

СМИРНОВ СЕРГЕЙ АЛЕВТИНОВИЧ



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

Доктор философских наук, профессор.

Главный редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU»

E-mail: smirnoff1955@yandex.ru

УДК 111

ОНТОЛОГИЯ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ: РАБОТА И МЕТОД

Работа написана в рамках реализуемого на базе НГУЭУ проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека» при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-03087)

Аннотация. В работе предложен опыт построения онтологии человека в рамках так называемого неклассического антропологического дискурса, который предполагает отказ искать некую готовую природу человека, рассматривать его с точки зрения детерминирующей сущности, субстанции и описания в категориях и признаках готового субъекта. Автор предлагает построение онтологии как определенную работу со своим методом, ключевыми опорными точками (реперами), концептуальным каркасом. В работе вводятся такие онтологические реперы, как исток, предел-горизонт, энергийный движитель. В статье автор пытается преодолеть крайности и тупики и абстрактной онтологии, лишенной человека, и так называемой практической антропологии, лишенной бытия. Автор ставит вопрос о необходимости разработки рабочей онтологии человека, соответствующей его современной ситуации.

Ключевые слова: онтология человека, человек как сущее, бытие человека, онтологические реперы, ситуация человека, рабочая онтология человека.

Sergei A. Smirnov

ONTOLOGY IN ANTHROPOLOGICAL DISCOURSE: THE WORK AND METHOD

Abstract. The paper presents the experience of building an ontology of man in the so-called non-classical anthropological discourse, which involves the refusal to seek a kind of ready-made human nature, to consider it from the point of view of the determining its essence, substance and descriptions of categories and attributes of the finished subject. It is proposed to consider the construction of ontology as some work with his method, the key reference points (reference points) conceptual framework. We introduce such ontological benchmarks as the source, the limit-horizon energetic mover. The author is trying to overcome the extreme and blind alleys, on the one hand, an abstract ontology in general, devoid of man, and, on the other hand, the so-called practical anthropology, devoid of being. The author raises the question of the need for a working ontology of man, corresponding to the present situation of man

Key words: ontology of man, the man as existence, human being, ontological benchmarks, the situation of man, working ontology of man.

В европейской философской традиции зафиксировано, что бытие — самое предельное понятие сущего, показывающее то, что это сущее есть, что оно состоялось, оно реально, оно пребывает как сущее.

Нам, причастным бытию, потому и важно спрашивать о бытии себя, что именно бытие нас самих и означает предельное и действительное представление о нас как о сущем, представление о том, что мы действительны, а не мнимы.

Но удивительно, что вопрос об онтологии человека до сих пор нуждается в адекватной этой теме концептуальной проработке. Как философию периодически редуцируют или к науке, или к мировоззрению, или к теории познания, так и онтологию человека периодически сводят либо к абстрактным формулировкам, либо к его наличности, индивидуному существованию, эмпирической повседневности и обыденности, а потому — к отдельному, случайному и условному сущему или пустой абстракции.

Вопрос об онтологии человека обостряется тем, что сам человек предпочитает не только радикально меняться, но и вообще не быть, предпочитает обходиться без бытия.

Может ли человек прожить без мысли о бытии? Очевидно, что может. Будучи живым существом, биоидом, человек может прожить всю жизнь, ни разу не помышляя о бытии, и быть при этом счастливым.

Может ли человек жить без самого бытия и вне бытия? С одной стороны, вроде бы, нет: быть живым и быть вне бытия — парадокс. С другой — достаточно ли жить, чтобы быть? Достаточно ли быть живым, чтобы пребывать в бытии? Каковы онтологические критерии жития?

Может ли бытие быть не осознанным бытием? Казалось бы, может: любая реальность есть независимо от нашей мысли о ней. Но, с другой стороны, связка «есть» фиксируется нами, и только после этого мы полагаем, что реальность есть.

Бытие как Событие. М. Хайдеггер

Древний тезис Парменида о том, что «бытие есть», уже перестал быть очевидным и актуальным для подавляющего числа людей. О способах обходиться без бытия писал М. Хайдеггер. Существование в сокрытости и забвении бытия демонстрируют так называемые «люди» в своем массовидном существовании в повседневности, в своей массовой усредненности. Такие люди есть «экзистенциал», принадлежащий самому способу присутствия, но в пределах своей усредненности и повседневности. Это неподлинное бытие, «присутствие в повседневности» [Хайдеггер 1997а: 126-129]¹. Тем самым человек в своем сущем не равен бытию человека, а наоборот, упраздняет в своем сущем это бытие. При этом понятно, что «человек людей» «большой частью таким остается» и ближайшее присутствие собственно и означает такое существование [Хайдеггер 1997а: 129]. Но массовидность повседневного существования не закрывает людям проход к онтологическому просвету. Всегда остается возможность выхода в несокрытость, в пребывание в бытии.

Такая возможность претворяется как Событие, как выступание в просвет бытия. С. С. Хоружий отмечает, что выступание сущего в просвет бытия есть в дискурсе Хайдеггера «парадигма конституции человека как такового» [Хоружий 2013]. «Только человеку присущ этот род бытия ... стояние в просвете бытия» [Хайдеггер 1993: 198].

Для Хайдеггера человек всегда пребывает на онтологической границе, он «сосед бытия». Собственно онтологическая трансгрессивность, пограничность обозначается как онтологическая характеристика бытия человека. Вставая в онтологический просвет, человек тем самым перестает быть просто массовидным или индивидуальным сущим (что, в сущности, почти одно и то же), а становится тем «органом» бытия, через который бытие говорит и взывает: «Человек есть то сущее, которому бытие проясняет себя» [Хайдеггер 2009б: 325]. Человек есть рефлексивный орган, помогающий бытию становиться несокрытым. И в таком состоянии — пребывании в просвете — и заключается бытие человека.

В работе, которая считается вторым после «Бытия и времени» главным произведением Хайдеггера — «Вклады в дело философии. От события», — философ делает следующий шаг по прояснению проблемы соседствования человека и бытия. Для него сочетание «бытие человека» неприемлемо. Такое сочетание невозможно, поскольку бытие не прикладывается ни к какому сущему — будь то «бытие природы», «бытие техники» или «бытие искусства». Можно говорить об онтологическом истоке искусства, художественного творения или о прерывании этого истока, порождении в связи с этим проблемы утраты онтологиче-

¹ Опыт осмысления проблемы бытия в сокрытости на примере рефлексии М. Хайдеггера описал предметно и точно С. С. Хоружий, выявив особую интеллектуальную фигуру неподлинного существования в сокрытости в лице отрицательного концептуального персонажа Латона. Такой Латон пребывает вне бытия и хорошо без него обходится. У Хоружего такая фигура является показанием способа существования Онтического человека в рамках его синергийной антропологии, соответствующей онтической топике. Онтический человек обходится без бытия [Хоружий 2013].

ского корня, силы этого творения. Предлог *Von* в названии указанной работы показывает на вектор этого творения, его исток. Как человек получает письмо *от* жены или брата, так бытие происходит *от* события.

Хайдеггер показывает: «Речь идет уже не о том, чтобы действовать “через” что-либо и представлять предметное, а становиться переданным в собственность (*übereignet*) событию (*Er-eignis*), что равносильно сущностному изменению человека из “разумного животного” (*animal rationale*) в здесь-и-теперь-бытие (*Da-sein*). Соответствующее этому заглавие звучит поэтому “*От события*”. И это означает, что здесь говорится о нём и через него, а должно означать: Событием при-сваивается (*er-eignet*) мыслительно-сказывающая принадлежность бытию и к слову этого бытия» [Хайдеггер 2009а: 57]. Концепт «Событие» становится ключевым в онтологии Хайдеггера. «Бытие осуществляется как событие» [Там же: 76].

Что есть Событие? Событие происходит, осуществляется посредством человека, тут-бытия, пребывающего в заботе о бытии и выступающего не только соседом и стражем бытия, но тем, кто выступает неким «заброшенным метателем» [Там же: 87]. Онтологическая нужда лишает человека покоя: «Это лишнее покоя есть *заброшенность* (*Geworfenheit*) человека в сущее, которая его назначает метателем (*Werfer*) бытия (истины бытия)» [Там же: 87]. Человек как заброшенный метатель осуществляет прыжок в бытие, то есть первый «обосновывающий бросок (*Wurf*) как проект, набрасывание (*Entwurf*) сущего на бытие» [Там же: 87].

Пробуждение онтологической нужды — первый сдвиг человека в бытие и становление его мерой бытия². «Проект осуществления бытия как *событие* должен быть с отвагой предпринят, *потому* что мы *не* знаем назначения нашей истории» [Там же: 63]. В силу этого человек как мера бытия уже не сосед бытия, а тот, кто осуществляет заботу о бытии и становится тут-бытием³.

Вопрос о Событии остается всегда открытым. Оно всегда вопросительно: «являемся ли и если являемся, то когда и каким образом, мы принадлежащими к бытию (как событие)» [Там же: 86]. Вопросание возникает не только потому, что человек нуждается в бытии-событии, но и само бытие нуждается в нас: «Этот вопрос должен быть задан *ради сущности бытия*, которое *нуждается в нас*, а именно в нас не как кое-как наличествующих, а в нас постольку, поскольку мы настойчиво выдерживаем вы-нося здесь-и-сейчас-бытие, и обосновываем его как истину бытия» [Там же: 86].

Таким образом, человек, совершая онтологический прыжок, становится событием бытия, — ключевым ориентиром для онтологии человека. Бытие осуществляется как событие, если человек свершается как событие бытия, тем

² Известно, что тему человека как меры бытия Хайдеггер обсуждает отдельно, разбирая знаменитый тезис Протагора [Хайдеггер 2007: 117–121].

³ Здесь видится принципиальное отличие проекта Хайдеггера от проекта Фуко, описывающего практики заботы о себе. Тезис заботы о себе (практики себя) проводит демаркационную линию между проектом Фуко и проектом Хайдеггера. Предав забвению заботу о бытии, т. е. о себе как об условии всякого бытия, мы забываем и заботу о себе.

самым становясь, свершаясь в бытии. Человек есть условие и способ самого бытия, поскольку сам является особым родом сущего, через которое бытие и пребывает. В этом смысле человек — «страж бытия».

Но является ли человек событием бытия, или он вещь среди вещей, переходящее, просто наличествующее сущее? Вопрос остается открытым, нуждающимся прежде в ответе: что значит человек становится «событием бытия»? Этот вопрос — ключевая проблема онтологии человека, от решения которой зависит сама возможность её построения.

Таков ответ Хайдеггера. Точнее, наше понимание этого ответа. Вернувшись от Хайдеггера к себе, спросим, полагаемо ли бытие вне человека как бытие вообще? Возможность такого полагания всегда остается, но как абстрактно-искусственная интеллектуальная процедура, поскольку такое полагание производит сам человек, субъект полагания. В то же время мы согласны с С. С. Аванесовым, что бытие как событие «совершается (свершается) только в человеке; помимо человека бытие абсурдно и бесперспективно» [Аванесов 2013: 17].

Если человека как абстрактной идеи, человека вообще, не существует, он во многих миллионах индивидов, которые пребывают в повседневности, значит, онтология человека должна охватывать всю полноту и многообразие человека как сущего⁴.

Попытаемся обозначить проблему бытия и небытия человека как проблему построения его онтологии. Открытость и незавершенность нашего онтологического дискурса будет понятна в силу самой проблемности бытия человека, то есть его пребывания в бытии.

Квазионтологические допуски

В современной философии существуют и уживаются друг с другом две интеллектуальные редукции, квазионтологические допуски.

Первая редукция касается собственно онтологии. Она полагается как весьма абстрактная, искусственно сконструированная и предельно отвлеченная область метафизики, посвященная наиболее всеобщим закономерностям бытия как такового. В онтологии как в предельной метафизике человека в принципе нет, он в ней никак не присутствует и не помышляется. Человек как реальность и реальная проблема в этой онтологии не полагается. Согласно такой редукции мы допускаем, то есть позволяем себе так думать, что бытие есть как всеобщая универсальная абстракция, детерминирующая и мир в целом, и наше мышление о нем. У Хайдеггера это то самое целое сущее, когда бытие расплывается у

⁴ Например, в концепции Хоружего кроме Онтологического человека, равного человеку Хайдеггера, есть еще Онтический и Виртуальный человек. Для Хайдеггера никакого иного человека, кроме как сущего, которому откликается бытие, не существует. Хотя, если быть последовательным, для Хоружего Онтический человек, конституирующий себя посредством духовных практик, и есть соответствующий себе человек как таковой. Онтический и виртуальный антропопроекты — проекты, переживающие кенозис человека, теряющие связь с бытием и тем самым показывающие тренд ухода человека как сущего вообще, отрывающегося от бытия [Хоружий 2005].

человека в неподдающееся определению целое сущего, превращаясь в «пустое понятие». Удивительно при этом, что автором такого абстрактного, лишённого человека конструкта бытия является сам человек, не желающий признаваться в собственном авторстве.

Вторая редукция касается антропологии. Последняя, будучи увлечённой современными технологиями и достижениями науки, которые посвящены изменениям идентичности человека, все более и более занимается конкретными исследованиями в области генной инженерии, биотехнологий, информационных и компьютерных разработок вплоть до поиска возможности сканирования мозга и опыта с овечкой-клоном Долли. Но такие антропологические исследования, имея дело с человеком как с эмпирическим существом, равным иным эмпирическим существам и вещам, в онтологии не нуждаются, поскольку сам человек не нуждается в бытии. Более того, бытие ускользает, исчезает. И остается человек-аутист, лишённый не только бытия, но и языка [см.: Гиренок 2012]. В результате антропология теряет и свой предмет, и своего субъекта, то есть самого человека. Благодаря достижениям в области конвергентных технологий, в скором времени человека можно будет заменить на некоего постчеловека, состоящего из имплантов [Алексеева, Аршинов, Чеклецов 2013].

Предельно абстрактно понятая онтология, лишившаяся живительного источника человеческого поступка, превращается в пустую схему-оболочку. Живой человеческий поступок превращается в биологически и экономически оправданное и мотивированное только выживанием действие, а человек — в заменяемое на иное существо. И то, и другое есть показатель смерти — и бытия, и человека.

В то же время, отмечал М. М. Бахтин, онтология человека возможна и необходима как участное бытие человека, которое разворачивается как поступающее событийное действие [Бахтин 2003].

Представляется, что вполне оправданной будет попытка преодоления вышеназванных редукций и построения рабочей и работающей онтологии человека, отвечающей на вопрос о бытии человека, о присутствии человека в бытии.

При этом речь не идет о выведении метафизики из антропологии, по поводу чего Хайдеггер спорил с Кантом, справедливо полагая, что антропология как эмпирическая дисциплина по «человековедению» не может быть основой для ответа на онтологический вопрос о бытии человека [Хайдеггер 1997⁶]⁵. Так как она посвящена описанию природы человека, физической и психической, социальной и культурной, но не ставит вопрос о присутствии человека в бытии. Она онтологически пуста. Максимум, на что она может претендовать, это на статус «региональной онтологии» [Хайдеггер 1997б: 122–123].

⁵ Справедливости ради отметим, что Хайдеггер спорил с придуманным для себя Кантом, приписав ему некоторые антропологические постулаты. В то время как «Антропология с прагматической точки зрения» оказалась неким незавершенным конспектом, изданным самим Кантом в конце жизни. В ней «критическую философию» он даже не разворачивал.

В этом смысле вслед за М. Хайдеггером можно предположить, что не метафизика должна быть выводимой из антропологии, а наоборот, антропология должна быть онтологически укорененной, то есть быть онтологией человека, которая для этого выстраивает поиск онтологической коммуникации человека с онтологически Иным (Благом, Бытием, Богом), и ответить на вопрос: что есть бытие человека, что есть человек как сущее и Иное ему?

Обозначим подходы к онтологии человека посредством реперных точек, обрамляющих её топику. Реперные точки должны отвечать на вопросы относительно того, возможен ли человек в своем бытии как онтологически укоренённое сущее.

К этому и призывал Хайдеггер, говоря, что сведение всего сущего к человеку, равно как и отказ от постановки проблемы человека, означает отсутствие «почвы и рамок» для построения предмета философской антропологии [Хайдеггер 1997б: 124]. Вопросы о почве, онтологической укоренённости антропологии, о её рамках и онтологических пределах остаются и сегодня актуальными для философии человека, испытывающей методологический и понятийный дефицит. А потому спрашивать надо не про то, что такое человек, а про то, как возможно вообще вопрошание о человеке в рамке онтологии, «как вообще в обосновании метафизики единственно может и должно спрашиваться о человеке» [Там же: 125].

Онтологические реперы

Как в пределе (в мета-физике) возможно спрашивать о человеке как о сущем? И полагается ли при таком спрашивании некая дескрипция как такое описание, которое организует наше видение человека как сущего?

Попробуем допустить, что если не дескрипция, то некие онтологические реперы желаемы как такие ориентиры, через которые мы можем разворачивать свое понимание человека. При этом мы понимаем, что во многом зависим от привычной, идущей от классической традиции привычки размышлять. Само разворачивание дискурса во многом будет связано с уже когда-то наработанными мыслительными ходами. Но разворачивая антропологический дискурс, мы подвергнем проверке и сами онтологические реперы: работают ли они в качестве онтологических реперов-ориентиров или являются следствием наших иллюзий?

Корневым понятием онтологии человека мы полагаем вслед за Хайдеггером представление о человеке как о *событии бытия*. Но, полагая человека как событие, мы вынуждены самим себе ставить следующий вопрос об условиях, истоках и пределах этой событийности. Исходя из таких вопросов, мы и ставим себе онтологические реперы, выполняющие роль опор для желаемого каркаса онтологического конструкта.

Репер 1. Каков онтологический *генезис, исток* сущего (человека)? Как возможен человек как род сущего и каков его исток без привязки к бытию? Если в

залоге Хайдеггера, то человек возможен всегда лишь в ситуации зова бытия и ответа на него, в ситуации отклика на зов. Если же сущее не откликается на зов, то оно и не рождается?

Например, каков онтологический исток искусства, науки, техники как сфер человеческой жизни? Хайдеггер обозначил онтологический исток всякого художественного произведения: «Произведение выводит из потаённости в открытость. Событие произведения происходит лишь постольку, поскольку потаённое переходит в непотаённое» [Хайдеггер 1993: 224]. Таким образом, искусство, понимаемое в своем родовом качестве, есть не некое выделывание формы или создание образа, оно призвано являть на свет тайну бытия, вскрывать его, выводить из потаённого. Хайдеггер пытается удержать онтологический смысл произведения как события: оно сбывается, совершается, переживается человеком, причём как потрясение, как жизнестойкое и утверждающее бытие событие. С другой стороны, произведение совершается как действие, акт, вот этот самый извод, вывод, просвет потаённого. И человек как автор извода ставит себя в «просвет бытия», на себе совершает извод. И тем самым потаённое ведаёт ему, даёт зов бытия о том, что есть потаённое.

Таким истоком, онтологическим изводом для человека может быть сугубо онтологический смысл, вырывающий его из тенет не-сущего. Этот рывок, прыжок возможен сугубо как метафизический прыжок, от которого человек периодически испытывает обморок (как у С. Киркегора), обморок от метафизической свободы, максимальной возможности быть.

Продолжает ли и ныне работать этот онтологический репер как опора? Остаётся ли он как рабочий и работающий для составления онтологической карты человека? Полагаем, что да, поскольку без истока никакого сущего быть не может. И потому всякая онтология начинается с обретения этой опоры, то есть поиска ответа на вопрос: что есть генезис человека как сущего?

Репер 2. Какова *рамка, онтологический предел* человека, за которым его бытие становится онтологически иным?

Здесь, собственно, выстраивается метафизика человека, собирается вся тематика границы, пограничности, переходности человека, его транзитности. Эта тематика важна онтологически, поскольку, разворачивая пространство границы, мы начинаем видеть то онтологически Иное, которое пребывает за пространством человеческого. Через зеркало в Иное человек видит себя. Фактически базовые антропологические практики и должны выстраиваться через отталкивание от места пролегания онтологической границы и предела. Совершая всякий раз трансгрессию границы, переход этой границы, человек переживает событийность собственного существования.

Тем самым тематика границы актуализирует собственно событийность человека. Поскольку событийность сущего проявляется и проверяется именно на границе — на фиксации того, что есть, свершилось, и того, чего нет.

Репер 3. Каков *онтологический движитель* становления, разворачивания человека из истока (репер 1) в развитое целое и ставшее, граничащее с Иным (репер 2)? Что делает человека как сущее самим собой, реальным?

Вокруг этого репера разворачивается вся проблематика энергичности и событийности бытия человека.

Онтологический исток даёт нам понимание исходной причины, корня, происхождения бытия человека. Граница же ставит предел этому сущему, точку соседства с Иным. А движитель задает энергетику и движение сущему, динамику развертывания и связку истока с границей. Энергичность рождается на разрыве между всегда живым истоком, онтологическим смыслом, желанием быть и всякий раз предельным, неточным, смертным пределом человека как сущего. Энергия сущего не рождается сама по себе. Она рождается как разряд между истоком сущего и его границей.

Итак, откуда же берутся и как ставятся вышеназванные онтологические реперы? Они не появляются, не берутся, не рождаются. Они именно ставятся, как верстовые столбы. Они уже существуют как предельные ориентиры пути, которые всегда существовали для человека-путника — как путеводная звезда, ветер, горизонт.

В этом смысле само представление об онтологических реперах рождается в рамках метафоры человека пути, всегда совершающего движение к горизонту, сверяющего свои шаги с внешними ориентирами.

Поэтому представление об онтологическом истоке и генезисе человека как сущего задает представление о начале человека. Оно в любом случае полагается как онтологический репер, показывающий импульс онтологической причастности человека бытию.

Второй репер, фиксирующий предельную рамку, задает онтологический горизонт — не конечный пункт, а предельный телос пути-движения, вектор движения, интенцию движения в Иное.

Третий репер, онтологический движитель, показывает связку истока-генеза и границы, которая всегда есть, но никогда не достижима как видимый, но уходящий горизонт. Энергичная сила, рождающаяся от разницы между истоком и горизонтом, выталкивает человека из истока к горизонту, к Иному, вытягивая его из себя самого, и позволяет человеку совершать онтологические прыжки в Иное.

Таким образом, онтологические реперы в качестве опор ставят каркас для онтологии человека — карты его пути (рис. 1).



Рис. 1. Онтологические реперы

Если согласиться с тем, что современный массовидный (наличный) человек предпочитает жить без бытия, то все названные онтологические реперы, выставленные как ориентиры для прохода человека в «просвет бытия», для него не работают. Точнее, они для него не существуют как ориентиры, как не существует и само бытие. Он не слышит бытие, он на него не откликается. Означает ли это, что тем самым наши реперы мнимы и умозрительны? Что необходимо добавить и какую внести специфику в наш метод работы при построении рабочей онтологии человека в ситуации отказа человека от бытия?

Метод онтологической работы

Все ли реперы мы указали? Удерживают ли они онтологический каркас? Ответы на эти вопросы придется давать при построении собственно онтологии человека. Само это вопрошание и ответ зависят от самоопределения философа, его позиции и метода.

Учитывая обозначенную выше проблему абстрактности онтологии вообще и онтологической неукоренённости антропологии, необходимо опираться на онтологически укоренённый метод работы. Сам метод есть способ онтологической фиксации видения философом ситуации человека. И в этой связи бытие такое, каким оно представлено через мышление. Бытие может быть осознанным бытием. А мир представлен человеку и он себе — через него самого. Объект антропологии, то есть человек, дан философу через него же как субъекта. Или иначе: антропология есть рефлексия по поводу проделываемой антропопрактики самим же антропологом.

Философ, разворачивая некий объект и фиксируя его в онтологической схеме, тем самым его и порождает. Он не дан и не задан в качестве готовой внешней реальности, но и в голове не сидит, а разве что представлен в превращенных формах — либо внешнего сущего (как деньги есть превращенная форма стоимости), либо внутреннего переживания (как фантомная боль от потерянной руки). Это пытался показать Г. П. Щедровицкий, утверждавший, что объекты мысли не живут вне субъекта мышления и не вытаскиваются из него, а если живут, то в превращенных формах. Но в реальности онтологической работы объект мысли порождается в акте мышления и выстраивается самой процедурой онтологической работы и воплощается в онтологических схемах [Щедровицкий 1996].

В связи с этим в онтологической работе можно выделить два подхода: подход, который стали называть классическим рационализмом, идущим от Аристотеля, и подход, условно называемый «неклассическим».

Классический рационализм предполагает отношение к человеку, в основание которого (отношения) положены такие допущения, как обладание готовой сущностью, природой, или предопределение человеческого сущего некоей внешней субстанцией, или приписывание ему (человеку) свойств готового субъекта [ср.: Хоружий 2010].

Традиция классического рационализма, распространявшая на антропологию правила классической метафизики, полагала следующее [см.: Мамардашвили, Соловьев, Швырев 1970–1971]:

- человек обладает готовой природой, он детерминирован ею и встроен в целом в природные естественные процессы;
- человек мыслит как субъект, используя готовые мыслительные формы, образцы; в этом плане он должен правильно мыслить; и тогда мы получаем готового субъекта, соответствующего образцу;
- мир обустроен по модели иерархии и матрицы, то есть субстанциально предопределен и предустановлен;
- мышление использует готовые мыслеформы, описанные в культуре и хранящиеся в архиве.

Современная ситуация философа, претендующего на построение адекватной онтологии человека, отличается тем, что он допускает отсутствие предустановленной сущности у человека, готовой природы; отказ от готовой модели поведения субъекта, готовых мыслеформ, от предустановленной модели иерархии и матрицы.

Если использовать залог апофатизма, самоопределение современного философа предполагает отказ от субстанции и сущности человека, от готового субъекта, от готовых мыслеформ и готового матричного мира.

Вместо готовой субстанциальности «неклассический» философ полагает построение через личный опыт онтологической коммуникации с Иным и обретение личного пути преображения, личностного строительства. Тем самым он как субъект мысли встроен в мир, который устроен не матрично-иерархично, а как мир миров, сферно.

В залоге катафатизма этот отказ выливается и преобразуется в особого рода работу. Она заключается в том, чтобы человек составлял онтологию не как метафизическую, отчужденную от него картину мира, а онтологию как карту-путеводитель, ориентирами на которой выступают названные выше опоры-реперы (исток-генеза, граница-предел, онтологический движитель).

Далее. Попробуем развернуть онтологическую работу, проясняющую ответы на вопросы об онтологических реперах человека (истоке, границе и движителе его как сущего), через схему *анализа ситуации человека*, но на языке антропологических трендов, говорящих о том, что происходит с человеком [см. подр.: Смирнов 2015].

Эта схема необходимым образом должна учитывать следующие уровни собственной аналитики.

Уровень 1. Выявление и аналитика базовых *антропологических трендов*. Какие антропологические проекты и идеи доминируют, формируются и играют роль ведущих? Описание трендов задает понимание того, что выбирает человек, каковы его предпочтения.

Уровень 2. Воплощение базовых трендов в определенных *институтах развития* и изменений. Например, изменение института семьи и брака, института власти, института права, института собственности, на которых зиждутся базовые матрицы существования человека.

Уровень 3. Изменение институтов воплощается в формирование *пакета сценариев развития*, которые проигрываются ключевыми группами влияния, в пакет тех или иных политик (экономическая, социальная, культурная политики и проч.).

Уровень 4. Изменение институтов и сценариев воплощается в наращивание массовидности тех или иных практик как *антропопрактик*, то есть тех массовых действий, которые воспроизводятся и формируют определенные *антропотипы и антропологические проекты*. Эти антропопрактики как раз и становятся теми, которые ежедневно и ежечасно формируют доминирующие антропотипы. И по ним мы начинаем судить о предпочтениях человека.

Уровень 5. Самоопределение философа-антрополога на основе аналитики трендов, институтов, сценариев и антропопрактик и формулирование антропологической позиции: либо как оправдания ведущего тренда (антроподицеи), либо как альтернативы ведущему тренду в виде определенной антропологической концепции и практики.

На практике схема разворачивается от обратного: выявление массовидных антропопрактик и описание всего репертуара этих практик — анализ процесса формирования новых норм, процедур, традиций — аналитика пакета базовых сценариев — аналитика процесса формирования институтов — описание складывающихся антропологических трендов.

Всякая аналитика прошлого или прогнозирование будущего опирается на самоопределение философа, пытающегося вычлениить определенно-го рода антропопрактику, формирующую того или иного человека. Например, М. Фуко выстраивал концепт практик себя на материале римских стоиков, но прежде всего его интересовала современная ситуация человека, связанная, по его мнению, с необходимостью самих себя переначать, начать заново [Фуко 2007].

Чтобы обсуждать вопрос о том, какова должна быть современная онтология человека, желательно все же спросить: что есть современная ситуация человека с точки зрения его онтологии, то есть его бытия? Она всегда одна, или она в настоящее время радикально иная, отличная от ситуации человека XIX века или эпохи Просвещения? Что позволяет нам говорить об этом? Что делает ситуацию иной? Какая реальность формируется, позволяющая нам говорить, что ситуация иная? И что значит «реальность»?

Ответы на эти вопросы будут зависеть от того, как и какую работу мы проведем по обозначенной выше схеме: практики — нормы — сценарии — институты — тренды — образ человека.

С одной стороны, вроде бы, человек в его массовидности предпочитает обходиться без бытия. Мы обсудили это выше, отталкиваясь от концепта Хайдеггера и на примере концепта Хоружего, его проекта Онтического человека [Хоружий 2010]. Также мы показали это в своих работах [Смирнов 2015].

Но, с другой стороны, полагаемое допущение всё же обязывает нас выделять как минимум два тренда — тренд, направленный на отказ от бытия, и тренд, направленный на пребывание в бытии. Победит ли человек Хайдеггера,

страж бытия, или победит Латон, или победит «человек виртуальный» — вопрос открытый.

Мы полагаем, что современный (в этом смысле можно говорить о его неклассичности) прецедент философствования о человеке означает сдвиг в мышлении: от ядра — к границе; от сущности — к коммуникации. Человек, будучи существом возможным и проектным, — всегда пограничное переходное существо, живущее в коммуникации со своим Иным.

Онтологически ситуация человека с точки зрения необходимости его самоопределения в бытии всегда одна. Но с точки зрения поиска средств и способа мышления сама ситуация человека заставляет нас радикально меняться, то есть отказываться от полагания внешне заданной готовой субстанции, сущности и готового субъекта.

Рабочая онтология человека

Поиск новой онтологии человека вызван не простым желанием слепить еще один концепт, а онтологическим вызовом — отказом наличного человека от бытия, стремлением его обходиться без бытия.

В таком случае, что такое адекватная запросу рабочая онтология человека? Что она позволяет понять такого, что нельзя понять на языке классической антропологии субъекта, субстанции, сущности?

Антропология сущности и субстанции не позволяет найти ответа на вопрос о реальной онтологической свободе и ответственности человека за свое бытие. Человек, детерминированный готовой природой и помещенный в сущностный мир, не отвечает ни за мир, ни за самого себя. Ответственное отношение к бытию заставляет нас отказываться от детерминизма сущности и природы и вводить саму ответственность, ценностное отношение к миру и себе в нём в саму онтологию [см. подр.: Аванесов 2013]. И тогда мы говорим об ответственном поступающем бытии. Тогда становится востребованной нами, так поступающими и мыслящими, антропология событийности, переживаемой на онтологической границе, антропология онтологической коммуникации.

Здесь возможны такие концептуальные метафоры, как онтологические реперы, онтология коммуникативных миров, антропология отклика на вызов, антропология онтологического присутствия, антропология онтологического перехода и границы. При этом мы говорим о некоей рабочей онтологии, то есть концепте, который можно использовать как путеводитель и объяснительный принцип для понимания ситуации человека и прогностики антропологических трендов.

Что такое эффективная и работающая антропологическая концепция? Каковы критерии работы и не-работы? Концепция становится работающей, если она становится результатом продвигающей к осмыслению и пониманию рефлексии по поводу антропопрактик, делающих человека сущим, укоренённым в бытии. Последнее же — онтологическая работа по укоренению антрополо-

гии — может происходить посредством разного рода антропопрактик, духовных практик [Хоружий 2005]⁶.

Базовым принципом работы в такой антропопрактике полагается выше-названный принцип связки онтологического истока и онтологической опоры в Ином посредством энергийного движителя.

Человек как в самом себе под-лежащее, в себе предполагающий исток (сам для себя являющийся целью, по Канту), если использовать метафору, ставит лебедку на своей машине движения и вытаскивает себя из болота. Но чтобы вытащить себя, трос лебедки нужно подцепить к дереву, стоящему на сухом островке. Нужна опора в Ином, к которой человек мог бы прицепиться. *Движитель есть сцепка энергийной тяги и онтологической опоры в Ином.* Человек встаёт на собственный предел и силой энергийной тяги через онтологическую опору вытягивает себя. Такой способ есть собственно человеческий способ быть, человеческий тип заботы о бытии. Тогда антропология есть рефлексия по поводу онтологически укоренённой антропопрактики, которую проделывает сам антрополог. Сам человек становится таким рефлексивным органом заботы.

Если вернуться к вопросу о том, какова ситуация человека и на какую онтологию человека она делает запрос, то ответ зависит от ответа на ряд вопросов: полагает ли человек некую готовую сущность в себе? полагает ли человек себя готовым субъектом? полагает ли человек наличие готовых мыслеформ вовне, существующих собственной идеальной жизнью? полагает ли человек жизнь в готовой иерархической матричной структуре? Если да, то мир для человека и он сам онтологически не изменились. Если нет, то ситуация человека онтологически иная, именно в силу того, что полагается иной исток, иной движитель, иной предел.

В то же время мы должны спросить себя, насколько релевантен сам способ полагания онтологии человека как концепта? Что значит в этой связи выстраивание адекватного онтологического дискурса? Полагается ли он так же, как ранее, в виде построенной онтологемы, или он может полагаться радикально иначе, не в виде концептуального дискурса, а в виде некоего ориентира-навигатора, карты-путеводителя? И тогда онтология как карта человека составляется всякий раз заново. И мы в начале пути...

⁶ Опыт построения онтологий как некоей определенной работы с поиском метода описан в работе [Красиков 2013]. Он точно показывает разного рода процедуры, редуцирующие содержание и уводящие авторов онтологий от предмета «обобщение-упрощение», «очеловечивание мира», «формулирование онтологической схемы», «объективирование схемы во вне». Также Красиков на языке метафор называет примеры зависимости авторов разных онтологий от собственных схем («золоченая клетка», «башня из слоновой кости», «покрывало Майи»). Но далее метафор Красиков не продвигается. Введённый им принцип-критерий «степени субъектности» как основа для классификации онтологий грешит той же самой зависимостью автора от своих схем. Да и традиция по работе с онтологиями Красиковым не определена. Построение онтологий требует концептуального и строго предметного методологического подхода.

Литература

1. Аванесов 2013 — *Аванесов С. С.* Нормативная онтология: Петербургские доклады. Томск: ТГПУ, 2013.
2. Бахтин 2003 — *Бахтин М. М.* К философии поступка // Собр. соч. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 7–68.
3. Алексеева, Аршинов Чеклецов 2013 — *Алексеева И. Ю., Аршинов В. И., Чеклецов В. В.* «Технолюди» против «постлюдей» НБИКС-революция и будущее человека // *Вопр. философии.* 2013. № 3. С. 12–21.
4. Гиренок 2012 — *Гиренок Ф. И.* Аутография языка и сознания. М.: Летний сад, 2012.
5. Красиков 2013 — *Красиков В. И.* Онтологии // *Вопр. философии.* 2013. № 9. С. 43–51.
6. Мамардашвили, Соловьев, Швырев 1970–1971 — *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // *Вопр. философии.* 1970. № 12. С. 23–38; 1971. № 4. С. 59–73.
7. Смирнов 2010 — *Смирнов С. А.* О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко) // *Вестн. НГУ. Сер.: Психология.* 2010. Т. 4. Вып. 1. С. 74–93.
8. Смирнов 2015 — *Смирнов С. А.* Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015.
9. Фуко 2007 — *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
10. Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления / пер. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993.
11. Хайдеггер 1997а — *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
12. Хайдеггер 1997б — *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / пер. О. В. Никифорова. М.: Рус. феноменолог. о-во; Логос, 1997.
13. Хайдеггер 2007 — *Хайдеггер М.* Ницше: в 2 т. / пер. А. П. Шурбелева. Т. II. СПб.: Владимир Даль, 2007.
14. Хайдеггер 2009а — *Хайдеггер М.* Вклады в философию От события / пер. Э. Сагетдинова // *Ερμηνεία. Журн. филос. пер.* 2009. № 1 (1). С. 56–94.
15. Хайдеггер 2009б — *Хайдеггер М.* Парменид / пер. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009.
16. Хоружий 2005 — *Хоружий С. С.* Очерки синергичной антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
17. Хоружий 2010 — *Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
18. Хоружий 2013 — *Хоружий С. С.* Как обходиться без бытия или механика Латона // *Вопр. философии.* 2013. № 10. С. 50–66.
19. Щедровицкий 1996 — *Щедровицкий Г. П.* Онтология и онтологическая работа // *Вопр. методологии.* 1996. № 3–4. С. 65–122.