

РОЗИН ВАДИМ МАРКОВИЧ



Главный научный сотрудник
Института философии РАН,
доктор философских наук, профессор.

Постоянный автор журнала.

E-mail: rozinvm@gmail.com

УДК 130.2

ПОНЯТИЕ И ТИПЫ АНТРОПОПРАКТИК

Аннотация. В статье обсуждаются понятия практики и антропопрактики. Констатируются разные феномены антропопрактик и ставится вопрос об их сущности и подходе к изучению. Понятие «практика» в марксистской традиции имеет два основных смысла: выступает как своеобразный критерий истины, и преобразующая роль приписывается практике. Указываются особенности антропопрактик. Это практики типа «само», т. е., такие, в которых и субъектом и объектом преобразований и трансформаций является один и тот же человек, кроме того, в основании антропопрактик лежит «концепт человека», т. е. образ, схема индивида, относимая к нему самому, позволяющая индивиду или действовать культуросообразно или «преодолевать культурную и социальную обусловленность». Различаются и характеризуются разные типы антропопрактик: общекультурный тип, (концепт человека одинаковый для всех представителей общества), личностный тип (именно личность создает концепт человека, при этом различаются личность массовая и уникальная), антропопрактики спасения и преображения (анализируются две основные: религиозные и эзотерические), антропопрактики правильной жизни (концепты человека самые разные, но все они ориентированы на «правильную жизнь», представление о которой конституируется самой личностью), телесные антропопрактики (в концепт человека входит представление о теле как телесности), наконец, различаются проектная и гуманитарная стратегии в концептуализации антропопрактик.

Ключевые слова: практика, антропопрактика, человек, личность, индивид, деятельность, жизнь, концепт, телесность, Бог, реальность, реализация.

© Розин В. М. 2017

Vadim M. Rozin

CONCEPT AND TYPES OF ANTHROPOPRACTICES

Abstract. The article discusses the concept and practice anthropopractice. Stating the different phenomena anthropopractices and the question of their spirit and approach to learning. The concept of "practice" in the Marxist tradition has two basic meanings: acts as a kind of criterion of truth and the practice ascribed transformative role. Include anthropopractices two features: it is the practice of the "self", i.e., those in which both the subject and object of change and transformation is one and the same person, in addition, based on anthropopractices is "the concept of man", i.e. image, individual scheme attributable to himself, allowing an individual to act or cultural-image or "overcome cultural and social conditioning." Differ and are characterized by different types of anthropopractice: general cultural type (concept of man is the same for all members of society), personality type (that person creates the concept of a person, in this case vary a person a massive and unique), anthropopractice salvation and transformation (reviewed two main – religious and esoteric) anthropopractice good life (the concepts of human variety, but they are all focused on the "good life", the idea of which is constituted by the person), bodily anthropopractices (in the concept of man is to represent the body as a corporeal), and finally, different design and humanitarian strategy in conceptualizing anthropopractice.

Keywords: practice, anthropopractice, man, person, individual, work, life, concept, physicality, God, reality, realization.

Понятие «антропопрактика» начинает использоваться все шире в философской и педагогической литературе. Но, как обычно, отстает рефлексия, в данном случае осознание того, что это такое, какие типы антропопрактик существуют. Дело в том, что антропопрактика – это такой феномен, который нельзя созерцать, например, как вещь или движение. Антропопрактика начинает видеться и мыслиться посредством определений, чаще, концептуализаций. И тогда обнаруживается, что, во-первых, концептуализаций антропопрактик много, во-вторых, что на основе оптики, открывающейся на основе таких концептуализаций, можно увидеть антропопрактики у авторов, даже не знакомых с этим термином.

Тогда к антропопрактикам можно отнести, например, практики спасения, начиная с Платона и св. Августина, заканчивая, современными религиозными мистиками или «гениями эзотеризма». Но почему не считать концептом антропопрактики «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы, в котором утверждается, что человек – это славный мастер, который по своему желанию может стать даже херувимом? Тут же вспоминается концепция Г. Л. Тульчинского «человек как автопроект» [Тульчинский 2010], где указанная Мирандолой возможность ставится на рельсы современной технологии. А «практики себя», о которых пишет М. Фуко, это, вероятно, просто другое наименование антропопрактик. Сюда же относятся «концепции правильной жизни», тоже обсуждаемые М. Фуко, а также многими философами и писателями, включая автора данной статьи.

Поскольку к практикам себя относятся современные телесные практики, то и они выступают как пример антропопрактик. Действительно, в настоящее время наблюдается бурное развитие телесно-ориентированных социальных практик: техник и строительства тела, моделей тела и красоты, примеры ко-

торого – бодибилдинг, здоровый образ жизни и натуропатическое питание, новое возрождение танцевальной и физической культуры, карате, художественная гимнастика, смена пола, очередные попытки достижения бессмертия (креоника и движение трансгуманизма, и прочее). Постмодернисты, особенно М. Фуко, пишет А. П. Огурцов, «обратили внимание на то, что социальные практики формируют определённые телесные практики и соответственно определенное понимание тела. В «Истории сексуальности» он показал роль систем надзора и наказания в формировании социального отношения к сексуальности и к телу. Эта линия, в значительной степени продолжавшая анализ М. Моссом «техники тела», т. е. того способа, каким от общества к обществу люди узнают, как использовать своё тело, была восполнена линией, обратившей внимание на биопсихические и даже тактильные способы репрезентации тела» [Огурцов 2001: 28].

Нельзя ли к антропопрактикам отнести и вовсе обычные вещи: умение писать, читать, рисовать, играть на музыкальных инструментах или хорошо мыслить? Разве освоение этих способностей не формирует и не меняет человека?

Пока мы отнесли все указанные виды деятельности и практикования к антропопрактикам чисто интуитивно, а, следовательно, можем и ошибаться. Кроме того, действительно: что, спрашивается, между ними общего, почему это всё антропопрактики? Понятно, что удовлетворительно ответить на этот вопрос невозможно, не введя понятия или концепта антропопрактики, охватывающего все указанные и, возможно, какие-то ещё случаи практик. Попробуем начать эту работу. Но предварительно укажем основания нашего подхода к решению этой задачи.

Первое. Я вслед за Ж. Делезом исхожу из того, что приоритет в способе получения знаний о сложных явлениях типа антропопрактика на стороне *различий*, а не отождествлений. Но для правильного различения недостаточно просто эмпирических усмотрений (встречи с явлением). Различение тоже предполагает основание и концептуализацию.

Второе. На мой взгляд, сущность антропопрактики невозможно выявить и проанализировать, если не задавать позицию *личности*. Именно личность как человек, действующий *самостоятельно* (не по традиции, не как социальный индивид), *пытающийся выстраивать свою жизнь*, выходит на особые практики, в которых объектом преобразований и трансформаций является он сам.

Третье. Объективный план рассмотрения явления, который всё равно предполагает реконструкцию, но одновременно кладется мыслью, как то, что существует, я буду дополнять анализом концептуализаций. Например, не только задаваться вопросом, что такое спасение в античной культуре, но, например, как спасение понимает Платон, в отличие от Плотина или Августина? Спасение, понимаемое как один из эзотерических или философских способов жизни и преодоления страха перед смертью в античности, полагается мною как само явление, а спасение, понимаемое как припоминание душой божественной небесной жизни, а также предполагающее платоническую любовь, занятие наукой и философией, полагается как концептуализация спасения у Платона.

Четвертое. Сущность антропопрактик можно понять, рассматривая их в рамках более широкого целого, например, культуры, образования, эзотерического или религиозного пути и проч.

Наконец, пятое. В анализе антропопрактик я буду опираться, в том числе, на свой небольшой личный опыт: формирования своего мышления, занятий карате, усилий правильно жить.

Перейдем к реализации этого подхода. Начну с задания оснований для различения разных видов антропопрактик. Таким основанием являются, во-первых, понятие практика, во-вторых, – антропопрактика.

Понятие «практика». Возводя практику к древнегреческому *πράξις* – «деятельность», её часто понимают именно как деятельность. Однако под влиянием марксизма эту деятельность нагружают такими характеристиками, как *общественная, историческая, преобразующая*. Понятие «практика» в марксистской традиции имеет два основных смысла: выступает как своеобразный критерий истины (если практика сложилась, то наши знания, гипотезы и сценарии были верны) и играет революционную преобразующую роль. Это понятно, учитывая, что марксизм искал критерии истины не в идеальном плане и не в сознании мыслящего, а в материальном плане и в деятельности. В этом отношении марксистское истолкование практики может быть также рассмотрено как способ правильного анализа социальной действительности, как её основание.

Одно из марксистских пониманий практики можно увидеть у Мишеля Фуко. В изложении С. С. Хоружего оно выглядит так. «Практика себя получает у Фуко целый ряд дефиниций. Приведём для начала две из них. Практики себя – это “некоторые процедуры, существующие, безусловно, в любой цивилизации, предлагаемые или предписываемые индивидам для закрепления их самоидентичности, её поддержания или изменения; и возможные благодаря отношениям владения собой или познания себя”. И это также “намеренные и отрефлексированные практики, посредством которых люди не только устанавливают для себя правила поведения, но и стремятся преобразовать самих себя, измениться в своем уникальном бытии, сделать свою жизнь собственным произведением”. Более точно, первое определение относится к “техникам себя”, термину почти, но, всё же, не полностью синонимичному. С известным упрощением, можно сказать, что практики себя, являясь техниками себя, обладают ещё важным дополнительным свойством: они направлены – возможно, не прямо, а в конечном итоге – на то, чтобы открыть индивиду доступ к истине. Этот аспект выражает такая, например, формула Фуко (она служит у него определением “духовности”, но может быть отнесена и к практикам себя): практики, “посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине – это могут быть практики очищения, аскеза, отречение, обращение, изменение образа жизни” <...>

Из формул первой и третьей мы заключаем, что практики себя, в отличие от простых техник себя, несут элемент телеологичности: это – *направленные трансформации*, которые определяются некоторой заданной общеантропологической целью. В одном случае эта цель обозначена как конституирование (обретение, хранение, смена) идентичности человека, в другом – как обеспечение “доступа к истине”» [Хоружий 2010: 499–501].

В Московском методологическом кружке направленные трансформации осмыслились в теории деятельности, в рамках которой вводилось новое методологическое понятие практики. Например, в работе «Система педагогиче-

ских исследований (методологический анализ)» Г. П. Щедровицкий вводит понятие «практика» в рамках дискурса, который образовывал ядро анализа, как позднее стали говорить, «сферы деятельности» [Щедровицкий 1993: 47–52]. Здесь практика, называемая «практической деятельностью», с одной стороны, противопоставлялась инженерии, методике, науке, педагогике, методологии, с другой, сама порождала инженерию, методику, науку, педагогику, методологию, но уже как самостоятельные практики. Практика как понятие оказывается парадоксальным: это и исходная целостность – практическая деятельность, и то, что из неё (или на основе неё) образуется и выводится; это и отдельные, ставшие в ходе разворачивания деятельности образования (практическая деятельность, инженерия, методика, наука, педагогика, методология).

Г. П. Щедровицкому удалось сделать ещё один важный шаг – сформировать особый класс деловых игр, получивших название «организационно-деятельностных игр» (ОДИ), которые рассматривались как *полноценная методологическая практика*, поскольку в ней методологи, с одной стороны, получали в свое распоряжение (правда, только на период игры) специалистов-предметников и предписывали, как им мыслить и действовать, а с другой – смогли реализовать свой идеал методологии.

На этапе развертывания ОДИ рассмотренные выше представления о практике и понятии «практика» были использованы для построения экспериментальной методологической практики. Предполагалось, что ОДИ и есть полноценная практика. При становлении ОДИ стояли несколько задач: продемонстрировать эффективность методологических представлений при решении ряда нерешаемых социальных задач, создать для методологии область реализации ее идей, повлиять на предметников и специалистов, сдвинув их сознание в методологическом направлении. Решение этих задач позволило создать как образцы ОДИ, так и особую социальную технологию, которая в разных формах и модификациях стала быстро распространяться. ОДИ осуществляется как коллективная работа и обязательно с методологическим сопровождением.

Приведенные характеристики представлений о практике и понятии «практика» говорят о том, что это, с одной стороны, особый подход, с другой – предполагает онтологические построения в рамках этого подхода и теории деятельности, с третьей стороны, предполагает наличие экспериментальной практики, в которой реализуется и первое, и второе. Как подход, практика задаёт целое и условия её мыслимости, если нам нужно объяснить и задать развитие или становление некоторого явления (например, сферы деятельности или культуры). Скажем, задавая сферу педагогической деятельности, Г. П. Щедровицкий полагал педагогическую практику как такое целое, относительно которого можно охарактеризовать остальные деятельности этой сферы. Педагогическая практика, конечно, отличается, например, от педагогической науки или методики, но в «дискурсе становления» она мыслится как необходимое условие их формирования и даже, в некотором отношении, включает их в себя. В разных традициях философии и науки развитие и становление мыслятся различно. В этой связи, мы имеем дело с различными понятиями «практика».

Для методологической практики как подхода характерно представление, что эффективное развитие деятельности (мыследеятельности) предполагает разворачивание методологического обслуживания и сопровождения в качест-

ве органа этой деятельности. Именно этот момент, развитие мышления и деятельности на основе методологии, и задает «практичность» в методологическом понимании.

Однако, методологическое обслуживание и сопровождение (проблематизация, критика, рефлексия, проектирование, построение методологических схем, реализация задуманного, коррекция и пр.) могут быть как правильными, так и ошибочными, работающими против человека и культуры. Именно это мы и видим на материале антропологии. Рассмотрим один пример – методологические декларации и утверждения М. Фуко о сексе, ориентированные, кстати, именно на решение проблем, вставших в ходе антропологической революции.

«Надо, – пишет Фуко, – бросить вызов <...> тенденции сводить вопрос о гомосексуальности к проблеме “Кто я такой? Какова тайна моего желания?” Быть может, лучше спросить: а какие отношения можно с помощью гомосексуальности установить, изобрести, умножить, смоделировать? <...> Гомосексуальность – это не форма желания, это нечто желаемое. Мы должны со страстью становиться гомосексуальными <...>. Быть геем – значит пытаться определить и реализовать определённый образ жизни» (цит. по: [Хоружий 2010: 584]).

«Фуко, – пишет С. С. Хоружий, – рассматривает не только субкультуру геев; одна длинная беседа почти целиком посвящена “субкультуре С/М”, то бишь садомазохизму. Философ признает в ней ту же природу, это – ещё одна разновидность эстетики существования, причём идущая в ценном и интересном направлении, указывающая новые пути: “С/М – это действительно субкультура. Это процесс изобретения <...> это эротизация власти, эротизация стратегических отношений <...> реальное творчество новых возможностей удовольствия <...> Практики С/М показывают нам, что мы можем продуцировать удовольствие посредством очень странных предметов, используя некоторые причудливые части наших тел, в самых необычных ситуациях <...> Нечто очень важное – это возможность использовать наше тело как возможный источник множества удовольствий <...>. Мы должны создавать новые удовольствия”. Таким образом, субкультура С/М наглядно указывает, каким должно быть новое русло развития человека и культуры; и становится ясно, какие еще субкультуры надо выстраивать: “Элементом нашей культуры должны стать наркотики <...> как источник удовольствия. Мы должны изучить наркотики <...> должны производить хорошие наркотики – способные породить очень интенсивное удовольствие <...>. Сейчас наркотики – это часть нашей культуры. Как есть хорошая и плохая музыка, есть хорошие и плохие наркотики. И как нельзя сказать, что мы «против музыки», так же нельзя сказать, что мы «против наркотиков»» [Реплика] – “Цель – это испытание удовольствия и его возможностей” [Ответ] – “Да”» (цит по: [Хоружий 2010: 588 –589]).

Фуко здесь выражает один из трендов современной цивилизации, разрушающих человека. Он размышляет о «техниках себя», позволяющих получить максимум удовольствий и «сделать из себя произведение искусств». Другими словами, мы перешли уже к анализу антропопрактик.

Понятие и особенности антропопрактик. Прежде всего, антропопрактики – это вид практик. Особенности этого вида следующие. Во-первых, это практики типа «само», т. е., такие, в которых и субъектом и объектом преобразований и трансформаций является один и тот же человек. К практикам

«само» относятся как самые элементарные гигиенические действия (поеть, умыться, одеться и т. п.), так и уже достаточно сложные действия личности, направленные, например, на построение своей жизни.

Во-вторых, в основании антропопрактик лежит «концепт человека». Концепт человека – это образ, схема индивида, относимая к нему самому, позволяющая индивиду или действовать культуросообразно, или «преодолевать культурную и социальную обусловленность». Здесь намечается важная оппозиция, характерная для западной культуры: между *массовым, социально нормированным поведением человека*, и поведением *уникальным, отчасти асоциальным*. Примером концептуализации второго случая поведения является определение личности, которое мы встречаем у В. С. Библера. Он пишет, что личность характеризуется не только «самодетерминацией», но «преодолением культурной и социальной обусловленности» [Библер 1990: 122]. Дальше эта оппозиция будет продолжена в различении «массовой» и «уникальной» личности.

Обе указанные здесь характеристики антропопрактик можно проиллюстрировать на примере «Исповеди» Св. Августина, который вводит такой *концепт*: «человек вместе с Богом, он сам себя преобразует в направлении к спасению, но его природа сопротивляется преобразению»¹. Другой яркий пример – «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандола. Здесь концепт человека, во многом определивший один из основных типов новоевропейской личности, такой: «человек – славный мастер, по собственному желанию может делать себя тем, кем захочет. В нём идет борьба разума со страстями»².

¹ «О, как желал и я, – пишет Августин, – достигнуть этого счастья, только не по стонным побуждениям, а по собственной воле. А воля моя, к несчастью, была в то время не столько во власти моей, сколько во власти врага моего... Между тем во мне родилась новая воля – служить Тебе бескорыстно и наслаждаться Тобой, Боже мой, как единственным источником истинных наслаждений. Но эта воля была еще так слаба, что не могла победить той воли, которая уже господствовала во мне... Таким образом, две воли боролись во мне, ветхая и новая, плотская и духовная, и в этой борьбе раздиралась душа моя... Между тем я, служивший поприщем борьбы, был один и тот же... По своей же воле дошел я до того, что делал то, чего не хотелось делать... Я одобрял одно, а следовал другому» [Августин 1992: 103–108].

² «Тогда, – пишет Пико делла Мирандола, – принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: “Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные. О, высшая щедрость Бога-отца! О высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет!<...> Но ведь, если необходимо строить нашу жизнь по образцу херувимов, то нужно видеть, как они живут и что делают... Но так как нам, плотским и имеющим вкус с мирскими вещами, невозможно это достичь, то обратимся к древним отцам, которые могут дать нам многочисленные верные свидетельства о подобных делах, так как они им близки и родственны. Посоветуемся с апостолом Павлом, ибо, когда он был вознесен на третье небо, то увидел, что делало войско херувимов. Он ответит нам, что они очищаются, затем наполняются светом и, наконец, достигают совершенства, как передает Дионисий. Так и мы, подражая на земле жизни херувимов, подавляя наукой о морали порыв страстей и рассеивая спорами тьму разума, очищаем душу, смывая грязь невежества и пороков, чтобы страсти не бушевали необдуманно и не безумствовал иногда бесстыдный разум”» [Мирандола 1962: 507–510].

Известный историк античной философии Пьер Адо указанному здесь пониманию антропопрактик противопоставляет другое. Для задавания оппозиции он берет концепцию М. Фуко: «Можно было бы говорить, – пишет он, – в конце концов, о “практиках”. Раймон Рюие употреблял слово “монтажи”. Но это производит впечатление искусственности. Мне не нравится выражение “практики себя”, введённое в моду Фуко, и еще меньше выражение “писание себя”. Здесь мы практикуем не “себя”, и тем более мы не пишем “себя”. Мы практикуем упражнения для преобразования “Я”, и пишем фразу, чтобы влиять на “Я”... В то же время, в своем описании того, что он называет практиками себя, Фуко недостаточно оценивает осознание принадлежности к космическому всеобщему и осознание принадлежности к человеческой общности... Наконец, я не думаю, что этическая модель, приспособленная к современному человеку, может быть эстетикой существования» [Адо 2005: 148, 210].

На первый взгляд, речь идёт о практике преобразования самого себя. Но понятия «себя», «человека» П. Адо понимает совершенно иначе. У М. Фуко и человек, и субъект деятельности, обусловленный, по К. Марксу, социальными и институциональными структурами, это почти свободный художник, уже ничем не обусловленный. Для П. Адо предельной онтологией выступает не деятельность, за которой на заднем плане маячит производство, а *жизнь*, а человек у него, с одной стороны, есть уникальная личность, т. е. индивид, преодолевающий социальную обусловленность, с другой – представитель человеческой общности и Космоса. Другими словами, у Адо и Фуко мы видим совершенно разные концепты человека.

Мои исследования позволяют различить два разных типа концепта человека. Первый можно назвать **«общекультурным типом»**, согласно которому концепт человека выступает в качестве единого, одинакового для всех индивидов, членов социума. Здесь нет автора, в качестве последнего выступает культура в целом. Приведу немного экзотическую иллюстрацию – тибетскую практику «чод», которая призвана научить молодых монахов («трапа») общению с демонами. Трапа обращается к демонам, выкрикивая: «На протяжении беспредельного ряда веков, в процессе повторяющихся существований, я занимался у бесчисленных существ в счет их жизней – мою пищу, мою одежду и всевозможные блага, чтобы содержать мое тело в добром здравии, в радости и защищать его от смерти. Нынче я плачу долги, предлагая на истребление свое тело, которое я так любил и лелеял... При этом трапа представляет, что его воля в образе божества женского пола выходит через макушку наружу, одним махом отсекает резакон ему голову, затем руки и ноги, сдирает с трапа кожу, вспарывает живот, и на это угощение со всех сторон слетаются демоны, которые, смачно чавкая, пьют ручьями текущую кровь, рвут мясо, разгрызают кости. Постановка спектакля рассчитана на устрашение исполнителя, и так искусно, что некоторые из трапа во время совершения церемонии внезапно сходят с ума и даже падают замертво» [Дэвид-Ниль 1992: 100].

Второй концепт, **«личностный тип»**, в котором речь идёт о личности. Она создаёт концепт человека, отвечающий её сущности и потребностям. К сущностным характеристикам личности, как мы отмечали, относятся самостоятельное поведение и выстраивание своего мира (приватной реальности) и себя в нём. Самостоятельное поведение означает наличие выбора, поступка,

выстраивания своей жизни, предполагает индивидуальную реакцию на жизненную ситуацию, и как следствие – наличие типов самостоятельного поведения и разных типов личности. Известен один из первых отрефлексированных ещё Платоном примеров личности – личность Сократа.

Вспомним поведение Сократа на суде. С одной стороны, он идёт на суд и соглашается с решением общества, назначившим ему смерть. С другой стороны, Сократ предпочитает оставаться при своём мнении. Он твёрдо убеждён, что его осудили неправильно, что, «смерть – благо» и «с хорошим человеком ничего плохого не может быть ни здесь, ни там, и что боги его не оставят и после смерти». Сократ как становящаяся личность, хотя и не разрывает с обществом, тем не менее, идёт своим путем. И, что существенно, Сократ не только выслушивает мнение суда, то есть общественное мнение, но и афинское общество выслушивает достаточно неприятные для него речи Сократа и даже, как нам известно, через некоторое время начинает разделять его убеждения. Отчасти, Сократ уже осознаёт своё новое положение в мире. Например, он говорит на суде, что ведь «Сократ не простой человек», а также, «где кто поставил себя, думая, что для него это самое лучшее место <...>, там и должен переносить опасность, не принимая в расчёт ничего, кроме позора, – ни смерти, ни ещё чего-нибудь» [Платон 1994: 82]. На излёте античности Сократу вторит Апулей. В «Апологии или Речи в защиту самого себя от обвинения в магии» он так формулирует кредо своей жизни: «Не на то надо смотреть, где человек родился, а по каким принципам решил он прожить свою жизнь» [Апулей 1960: 28].

Здесь принципы типа «человек сам определяет свою жизнь» или «сам определяет принципы, по которым будет жить» выполняли двоякую роль: обеспечивали (организовывали) самостоятельное поведение и задавали новое видение действительности, включавшее в себя два важных момента – индивидуальное видение мира и ощущение себя микрокосмом. Индивидуальное видение мира было необходимо, поскольку, действуя самостоятельно, личность не только реализовала себя, но и должна была опираться на реальность вне себя. В противном случае, она бы выпала из общества, не смогла бы жить в мире, погибла.

Интересно, что становление античной личности происходит одновременно с формированием «лично ориентированных практик» – античного судопроизводства, театра, любви, собрания философов (академий). И это не случайно. Именно на сцене суда, театра или академии античное общество рассматривает и осмысляет такой странный феномен – человека, живущего не по традиции, а последний объясняет обществу, как он дошёл до жизни такой и почему иначе жить не может. В произведениях Эсхила, Софокла, Еврипида и других известных греческих драматургов герои ставятся в ситуацию, где они вынуждены принимать самостоятельные решения и при этом, как показывает А. В. Ахутин, обнаруживают свою личность [Ахутин 1996: 20–21].

Уже в античности происходит дифференциация двух типов развития человека: в первом случае складывается то, что можно назвать «массовой личностью», во втором – «личностью уникальной». Массовая личность принимает все сложившиеся социальные условия и институты, встраивая самостоятельное поведение в их поле. Человек как массовая личность сам решает, куда пойти учиться, какую профессию выбрать, на ком жениться (за кого выйти за-

муж), какой образ жизни культивировать, но всё это происходит в рамках тех условий и ограничений, которые он находит в социуме. Он как бы движется по «колеям», проложенным социумом; движется сам, сам выбирает колеи, но никогда их не покидает.

Уникальная личность – это личность типа Сократа или Св. Августина, она сама прокладывает «тропинки», которые потом могут превратиться в социальные колеи. Уникальная личность нередко входит в противоречия со сложившимися в обществе представлениями, создавая прецеденты для новых личностно ориентированных практик. Одна из интересных концепций уникальной личности принадлежит С. Киркегору. Она состоит в том, что человек, попадая в трагическую, экзистенциальную ситуацию, вынужден осуществить подлинный выбор, который, по сути, есть не выбор из существующих возможностей, а космический акт нового рождения личности. Именно к уникальной личности относится указанная выше характеристика В. С. Библера, а именно, что такой индивид, переставая следовать социальным нормам и традициям «преодолевают культурную и социальную обусловленность».

Итак, мы предложили два полярных типа личности: **массовая** и **уникальная**. Первая создает концепт себя в рамках социальных требований и сценариев. Вторая, реализуя себя, пытается преодолеть социальную и культурную обусловленность. С антропологической точки зрения, личность можно истолковать как вторую форму социальной жизни (в качестве первой выступает культура). С формированием личности меняется и культура. В ней складываются личностно ориентированные практики и социальные институты. Личность представляет собой и точку роста культуры – в том смысле, что именно через её активность и творчество происходит развитие культуры. Предельным вариантом (типом) личности, можно считать не всегда социально приемлемый тип эзотерической личности.

Следующее типологическое различие – между **практиками спасения** и **практиками преображения**, в рамках которых речь идёт о практиках **религиозных и эзотерических**. В данном случае концепт человека включает в себя идею Бога или эзотерической реальности, критику обычного мира и жизни, установку на переделку себя, сценарий работы (духовной и психотехнической) и этапы пути (преображения). Образцы такой практики демонстрируются духовными отцами и гениями эзотеризма. Важно, что концепты и образцы изобретаются, понимаются и осваиваются личностью индивидуально, поэтому антропопрактики могут сильно различаться.

С моей точки зрения, эзотерические учения нельзя отнести к религии, хотя в некоторых из них речь идёт о Творце³. В эзотеризме я предлагаю разли-

³ Яркий пример – судьба ал-Халладжа, принадлежавшего к ранним суфиям, но сегодня мы бы уверенно записали его как мистика и эзотерика. «В 921 г. – пишет Евгений Бертельс, – против него начато было судебное дело, тянувшееся семь месяцев. Он был приговорен к смертной казни, и 26 марта 922 г. его сначала изувечили, избив плетью, распяли, а потом обезглавили, а тело сожгли. Главной причиной осуждения было его учение о «единении с Богом». Халладж, признавая непостижимость Божественной сущности, учил о существовании внутри Божества несотворенного Божественного духа (рух натики), духа-слова, который может соединиться с сотворенным духом ищущего единения аскета, при-

чить один важный тип, который сами эзотерики нередко понимают как религию. Действительно, если эзотерик считает, что именно Бог является подлинной реальностью, то почему, спрашивается, это не религиозная вера? Однако всё зависит от того, как понимается Бог. Религиозное спасение предполагает соборное усилие, обращение к Богу (как бы он ни понимался), признание невозможности кардинального изменения своей души, поскольку творит и изменяет душу только Господь. Если эзотерическая реальность понимается как подлинный мир, как духовная природа (частный случай, особо понимаемый Бог), то религиозная реальность – это Господь, трактуемый как субъект (сверхсубъект). Утверждая, что человек создан по образу и подобию Бога, церковь, фактически указывает на субъектность Творца. Как субъект Господь – тайна и любовь, и много других вполне человеческих действий (он помогает, поддерживает, управляет, наказывает, прощает и т. д. и т. п.). Как субъект Господь представляет собой не только порядок и закон, но и свободное действие и даже, иногда, непонятный человеку поступок. В качестве примера можно привести книгу «Утешение философией», написанную перед смертью в тюрьме Северином Боэцием (ок. 480–524/526 г.), где последний обсуждает, почему Бог по отношению к Боэцию допускает несправедливость.

Если в религиозной традиции человек спасается не один, а вместе с верующим народом, соборно, и существует общий путь, на который помогает встать церковь, верующие, священные книги, то в эзотерической культуре спасение – дело самого подвигающегося на пути. Никто ему не может помочь, он бросается в воду – и далее он: или переплывет море, или тонет. Конечно, учитель и община ему помогают, поддерживают, но всё равно пройти в подлинную реальность он может только сам. Недаром, в буддизме всех достигших нирваны называют Буддами.

Наконец, в рамках религии человек приходит к Богу, сохраняя свою личность, а в эзотеризме, проходя в подлинную реальность, он превращается в другое существо. Например, Шри Ауробиндо Гхош считает, что эзотерический человек («гностическое существо») так же далеко отстоит от обычного, как обычный человек от обезьяны.

Приведу пример антропопрактики, практикуемой мистиками суфизма. Она включала в себя три основных элемента: идею *пути*, *стоянок* и *стояний*. Стоянки понимались не столько как остановки (это одно из значений, не самое главное), сколько как характеристики духовной работы на определённом этапе пути к Господу. Наконец, состояния позволяли проверять движение

чем происходит своего рода частичное воплощение. Так, аскет становится святым (вали) и живым и личным свидетелем реального бытия Бога. В момент такого единения Халладж сказал о себе знаменитое изречение: «Я – творческая истина»<...>. Халладж в своем учении действительно вступает в резкое противоречие с рядом догматов ислама. Правовой ислам не допускает прямого общения человека, хотя бы даже и пророка, с Богом. Всякое общение этого рода мыслится как осуществляемое через ангелов. Однако уже в VIII в. наметились и иные теории. Шиитскому имаму Джафару Садику (ум. 762) приписано, например, такое изречение: «Я не переставал повторять стих Корана в моем сердце, пока не начинал слышать его из уст произносящего его [т. е. из уст Бога]». Халладж эту самую мысль и развивает. Внутренняя молитва для него ведет к контакту с Божеством, причем в состоянии экстаза сотворенный, написанный по-арабски Коран уже начинает звучать как Коран вечный, подлинная речь Божества» [Бертельс 2006: 505–506].

и работу на правильность⁴. Приведём один из вариантов подобной суфийской духовной технологии.

«Началом пути, первой стоянкой обычно считается тауба (“покаяние”), т. е. решимость порвать с обычным формальным отношением к шариату и отдаться самоусовершенствованию. Это акт духовного обращения, имеющий для путника исключительное значение <...>.

Вторым этапом многие авторитеты признают вара (“осмотрительность”). Наиболее характерная черта этого этапа – крайняя скрупулезность в различении дозволенного (халал) и запретного (харам)<...>.

Эта осмотрительность естественно ведет к третьему этапу, называемому “зухд” (“воздержанность”). Здесь тоже возможны разные оттенки: можно воздерживаться от греха, от излишка, от всего, что удаляет от Бога, от всего преходящего.

Четвертый этап – факр (“нищета”). Первоначально это добровольное обречение себя на нужду, обет нищеты, отказ от земных благ, вытекающий как следствие из последовательно проведенного воздержания. Но в дальнейшем и это понятие спиритуализируется. В свете приписанного Пророку изречения: “Нищета – моя гордость”, факр уже понимается не только как материальная бедность, а как сознание своей нищеты перед Богом, т. е. сознание неимения ничего своего, что не проистекало бы от Бога, до психических состояний включительно.

Но поскольку зухд и факр связаны с переживаниями, для человека неприятными, из них вытекает пятый этап – сабр (“терпение”) – основная добродетель суфия. Этот термин имеет множество различных определений, суть которых сводится к покорному приятию всего, что трудно переносимо. <...>

Шестой этап – таваккул (“упование на Бога”). Его начальная стадия состоит в том, что человек отбрасывает от себя всякие заботы о завтрашнем дне, довольствуясь текущим мгновением и уповая на то, что Бог и завтра так же позаботится о нем, как он позаботился о нем сегодня<...> от внимания суфийских психологов не ускользнуло другое явление душевной жизни – кратковременные настроения, своего рода порывы, налетающие на путника во время прохождения им пути. Эти состояния они обозначили термином “хал” (мн. ч. ахвал), буквально – “состояние, данный момент, преходящее, изменчивое”. Хал, в противоположность макаму, собственными усилиями путника достигнут быть не может. Это – божественная милость, ниспосылаемая свыше и исчезающая так же мгновенно, как возникла» [Бертельс 2006: 508–511].

⁴ «Постепенно рядом с этой практикой начинается своеобразное самонаблюдение, контроль за психическим состоянием. Весьма важную роль в разработке теоретической базы этого самонаблюдения сыграл Абу Абдаллах Харис ибн Асад ал-Анази ал-Мухасиб (род. в Басре, ум. в Багдаде в 857 г.). В отличие от ранних аскетов Мухасиб обладал уже полной богословской подготовкой, а потому мог делать попытки создания точной терминологии своего учения. Написанная им книга «Соблюдение прав Аллаха» излагает в 61 главе основы метода “самонаблюдения” (мухасаба, откуда и прозвание автора). Мухасиб ставит себе задачу проследить соотношение между внешними действиями человека и намерениями его сердца. Крайне тщательный анализ самых сокровенных помыслов и движений души приводит его к установлению понятия “хал” – экстатического состояния, которое, как он полагает, не может быть достигнуто волей самого человека, а ниспосылается ему как божественная милость. Хал, обычно, состояние крайне кратковременное, может быть, даже вневременное, ибо это – мгновенное, внезапное озарение, окрашенное тонами того или иного настроения» [Бертельс 2006: 499].

Практики правильной жизни. Здесь концепты человека самые разные, но все они ориентированы на «правильную жизнь», представление о которой конституируется самой личностью. Эти практики предполагают рефлексию и продумывание своей жизни, ее сценирование, поступки, соотнесение личностных ценностей с общественными. В качестве иллюстрации приведу концепты правильной жизни, включающие, естественно, и образ человека.

Александр Зиновьев. В ситуации, писал он, когда весь мир погрузился в жуткую трясику исторической трагедии, надо уйти к самым основаниям бытия: к человеку. Всё нужно начинать с азов, с «я». И если ты хочешь, чтобы мир изменился в желаемом для тебя направлении, – изменись сам. «Самое трудное во время войны для меня было скрываться. Я всё время бегал от органов... Страха не было. Видите ли, я ещё в детстве начал заниматься самовоспитанием и научился преодолевать страх. После этого у меня в жизни не было поступков, которые я совершал под влиянием страха. В начале войны мне приходилось участвовать в таких операциях, когда нужно было буквально штыком закалывать диверсантов. И никакого страха я не испытывал. И при боевых вылетах, скорее, переживал состояние подъёма. Что же касается «органов», то тут было, скорее, ощущение приключения, игры что ли. В гражданской, невоенной жизни я никогда не боялся высказывать немарксистские суждения, пошёл на публикации книги, за которую ожидал ареста... За годы войны я окреп физически... И духовно от всего освободинлся. Авиация – это нечто подобное гусарскому полку в старой русской армии. К тому же, война давала колоссальный материал для наблюдения. Во время войны я очень много занимался литературным трудом» [Зиновьев 2001: 288].

Мишель Фуко. Его концепцию можно охарактеризовать так. Конституировать, делать себя, ориентируясь на реальность, осмысляя ее; сопротивляться тем социальным институтам, которые подавляют личность; делать свою жизнь как произведение искусства; жить и мыслить так, чтобы преодолевать свое прежнее сложившееся бытие; быть открытым новому, переосмыслять и себя и внешнюю реальность. «Вопрос, – писал Фуко, – состоял в том, чтобы знать, как направлять свою собственную жизнь, чтобы придать ей как можно более прекрасную форму (в глазах других, самого себя, а также будущих поколений, для которых можно будет послужить примером). Вот то, что я попытался реконструировать: образование и развитие некоторого практикования себя, целью которого является конституирование самого себя в качестве творения своей собственной жизни» [Фуко 1996: 315]. Быть свободным, говорил Фуко, это означает не быть рабом самого себя, своих стремлений, но подразумевает, что мы устанавливаем с самими собой отношения господства и укрощения, называемые властью, сдерживанием.

Автор статьи. Я стремлюсь жить в ладу с самим собой. Стараюсь делать себя, но не как произведение искусства. С одной стороны, я пытаюсь соответствовать своему пониманию, что есть человек, с другой – критически осмысливать эти свои убеждения. С одной стороны, следую принципу, что «человек сам себе не судья», с другой – считаю, что критическое отношение к себе – залог правильной жизни. С одной стороны, я принимаю себя, каким я являюсь «здесь и сейчас», с другой стороны, работаю над собой, надеюсь со временем измениться в лучшую сторону. Я не считаю себя гением, но делаю всё, чтобы через меня состоялась культура и жизнь. Признаю свою зависимость от других людей и совместность нашей жизни. Поэтому я стараюсь помочь людям

и сделать всё, чтобы способствовать культуре. Одновременно готов отстаивать свою свободу как личность и возможность критического отношения к существующей жизни. Духовность и мышление для меня являются ценностями, и нравственное и порядочное поведение – не пустой звук. Наконец, не исключаю, что могу и заблуждаться по поводу правильности своего пути.

Но каким образом, спрашивается, складываются принципы, определяющие нашу жизнь на длительную перспективу? Как я отмечал, личность может выстраивать свою жизнь и действовать самостоятельно при условии, что она конституирует и себя, и мир, в котором находится. Этот сложный процесс опирается, с одной стороны, на рефлексию (осознание) собственного опыта разрешения экзистенциальных ситуаций (страха перед смертью, несоответствия реальной жизни представлениям и ценностям человека, желания изменить себя и пр.), с другой – на знания и императивы, которые человек находит в культуре. Большое значение здесь играет и коммуникация.

Например, К. Юнг вышел на нетрадиционную идею Творца как свободной и революционной сверхличности в результате конфликта с отцом и с церковью, потом он пришёл к идее бессознательного как божества и архетипов в контексте расхождений с З. Фрейдом и реализации своих культурологических убеждений. При этом он не просто разрешает спор, но и совершает поступки: разрывает отношения с отцом и Фрейдом, перестаёт посещать церковь, начинает развивать теорию архетипов [Юнг 1994: 64, 167–168].

И я формулировал свои жизненные принципы в спорах со своим учителем Г. П. Щедровицким, а также с другими оппонентами по жизни. Но не меньшее значение сыграла рефлексия моего опыта жизни и реальных поступков. При этом нельзя сказать, что сначала человек совершает поступки, а потом он их осознает и формулирует принципы жизни. Все это складывается одновременно как «распределённое целое»: условием совершения поступка и разрешения экзистенциальной ситуации выступает рефлексия и формулирование определённого экзистенциального принципа и наоборот. Необходимое условие всего этого – творчество личности, которая должна выйти из себя, увидеть по-новому, изобрести, конституировать и т. п. Но не на пустом месте, а на материале и под влиянием культуры и коммуникации, с опорой на свои поступки и осознание. Другое необходимое условие – включение новых представлений в личностную картину реальности и личную историю.

Телесные антропопрактики. В данном случае в концепт человека входит представление о теле, но не биологическом. Как я показываю в своих работах, необходимо различать тело и **телесность**. Телесность – это новообразование, конституированное *поведением*, без чего это поведение не могло бы состояться, это реализация определенной техники, культурной и семиотической схемы, наконец, модус тела. В отличие от тела, которое лишь растёт и затем стареет, телесность претерпевает самые необычные изменения. Органы телесности могут в течение жизни рождаться и отмирать (в соответствии со сменой и жизнью психических структур и функций), накладываться друг на друга и проникать друг в друга. Например, возьмём тело каратиста и тело музыканта. Как биологические образования, они особенно ничем не отличаются от тел других людей. Но как телесность – существенно, поскольку сформированы и преобразованы в ходе многолетних упражнений, в свою очередь, предполагающих развитие личности, особые установки сознания и образ жизни.

Анализ показывает, что почти все телесные техники поляризуются в двух разных направлениях – *утилитарном* и *эзотерическом*. При этом утилитарное может быть и достаточно духовным, например, терапия или погружение в эстетическую реальность. Но почти всегда новая техника и телесность открывают возможности, которыми не замедляет воспользоваться склонное к эзотеризму сознание. От обычного карате отделяется «карате-до» («до» – жизненный путь), от танца – свободный танец, в котором ставится задача «воссоздать сокровенное событие общения, вернуть людям радость встречи друг с другом через движение и музыку», как говорила А. Дункан [Свободный танец 2005]. Входя в телесные эзотерически ориентированные практики, человек претерпевает метаморфоз, как бы рождается новым рождением. У него складывается новая телесность (тело музыканта, танцора, каратиста, гимнаста и пр.), новое сознание, новая личность. Как правило, при этом он сознательно идёт по пути, который можно отнести к практике *духовной навигации*⁵. Но осознаётся эта практика по-разному: как эзотерический путь, как религиозное или мистическое спасение и постижение действительности, духовные занятия, совершенствование.

Необходимым условием формирования эзотерически ориентированных телесных антропопрактик, впрочем, так же, как и других, и не только телесных, выступает более широкое целое – мир, в котором живёт человек, общение с другими, направление работы и развития. Вот пример из жизни группы музыкального движения «Гептахор», которую автор статьи наблюдает уже много лет. Что здесь можно считать более широким, объёмлющим целым? Им является характерное для участников студии мироощущение, а также культивируемые и практикуемые ими образ и стиль жизни. Для мироощущения гептахорцев характерны такие идеи, как противостояние ценностям и механичности современной жизни, где деньги, комфорт, успех, карьера, развлечения вытесняют всё остальное. И такая идея, как здоровый, нравственный образ жизни. Жизнь общением и танцем. И почти эзотерическая идея – «пути жизни». В принципе свободным танцем они занимаются не для сцены, а для прекрасного творчества, хотя эти моменты сопровождают свободный танец. Занятие музыкальным движением – это форма, образ и стиль жизни, позволяющие личности реализовать себя, найти себя в этом пошатнувшемся мире, почувствовать себя человеком, опереться на помощь друзей и соратников по жизненному пути. Это также ощущение другого прекрасного мира, в который, если трудиться, можно пройти, который можно почувствовать и прожить. Переключение на это целое, задающее для гептахорцев и их зрителей экзистен-

⁵ Духовная навигация – это наблюдение за собой, продумывание своей жизни, её смысла и назначения, это стремление реализовать намеченный сценарий жизни (скрипт), отслеживание того, что из этого получается реально, осмысление опыта своей жизни, собирание себя вновь и вновь. Можно вспомнить и М. Хайдеггера, утверждавшего в статье «Вопрос о технике», что для того, чтобы человек снова стал свободным в отношении техники, он должен кардинально перемениться: «опомнившись, снова ощутить широту своего сущностного пространства» [Хайдеггер 1993: 254]. Общая позиция здесь такая: человек действует не функционально, исполняя социальную роль, а реализует своё видение действительности, которое он нащупывает, выстраивая свою жизнь, постигая мир (ср. с концептом П. Адо). Он, как говорит А. А. Пузырей вслед за М. Хайдеггером и М. Мамардашвили, «устанавливается в месте, которое устанавливается ходом этого установления», при этом человек «рождается заново», «вторым рождением».

циальные проблемы, и выступило одной из важнейших предпосылок становления нового вида искусства [Розин 2016].

Один из последних руководителей группы О. Попова, по сути, указывает и на другое условие становление телесных антропопрактик – возможность реализовать проблемы личности, возможность жить. «Я была, – вспоминает Попова, – ребенком страшной психической отзывчивости. <...> Очень легко было дойти до чего угодно, потому что моя психика была очень чувствительна, ранима, и жизнь такая, что... Я очень долго думала, и все года эти, и предыдущие (девочки <ученицы> знают), я часто спрашивала себя: что музыкальное движение дало мне – поддержку? или наоборот? И только сейчас я могу с абсолютной уверенностью сказать: если б не было музыкального движения, я могла бы дойти до любой степени психической болезни. Абсолютно точно. Что это такое? А это способность какие-то все нереализованные свои переживания, и может быть, эту жизнь всю... вылить. Мне дается реальная возможность высказаться. Вылить, не в себе держать все это, не давить и переживать молча, а мне дается моторный путь в этой деятельности пережить... Ведь я опять повторяю: мы не замахиваемся, что я танцую точно Баха – да в жизни этого не будет! Я танцую свою идею в Бахе, да? Своё переживание. И в этот момент, видно, реализовываются такие состояния и такие настроения, которые иначе я бы имела у себя в душе навечно. И они бы меня постепенно убивали. То есть, видно, эта деятельность – это какой-то мощный прорыв и поток, который я из себя выпускаю. Сейчас я в этом убеждена глубоко. Это возможность жить. И возможность регулировать свои состояния» [Айламазьян 2014] (рис.).



Рис. Выступление группы «Гептахор»

Пластическое действо «Поэма экстаза» на музыку А. Н. Скрябина.
 Студия музыкального движения и импровизации «Гептахор» (рук. А. М. Айламазьян),
 студия художественного движения (ЦДУ, рук. И. Е. Кулагина).
 Симфонический оркестр России под рук. В. Б. Дударовой (дирижер М. А. Аркадьев).
 Концертный зал им. П. И. Чайковского, 2005 © фото Гортинский

Проектная и гуманитарная стратегии. В первом случае считается, что человек может сделать себя объектом собственной деятельности (проектной или инженерной) и получить на выходе то, что замышлялось. Отметим общие моменты, характерные почти для всех видов и направлений психотехники.

Во-первых, любая психотехническая работа предполагает ряд, так сказать, психотехнических установок и ценностей, нацеленных на изменение личности, работу над собой, преодоление себя, изменение своих состояний, переход в эзотерическую реальность и т. п., проявляющиеся, естественно, специфичным образом в каждом направлении психотехники. Второй момент – это усилия, направленные на подавление, отказ, снижение значимости и т. п. отрицательные действия в отношении определенных желаний, естественных потенций и устремлений личности, определённых планов его поведения. Как правило, борьба ведётся с теми естественными структурами личности человека, которые не отвечают психотехническим установкам и ценностям, идеалам совершенной личности. Третий момент, в определенном смысле противоположный предыдущему – это культивирование, развитие тех желаний, устремлений, планов личности, которые отвечают психотехническим установкам, ценностям и идеалам. Ещё один общий момент, который может проявляться совершенно по-разному, связан с формированием способности произвольно входить в определенные эмоциональные, духовные или психические состояния, начиная с простых чувственных ощущений и восприятий (вызывание у себя ощущений тепла, холода, тяжести, видения определенных цветов, фонов и т. п.) и заканчивая сложными переживаниями иногда даже высшего порядка («восприятия» абстрактных идей, образов, сцен, психодрам и т. д.).

Для понимания возможностей психотехники особое значение имеют случаи, в которых совершенствования не происходит, оно не случается. Здесь человек подавляет в себе определенные желания, но они прорываются снова и снова, он пытается жить правильно, но это не получается. В чём тут дело?

Во-первых, нужно признать, что личность в целом не совпадает с человеком. Личность хотя и важная, но всё же часть психики человека. Кроме того, личность может пониматься как много разных Я (разных субъектов в одном человеке): Я идеальное и Я реальное, Я волящее и Я пассивное, несколько Я, реализующих противоположные или просто несовпадающие устремления и планы человека и т. д. Самонаблюдение показывает, что каждое такое Я нашей личности претендует на представительство всей личности в целом (манифестирует личность в целом), что разные Я личности взаимодействуют или даже борются друг с другом, что равновесие или согласие разных наших Я не всегда достижимо.

Но ситуация бывает ещё сложнее: помимо личности, в человеке действуют и другие начала. Например, телесность (чувство боли, половое чувство, чувство голода или насыщения, физические силы, энергетические потенциалы организма и т. д.), родовая сущность человека (совпадение его с группой, сообществом, культурой), его духовная сущность (человек как воплощение духа и культа). Наблюдения убеждают нас, что личность нередко вступает в конфликт с телесностью, например, подавляет её. Бывает и противоположная ситуация – культивирование телесности, или родовая сущность человека может влиять на личность, даже управлять ею. Например, происходит затмение

разума на почве религиозных или национальных раздоров, или эгоистическое начало в личности может конфликтовать с его духовной сущностью.

Но если это так, если в человеке действуют несколько равноценных сил и начал (разные Я, телесность, родовая и духовная сущности), то можно предположить, что психотехнические устремления и усилия, если они не совпадают с общим движением (развитием) и ориентацией других начал, будут или успешно гаситься, или парализовываться. В этом случае, действительно, психотехническая деятельность будет действовать вхолостую, она не приведёт к каким-либо изменениям в человеке, хотя вполне может обеспечивать компенсаторные функции личности. Например, создавать условия для символической реализации устремлений человека к совершенствованию себя.

Если же, напротив, общая ориентация и движение начал и сил человека направлены на совершенствование личности, то в этом случае психотехническая деятельность, направленная на подобное совершенствование, вольётся в общий поток изменений, усиливая и поддерживая его. Но это значит, что в данном случае, помимо психотехнических целей и усилий, человек реализует и другие (личностные, родовые, духовные): он совершенствует свою личность, работает над собой, участвует в жизни общества и культуры. Следовательно, психотехническая работа осмысленна и эффективна именно потому, что существует и разворачивается в более широком личностном и культурном контексте. Означает ли сказанное, что человек вообще не может изменить себя и что психотехническая работа ничего не даёт? Вероятно, нет. Я хотел обратить внимание на другое: насколько этот процесс сложный и негарантированный? Чтобы работа в отношении себя стала возможной и реально помогла, человек, вероятно, должен пережить кризис, преодоление которого часто невозможно без внутреннего духовного переворота и помощи других людей. Это ещё одна сторона данной проблемы.

Но даже если получается реализовать себя в соответствии с замыслом, возникает принципиальный вопрос: проектируется ли наше действие? Да, мы можем замышлять нечто и работать над собой. Но эта работа – только один из факторов, определяющих нашу эволюцию. Другие факторы мы или не контролируем в общем, или контролируем только частично. Поэтому реально мы приходим не туда, куда замышляли (хотя, если очень стараемся, двигаемся в нужном направлении). Кроме того, нередко пересматриваем замысел, переосмысливаем себя и мотивы своей работы. Другими словами, рассмотренная работа человека весьма далека от проектирования.

Тем не менее, похожие концептуализации возрождаются вновь и вновь. Например, в своих лекциях методолог и политтехнолог С. В. Попов рассказывал слушателям своего семинара, что нашу жизнь полностью определяет социальная МАТРИЦА, но задача свободного и мыслящего человека заключается в том, чтобы научиться жить по-новому. В будущем, говорил С. В. Попов, жизнь будут определять люди двух типов. Первые – те, которые осуществляют деконструкцию и построение мини-матриц, то есть таких отдельных миров, которые ещё должны друг с другом коммуницировать. Вторые – те, которые могут *проектировать, инициировать, создавать* появление новых социальных миров.

С точки зрения С. В. Попова, новые субъекты должны обладать и новыми способностями. Способностью *к ориентации* (не ум, а изобретение разных

умов, по-разному устроенных, не расчет, а возможность разных расчетов и их пробы). Способностью к *имитации будущего*, (то есть, используя воображение, новый человек будет представлять, что может сложиться и выбирать из этого то, куда ему идти). Наконец, способностью к *сборке и схематизации*, которая позволяет жить в новом мире. Если мы, говорил Попов, строим ту или иную картину или множество таких картин, что более правильно, и в них ориентируемся, то мы можем имитировать себя и жизнь в возможных мирах, а не в актуально существующих. Так вот, мы можем взять и самого себя построить, и собрать в этом будущем мире, и тем самым стать реальными и сделать свой собственный мир. Это и есть способность к сборке и схематизации.

Что же следует из моего размышления? Мы не проектировщики себя, а скорее, «путники-сталкеры». Мы себя замысливаем, определённым образом концептуализируем и пытаемся свои замыслы реализовать, но наши усилия не имеют ничего общего с проектированием себя. Наши усилия по возобновлению собственной жизни способствуют становлению «распределенного целого», фокусами которого выступают экзистенциальные проблемы, наши рациональные действия, выявление и испытание на прочность наших ценностей и принципов жизни. Результат становления поступок и конституирование себя. Конституирование себя – только временная «стоянка», с неё начинается очередной этап эволюции личности, который рано или поздно приводит нас к очередной экзистенциальной проблеме, к невозможности жить по-прежнему.

Анализ этих сложных процессов предполагает «нелинейную логику» в двух основных смыслах. Во-первых, все составляющие распределенного целого, и оно само устанавливается в исследовании и практиковании жизни (М. К. Мамардашвили, А. А. Пузырей). Во-вторых, наша позиция, подход и усилия вносят существенный вклад в изучаемый феномен, поэтому так важно их осознавать и артикулировать.

Вместо послесловия

Небольшой комментарий-наблюдение после вопросов, адресованных мне и другим докладчикам.

1. Продумывая и готовя своё сообщение, я исходил из того, что задача методолога на подобных семинарах двоякая: оптимизировать (терапевтировать) мысль выступающих и самому продвигать разработку темы, в данном случае представление об антропопрактиках. Что я и пытался посильно делать. Я также считал, что пока мы имеем дело с множеством неотрефлексированных употреблений этого понятия. Поэтому и построил своё выступление, поставив во главу угла работу, направленную на построение понятия антропопрактики. Думаю, я не ошибся. Выступления на семинаре подтвердили моё предположение по поводу множества неотрефлексированных употреблений, так же, как и полезность рефлексии и упорядочивания этого поля.

2. На нашем семинаре повторилась обычная история. Была воспроизведена постмодернистская ситуация: почти каждое выступление основывалось на положениях, опыте и задачах, которые были незнакомы другим или их понимание давалось с трудом. Тем не менее, как мне кажется, общая доброжелательная атмосфера, поддерживаемая нашим организатором и идеологом Сергеем Смирновым, и желание продвинуться в понимании и разработке данной

темы, позволили несколько сблизить позиции, а также улучшить качество понимания в отношении других выступающих.

3. Еще раз убедился, как трудно донести до участников свои представления. Это проявилось и в вопросах по поводу различения массовой и уникальной личности, и вообще в непонимании в отношении моей концепции роли личности, а также, по-настоящему, что это такое. Всецело виню только себя, хотя существует объективное обстоятельство: не я один сталкиваюсь с подобными проблемами. Современная научная коммуникация и сообщество переживают тяжелые времена: аудитории, внутри которых возможно взаимопонимание, множатся и дробятся, нет общепринятых норм и форм коммуникации, поэтому чуть ли не каждый вынужден самостоятельно пускаться в плавание. Одно из направлений разрешения этой ситуации – семинары, подобные нашему.

Литература

- Августин 1992 – *Августин А.* Исповедь. М.: Республика, 1992. 167 с.
- Адо 2005 – *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер». 2005. 288 с.
- Айламазьян 2014 – *Айламазьян А. М., Ташкеева Е. И.* Музыкальное движение: педагогика, психология, художественная практика // Культура и искусство. 2014. № 2. – С. 206–244.
- Апулей 1960 – *Апулей.* Метаморфозы в XI книгах. М.: Академия наук, 1960. 433 с.
- Ахутин 1996 – *Ахутин А. В.* Тяжба о бытии: Сб. философ. работ. М.: Русское феноменологическое общество. 1996.
- Бертельс 2006 – *Бертельс Е.* Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы // Суфии: Восхождение к истине. М.: Эксмо, 2006. 640 с.
- Библер 1990 – *Библер В. С.* Образ простеца и идея личности в культуре средних веков. // Человек и культура. М.: Мысль, 1990. С. 91–125.
- Мирандола 1962 – *Джовани Пико делла Мирандола.* Речь о достоинстве человека // История эстетики. М.: Академия Художеств СССР, 1962. С. 506–514
- Дэвид-Ниль 1992 – *Дэвид-Ниль А.* Мистики и маги Тибета. «Васанта». 1992. 232 с.
- Зиновьев 2001 – *Зиновьев А. А.* Мой путь в науке // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. III. Вып. 4(10). С. 278–334.
- Огурцов 2001 – *Огурцов А. П.* Тело // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. 4. М., 2001. С. 25–28.
- Платон 1994 – *Платон.* Апология Сократа // Платон. Соч.: В 4 т. Т.1. М. Мысль, 1994. С. 70–96.
- Розин 2014 – *Розин В. М.* Студия музыкального движения и импровизации «Гептахор» – коллективный автор нового вида искусств // Культура и искусство. 2016. № 4 (в печати).
- Свободный танец 2005 – *Свободный танец – другое лицо аутентизма* // Московское действие. 100-летию первого выступления Айседоры Дункан в Москве посвящается. 29 июня – 14 июля 2005 года. М., 2005.
- Тульчинский 2010 – *Тульчинский Г. Л.* Личность как успешный автопроект. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ. 2010. № 6. С. 145–154.
- Фуко 1996 – *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. 448 с.
- Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Мартин Хайдеггер Время и бытие: Статьи и выступления. М.: 1993. С. 221–238.

Хоружий 2010 – *Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт св. Фомы, 2010. 688 с.

Щедровицкий 1993 – *Щедровицкий Г. П.* Система педагогических исследований (методологический анализ) // Педагогика и логика. М.: Касталь, 1993. 415 с.

Юнг 1994 – *Юнг К. Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев: Air Land. 1994. 405 с.