – *Аванесов С. С.* Технологическая угроза и риск бытия // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 472. С. 5–16.
- Аванесов, Федотова 2022 – *Аванесов С. С., Федотова Н. Г.* Город: в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2022.
- Адо 2005 – *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. Пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер; ИД Коло.
- Амин, Трифт 2017 – *Амин Э., Трифт Н.* Города: переосмысляя городское. М.: Нижний Новгород: Красная ласточка, 2017.
- Аникеева и др. 1991 – *Аникеева Н. П., Винникова Г. В., Смирнов С. А.* Режиссура педагогического взаимодействия. Учебное пособие. Новосибирск: НГПИ, 1991. 92 с.
- Антропологические матрицы 2007 – *Антропологические матрицы XX века.* Л. С. Выготский – П. А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу. М.: Прогресс-Традиция, 2007. 664 с.
- Ахутин 1988 – *Ахутин А. В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988. 208 с.
- Ахутин 1996 – *Ахутин А. В.* Тяжба о бытии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 244–271.
- Баранова-Шестова 1983 – *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Т. II. Paris: Le Presse Libre, 1983. 396 с.
- Бахтин 1979а – *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4-е. Москва: Советская Россия, 1979.
- Бахтин 1979б – *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
- Бахтин 1986 – *Бахтин М. М.* К философии поступка. Публ. и вступ. ст. С. Г. Бочарова; прим. С. С. Аверинцева // Философия и социология науки техники. Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 80–160.
- Бахтин 1996 – *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 5. Работы 1940-х-начала 1960-х годов. М: Русские словари. 1996. 732 с.
- Бахтин 2002 – *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002.
- Бахтин 2003 – *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика. 1920-х годов. М: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003.
- Бахтин 2008 – *Бахтин Н. М.* Философия как живой опыт. Избранные статьи. М.: Лабиринт, 2008.
- Беньямин 2019 – *Беньямин В.* Девять работ. М.: Группа компаний РИПОЛ Классик; Панглосс, 2019.
- Бернет 2014 – *Бернет Р.* Травмированный субъект // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за её пределами. Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 123–144

Беседы 1996 – *Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным*. М.: Изд. группа «Прогресс», 1996. 342 с.

Беседы 2016 – *Беседы о человеке*. Разговор на пороге / Ред.-сост. С.А. Смирнов. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2016.

Бибихин 2005 – *Бибихин В. В.* Витгенштейн: смена аспекта. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.

Бодрийяр 2000 – *Бодрийяр Ж.* Соблазн. Пер. с франц. А. Гараджи. Москва: Ad Marginem, 2000.

Бочаров 2002 – *Бочаров С. Г.* Событие бытия. О Михаиле Михайловиче Бахтине // М. М. Бахтин: pro et contra. Творчество и наследие М. М. Бахтина в контексте мировой культуры. Том II. Сост. и коммент. К. Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 277–294.

Бочаров 2010 – *Бочаров С. Г.* Об одном разговоре и вокруг него // Михаил Михайлович Бахтин. Под ред. В. Л. Махлина. Москва, 2010. С. 47–79.

Боянич 2017 – *Боянич П.* Публичный городской ангажированный философ. Является ли философия по необходимости только городской философией (философией города)? // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 1. С. 5–13.

Бродский 1992 – *Бродский И. А.* Сочинения. СПб.: Пушкинский фонд, 1992.

Бродский 1999 – *Бродский И. А.* Меньше единицы: Избранные эссе. М.: Изд-во Независимая газета, 1999.

Бродский 1994 – *Бродский И. А.* Сочинения. Том II. СПб.: Пушкинский фонд, 1994.

Брызгалина 2019 – *Брызгалина Е. В.* Медицина в оптике искусственного интеллекта: философский контекст будущего // Человек. 2019. Т. 30. № 6. С. 54–71.

Бубер 1993 – *Бубер М.* Я и Ты. Пер. с нем. М.: Высшая школа, 1993.

Бэкхёрст 2007 – *Бэкхёрст Д.* О понятии опосредствования // Культурно-историческая психология. 2007. № 3. С. 61–66.

Васянский 2012 – *Васянский Э. А. К.* Иммануил Кант в последние годы жизни // Кантовский сборник. 2012. 1 (39). С. 55–61.

Веер ван дер, Завершнева 2018 – *Веер ван дер Р., Завершнева Е. Ю.* Последняя глава «Мышления и речи»: структура аргументации и цитирование источников // Вопросы психологии. 2018. № 5. С. 88–104.

Венцлова 2002 – *Венцлова Т.* «Кёнигсбергский текст» русской литературы и кёнигсбергские стихи Иосифа Бродского // Как работает стихотворение Бродского. Из исследований славистов на Западе. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 43–63.

Верен 1997 – *Верен Д. Ф.* Кант, Гегель и Кассирер. Происхождение философии символических форм // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 405–420.

Верч 1996 – *Верч Дж.* Голоса разума. Социокультурный подход к опосредованному действию. М.: Тривола, 1996. 176 с.

Верч 2011 – *Верч М.* Mediated action: между разумом и культурой. Интервью с профессором Джеймсом Верчем // Культурологический журнал. 2011. № 4(6). 1–6. URL: http://cr-journal.ru/files/file/02_2012_20_40_28_1328632828.pdf (дата обращения 17.08.2022).

Вик 2004 – *Вик Михаэль.* Закат Кёнигсберга: Свидетельство немецкого еврея / С предисл. Зигфрида Ленца. Пер. с нем. Ю. А. Волкова под ред. Ренаты фон Майдель и Михаила

Безродного. СПб.: Гиперион; Потсдам: Немецкий форум восточноевропейской культуры, 2004.

Виндельбанд 1994 – *Виндельбанд В.* Философия культуры. Избранное. Пер. с нем. М. И. Левиной. М. ИНИОН, 1994.

Войсунский 2016 – *Войсунский А. Е.* Поведение в киберпространстве: психологические принципы // *Человек.* 2016. № 1. С. 36–49.

Войсунский 2017 – *Войсунский А. Е.* Интернет как пространство познания: психологические аспекты применения гипертекстовых структур // *Современная зарубежная психология.* 2017. Том 6. № 4. С. 7–20.

Выгодская, Лифанова 1996 – *Выгодская Г. Л., Лифанова Т. М.* Лев Семенович Выготский. Жизнь. Деятельность. Штрихи к портрету. М.: Смысл, 1996. 424 с.

Выгодский 2016 – *Выгодский Л. С.* Социалистическая передка человека // *Человек.* 2016. № 4. С. 122–131.

Выготский 1966 – *Выготский Л. С.* Игра и её роль в психическом развитии ребенка // *Вопросы психологии.* 1966. № 6.

Выготский 1982а – *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1982.

Выготский 1982б – *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2. М.: Педагогика, 1982.

Выготский 1983 – *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. М.: Педагогика, 1983.

Выготский 1984 – *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6. Орудие и знак в развитии ребенка. М.: Педагогика, 1984. С. 5–90.

Выготский 1986а – *Выготский Л. С.* Конкретная психология человека // *Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология.* 1986. № 1. С. 52–65.

Выготский 1986б – *Выготский Л. С.* Психология искусства. Изд. 3-е. Москва: Искусство, 1986.

Выготский 2017 – *Выготский Л. С.* Записные книжки Л. С. Выготского. Избранное. Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017.

Гаврилина 2010 – *Гаврилина Л. М.* Калининградский текст как метатекст культуры // *Кантовский сборник.* 2010. 3(33). С. 64–79.

Гаврилина Л. М. Калининградский текст как метатекст культуры // *Кантовский сборник.* 2010. № 3(33). С. 64–79.

Гадамер 1991 – *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.

Гайденок 1987 – *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М.: Наука, 1987. 448 с.

Гальперин 2003 – *Гальперин П. Я.* Психология как объективная наука. М.: Изд-во Моск. Псих.-соц. института; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2003.

Гачев 1993 – *Гачев Г. Д.* «Так, собственно, завязалась целая история...» // *Диалог. Карнавал. Хронотоп.* 1993. № 1[2]. С. 105–108.

Гильманов 2013 – *Гильманов В. Х.* Хроносотериология «кёнигсбергского текста» // *Слово.ру: Балтийский акцент.* 2013. Том 4. № 4. С. 93–114.

Говорунов 2014 – *Говорунов А. В.* Философская антропология – возвращение проекта // *Международный журнал исследований культуры.* 2014. № 2 (15). С. 12–20.

Головнев 2009 – *Головнев А. В.* Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург, 2009.

Голосовкер 1963 – *Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963.

Григорьева 2008 – *Григорьева Н. Я.* Эволюция антропологических идей в европейской культуре второй половины 1920-40-х гг. (Россия, Германия, Франция). СПб.: ООО «Книжный Дом», 2008.

Гуваков 1996 – *Гуваков В. И.* Мои впечатления о работе семинара М. А. Розова // На теневой стороне. Материалы к истории семинара М. А. Розова по эпистемологии и философии науки в Новосибирском академгородке. Новосибирск, 1996. С. 154–160.

Гуревич 2009 – *Гуревич П. С.* Феномен деантропологизации человека // Личность. Культура. Общество. 2009. Вып. 1 (№№ 46–47).

Гуревич 2016 – *Гуревич П. С.* Горизонты философской антропологии // Логико-философские исследования. Вып. 7 / Под ред. Ю.В. Ивлева; Сост. С.А. Павлов. М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. С. 162–177.

Гусев, Добридюк 2017 – *Гусев А. В., Добридюк С. Л.* Искусственный интеллект в медицине и здравоохранении, Информационное общество. 2017. № 4–5. С. 78–93.

Гуссерль 1997 – *Гуссерль Э.* Статьи об обновлении // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 109–136.

Гуссерль 2000 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. 752 с.

Гуссерль 2004а – *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Гуссерль 2004б – *Гуссерль Э.* Избранная переписка. М.: Феноменология-Герменевтика, 2004.

Давосская дискуссия 2001 – *Давосская дискуссия* между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером / пер. с нем. М. Кочетовой // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: Европейский гуманитарный университет. 2001. С. 124–134.

Давыдов 1996 – *Давыдов В. В.* Теория развивающего обучения. Москва: ИНТОР. 1996.

Давыдова 1994 – *Давыдова Г. А.* Научная биография Г. П. Щедровицкого // Вопросы методологии. 1994. № 1–2. С. 5–9.

Декарт 1989 – *Декарт Р.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. Пер. с лат. и фр. Москва: Мысль, 1989.

Декарт 1994 – *Декарт Р.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. Пер. с лат. и фр. Москва: Мысль, 1994.

Декарт 2012 – *Декарт Р.* Человек. Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Издательская Консалтинговая группа «Праксис».

Делез – *Делез Ж.* Логика смысла. Пер. с фр. М.: Раритет; Екатеринбург, Деловая книга, 1998. 480 с.

Дильтей 1987 – *Дильтей В.* Введение в науки о духе. Пер. В. В. Бибикина // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX в. в. Трактаты, статьи, эссе. М.: МГУ, 1987. С. 108–135.

Дильтей 1995 – *Дильтей В.* Литературные архивы и их значение для изучения истории философии. Вопросы философии. 1995. № 5. С. 124–136.

Дильтей 2000а – *Дильтей В.* Собрание сочинений. Т. 1. Введение в науки о духе. М. Дом интеллектуальной книги., 2000.

Дильтей 2000б – *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; Иерусалим: Университетская книга, 2000. 464 с.

Дильтей 2004 – *Дильтей В.* Собрание сочинений. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе. Пер. В. А. Куренного, А. П. Огурцова, А. В. Михайловского. М. Три квадрата, 2004.

Долмейр 2010 – *Долмейр Ф.* Возвращение философской антропологии. Субъективные размышления // Человек. 2010. № 4. С. 5–11.

Дорофеев 2011 – *Дорофеев Д. Ю.* Значение философской антропологии Макса Шелера для ранней философии Михаила Бахтина // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. С. 343–358.

Друзья Канта 2024 – *Друзья Канта* и Кенигсберга // <https://freunde-kants.wixsite.com/freunde-kants-ru> (дата обращения 09.08.2024).

Дубровский 2021 – *Дубровский Д. И.* Кибернетическое бессмертие. Фантастика или научная проблема? [Электронный ресурс] URL: // <http://vz.ru/opinions/2012/10/25/604264.html> (дата обращения 29.05.2021).

Ершов, Целищев 2012 – *Ершов Ю. Л., Целищев В. В.* Алгоритмы и вычислимость в человеческом познании. Новосибирск: Изд-во СО РАН. 2012.

Завершнева 2015 – *Завершнева Е. Ю.* Представления о смысловом поле в теории динамических смысловых систем Л. С. Выготского // Вопросы психологии. 2015. № 4. С. 119–135

Зильбер 2014 – *Зильбер А. С.* Кантоведение в Кёнигсберге: 1784–1948 годы // Кантовский сборник. 2014. № 3(49). С. 92–122.

Зиммель 2002 – *Зиммель Г.* Большие города и духовная жизнь // Логос. 2002. № 3–4.

Зинченко 1993 – *Зинченко В. П.* Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии. 1993. № 4. С. 5–19.

Зинченко 1996 – *Зинченко В. П.* От классической к органической психологии. М.: Международный Образовательный и Психологический колледж, 1996.

Зинченко 2007 – *Зинченко В. П.* Выготский в контексте культуры начала XX века // Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский – П. А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 381–400.

Зорин 2006 – *Зорин В.* Сны о Кёнигсберге // Антология калининградского рассказа. Калининград, 2006. С. 169–181.

Иванов 1995 – *Иванов Вяч. Вс.* Об авторстве книг В. Н. Медведева и П. Н. Волошинова // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1995. № 4. С. 133–137.

Путеводитель 2024 – *Иммануил Кант в Калининграде.* Путеводитель. Калининград: Пикторика, 2024.

Интеллектуальные торпеды 1996 – *Интеллектуальные торпеды.* Сб. материалов конференции «Георгиевские чтения» памяти Г. П. Щедровицкого. Новосибирск, 1996.

Каган 1992 – *Каган Ю. М.* О старых бумагах из семейного архива // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1992. № 1. С. 61–88.

Каган 1995 – *Каган Ю. М.* Люди не нашего времени // Философские науки. 1995. № 1. С. 36–46.

Каган 2004 – *Каган М. И.* О ходе истории. Ред.-сост. В. Л. Махлин. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Калиниченко, Огурцов 1988 – *Калиниченко, В. В., Огурцов, А. П.* Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея. Вопросы философии. 1988. № 4. С. 128–134.

Калинников 2010 – *Калинников Л. А.* О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или о роли морали в природе человека. Кантовский сборник. Вып. 4 (34). С. 21–33.

Кант 1964 – *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Пер. с нем. Т. 3. М.: Мысль.

Кант 1965а – *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Пер. с нем. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль.

Кант 1965б – *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Пер. с нем. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль.

Кант 1966а – *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 5. М.: Мысль, 1966.

Кант 1966б – *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966.

Кант 1980 – *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука.

Кант 2000 – *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума». *Opus postumum*). М.: Прогресс-Традиция.

Каплан 2019 – *Каплан А. Я.* Мы – это больше, чем мозг: в поисках субъективного начала, Труды кафедры богословия. 2019. № 2(4). С. 25–34.

Карль 1991 – *Карль Г.* Кант и старый Кёнигсберг. Пер. с нем. Хованского А. Н. Калининград: Битекар, 1991.

Кассирер 1997 – *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. 447 с.

Кассирер 1998 – *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. 784 с.

Кассирер 2002 – *Кассирер Э.* Философия символических форм: В 3-х томах. М., СПб.: Университетская книга, 2002.

Клемме 2010 – *Клемме Х.* Понятие антропологии в философии И. Канта. *Кантовский сборник*. 2010. Вып. 3 (33). С. 24–32.

Кожин 1992 – *Кожин В. В.* Как пишутся труды, или Происхождение несозданного авантюрного романа. Вадим Кожин рассказывает о судьбе и личности М. М. Бахтина // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1992. № 1. С. 109–122.

Конев 2014 – *Конев А. П.* Антропологический поворот/разворот культуры – новый вариант проекта модерна // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2(15). С. 5–11.

Конкин, Конкина 1993 – *Конкин С. С., Конкина Л. С.* Михаил Бахтин: Страницы жизни и творчества. Саранск, 1993.

Корепанова, Виноградова 2006 – *Корепанова И. А., Виноградова Е. М.* Концепция И. Энгельса – вариант прочтения теории деятельности А. Н. Леонтьева // Культурно-историческая психология. 2006. № 4. С. 74–78.

Коровашко 2017 – *Коровашко А. В.* Михаил Бахтин. М.: Молодая гвардия, 2017.

Коул 1989 – *Коул М.* (ред.) Социально-исторический подход в психологии обучения. Отв. ред. М. Коул. М.: Педагогика, 1989. 160 с.

Коул 1997 – Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. М.: «Когито-Центр», Изд-во «Институт психологии РАН», 1997. 432 с.

Круглов 2005 – Круглов А. Н. Был ли у И. Канта трансцендентальный субъект? Историко-философский ежегодник – 2004. М.: Наука, 2005. С. 279–295.

Круглов и др. 2023 – Круглов А. И., Саликов А. Н., Жаворонков А. Г. Ранние биографии Канта и их значение для понимания его философии // Историко-философский ежегодник. 2023. Т. 38. С. 205–252.

Кузнецова 2012 – Кузнецова И. С. Иммануил Кант. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2012. 100 с.

Кун 1975 – Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975. 300 с.

Куренной 2017 – Куренной В. Сила слабых связей. Горожанин и право на одиночество // Горожанин. Что мы знаем о жителе большого города? Москва, 2017. С. 14–29.

Кюн 2021 – Кюн М. Кант. Биография. Пер. А. Васильевой. Под науч. ред. К. Чепурина. Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2021. 608 с.

Ладенко 1986 – Ладенко И. С. Проблемы логической организации рефлексивных процессов. Тезисы докладов и сообщений к научно-методической конференции. 2–4 декабря 1986 года. Отв. ред. И. С. Ладенко. Новосибирск, 1986.

Ладенко 1996 – Ладенко И. С. Г. П. Щедровицкий в развитии генетической логики и методологического движения // Интеллектуальные торпеды. Материалы научной конференции памяти Г. П. Щедровицкого «Георгиевские чтения». 21–22 февраля 1995 г. Новосибирск. 1996. С. 8–36.

Лаптун 1993 – Лаптун В. И. К «Биографии М. М. Бахтина» // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 1 (2). С. 67–73.

Леви-Брюль 1937 – Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: ОГИЗ, 1937.

Лефевр 1990 – Лефевр В. А. «Непостижимая» эффективность математики в исследованиях человеческой рефлексии: Интервью // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 51–58.

Линдер 2018 – Линдер Р. Текстура, воображаемое, габитус: ключевые понятия культурного анализа в урбанистике // Собственная логика городов: Новые подходы в урбанистике. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 101–116.

Лонерган 2010 – Лонерган Б., SJ Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

Лосев, Лосева 2005 – Лосев А. Ф., Лосева В. М. «Радость на веки». Переписка лагерных времён. Москва, 2005.

Лотман 1993 – Лотман Ю. М. Город и время // Метафизика Петербурга. Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 1. С. 84–92. СПб., 1993.

Лотман 1996 – Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. Москва: Языки русской культуры, 1996.

Лотман 1994 – Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: Искусство, 1994.

Максимовская 1995 – Максимовская Л. М. К устным рассказам М. М. Бахтина о Невеле (комментарий краеведа) // Философские науки. 1995. № 1. С. 93–105.

Мамардашвили 1992 – *Мамардашвили М. К.* Анализ сознания в работах Маркса. Превращенные формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: изд. группа «Прогресс»; «Культура», 1992. С. 249–282.

Мамардашвили 1997 – *Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации. М.: Аграф, 1997.

Мамардашвили 2014 – *Мамардашвили М. К.* Психологическая топология пути. Москва, 2014.

Маранин 2011 – *Маранин И.* Мифосибирск. Мифы, тайны, байки и реальные истории о Новосибирске. Новосибирск: Свиньин и сыновья, 2011.

Марков 1994 – *Марков Б. В.* Антропологический поворот в философии XX века. // Очерки социальной теории. М., 1994.

Марков 2011 – *Марков Б. В.* Антропология и онтология // Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Алетея, 2011. С. 163–178.

Марков 2016 – *Марков Б. В.* Философская антропология XX века. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/filosofskaya-antropologiya-xx-veka> (дата обращения 10.09.2016).

Маркофф 2016 – *Маркофф Д.* Homo Roboticus? Люди и машины в поисках взаимопонимания / Пер. с англ. Москва: Альпина нон-фикш, 2016. 406 с.

Маркс, Энгельс 1988 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988. 574 с.

Маркус, Дэвис 2021 – *Маркус Г., Дэвис Э.* Искусственный интеллект: Перезагрузка. Как создать машинный разум, которому действительно можно доверять / Пер. с англ. В. Скворцова. Москва: АльпинаПРО, 2021.

Махлин 1995 – *Махлин В. Л.* Третий Ренессанс // Бахтиология. Исследования, переводы, публикации. СПб.: Алетея, 1995. С. 132–154.

Махлин 1997 – *Махлин В. Л.* Философская программа М. М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1997.

Махлин 2010 – *Махлин В. Л.* Замедление // Михаил Михайлович Бахтин / Под ред. В. Л. Махлина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 333–362.

Медведев 1995 – *Медведев Ю. П.* Письмо в редакцию журнала «Диалог. Карнавал. Хронотоп» // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1995. № 4. С. 148–156.

Медведев 2000 – *Медведев Ю.* Бахтин для бедных // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2000. № 1. С. 110–126.

Медведев 2008 – *Медведев Ю. П., Медведев Д. А.* Труды и дни Круга М. М. Бахтина // Звезда. 2008. № 7. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=1015> (дата обращения: 11.01.2019).

Методология науки 2012 – *Методология науки и антропология.* Отв. Ред. О. И. Генисаретский, А. П. Огурцов. М.: ИФ РАН, 2012. 287 с.

Мещеряков 1974 – *Мещеряков А. И.* Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. М.: Педагогика, 1974. 274 с.

Михайлов 1993 – *Михайлов А. В.* Вместо введения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. / Составл., переводы, вступ. ст., примеч. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. С. VII–LII.

Михайлов 1999 – Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: «Прогресс-Традиция»; «Дом интеллектуальной книги», 1999. 284 с.

Михайлов 2011 – Михайлов И. А. Психологизм, релятивизм и антропология в феноменологической философии (1900-1920-е гг.) // Историко-философский ежегодник. 2011. М.: Канон+, 2012. С. 289–312.

Молчанов 2007 – Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. 456 с.

Морева 1993 – *Метафизика Петербурга*. Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 1 / Отв. ред. Л. Морева. Санкт-Петербург, 1993.

Мотрошилова 2005 – Мотрошилова Н. В. Парадоксы свободы в философии И. Канта: актуальное значение. *Историко-философский ежегодник – 2004*. М.: Наука, 2005. С. 196–208.

Мотрошилова 2014 – Мотрошилова Н. В. Иммануил Кант: повседневность, Tischgesellschaft в единстве с философией в эпоху Просвещения // <https://freunde-kants.wixsite.com/freunde-kants-ru/n-v-motroshilova-immanuil-kant-1> (дата обращения 09.08.2024).

На теневой стороне 1996 – *На теневой стороне*: Материалы к истории семинара М. А. Розова по эпистемологии и философии науки в Новосибирском Академгородке. Новосибирск: НГУ, 1996.

Нанси 2023 – Нанси Ж.-Л. Лекции о Канте (по конспектам Елены Петровской). М.: Common Place, 2023.

Никитаев 2004 – Никитаев В. В. Чтения памяти Г. П. Щедровицкого. 2002–2003 гг. Доклады и дискуссии / Отв. ред. В. В. Никитаев. Москва, 2004.

Ницше 1990 – Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том 2. / Пер. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990.

Огурцов 1986 – Огурцов А. П. Рефлексия в науке и обучении // Вопросы философии. 1986. № 2. С. 160–162.

Огурцов 2011 – Огурцов А. П. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 частях. Часть третья: Философия науки и историография. СПб.: Изд. Дом «Миръ», 2011.

Оже 2017 – Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. М.: Новое литературное обозрение, 2017. Перевод А. Коннова.

Ойзерман 2005 – Ойзерман Т. И. К вопросу о знаменитом тезисе Канта: «... мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере ...» // Кантовский сборник. 2005. № 1 (25). С. 3-13.

Павленко 2020 – Павленко В. Н. Понятия «орудие», «психологическое орудие», «знак» и их соотношение // Культурно-историческая психология. 2020. Т. 16. № 1. С. 122–131.

Палласмаа 2013 – Палласмаа Ю. Мыслящая рука: архитектура и экзистенциальная мудрость бытия. М.: Издательский дом «Классика XXI», 2013. 176 с.

Паньков 1993 – Паньков Н. А. Загадки раннего периода (ещё несколько штрихов к биографии М. М. Бахтина) // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 1 (2). С. 74–89.

Паньков 2010 – Паньков Н. А. Вопросы биографии и научного творчества М. М. Бахтина. М.: Изд. Моск. ун-та, 2010.

Пасквинелли 2019 – *Пасквинелли М.* Машины, формирующие(ся в) логику: нейронные сети и искаженная автоматизация интеллекта в качестве статистического вывода // Новое литературное обозрение. 2019. № 4. С. 153–168.

Педагогика и логика 1993 – *Педагогика и логика.* Москва: Касталь, 1993. 412 с.

Пенроуз 2020 – *Пенроуз Р.* Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. Пер. с англ. / М.: УРСС: Ленанд, 2020. 416 с.

Перов 1999 – *Перов Ю. В.* Антропологическое измерение в трансцендентальной философии Канта. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. С. 5–128.

Петров 1987 – *Петров М. К.* Пентеконтера. В первом классе европейской школы мысли // Вопросы истории естествознания и техники. 1987. № 3. С. 100–109.

Пешков 2000 – *Пешков И.* Конец – «Делу» венец // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2000. № 1. С. 72–109.

Пильняк 1922 – *Пильняк Б.* Повесть Петербургская или Святой-Камень-Город. Петроград, Геликонъ, 1922. 126 с.

Пископел 1995 – *Пископел А.* К творческой биографии Г. П. Щедровицкого // Щедровицкий Г. П. Избранные труды. Москва, 1995. С. XIII–XXXVII.

Плотников 2000 – *Плотников Н. С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.

Погоняйло 2007 – *Погоняйло А. Г.* Мишель Фуко. История субъективности // Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 597–662.

Погоняйло 2009 – *Погоняйло А. Г.* Техника себя и философия Нового времени // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ, 2009. № 5. С. 67–80.

Погоняйло 2017 – *Погоняйло А. Г.* Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии. СПб.: Наука, 2017.

Подорога 2013 – *Подорога В. А.* Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX – XX веков. М.: Канон+, 2013. 552 с.

Поляков 2022 – *Поляков А. М.* Развитие сознания в контексте проблемы знакового и символического опосредствования // Культурно-историческая психология. 2022. Том 18. № 2. С. 4–12.

Полякова 2015 – *Полякова М. А.* Место *cura sui* в западных концепциях образования (*paidēia*, *humanitas*, *Bildung*) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. IV: «Педагогика. Психология». 2015. Вып. 3 (38). С. 80–93.

Попадин 2010 – *Попадин А.* Местное время 20:10. Прогулки по Калининграду: практическое пособие в 4 ч. с инклюзами и отступлениями. Калининград, 2010.

Поповский 2014 – *Поповский И. В.* Основы городской культуры. Новосибирск: НГАСХА, 2014.

(Пост)феноменология 2014 – *(Пост)феноменология.* Новая феноменология во Франции и за её пределами. Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. 288 с.

Путеводитель 2024 – *Путеводитель.* Иммануил Кант в Калининграде. Путеводитель. Калининград: Пикторика, 2024. 160 с.

Пятигорская 2020 – *Пятигорская Л.* Антибиография [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/> (дата обращения: 22.01.2020).

Пятигорский 2006 – *Пятигорский А. М.* Выступление П. Г. Щедровицкого – А. М. Пятигорского на XII Чтениях памяти Г. П. Щедровицкого [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.fondgp.ru/old/lib/chteniya/xii/mat/5/introduction.html> (дата обращения 22.01.2020).

Пятигорский 2014 – *Пятигорский А. М.* Философская проза. Т. III. Древний человек в городе. Роман. Вступ. Статья И. Калинина. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 576 с.

Ржевский 2019 – *Ржевский В.* Пылающий ад: как бомбили Кёнигсберг в августе 1944-го // <https://www.kaliningrad.kp.ru/daily/27020/4083787/> (дата обращения 09.08.2024).

Ритупс 2019 – *Ритупс А.* Александр Пятигорский. Потому что Будда её увидел [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/potomu-chto-budda-ee-uvidel-19814> (дата обращения: 22.01.2020).

Ритупс 2019 – *Ритупс А.* Александр Пятигорский. Потому что Будда её увидел [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/potomu-chto-budda-ee-uvidel-19814> (дата обращения: 22.01.2020).

Розов 1996 – *Розов М. А.* Идеи и проблемы Новосибирского семинара по философии науки // На теневой стороне. Материалы к истории семинара М. А. Розова по эпистемологии и философии науки в Новосибирском академгородке. Новосибирск, 1996. С. 7–53.

Розов 1997 – *Розов М. А.* Теория социальных эстафет и проблема анализа знания // Теория социальных эстафет: История – Идеи – Перспективы. Новосибирск, 1997. С. 9–67.

Розова 1997 – *Теория социальных эстафет: История – Идеи – Перспективы* / Отв. ред. С. С. Розова. Новосибирск, 1997.

Рорти 1997 – *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Науч. ред. и перев. В. В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1997. 320 с.

Россман 2004 – *Россман В. И.* «Дайте мне ступню Психеи...» // Человек. 2004. № 2. С. 123–132; № 3. С. 106–114.

Ротблатт 2021 – *Мартина Ротблатт* История самого успешного предпринимателя-трансгендера в мире [Электронный ресурс] URL: // <https://vc.ru/flood/15196-martine-rothblatt> (дата обращения 29.05.2021).

Рубцова 2019а – *Рубцова О. В.* Цифровые технологии как новое средство опосредования (Часть первая) // Культурно-историческая психология. 2019. Т. 15. № 3. С. 117–124.

Рубцова 2019б – *Рубцова О. В.* Цифровые технологии как новое средство опосредования (Часть вторая) // Культурно-историческая психология. 2019. Т. 15. № 4. С. 100–108.

Румянцев 2025 – *Румянцев В.* Пористый город барокко: подпочва Неаполя // URL: <https://geohyst.ru/node/552> (дата обращения 04.02.2025).

Румянцева 2023 – *Румянцева Т. Г.* Город Кёнигсберг как фактор становления Канта-философа // Urbis et Orbis. Микроистория и семиотика города, 3(2), 226–233.

Самухин и др. 1981 – *Самухин Н. В., Биренбаум Г. В., Выготский Л. С.* К вопросу о деменции при болезни Пика // Хрестоматия по патопсихологии. М.: МГУ. С. 114–149.

Сафрански 2002 – *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. М.: Мол. Гвардия, 2002. 614 с.

Свасьян 1986 – *Свасьян К. А.* Проблема человека в философии Э. Кассирера // Буржуазная философская антропология XX века. М.: Наука, 1986. С. 227–239.

Светлов 2021 – *Светлов Р. В.* Философ на улицах города // Образовательные пространства и антропопрактики города (Коллективная монография) / Под общ. ред. В.К. Пичугиной. М.: Аквилон, 2021. С. 216–229.

Серто 2008 – *Серто де М.* По городу пешком // Социологическое обозрение. 2008. Том 7. № 2. С. 24–38.

Смирнов 1986 – *Смирнов С. А.* Философское сопоставление структуры философии Канта и романа Достоевского // Философские проблемы взаимодействия литературы и культуры. Новосибирск: НГПИ, 1986. С. 115–128.

Смирнов 1996 – *Смирнов С. А.* Опыты по философской антропологии (Человек в пространстве культуры). Новосибирск, АО «Офсет». 1996. 184 с.

Смирнов 1999 – *Смирнов И. П.* Человек человеку – философ. СПб.: Алетея, 1999.

Смирнов 2001 – *Смирнов С. А.* Культурный возраст. Философское введение в психологию развития. Новосибирск: Офсет, 2001.

Смирнов 2003 – *Смирнов С. А.* Современная антропология. Аналитический обзор // Человек. 2003. № 4. С. 86–94.

Смирнов 2010а – *Смирнов С. А.* О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко) // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. «Психология». 2010. Т. 4. № 1. С. 74–93.

Смирнов 2010б – *Смирнов С. А.* Чертов мост. Введение в антропологию перехода. Новосибирск: ЗАО ИПП «Офсет», 2010. 492 с.

Смирнов 2011 – *Смирнов С. А.* Автопоэзис человека. Философские очерки по антропологии стиха. Новосибирск: НГУЭУ; ЗАО ИПП «Офсет», 2011.

Смирнов 2014 – *Смирнов С. А.* Идея произведения в работах М. Хайдеггера и П. А. Флоренского (философское предисловие к поэтической антропологии) // Культура и искусство. 2014. № 3(21). С. 336–348.

Смирнов 2015 – *Смирнов С. А.* Онтология человека: рамки и топика // Вопросы философии. 2015. № 11. С. 38–49.

Смирнов 2016а – *Смирнов С. А.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск, ООО «Офсет-ТМ». 2016.

Смирнов 2016б – *Смирнов С. А.* Событийность мысли (к вопросу об онтологии событийности) // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 103–114.

Смирнов 2016с – *Смирнов С. А.* Умное тело или проблема развития человеческой телесности в ситуации жизненного аутсорсинга. Статья 1 // Культурно-историческая психология. 2016. Т. 12. № 1. С. 4–13

Смирнов 2017а – *Смирнов С. А.* Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура. 2017. № 2. С. 23–35.

Смирнов 2017б – *Смирнов С. А.* Философ и революция. К событийности биографий // Личность. Культура. Общество. 2017. Том XIX. Вып. 3–4 (№ 95–96). С. 121–130.

Смирнов 2019а – *Смирнов С. А.* Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии. Статья 1. Э. Гуссерль. Феноменология как обоснование антропологии // Философская антропология. 2019. Т. 5. № 2. С. 24–48.

Смирнов 2019б – Смирнов С. А. Философ в городе. Автобиография места. Статья 1. Михаил Бахтин // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2019. № 3 (21). С. 43–61.

Смирнов 2019в – Смирнов С. А. Проблема нормы в неклассической рациональности // Философия науки. 2019. № 1 (80). С. 19–57.

Смирнов 2020а – Смирнов С. А. Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии. Статья 2. Макс Шелер. В поисках метода // Философская антропология. 2020. Т. 6. № 1. С. 27–40.

Смирнов 2020б – Смирнов С. А. Онтологическая установка (к вопросу о смысле понятия) // Философия науки. 2020. № 2. С. 3–20.

Смирнов 2020в – Смирнов С. А. Философ в городе. Автобиография места. Статья 2. Георгий Щедровицкий // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2020. № 1. С. 140–160.

Смирнов 2020г – Смирнов С. А. Город и Человек. Очерки по городской антропологии. М.: Ленанд, 2020. 272 с.

Смирнов 2021а – Смирнов С. А. Научные сообщества: от кружка к институции // Философия науки. 2021. № 3(90). С. 48–75.

Смирнов 2021б – Смирнов С. А. Философский Давос как повод для развода Версия М. Фридмана. Часть 1. Часть 2 // Republica Literaria. 2021. Т. 2. № 1. С. 62–83; Т. 2. № 2. С. 50–73.

Смирнов 2021в – Смирнов С. А. Цифровая школа: В поисках объяснительных моделей. Часть 1, 2. // Science for Education Today. 2021. Том 11. № 6. С. 62–79; С. 80–95.

Смирнов 2022а – Смирнов С. А. Наше бесчеловечное будущее или уловка трансгуманизма // Человек. 2022. Т. 33. С. 61–79

Смирнов 2022б – Смирнов С. А. К вопросу о четвертой парадигме в науке. Философия науки. 2022. № 4. С. 3–20.

Смирнов 2023 – Смирнов С. А. Метод М. М. Бахтина // Человек.RU. 2023. № 18. С. 280–323.

Смирнов 2024а – Смирнов С. А. Человек и Цифра или Соблазн не быть. Антропологическая альтернатива. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2023. 384 с.

Смирнов 2024б – Смирнов С. А. Ответил ли Иммануил Кант на свой главный вопрос? Или о месте человека в его трансцендентальной философии // Republica Literaria. Т. 5. № 2. С. 61–101.

Солдатова 2018 – Солдатова Г. У. Цифровая социализация в культурно-исторической парадигме: изменяющийся ребенок в изменяющемся мире // Социальная психология и общество. 2018. Т. 9. № 3. С. 71–80.

Солдатова, Войскунский 2021 – Солдатова Г. У., Войскунский А. Е. Социально-когнитивная концепция цифровой социализации: новая экосистема и социальная эволюция психики // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 18. № 3. С. 431–450.

Солдатова, Рассказова 2020 – Солдатова Г. У., Рассказова Е. И. Итоги цифровой трансформации: от онлайн-реальности к смешанной реальности // Культурно-историческая психология. 2020. Том 16. № 4. С. 87–97.

Теория социальных эстафет 1997 – Теория социальных эстафет: История – Идеи – Перспективы. Новосибирск: НГУ, 1997. 316 с.

Томэ и др. 2017 – Томэ Д., Шмид У., Кауфман В. Вторжение жизни. Теория как тайная автобиография. Пер. с нем. М. Маяцкого. Москва, 2017.

Топоров 1987 – Топоров В. Н. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте. // Исследования по структуре текста, М.: Наука, 1987. С. 121–132.

Топоров 1993 – Топоров В. Н. Петербург и Петербургский текст русской литературы // Метафизика Петербурга. Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 1. Санкт-Петербург, 1993. С. 205–235.

Трубина 2010 – Трубина Е. Г. Джунгли, базар, организм, машина: классические метафоры города и российская современность // Неприкосновенный запас. 2010. 2(70). С. 223–243.

Тульчинский 1993 – Тульчинский Г. Л. Город – испытание // Метафизика Петербурга. Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 1. С. 146–156. СПб., 1993.

Турбин 1995 – Турбин В. Н. Из неопубликованного о М. М. Бахтине (1) // Философские науки. 1995. № 1. С. 235–246.

Турчин, Джослин 2021 – Турчин В., Джослин К. Кибернетический манифест [Электронный ресурс]. URL: <http://www.refal.net/turchin/phenomenon/cybernetic-manifesto.htm> (Дата обращения 29.05.2021).

Уварова-Даниэль 2012 – Уварова-Даниэль И. Немногое, что память сохранила. О Михаиле Михайловиче Бахтине // Звезда. 2012. 7. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=1858> (дата обращения: 11.01.2019).

Указ 2019 – Указ Президента РФ «О развитии искусственного интеллекта в РФ» от 19.10.2019. № 490. Национальная стратегия развития искусственного интеллекта на период до 2030.

Файола и др. 2016 – Файола Э., Войскунский А. Е., Богачева Н. В. Человек дополненный: становление киберсознания // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 147–162.

Фалёв 2015 – Фалёв Е. В. Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера. Дисс. на соискание уч. степени д-ра филос. н. Специальность 09.00.03 – история философии. М. МГУ им. М. В. Ломоносова, 2015.

Фаликман, Коул 2014 – Фаликман М., Коул М. «Культурная революция» в когнитивной науке: от нейронной пластичности до генетических механизмов приобретения культурного опыта // Культурно-историческая психология. 2014. Т. 10. № 3. С. 4–18.

Федичева 2010 – Федичева К. В. Забота о себе: философский, онтологический и этический аспекты // Вестник Ленинградского государственного университета. 2010. Т. 2. № 3. С. 136–144.

Федотова 2023 – Федотова Н. Г. Культурная память города. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2023.

Феномен человека 2013 – Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды открытого семинара Института Синергийной Антропологии / отв. ред. и вступит. сл. С. С. Хоружий. НовГУ имени Ярослава Мудрого. Великий Новгород, 2013. 404 с.

Философия как институт 2018 – Философия как институт. Отечественная философия: люди, система идей, институты и сообщества. Экспертная дискуссия / Под. ред. С. А. Смирнова, Ю. М. Резника // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2018. № 13. С. 179–212.

Философская антропология 2011 – *Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы* / отв. Ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. 568 с.

Финн 2009 – *Финн В. К.* Искусственный интеллект // *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*. Москва: Изд-во Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 316–318.

Флоренский 1988 – *Флоренский П. А.* Имена // *Социологические исследования*. 1988. № 6; 1989. №№ 2–6.

Флоренский 1990 – *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. М.: «Правда». 1990. 448 с.

Флоренский 1992 – *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики). Часть вторая // *Символ*. Париж. 1992. № 28. С. 125–216.

Франк 1995 – *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995.

Фридман 2021 – *Фридман М.* Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер / пер. с англ. В. В. Целищева. Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021.

Фуко 2007 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981 – 1982 учебном году/ М. Фуко; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.

Хайдеггер 1993а – *Хайдеггер М.* Время и бытие / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993.

Хайдеггер 1993б – *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. / Составл., переводы, вступ. ст., примеч. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993, 464 с.

Хайдеггер 1994 – *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию // *Логос*. 1994. № 6. С. 303–309.

Хайдеггер 1995 – *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // *Вопросы философии*. 1995. № 11. С. 119–145.

Хайдеггер 1997а – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.

Хайдеггер 1997б – *Хайдеггер М.* Кант и проблемы метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.

Хайдеггер 2007 – *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / пер. с нем. В. В. Бибихина. Москва: Академический проект, 2007.

Хайдеггер 2009 – *Хайдеггер М.* Вклады в дело философии. От события. Пер. Э. Сагетдинова // *Ερμηνεία*. Гермения. Журнал философских переводов. 2009. № 1(1). С. 56–94.

Хайдеггер 2017 – *Хайдеггер М.* О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Тракль. М.: Водолей, 2017.

Хайдеггер 2018 – *Хайдеггер М.* Размышления VII – XI (Черные тетради 1938–1939) / пер. с нем. А. Б. Григорьева. Москва: Изд-во Института Гайдара, 2018.

Хайдеггер 2020а – *Хайдеггер М.* К философии (О событии) / пер. с нем. Э. Сагетдинова. Москва: Изд-во Института Гайдара, 2020.

Хайдеггер 2020б – *Хайдеггер М.* Размышления XII – XV (Черные тетради 1939–1941) / пер. с нем. А. Б. Григорьева. Москва: Изд-во Института Гайдара, 2020.

Хеллер 1992 – *Хеллер А.* Иммануил Кант приглашает на обед // *Вопросы философии*. 1992. № 2. С. 129–138.

Хозиев 2005 – *Хозиев В. Б.* Опосредствование в теории и практике культурно-исторической концепции // *Культурно-историческая психология*. 2005. № 1. С. 25–36.

Хольм 2016 – Хольм С. Философские проблемы в оценке постчеловеческого будущего // Человек. 2016. №4. С. 5–15.

Хорст 2009 – Хорст Г. Кант как житель Восточной Пруссии // https://213df7ed-791b-465b-91ee-46698c5ed859.filesusr.com/ugd/e49178_d714ca738f014df6ae0968313bca0eb3.pdf (дата обращения 09.08.2024).

Хорст 2015 – Хорст Г. Ханна Арендт и Кёнигсберг // Современное значение идей Ханны Арендт. Материалы международной конференции. Калининград: БФУ им. Иммануила Канта. 2015. С. 86–102.

Хоружий 1994 – Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.

Хоружий 1998 – Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.

Хоружий 2000 – Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.

Хоружий 2005 – Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.

Хоружий 2008 – Хоружий С. С. Портрет художника // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ. 2008. № 4. С. 115–130.

Хоружий 2010а – Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

Хоружий 2010б – Хоружий С. С. Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов // Человек.RU. 2010. № 6. С. 13–24.

Хоружий 2010в (ред.) – Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в гуманитарном контексте. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

Хоружий 2013а – Хоружий С. С. Как обходиться без бытия или механика Латона // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 50–66.

Хоружий 2013б – Хоружий С. С. К обновлению наук о человеке // Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды открытого семинара Института Синергийной Антропологии / отв. ред. и вступит. сл. С. С. Хоружий. НовГУ имени Ярослава Мудрого. Великий Новгород, 2013. С. 7–10.

Хоружий 2015 – Хоружий С. С. «Улисс» в русском зеркале. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2015.

Хоружий 2016 – Хоружий С. С. Жизненная траектория как концепт и проблема: подход синергийной антропологии. 2016. URL: https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2016/02/horuzhy_traektorii-1.pdf

Хорьков 2007 – Хорьков М. Л. Контуры поздней философии Макса Шелера в свете его неопубликованного наследия // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 7–47.

Хорьков 2013 – Хорьков М. Л. Как Макс Шелер написал «Положение человека в космосе» // Феномен человек в его эволюции и динамике. Труды Открытого семинара Института синергийной антропологии. НовГУ им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород. 2013. Вып. 13. С. 10–47.

Хромченко 2006 – Розов Михаил Александрович // ММК в лицах: московский методологический кружок, методологическое и игровое движение. Том 1 / Сост. М. С. Хромченко. Москва, 2006. С. 101–105.

Хэвен 2019 – *Хэвен Д. и др.* Искусственный интеллект. Что стоит знать о наступающей эпохе разумных машин / пер. с англ. О. Д. Сайфутдиновой. Москва: Изд-во АСТ, 2019.

Целищев 2014 – *Целищев В. В.* Философский переписчик: переводы и размышления. Новосибирск, 2014.

Черняков 2005 – *Черняков А. Г.* Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // Историко-философский ежегодник-2004. М.: Ин-т философии РАН; Наука, 2005. С. 360–400.

Черняков 2014 – *Черняков А. Н.* Из города в миф («Кёнигсберг» Юрия Буйды) // Слово.ру: Балтийский акцент. 2014. Том 5. № 2. С. 52–62.

Чтения 2004 – *Чтения памяти Г. П. Щедровицкого.* 2002–2003 гг.: Доклады и дискуссии. Москва: Изд-во Шк. Культур. политики, 2004. 288 с.

Шелер 1994 – *Шелер М.* Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. М.: Гнозис, 1994.

Шелер 2007 – *Шелер М.* Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

Шельски 2013 – *Шельски Г.* Уединение и свобода. К социальной идее немецкого университета // Логос. 2013. № 1 (91). С. 65–86.

Шестов 1989 – *Шестов Л.* Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 144–160.

Шестов 1993 – *Шестов Лев* Сочинения. В 2 т. Т. 1. Москва: Наука, 1993.

Щедровицкий 1994 – *Щедровицкий Г. П.* Эта сладкая диктатура мысли // Вопросы методологии. 1994. № 1–2. С. 9–12.

Щедровицкий 1995 – *Щедровицкий Г. П.* Избранные труды. Москва: Шк. Культ. Полит., 1995.

Щедровицкий 1997 – *Щедровицкий Г. П.* Философия. Наука. Методология. Москва: Шк. Культ. Полит., 1997.

Щедровицкий 2001 – *Щедровицкий Г. П.* Я всегда был идеалистом... Москва, 2001.

Щедровицкий 2003 – *Щедровицкий Г. П.* Оргуправленческое мышление: идеология, методология, технология (курс лекций). Москва, 2003.

Щедровицкий 2004 – *На Досках.* Публичные лекции по философии Г. П. Щедровицкого. Москва, 2004.

Щедровицкий и др. 1993 – *Щедровицкий Г., Розин В., Алексеев Н., Непомнящая Н.* Педагогика и логика. Москва, 1993.

Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: МГУ, 1994.

Эльконин 1994 – *Эльконин Б. Д.* Введение в психологию развития (в традиции культурно-исторической теории Л. С. Выготского). М.: Тривола, 1994. 168 с.

Эльконин 1995 – *Эльконин Д. Б.* Психическое развитие в детских возрастах. М.: Изд-во «Ин-т практической психологии», 1995.

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

Эльконин 2016 – *Эльконин Б. Д.* Посредническое Действие и Развитие // Культурно-историческая психология. 2016. Т. 12. № 3. С. 93–112.

Юдин 2013 – Юдин Б. Г. Что там после человека? // *Философские науки*. 2013. № 8. С. 24–36.

Юдин 2016 – Юдин Б. Г. Технонаука и улучшение человека. Человек в контурах технонауки. Комментируя комментарии // *Эпистемология и философия науки*. 2016. Т. XLIII. № 2. С. 18–27; 54–58.

Юнг 1995 – Юнг К.-Г. О становлении личности // Юнг К.-Г. *Конфликты детской души*. М.: Канон, 1995. С. 185–208.

Ямпольская 2013 – Ямпольская А. В. *Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода*. М.: РГГУ, 2013.

Bostrom 2005 – Bostrom N. A. History of transhumanist thought // *Journal of Evolution and Technology*. Vol. 14, Issue 1, 2005.

Bostrom 2014 – Bostrom N. *Superintelligence*. / Oxford University Press. 2014.

Bruner 1987 – Bruner J. Life as Narrative. *Social Research*, 54 (1), 11–32.

Cole 1996 – Cole M. *Cultural Psychology. A Once and Future Discipline*. The Belknap Press of Harvard Press. Cambridge, Massachusetts, London, England. 1996.

Falikman 2021 – Falikman M. There and Back Again: A (Reversed) Vygotskian Perspective on Digital Socialization // *Front. Psychol.* 12:501233.

Copeland 2022 – Copeland B. J. Artificial Intelligence // *Encyclopedia Britannica*, URL: <https://www.britannica.com/technology/artificial-intelligence> (дата обращения 24.02.2022).

Dictionary 2022 – *Oxford English Dictionary*. Oxford English Dictionary, URL: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com> (дата обращения 24.02.2022).

Fischer 2008 – Fischer J. *Philosophische Anthropologie: eine Denkrichtung des 20 Jahrhunderts* / Freiburg/München: Alber Verlag 2008.

Fischer 2009 – Fisher J. Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen // *IRIS. European Journal of Philosophy and Public Debate*, Florence University Press, Vol. I, 1 (“Critical Points: Philosophical Anthropology and Contemporary German Thought” (2009), pp. 153–170.

Gause 1974 – Gause F. *Kant und Königsberg*. Verlag Gerhard Rautenberg, 1974.

Kant 1919 – Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Der philosophischen bibliothek. Bd. 37. Leipzig. Verlag von Felix Meiner, 1919.

Kant 1978 – Kant I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Leipzig. Verlag Philipp Reclam jun, 1978.

Kitchin 2014 – Kitchin R. Big data, new epistemologies and paradigm shift. *Big Data & Society*. 2014. no. 1 (1). pp. 1–12.

McCarthy 2022 – McCarthy J. What is artificial intelligence? URL: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/whatisai/whatisai.html> (дата обращения 24.02.2022).

Morson, Emerson 1990 – Morson G. S., Emerson C. Mikhail Bakhtin. *Creation of a Prosaics*. Stanford, California. 1990.

Stavenhagen 1949 – Stavenhagen K. *Kant und Königsberg*. Göttingen, 1949.

Sannio, Engeström 2018 – Sannio A., Engeström Y. Cultural-historical activity theory: founding insight and new challenges // *Cultural-historical psychology*. 2018. Vol. 14. № 3. P. 43–56.

The Anthropological Turn 1996 – *The Anthropological Turn in Literary Studies* / Schlaeeger Jürgen (Ed.). REAL. Yearbook of Research in English and American Literature. Vol. 12. Tübingen, 1996.

The Fourth Paradigm 2009 – *The Fourth Paradigm: Data-Intensive Scientific Discovery* / Ed. by T. Hey, S. Tansley and K. Tolle. Redmond: Microsoft Research, 2009.

Turing 1950 – *Turing A.* Computing Machinery and Intelligence // *Mind*, vol. 59, pp. 433–460.

Wertsch 2011 – Mediated action: between mind and culture. Interview with Professor James Werch // *Culturological Journal*. 2011. № 4(6). P. 1–6. URL: http://cr-journal.ru/files/file/02_2012_20_40_28_1328632828.pdf (accessed 17.08.2022). In Russian.

Wertsch 2007 – *Wertsch J.* Mediation // *The Cambridge Companion to Vygotsky*. Ed. by H. Daniels, M. Cole, J. V. Wertsch. Cambridge University Press. 2007. P. 178–192.

Zittoun et al. 2007 – *Zittoun T., Gillespie A., Psaltis C.* The Metaphor of the Triangle in Theories of Human Development // *Human Development*. July. 2007. № 50. P. 208–229.

ОБ АВТОРЕ



Смирнов Сергей Алевтинович

Отечественный философ, методолог, педагог, проектный аналитик.

Доктор философских наук.

Главный научный сотрудник Института философии и права СО РАН.

Автор более 250 работ, в том числе 20 монографий, по проблематике, связанной с философской, педагогической, городской антропологией, философией и методологией образования, методологией управления проектами.

Живет и работает в Новосибирске.

E-mail: smirnoff1955@yandex.ru

Содержание

Вопрошание о человеке	5
Глава 1. Образ человека в горизонте будущего.....	8
Место человека в антропологии будущего	8
Наше бесчеловечное будущее или уловка трансгуманизма	16
Соблазн не быть или онтологические корни технологического аутсорсинга. ...	28
Исчислимо ли бытие человека или антропология искусственного интеллекта ..	45
Глава 2. Проблема человека в истории философии.....	58
Отвечил ли Иммануил Кант на свой главный вопрос?	
Или о месте человека в его трансцендентальной философии	58
Гуманитарный проект В. Дильтея	98
Э. Гуссерль: феноменология как обоснование антропологии	118
Макс Шелер: в поисках метода.....	139
Эрнст Кассирер. человек в объятиях культуры	150
Метод М. М. Бахтина	166
Культурно-исторический подход: цифровой вызов и модель опосредствования	214
Антропологическая альтернатива Сергея Хоружего	274
Антропологический поворот: его смысл и уроки	290
Глава 3. Человек и Город	301
Философ в городе: И. Кант и Кёнигсберг	301
Философ в городе. автобиография места: Михаил Бахтин	328
Философ в городе: автобиография места: Георгий Щедровицкий	341
Калининградский текст глазами фланёра (контекст Кёнигсберга в тексте Калининграда)	357
Культурный код города: конструкт понятия	382
Глава 4. Испытание на всхожесть	396
Инвентаризация себя. Разговор.....	396
Приложение. Институт человека.....	507
Антропологическая альтернатива. Манифест	509
Литература.....	550
Об авторе	569

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Санкт-Петербург, Литейный пр., 57 8 (812) 273 50 53	«ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ» (с 10:00 до 22:00) www.podpisnie.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23 8 (911) 977 40 47	«ВСЕ СВОБОДНЫ» (с 12:00 до 22:00) www.vse-svobodny.com
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Санкт-Петербург, Невский пр., 66 8 (812) 640 44 06	«КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ» (с 10:00 до 22:00) www.lavkapisateley.spb.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9 8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00	«СЛОВО» (с 11:00 до 20:00) www.slovo.net.ru
ФИЛОСОФСКИЙ КНИЖНЫЙ Санкт-Петербург, Дмитровский пер., 4 8 (921) 914 45 44	«ДАЛЬ» (с 11:00 до 21:00) umozrenie.com
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, 105 8 (812) 365 41 38	«ПРОФИ» (с 10:00 до 19:00) vk.com/profknigaspb
ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР Санкт-Петербург, Невский пр., 177 8 (812) 643 77 43	САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ «НЕВСКИЙ, 177» (с 10:00 до 20:00) www.vk.com/dpcspb
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17	«МОСКВА» (с 09:00 до 24:00) www.moscowbooks.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, ул. Тверская, д. 17 8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21	«ФАЛАНСТЕР» (с 11:00 до 20:00) www.falanster.su
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, Пятницкий пер., 8 8 (495) 951 19 02	«ЦИОЛКОВСКИЙ» (с 11:00 до 22:00) www.primuzee.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, ул. Мясницкая, 20 8 (495) 772 95 90 доб. 15429	«БУКВЫШКА» (пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб. с 10:00 до 19:00) www.bookshop.hse.ru
КНИЖНЫЙ КЛУБ Москва, 1-Останкинская 55, 2 этаж, место 96 8 (495) 688 54 22	ТОРГОВЫЙ ЦЕНТР РМ (с 10:00 до 18:00) www.marketbooks.ru
КНИЖНАЯ ПАЛАТА Москва, Пятницкая, 6/1 стр. 3 8 (996) 710 96 90	В ЧЕРНИГОВСКОМ (пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб.–вс. с 11:00 до 17:00) teletype.link/bookchamber
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, ул. Чайнова, 15 8 (495) 250-65-46	«У КЕНТАВРА» (пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00) www.rsuh.ru/kentavr
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Минск, ул. Казинца, 123, оф. 4 +375 17 338 95 23	«ЭПОСЕРВИС» www.tregross.com
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Kr. Barona iela 45/47, Riga +371 67315727	«Intelektuāla grāmata» (пн.–пт. с 10:30 до 19:00, сб. с 11:00 до 18:00) www.merion.lv

Электронные книги и интернет-магазины:

www.directmedia.ru	www.litres.ru	biblioclub.ru	www.bibliorossica.com
www.moscowbooks.ru	www.ozon.ru	www.wildberries.ru	www.nkbooksellers.com
www.esterum.com	www.bookvoed.ru	www.chitai-gorod.ru	www.my-shop.ru

Научное издание
Смирнов Сергей Алевтинович
В(МЕСТО) ЧЕЛОВЕКА
Монография

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин

Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *Л. Г. Иванова*
Корректор *С. А. Семенов*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,
e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция:
e-mail: aletheia92@mail.ru

www.aletheia.spb.ru

Книги издательства «Алетейя» можно приобрести

в Москве:

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Фаланстер», ул. Тверская, д. 17. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

в Минске:

«Эпосервис», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.
Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»
Rīga, Kr. Varona iela 45/47. Tel. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 70 × 100 1/16. Усл. печ. л. 46,4. Тираж 500 экз.