



И. В. Голубович

Доктор философских наук, профессор кафедры философии и основ общегуманитарного знания, философского факультета Одесского национального университета имени И. И. Мечникова.



Е.С. Петриковская

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии естественнонаучных факультетов философского факультета Одесского национального университета имени И.И.Мечникова.



Ф.А. Тихомирова

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии естественнонаучных факультетов философского факультета Одесского национального университета имени И.И.Мечникова.

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИИ

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Часть 1. Самоопределение современной антропологии.
Структура антропологического знания

Учебное пособие
для студентов философского факультета

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ
ОДЕССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ И.И.
МЕЧНИКОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

И.В. ГОЛУБОВИЧ, Е.С. ПЕТРИКОВСКАЯ, Ф.А. ТИХОМИРОВА

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИИ

**Часть 1. Самоопределение современной антропологии. Структура
антропологического знания**

Учебное пособие

для студентов философского факультета

Одеса

2015

УДК 1:572(075.8)
ББК 28.71я73
Г623

Рекомендовано к печати на заседании Ученого совета философского факультета Одесского национального университета имени И. И. Мечникова.
Протокол № 1 от 28 августа 2015 г.

Рецензенты:

Куцепал Светлана Викторовна - доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой социально-экономических дисциплин Полтавского факультета Национальной юридической академии Украины имени Ярослава Мудрого.

Гансова Эмма Августовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Южноукраинского национального педагогического университета имени К. Д. Ушинского.

Голубович И. В., Петриковская Е. С., Тихомирова Ф. А.

Г 623 Проблемы современной антропологии. Ч. 1 Самоопределение антропологии. Структура антропологического знания : учеб. пособ. для студентов философского ф-та/ И. В. Голубович, Е. С. Петриковская, Ф. А. Тихомирова ; Одесск. национ. ун-т им. И. И. Мечникова. – Одесса: ???, 2015. – 160 с.

Учебное пособие предназначено для освоения курсов «Философская антропология» и «Проблемы современной антропологии». Цель данного пособия – помочь студентам сориентироваться в проблематике дисциплины и организовать собственное антропологическое исследование. Содержание пособия соответствует программе курса. Представлены методические рекомендации для чтения базовых текстов по философской антропологии. Предлагается список контрольных вопросов, заданий различного уровня сложности, перечень литературы и источников. Публикуемые дополнения нацелены на практическое обеспечение заявленной авторами целостности и комплексности антропологического образовательного блока в академической учебной программе подготовки философов. Осваивая методологически и теоретически сложные проблемы современной антропологии, студенты выпускного курса с помощью представленного пособия имеют возможность обратиться к предлагаемым на более ранних курсах методическим материалам, освоить их на более высоком уровне. Пособие рекомендуется всем, кто интересуется проблемами современной антропологии и всего корпуса наук о человеке.

В художественном оформлении использованы иллюстрации к произведениям И. Бабеля Заслуженного художника Украины Г. А. Палатникова.

УДК 1:572(075.8)
ББК 28.71я73
Г623

ВВЕДЕНИЕ

Антропология как комплексное изучение человека во всем ее тематическом и дисциплинарном разнообразии является одной из наиболее динамично развивающихся областей современного философско-гуманитарного знания. В последние десятилетия антропология активно институализируется в отечественной академической среде, что приводит к появлению соответствующих учебных дисциплин в университетских программах. Все больше и больше осознается настоятельная необходимость антропологизации образования, наряду с его гуманизацией, о которой так много и, к сожалению, не всегда содержательно говорится. Одновременно достаточно громко звучат голоса критиков антропологизации и антропологического знания в целом, которое видится им слишком субъективным, не вполне научным и не обладающим должным эвристическим и прогностическим потенциалом.

Эти тенденции и составляют контекст курса «Проблемы современной антропологии», учебно-методические разработки к которому предлагаются вниманию наших читателей. Специфика данного издания заключается в том, что оно адресовано студентам разных образовательных уровней – как бакалаврам, изучающим дисциплину «Философская антропология» (II курс), так и магистрам, осваивающим «Проблемы современной антропологии». Для студентов младших курсов знакомство с материалом, представленным в данном учебно-методическом пособии, является компонентом опережающего обучения, которое нацелено на более успешное и глубокое освоение тем и проблемных вопросов современной антропологической мысли и антропологических практик. В состав изложения включены и те вопросы, которые рассматриваются в курсе философской антропологии. Для студентов, обучающихся по программе магистра, повторное обращение к ним станет формой закрепления ранее освоенного, но не так глубоко в свое время осмысленного материала, без обращения к которому трудно понять те интеллектуальные и жизненные вызовы, которые сегодня стоят перед современной антропологией.

Авторы исходят из принципа преемственности и взаимодополнительности учебных дисциплин, составляющих комплекс курсов по специальности «Философия». Соблюдение данного принципа сможет обеспечить столь необходимую когнитивную и мировоззренческую целостность всей программы философского образования.

В рамках предлагаемого издания актуализируются важнейшие профессиональные компетенции, предусмотренные философским образованием. Благодаря внимательному изучению представленного материала, выполнению заданий они продолжают формироваться и совершенствоваться. Одна из таких профессиональных компетенций - чтение, анализ, критика, интерпретация, деконструкция текстов самого разного уровня и предназначения. В пособие в связи с этим включены задания по тщательному анализу, многомерной интерпретации фрагментов первоисточников по философской антропологии. Еще одна профессиональная компетенция дипломированного философа – экспертиза, прежде всего, гуманитарная экспертиза социокультурных проектов, осуществляемых сегодня в Украине и в мире, их последствий, перспектив, их смыслов, степени их человекомерности. Это также, и даже преимущественно, экспертиза открывающихся лишь философскому уму кардинальных культурно-цивилизационных тенденций, сломов, поворотов, симптомы которых неявно проявляют себя как социальной макрофизике, так и в антропологической микрофизике на уровне индивидуального человеческого бытия, самых непосредственных и повседневных межличностных отношений. Речь, таким образом, идет о профессиональной подготовке столь необходимых современному обществу философов-экспертов. Кроме того, речь должна идти о формировании основ антропологической экспертизы, наряду с уже хорошо известной, концептуально отрефлексированной и зарекомендовавшей себя гуманитарной экспертизой. Отвечая на этот вызов, авторы пособия включили в его состав как теоретические позиции, касающиеся гуманитарной и антропологической экспертизы, так и практические задания, требующие именно экспертной оценки.

Цели и задачи изучения курса:

- формирование целостной комплексной характеристики проблем современной антропологии в философии и междисциплинарном поле гуманитаристики;
- освоение теоретической литературы, посвященной путям самоопределения современной антропологии;
- реконструкция исторических форм конституирования философской антропологии;
- реконструкция многомерной структуры современного антропологического знания;
- овладение антропологическим подходом к проблеме человека;

- осмысление современной культурной ситуацией в терминах перехода от «смерти человека» к «возвращению человека».

Студент должен знать:

- комплекс проблем современной антропологии и основные направления ее самоопределения в философии и междисциплинарном поле гуманитарного знания;

- основные характеристики современного «антропологического поворота», ситуаций «смерти человека» и «возвращения человека»;

- структуру современного антропологического знания, его теоретико-концептуальную основу, категориальный аппарат и ключевые методологические стратегии;

- базовые работы основоположников философской антропологии и представителей современного антропологического знания;

- основные идеи, связанные с философским пониманием человека, их эволюцию, трансформации в ходе развития мировой философии;

Студент должен уметь:

- четко определять и характеризовать проблемы современной антропологии, их философскую и междисциплинарную специфику;

- раскрыть значение современного «антропологического поворота»;

- эксплицировать структуру современного антропологического знания и применять ее составляющие для анализа различных явлений;

- осуществлять гуманитарную (антропологическую) экспертизу разнообразных социокультурных проектов;

- анализировать работы основоположников философской антропологии с точки зрения их влияния на современные антропологические исследования;

- осуществлять процедуры «медленного» и «проясняющего» чтения первоисточников, их критический анализ, реконструкцию смыслов текста, сопоставление текстов, выявление терминологически-категориального слоя текста.

РАЗДЕЛ I. Самоопределение антропологии. Структура антропологического знания.

Глава 1. Дискуссии об актуальности антропологии. «Антропология умерла. Да здравствует антропология!»

*XXI век будет веком гуманитарных наук,
или же его вовсе не будет*

К. Леви-Строс

Антропология – наука одновременно и очень древняя, и очень современная. Перед ней всегда стояла задача целостного, полного понимания человека. Автор приведенных строк выдающийся французский этнолог, легенда европейской философии и науки XX столетия большие надежды возлагал на антропологию, позволяющую получить на главный предмет гуманитарных наук «взгляд издалека». И заразил этим младшее поколение исследователей, например, Мориса Годелье, убежденного, что «антропология сегодня важна как никогда» [Годелье, 2009] или Клиффорда Гирца, полагавшего, что антропология это прекрасный способ прожить жизнь.

Нельзя забывать, что антропология является западным изобретением и даже сутью западной цивилизации, первой сумевшей эксплицитно определить себя и выдвинуть концепцию универсального человечества. Происхождение антропологии следует связывать главным образом с античностью. Хотя самого термина «антропология» мы в античности не найдем (обнаруживается лишь близкий, однажды употребленный Аристотелем в «Никомаховой этике» термин, переводимый как «говорящий о человеке», и «обсуждающий людей» [Аристотель, 1984. С. 134]. Необходимым условием формирования антропологии как сферы философского анализа выступает придание проблеме человека черт всеобщности и универсальности. Впервые на серьезную основу разговор о природе человека поставила древнегреческая философия, большим успехом которой стало открытие - все существа имеют одну и ту же «природу». Работы Аристотеля, в которых подробно рассмотрены свойства человека, а также методология их познания – важнейшая предпосылка становления антропологии. «У Аристотеля в его антропологии изначальной заботой была универсализация человека, его подведение под общие начала, встраивание его в некоторый закономерный порядок реальности» [Хоружий, 2010. С.24].

Аристотелю принадлежит первое систематическое изложение знаний о человеке. «Вопреки расхожим отождествлениям антропологии с комплексом медико-морфологических и физиологических знаний...еще Аристотель

относил антропологию к постижению духовного в человеке» [Корольков, 2005. С.9].

В XX веке антропология из вторичных философских тем выходит на первый план. Вопросы человека начинают рассматриваться не только в «практических приложениях» метафизики, как это было у Аристотеля, но входят в состав «первой философии» (философская антропология как онтология или метафизика человека). Антропологический взгляд на вещи получает сегодня все большее распространение [Блуменберг, 2000; Каприо, 2013; Носенко-Штейн, 2009]. В таком контексте требует объяснения настороженное отношение к антропологии со стороны гуманитариев [Вальдштейн, 2012; Глебов и др., 2009; Лекторский, 2009].

В данном разделе в наши задачи входит: во-первых, выявить современный смысл слова «антропология»; во-вторых, уточнить природу «антропологического поворота»; в-третьих, выяснить особенности и роль антропологического подхода в современных философских и гуманитарных исследованиях.

Положение антропологии в современном мире и научном знании парадоксально. Проиллюстрируем сложившуюся ситуацию с помощью работы «Антропологическое пробуждение», в которой американские ученые Скотт Майклсон и Дэвид Джонсон комментируют лозунг «Антропология умерла. Да здравствует антропология!» (Anthropology is dead. Long live anthropology!) [Michaelsen S., Johnson D.E., 2008].

Симптоматично и само название книги «Anthropology's Wake», ведь в семантическом поле английского существительного *wake* и глагола *to wake* оказываются совершенно противоположные, но в равной степени значимые для нас смыслы: *wake* – бодрствование, поминки, храмовый праздник, кильватер; *to wake* - просыпаться, будить, пробуждать, очнуться, бодрствовать, опомниться, возбуждать, осознать, справлять поминки. Возможно, авторы специально учитывали эту игру слов, чтобы продемонстрировать амбивалентность положения антропологии в современном мире и научном дискурсе.

С. Майклсон и Д. Е. Джонсон обращаются к сюжету известной кинокомедии в стиле фэнтези «Монти Пайтон и Священный Грааль» (*Monty Python and the Holy Grail*, 1975, режиссера Тэрри Гиллиама), пародирующей легенды о короле Артуре. Сцена в деревне, пораженной чумой, на их взгляд, может быть яркой иллюстрацией к состоянию антропологии сегодня. С телеги, которая вывозит умерших, доносится призывный крик возничего: «Выносите ваших мертвецов». Один из тех, кого вынесли, вдруг подымает голос: «Но я не умер!». «Ну, это скоро случится», - слышит он в ответ.

Диалог продолжается в том же духе: «Я чувствую себя лучше – Нет, это не так! – Я собираюсь подняться и пойти. – Не морочьте голову». В конце концов, возникший «чумной» телеги бьет «not-yet-dead man» по голове большой деревянной палкой, тот остается на телеге. Возможно, есть только один путь исправить эту сцену: «труп» должен продолжать настаивать, даже после своей «смерти», что он еще не умер, комментируют авторы, начавшие свою книгу о пробуждении/поминках антропологии с черного юмора.

И уже более серьезно, во всяком случае, чуть более оптимистично, Скотт Майклсон и Дэвид Джонсон продолжают: ситуация антропологии всегда воспринималась в этой двойной оптике – антропология умерла/ да здравствует антропология! (вспомним: «Король умер! Да здравствует король!»). Ее положение не единожды давало повод как для фарса и комедии, так и для торжественной траурной церемонии. Свою книгу авторы создавали с ключевой идеей: Антропология (еще не) умерла. (*Anthropology is (not) dead (yet)*). У антропологии нет будущего – оно еще впереди.

Подобные обсуждения, на наш взгляд, являются очередной волной дискуссии о «конце антропологии». Несколько раньше, с 1980-х гг., представители гуманитарных и социальных наук «вдруг осознали всю фиктивность и идеологизированность "нарративов", созданных западными антропологами» [Годелье, 2009. С. 33]. Стала подвергаться серьезному сомнению сама суть антропологии – методология понимания инаковости другого. В то же время получило широкое распространение утверждение о кризисе антропологии в современной философии, который обусловлен, например, признанием невозможности создания целостной модели человека, способной синтезировать основные философские и научные достижения. Возникают опасения, что антропоцентризм исказит искомую картину мира, что он в корне противоречит современному развитию науки [Цехмістро, 2004. С.61; Шеффер, 2010. С. 305]. Наличие указанных выше сомнений – симптом кризиса той или иной области знания. Однако этимология слова «кризис» (от др. греч. κρίσις - *решение, поворотный пункт*) позволяет с оптимизмом смотреть в будущее, ведь «кризис» - это всегда возможность обдумать состояние дел, поспорить, побороться и определиться с выбором.

Антропология в поисках выхода из кризиса.

Антропология стремится ответить на вызовы времени, заново определить свои собственные предметное поле, методологические ориентиры, исследовательские стратегии и техники. Эту ситуацию «перезагрузки» (re-examination) ученые анализируют по-разному, соглашаясь друг с другом в том, что такое «переоткрытие» антропологии совершенно необходимо, без него нельзя двигаться дальше. Уже указанные нами американские антропологи говорят о необходимости пересмотра «антропологического архива», накопленного человеческой мыслью, о потребности в обновленной «антропологической эпистеме», сохраняющей свои античные истоки и заново осваивающей идеи Платона, Аристотеля, всей классической традиции, о настоятельном требовании интердисциплинарности, где антропологии уготована участь быть сердцем и ядром пока еще весьма аморфного образования, называемого гуманитаристикой, “cultural studies”, Humanities. Скотт Майклсон и Дэвид Джонсон предлагают продвигаться в направлении освоения трех «методологических технологий» (пока лишь предварительно обратим внимание наших читателей на то, что в такой человекоцентрированной сфере размышлений все чаще и чаще употребляются слова «технологии», «техники (антропотехники)», «конструкты»): а) обновить интерес к «антропологии аффектов», которая позволяет обосновать возможность существования мультикультурного мирового сообщества в универсальности его эмоций; б) развивать технологию диалога, поскольку именно фигура диалога обеспечивает форму, в которой осуществляются субъект-субъектные и субъект/объектные человеческие отношения; в) осуществить открытие феномена «гибридности», прежде всего в контексте постколониальных штудий, что позволяет еще яснее видеть Другого, принять многообразие взаимопроникающих друг в друга форм человеческой жизни и их право на существование.

Возможно в этом антропологическом «предложении» нам не все понятно и не все знакомо. Обратимся поэтому к более близкому нам контексту современной украинской философии. Замечательный философ Виктор Аронович Малахов, которого часто называют представителем киевской философско-антропологической школы, говорит не столько о перспективах мультикультурализма, сколько о его тупиках, не столько о взаимодействии «гибридных» форм человеческой жизни, сколько о расколе нынешнего социального пространства на зоны «деструктивных локализмов», герметичных капсул. Философ выявляет не только причины культурной и

ценностной несовместимости разных человеческих миров, но и ее «человеческую правду», он обосновывает даже «право на несовместимость» ценностных универсумов, обеспечение должной многомерности, внутренней дифференцированности пространства нашего человеческого сосуществования. В.А. Малахов настаивает на более тонком и нюансированном различении гуманизма и человечности, его прикладное «предложение» для современной антропологии – подумать о «практиках человечности», о том, какими они должны быть в современном мире: «Нетрудно, прежде всего, заметить, что смысл, который сегодня преимущественно ассоциируется со словом «человечность», далеко не тождественен примелькавшемуся понятию «гуманизм». Гуманизм, как идеология человеческого превосходства, настаивает на вычленении «Человека» из состава сущего, между тем человечность означает причастность всему живому: в отношении с миром животных или растений тоже можно быть – или не быть – человеческим. Гуманизм призывает человека к самоутверждению, человечность, напротив, побуждает к самоотдаче и самозабвению; подлинно человеческой личности свойственно забывать о себе ради других. Именно в обращенности к другому человек, как отмечал еще Герман Коген, обретает свою человечность. Есть основания утверждать, что гуманизм как таковой ныне утратил историческую презумпцию универсальности. Гуманистом можно быть или не быть, как можно придерживаться или не придерживаться каких-либо иных взглядов на жизнь. Между тем значение принципиальной нравственной и общесоциальной установки шаг за шагом обретает именно *человечность* – обретает тем осязаемее, что в нынешнем мире она, по сути дела, всегда под ударом; ее, как выясняется, очень легко потерять. Принимая во внимание не только соблазнительные и вместе с тем фатальные технологические новации, но и многочисленные вполне «прозаические» тенденции современной социальной, политической, экономической жизни, да и настрой самой нашей повседневности, приходится признать: собственно человеческая идентичность разумных обитателей Земли пребывает ныне в зоне риска». [Малахов, 2013. С. 127]. Наш мир должен стать более человеческим, иначе он перестанет быть человеческим, - такой антропологический категорический императив формулирует философ. Дать же четкое и однозначное определение человечности невозможно, ведь человечность – это не то, что можно специально сконструировать, так же как невозможно придумать алгоритм или инструкцию к «практикам человечности». Можно лишь говорить о «кодах человечности», подразумевая под этим совокупность исторически выкристаллизовавшихся общезначимых моральных норм. И

самое важное, можно лишь практиковаться в человечности, ибо человечность возрастает в практике, благо-приобретается в поступке. «И сами разрывы между человеческими сообществами она преобразует в пространство созидания и накопления коммуникативных смыслов по образцу буберовского *das Zwischen* («Между») – пространство межчеловеческого общения. Ведь сам интерес к Другому – это тоже *по-человечески*» [Малахов, 2013. С. 132].

Мы не случайно обратились к Виктору Ароновичу Малахову и довольно детально представили его позицию. Ведь она была озвучена в Одессе, в рамках международного семинара по мультиидеологическому образованию, который инициировал философский факультет Одесского национального университета имени И.И.Мечникова совместно с Центром Чейза (Еврейский университет Иерусалима). Таким образом, нет территориальных, государственных, культурных, интеллектуальных и всяких других границ между теми, кто размышляет о судьбах антропологии в современном мире, осуществляет «переоткрытие» ее смыслов, стратегий, технологий и практик.

Глава 2. «Антропологический поворот I» и «Антропологический поворот II».

«Антропологический поворот» - это тот фундаментальный контекст, вне которого невозможно понимание современной ситуации с антропологией. Антропологический поворот рассматривается наряду с другими базовыми поворотами, которые переживает современная культура, философия, наука – антиметафизическим, онтологическим, постнеклассическим, лингвистическим, коммуникативным и т.д. Попробуем увидеть две стороны антропологического поворота и обратиться в рамках этого пункта к «антропологическому повороту I», под которым мы будем подразумевать общее состояние современной культуры, ее мировоззренческий фон, ее умонастроение, самосознание человечества.

Американский антрополог Клайд Клакхон (1905-1960) сравнивал антропологию с зеркалом: «Антропология держит перед человеком большое зеркало и дает ему возможность посмотреть на себя во всем его во всем его безграничном разнообразии» [Клакхон, 1998. С. 32]. Возможно, в прошлые эпохи философия была подобным зеркалом, в которое смотрелся человек и получал ответ на вопрос о смысле своего существования, о том, что он собой представляет. Современную эпоху часто называют ситуацией «разбитого зеркала». Человек смотрится в каждый его осколок и нигде себя не узнает. К XX веку европейская философия фиксирует кризис человеческого

самопонимания, до сих пор не преодоленный. Суть проблемы лучше всех обозначил немецкий философ Макс Шелер (1874-1928): «Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей. ...Существуют естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, единой же идеи человека у нас нет» [Шелер, 1988. С. 31].

Отсутствие образа или идеи человека вызывает его активный поиск в самых разных сферах жизнедеятельности. Для неклассической философии второй половины XIX - XX вв. характерна своеобразная антропологическая переориентация, связанная с осознанием кризисности человеческого существования, выявлением его онтологической "бездомности" и неукорененности, признанием его творческих возможностей и одновременным пониманием неизбежных ограниченности и разрушительности его притязаний. Суть этой стороны антропологического поворота прекрасно отразил Мартин Бубер (1878-1965) в своей работе «Проблема человека» (1942) [Бубер, 1998].

Приведем два фрагмента. «В истории человеческого духа я различаю эпохи обустроенности (Behaustheit) и бездомности (Hauslosigkeit). В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности - как в диком поле, где и колышка для палатки не найти. В первую эпоху антропологическая мысль - лишь часть космологии, в другую - приобретает особую глубину, а вместе с ней и самостоятельность» [Бубер, 1998]. Таким образом, Мартин Бубер выделяет в истории человеческого духа две эпохи – эпоху бездомности и эпоху обустроенности, подчеркивая, что именно в лоне второй эпохи рождается и обретает самостоятельность и философскую глубину антропология. «Те периоды истории духа, в которых антропологическая мысль и поныне видит неисчерпаемый клад опыта, были временем, когда человеком владело чувство острого одиночества; тогда-то и нашлись среди людей самые что ни на есть одиночки, чья мысль дала наиболее зрелые плоды. В ледяной атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью превращается в вопрос для самого себя, а так как вопрос этот безжалостно обнажает и вовлекает в игру самое его сокровенное, то человек приобретает и опыт самопознания» [Бубер, 1998]. Смеем утверждать, что современная эпоха может быть без преувеличения названа в духовном, мировоззренческом отношении эпохой бездомности и сама эпоха осуществляет фундаментальный «антропологический поворот». Поворот как вопрошание, обращенное к нам –

и к самым обычным людям, и к профессиональным представителям антропологического цеха, которые ведут непрекращающиеся разговоры о кризисе и даже конце антропологии. «Человеку придется в себе самом найти силы и смысл своего существования, понять тайну своего существа». Наделенные даром антропологического зрения «одиночки», о которых пишет Мартин Бубер, должны прийти на помощь вопрошающим о тайне и загадке человека.

Насколько интересны современной философии вопросы, поднятые Бубером? Примечательна в этом смысле преамбула к рецензии на русский перевод «Проблемы человека»: «Не будет преувеличением сказать, что развитие антропологической мысли застыло на месте. На философском небосклоне сверхновые давно уже не вспыхивают, а познание человека стало прерогативой искусств. Заинтересованному читателю не остается ничего иного, как обратиться к мыслителям прошлого» [Князев, 1991]. В унисон этому мнению звучат и оценки современного российского философа Сергея Алевтиновича Смирнова, главы новосибирской школы философской антропологии: «В некотором смысле 90-е годы (XX века – вставка наша И.Г., Е.П., Ф.Т.) в мире можно назвать с точки зрения философии своеобразной культурной паузой. Главные философские работы уже прогремели, новые труды подобного калибра еще не написаны. Последние залпы были сделаны еще в начале 80-х годов. Исключение составляют работы П. Бурдьё (Практический смысл, 1991), Э.Тоффлера (Сдвиг власти, 1990), Ж.Делеза и Ф.Гваттари (Что такое философия?, 1991), С.Хантингтона (Столкновение цивилизаций, 1996). Причем именно в этих работах описывается социокультурный и цивилизационный сдвиг, переживаемый в мире. Но эти работы стали как бы итогом деятельности их авторов.

Мировая философия никогда не делилась по принципу антрополог-неантрополог. Более продуктивно ее разделить на англоязычную философию (тяготеющую к аналитической философии) и франко-немецкую континентальную (склонную к экзистенциализму, герменевтике и феноменологии). Если ведущей характеристикой антропологической философии считать внимание к человеческому бытию в его индивидуальности и конкретности, то строить такой проект человека можно с помощью «средств, накопленных в экзистенциализме, герменевтике, феноменологии» [Смирнов, 2003, № 4, С. 90-91; См. также: Смирнов, 2003, № 5, 2004 №№ 1-4]. Но нельзя сбрасывать со счетов такие радикальные формы критики трансцендентальной философии, как марксизм и психоанализ, структурализм и аналитическая философия, которые перевели

разговор о человеческом бытии на принципиально иной уровень и оказали огромное влияние на современную антропологию.

Вся эта концептуальная революция в понимании человека еще нуждается в осмыслении. Однако на этом пути могут возникнуть препятствия. В частности, можно выделить несколько факторов, снижающих интерес современного философа к антропологии: 1) желание заниматься «чистой» философией; 2) разочарование в возможностях метафизики (в том числе метафизики человека) и устремленность к конкретно-научному знанию; 3) верность классическому гуманизму [разбор см.: Петриковская Е.С., 2012].

Можно заметить, что сам ход философского развития сделал антропологию актуальной. Немецкий философ, основоположник критической (новой) онтологии Николай Гартман (1882-1950) отметил, что антропология явилась реакцией на трудности, с которыми столкнулась теория познания - основная философская наука Нового времени. «Оказалось, что познание является лишь одной из многих связей сознания с окружающим миром. Реагирование, действие, любовь и ненависть являются другими, параллельными трансцендентными («выходящими за пределы сознания») отношениями, и притом первичными, тогда как познание вторично и во временном отношении образуется также лишь в зависимости от них. В этом виделось указание на устройство человеческого существа, и поэтому науку о человеке пришлось поместить перед теорией познания» [Гартман Н., 1988. С. 320]. Однако, как справедливо полагает Гартман, тот смысл, который вкладывала в слово «антропология» предшествующая традиция, недостаточен. «К истинному пониманию человеческого существа относится, очевидно, знание о тех бытийных отношениях, в которых находится человек. Ибо человек – существо, зависящее от тысячи условий. ...Надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира» [там же, с.321]. Гартман отмечает, что в конце концов философы пришли к проблеме онтологии, которую нужно создавать заново и которая в основе должна иметь категорию «становление».

Макс Шелер в работе "Положение человека в космосе" (1928) возродил понятие антропологии в его исконно философском значении и способствовал становлению философской антропологии как дисциплины. Шелер обратил внимание на проблематичность полноты накопленных за последние века конкретно-научных знаний о человеке, а также на опасный идейный поворот к натурализму в конце XIX – начале XX веков, который привел к узурпации понятия антропологии эмпирическими социальными науками, и в особенности такими, как биология человека, генетика и наука о расах. Его

программа по возвращению антропологии в философию является актуальной и сегодня и нуждается в «медленном» чтении и тщательном анализе (см. отдельно разбор текста Шелера «Положение человека в Космосе»).

Но какова ситуация в современной антропологии? Как она самоопределяется сегодня?

Антропология ищет свой предмет. «Антропологический поворот II».

Аналитический обзор проблем современной антропологии, осуществленный С.А. Смирновым, до сих пор остается одним из лучших в исследовательской литературе [Смирнов С.А. 2003, 2004]. С. А. Смирнов обратил внимание на наиболее заметные философские бестселлеры последних десятилетий, американские авторы С. Михаэльсон и Д.Е.Джонсон, к которым мы уже обращались, привели свой перечень антропологических бестселлеров, написанных еще в 80-е годы, но продолжающих оказывать заметное влияние на западную антропологическую мысль: Johannes Fabian's "Time and Other" (1983), James Clifford and George E. Marcus's collection "Writing Culture" (1986), V.Y.Mudimbe's "The Invention of Africa" (1988).

С одной стороны, антропология как бесконечно широкая область размышлений о человеке всегда находится в поиске своего предмета. В подтверждение этой мысли приведем еще одну выдержку из книги Мартина Бубера «Проблема человека»: По преданию, рабби Бунам из Пржуха, один из последних великих учителей хасидизма, однажды сказал своим ученикам: "Я хотел написать книгу под названием "Адам", где нашлось бы место всему человеку. Но потом, поразмыслив, я решил, что не стану ее писать". В этих наивно звучащих словах истинного мудреца (буквальный смысл которых нам, может быть, и не совсем ясен) высказана вся история человеческих раздумий о человеке. С незапамятных времен человек знает о себе, что он — предмет, достойный самого пристального внимания, но именно к этому предмету во всей его целостности, со всем, что в нем есть, он как раз и боится приступить. Порой он делает такую попытку, но уже вскоре, подавленный множеством возникающих здесь проблем, отступает с безмолвной покорностью и либо пускается в размышления о всевозможных материях, за исключением человека, либо расчленяет этого человека, т. е. самого себя, на составные части, которыми удобно оперировать порознь, без особых хлопот и с минимальной ответственностью» [Бубер, 1998].

С другой стороны, поиск антропологией своего предмета сегодня имеет свою специфику. Как же определяют её современные авторы? Обратимся к позициям некоторых из них. Вот точка зрения уже знакомого нам С. А. Смирнова: «по признанию многих авторов, антропология до сих пор находится в поисках своего предмета. Это значит, что сам человек себя еще не нашел. И чем дальше он занимается своими поисками, тем он больше запутывается. Это признавал еще М. Шелер. Все возрастающее знание о человеке и специализация знаний о нем все более затемняют сущность человека, а не проясняют ее, утверждал М. Шелер. Вместе с тем попытки систематизировать антропологические представления не прекращаются. Для начала отметим, какие варианты антропологической систематики существовали. Уже упомянутый М. Шелер выделял в истории философской мысли пять антропологических проектов: человек религиозный, человек желаний и умений, человек декаданса и человек культуры (сверхчеловек) (последнее название условное)» [Смирнов, 2003, № 4. С. 86] С.А. Смирнов видит специфику современного вопрошания о человеке в возросшем объеме знания о человеке, обретающем совершенно иное качество, в специализации наук о человеке, затемняющей его сущность. А направления поисков предмета антропологии в данном фрагменте он связывает с продолжением поиска систематики человека. Другие авторы подчеркивают, что построение систематики человека — путь уязвимый и даже тупиковый для антропологии, и эта миссия для нее невыполнима. Подводя итоги своему обзору, С. А. Смирнов подчеркивает, что проекты человека не заданы, а конструируются, создаются через культурные практики (антропопрактики). По его мнению, нет смысла в таком случае заявлять об универсальной науке или учении, о философской антропологии. И еще более радикальный вывод: у философской антропологии вообще нет самостоятельного предмета. Она представляет собой некий набор онтологических идей и принципов. Искать новые основания для некой абстрактной философской антропологии – вчерашний день. Тем не менее, хотя антропология и не имеет своего особого предмета в традиционном смысле, но имеет свою оптику, принцип, угол зрения, ориентацию. В этом смысле остается актуальным не построение некоей универсальной науки, а прояснение самой онтологической идеи человека, самой антропологической проекции человека на мир. «Как для теолога весь мир рассматривается на фоне идеи Бога, так и для антрополога и антропологически ориентированных исследований весь мир рассматривается в контексте идеи Человека» [Смирнов, 2003, № 4. С. 88].

В этом контексте стоит говорить о второй стороне антропологического поворота, в нашей терминологии об «Антропологическом повороте II», как о

новом состоянии самого антропологического знания, а если еще шире – о новой ситуации в гуманитарном знании, в поле наук, называемых Humanities.

Для прояснения этой стороны антропологического поворота рассмотрим, как понимает его известный современный немецкий антрополог Кристоф Вульф - профессор Свободного университета Берлина, основатель Междисциплинарного центра Исторической антропологии и коллегии «Инсценирование тела в культуре». В своей работе «Антропология: История, культура, философия» [Вульф, 2008], на которую во многом ориентируются авторы настоящего пособия, К. Вульф так описывает основные проявления антропологического поворота, прежде всего с позиции исторической антропологии. В Германии, по его мнению, поворот к антропологии произошёл в 80-90-е годы XX века. Причина его — в растущем скепсисе относительно оптимизма 1970-х с его надеждой решить все большие общественные проблемы, в усилении критики цивилизации и культуры, в постепенной концентрации внимания на изучении конкретных жизненных закономерностей. Последняя тенденция усиливается благодаря связи с англосаксонской культурной антропологией, с фольклористикой, этнологией. Ученый выделил *шесть* наиболее важных сфер исследования, развивающих антропологические темы: историческое исследование культуры, историческая демография и исследование семьи, историческое изучение повседневности, гендерные и феминистские студии, исследование ментальности, культурная антропология. «Если спросить точнее, что в этих сферах исследования понимается под антропологическим ориентированием, какие проблемы рассмотрены и какие выработаны подходы, то важными оказываются *четыре* аспекта: элементарные ситуации и основной опыт, субъективность, понятие культуры и исследование частного случая» [Вульф, 2008. С. 63]. Внимание концентрируется на изучении базового опыта человеческого бытия. В центре — «антропологически постоянный основной состав способов мышления, восприятия и поведения», «основные человеческие феномены», «элементарные человеческие способы поведения, опыты и основные ситуации», понимание многомерности жизненных условий и опыта конкретных людей в их различных исторических, культурных, социальных, прагматических контекстах. К. Вульф попытался также очертить основные тематические поля, которые оказываются приоритетными в условиях «антропологического поворота». Он сосредотачивается на *трех* таких полях. Для него самого это тема телесности, репрезентаций тела в культуре, инсценирование тела в культуре. «Поворот к повседневной жизни приводит также к тому, что больший вес

приобретает телесный характер повседневных форм жизни. Сюда относятся: сексуальность и рождение ребенка, детство, молодость и старость, питание и одежда, болезнь, умирание и смерть, торжества, праздники и ритуалы и т.д. Второе тематическое поле - комплекс элементарного опыта, который конституируется сферой *религии*. Этой точки зрения придерживались уже основатели школы *Анналов* Марк Блок и Люсьен Февр, а позднее, к примеру, создатель школы микроистории, известный итальянский историк Карло Гинзбург (р. 1939), в своей знаменитой работе «Сыр и черви» (1976), реконструировавший из актов инквизиции религиозную картину мира средневекового мельника-еретика (В скобках добавим, что отец К. Гинзбурга, исследователь русской литературы и ее переводчик, был родом из Одессы).

И третья большая область исследований элементарных ситуаций и основного человеческого опыта связана у К. Вульфа с *Чужим*. В этой перспективе темой становятся те исторические феномены, которым до сих пор не придавали значения. Чужим в первом приближении может быть назван тот, кто принадлежит иным формам общения и культуры, представитель маргинальных групп. В сферу исследовательских интересов также попадают стратегии и механизмы, позволяющие защититься от чужого в самых разнообразных контекстах: церковном и политическом, в деревенском и городском контекстах, сама природа таких процессов, как отчуждение и отстранение.

В последние годы активным осмыслением антропологического поворота начала XXI века занимается журнал «Новое литературное обозрение» (НЛО). С 2009 года на его страницах появился ряд статей и своеобразных манифестов, авторы которых отмечали как его перспективность, так и методологическую спорность (разбор в статье О. Брейнингер [Брейнингер, 2013]). Прежде всего, обсуждается проблема отсутствия общего языка: «мы не уверены в осуществимости или целесообразности утопического проекта синтезирования общегуманитарного исследовательского поля, формулирования универсальных парадигм и методов “гуманитаристики” [Глебов и др., 2009].

Примечательно, что сторонники антропологического поворота чаще всего связывают его с отказом от тех методологических направлений, в которых подвергался критике антропоцентризм, чаще всего от структурализма и постструктурализма. И. Прохорова видит возможность преодоления кризиса гуманитарных наук в принятии современной концепции человека [Прохорова, 2009. С. 13]. Н. Поселягин поясняет, что целью и

искомым объектом антропологического поворота является именно человек как автономная личность и социум как сообщество таких взаимодействующих личностей [Поселягин, 2012]. Подобные высказывания выдают приверженность их авторов к философскому модерну XX века, чаще всего к экзистенциально-феноменологическому направлению.

Можно согласиться с Максимом Вальдштейном, что «антропологическая» (или «антропоцентристская»?) постановка вопроса грозит исключением важных направлений современной мысли из разговора и игнорированием реальных концептуальных разногласий среди потенциальных участников «поворота» [Вальдштейн, 2012. С. 64]. Кроме того, акцент на «человеке» de facto легитимирует методологический индивидуализм и его крайние позитивистские формы - теории рационального выбора и экономического человека, - то есть направления, от которых, подозреваю, большинство сторонников «поворота» предпочло бы дистанцироваться» [Там же, с. 65]. Действительно, свойственный философскому модерну антропоцентризм создает преграды для изучения «ситуации человека», погружает философию в «антропологический сон». Но с его преодолением и провозглашением «смерти субъекта» философия не отказывается от антропологической проблематики, а выводит ее на более грамотный уровень рассмотрения. В.П. Визгин подчеркивает, что «весь этот философский ... «антропоцид» с его призывами к борьбе с антропологическим сном, с психологизмом, идеализмом, персонализмом, экзистенциализмом и т.п. дал свои научно значимые для истории результаты» [Визгин, 1996. С. 47]. Ключевой для создателя структурной антропологии К. Леви-Строса тезис о «смерти человека» означал, что человеческая личность, понятая как автономный и самосознательный субъект, перестает быть основополагающим культурным фактом. Познающий и моральный субъект децентрирован, концепция разума, связанная с ним, развенчана. Субъективность теперь не первична, а представляет собой функцию форм жизни и систем языка. В отличие от декартианского цельного Я, сформировавшегося в процессе саморефлексии и кантианского субъекта, обладающего цельностью самосознания и восприятия окружающего мира, новая трактовка субъекта подает его как результат работы дискурсивных практик.

Л.П. Репина замечает, что несогласие с структуралистским и постструктуралистским подходом часто приводит исследователя к превращению культурно-психологической характеристики индивида или группы в универсальный объяснительный принцип. «В этом случае развенчание позитивистской социально-структурной истории,

игнорировавшей субъективный фактор, приводит не к постижению целостной исторической реальности, а к замене ее столь же односторонней феноменологической социально-культурной историей, которая, декларируя включенность объективной реальности в реальность субъективную, ограничивается анализом последней» [Репина, 1990]. В исследовательской практике взаимодополнительность подходов («структурного» и «антропологического» у Л.П. Репиной) сегодня является редкостью, хотя ее невозможность или неэффективность не доказана.

Современный российский философ Борис Марков, один из лидеров российской философско-антропологической школы, заведующий кафедрой философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета подчеркивает, что важным достижением антропологического поворота является критика как биологического, так и теологического объяснения человека, попытка избавиться от редукции человека как к животному, так и божественному. Важным достижением нового подхода к человеку является синхронизация антропологических открытий в области морфологии, этнографии, исторической лингвистики с философией [Марков, 2014]. В учебнике по философской антропологии Б.В.Маркова читаем: «(Человек это тот, который в соответствии с традициями и требованиями общества должен делать нечто принятое). Дальше этого, к какому-либо «сущностному» определению человека, мы не можем продвинуться. То, что мы имеем, является не истиной, если понимать ее как некоторое проверяемое наблюдением или иным способом высказывание, а некой достоверностью, имеющей статус правила в социальных и жизненных играх, в которых человек выполняет роль работоспособной фигуры... Претензии на сущностное определение человека приводят к непримиримым противоречиям и противостоянию. Напротив, признание игрового статуса исполнения роли человека способствует взаимному интересу, сравнению, пониманию и терпимости» [Марков, 1999. С.7]. Как видим, у Б.В. Маркова вызывает сомнение попытка определения фиксированной природы или сущности человека. Он считает, что если бы она удалась, развитию человека был бы положен предел.

Можно также ставить вопрос не только об «антропологическом повороте», но и о перспективах антропологизации гуманитарного знания в целом.

Антропологизация гуманитарного знания ставит серьезную методологическую проблему: наука, имеющая дело с человеком, больше не может относиться к своему предмету как к предмету. Но переставая опредмечивать, наука перестает быть наукой. Именно в этом лежит корень

всех недовольств «антропологическим поворотом» как якобы мертворожденным проектом. Еще одно проблемное место антропологического подхода – междисциплинарность. Но выход из этих методологических затруднений лежит не в разоблачении антропологии, а в том, чтобы перейти на философский уровень ее рассмотрения.

Современная редакция формулировки проблемы человека в философии выглядит так: «Возможно ли узнать, чем на самом деле является человек, и как мы можем это узнать: такова сегодня философская проблема» [Жюлиа, 2000. С. 498]. Философскую проблему человека можно определить как «поиск общего синтеза всех аспектов человека» [там же, с. 499]. Как сказать о целостности, без которой нет человека, как подобраться к ней? «Трудность заключается в том, что современная философия пытается уловить целостного человека, больше не подразделяющегося произвольно на «деятельность, аффективность и познание», но, одновременно с этим, и как действие, чувство и разум. Отметим, что к этому она еще не пришла» [там же, с. 499].

Оценивая ситуацию в области философского познания человека, И. Евлампиев пишет: «В европейской философии второй половины XX века восторжествовала тенденция к "антиметафизическому" описанию человека, связанному с отрицанием в человеке метафизической "глубины" и "распыляющему" его бытие в многообразии феноменов, которые распределены по изолированным регионам и должны исследоваться исключительно "конкретно-научным" способом (в рамках психоанализа, лингвистики, социологии и т. д.). Здесь оказалось утраченным самое главное из достигнутого философией начала века» [Евлампиев, 2000]. С нашей точки зрения, описанные процессы свидетельствуют о стремлении философии выйти за рамки философии субъекта и разработать антропологию. При этом получили развитие важнейшие философские идеи первой половины XX века о сущностных признаках человека, которые обеспечивают его уникальность в мире и человеческую идентичность как таковую.

Реализуя «завещание Канта» (М. Бубер), то есть, стремясь ответить на вопрос «Что такое человек?», философской антропологии важно не упустить реальность своего предмета. Это достигается только отказом от заранее ясной сущности человека. Истинная целостность человека, утверждает Мартин Бубер, может быть видима только при совместном рассмотрении всего его многообразия [Бубер, 1998. С. 9]. Философу нужно не абстрагироваться от многообразия человеческого, а погрузиться в него. «Признанной философской антропологии следует знать, что существует не просто человеческий род, но и народы, не просто человеческая душа, но и

типы и характеры, не просто человеческая жизнь, но и ее возрастные этапы; и лишь исходя из охвата этих и всех других различий, из познания господствующей внутри каждой особенности и между ними динамики и из постоянно нового проявления одного во множестве можно увидеть целостность человека» [там же]. Философской антропологии следует «постоянно проводить различия внутри рода человеческого, дабы иметь возможность *настоящего* обобщения» [там же]. Ей так же необходимо «избегать вычленения человека из природы, необходимо сравнивать его с другими вещами, другими живыми существами, другими носителями сознания, чтобы надежно определить его особое положение. И лишь на этом сдвоенном пути различения и сравнения достигает она целостного реального человека» [там же, с. 10].

Как бы отвечая всем будущим критикам философско-антропологического подхода, Бубер писал: «Философская антропология не преследует цель сводить философские проблемы к человеческому существованию и обосновывать философские дисциплины, так сказать, снизу вместо того, чтобы делать это сверху. Она лишь стремится к тому, чтобы познать самого человека» [там же, с. 10].

Таким образом, когда мы выделяем обстоятельства появления «антропологического поворота» в гуманитарных и социальных науках, нам следует обращать внимание на ключевую роль философии в этом процессе. Католический священник, профессор богословия Стефано Каприо назвал наблюдающуюся сегодня антропологизацию «антропологическим переломом», суть которого он понимает следующим образом: «Действительно, вопрос о человеке является основным: он ставится не столько как локальная проблематика человеческого знания, сколько как глобальная сфера его значения и его ценности, способная определять основное отношение к существующему. Антропология стала культурным синтезом нашего времени» [Каприо, 2013. С. 30]. Благодаря тому, что философия постоянно подвергала критическому переосмыслению не только субъекта, но и саму антропологию, мы можем говорить о влиянии философской антропологии на междисциплинарные разработки, в которых ставится антропологическая проблематика [Смирнов, 2003. - № 4. С.91].

Прекрасным примером плодотворного взаимодействия философов и ученых на пространстве антропологии является историческая антропология. Она представлена сегодня в двух разворотах: историческая антропология в рамках исторической науки, развивающая идеи французской школы «Анналов»; немецкая Историческая антропология, опирающаяся на традицию философской антропологии, исследует ритуальные практики тела,

перформативные и миметические практики (обзор проблемного поля см. у одного из ведущих представителей Кристофа Вульфа [Вульф, 2009]. Охарактеризуем особенности использования антропологического подхода в этих школах.

Основателям французской школы «Анналов» принадлежит первенство в конституировании понятия «ментальности» [Феллер, 2005. С. 31]. На базе их разработок в дальнейшем (во второй половине XX в.) в рамках исторической антропологии осуществляется активное взаимодействие истории и культурной антропологии («этнологии» в континентальной Европе) [Кром, 2000]. Антропология все больше осознается как актуальный метод гуманитарного исследования, как умение «видеть глазами другого» [Арутюнов и др., 2004. С. 25]. Эта исследовательская модель сложилась в XX веке. При этом важную роль сыграли работы Клода Леви-Строса (1908-2009), который обращал внимание на существенную роль истории и этнологии в разработке антропологии: «Обе дисциплины стремятся расширить свой локальный опыт до измерения общего (или хотя бы более общего) опыта, который бы тем самым становился доступен людям другой страны и другой эпохи» [Леви-Стросс, 2010].

Тесно связанными с французскими «Анналами» были российские историки А. Я. Гуревич, Ю. Л. Бессмертный и другие участники научного альманаха "Одиссей. Человек в истории" – издания Центра исторической и культурной антропологии Института всеобщей истории РАН. Первый номер вышел в свет в 1989 году. «Антропологическим» оказалось даже название альманаха: редакторы представили Одиссея как первого антрополога. «Одиссей – наше собственное сознание, имеющее дело с иными сознаниями, сохраняющее способность вслушиваться и удивляться. Одиссей – то, что связует разные цивилизации сквозной нитью, это путешествие каждого мотива и каждой формы, это сходство, повторяемость, инвариантность самых экзотических историко-культурных ситуаций» [Сайт журнала «Одиссей. Человек в истории»].

С самого начала "Одиссей" был печатным органом семинара по исторической психологии, переименованного затем в семинар по исторической антропологии. Размышления о том, почему историки-медиевисты обратились к антропологии, а точнее к историко-антропологическому подходу представлены почти в каждом выпуске «Одиссея». Как пишет Л.П. Репина, «несомненным достижением этого подхода к социальной истории является разработка методов реконструкции стереотипов сознания, глубинной программы человеческой деятельности, заложенной в культурной традиции и нашей выразившейся как в

письменных источниках, так и в предметах материальной культуры, произведениях искусства и т. д.» [Репина, 1990].

Подобный подход оказался плодотворным и в ассириологии. В.В. Емельянов проанализировал монографии последних лет, объектом которых является личность человека в древней Месопотамии (М. Жак, К. Леммерхирт, У. Штейнерт, Л. Вацин) [Емельянов, 2013]. «Важнейшими проблемами стали считаться проблема эволюции человеческой эмоциональности, проблема различения добра и зла, проблема единства личности, проблема биографии в источниках Древнего Востока» [Там же, с. 138]. Поворот к антропологической проблематике произошел, когда «стало понятно, что абсолютно объективные законы развития человеческого общества в принципе вывести невозможно. Этому мешает сама человеческая личность, развивающаяся не на основе биологически заданного инстинкта, а на базе культурной традиции. В свою очередь, культурная традиция коренится в индивидуальных психических и творческих особенностях каждого конкретного человека... исследование постепенно смещается от духовной культуры к особенностям человека как такового, т.е. к внехозяйственным аспектам жизни и деятельности отдельного индивидуума» [там же, с. 144]. Под антропологией здесь понимают изучение человеческой личности в историко-психологических и биографических исследованиях и отказ от рассмотрения надличностных структур и процессов. Вряд ли такой отказ осуществим, более реалистичным выглядит взаимодополнительность или разграничение сфер, но в заявленной позиции явно просматривается недоверие абстрактно-теоретическим подходам с их формально-внешним, чисто познавательным интересом к человеку. От антропологии ждут, что она позволит реально подойти к каждому человеку как неповторимости и уникальности.

Рассматривая историческую антропологию как новую тенденцию исторической мысли, А.Я. Гуревич пояснил сложность четкого определения ее предмета сложностью реальности, с которой она работает: «Собственно, не такова ли судьба всех общих понятий, относящихся к сфере духовной жизни людей?» [Гуревич, 2005]. В гуманитарном исследовании мы встречаемся не просто с феноменами, а с выражениями духа, ценностями, целями и переживаниями и учимся их понимать. Сложнейшей для понимания является личность и «не заключается ли актуальная сверхзадача исторической антропологии (и не только для медиевиста) в раскрытии тайны человеческой личности в средневековой Европе?» [Там же].

А. Я. Гуревич выделил особенности методологии историко-антропологических исследований. «Историк более не довольствуется тем,

что лежит на поверхности и непосредственно может быть вычитано из источника: его мысль пытается проникнуть в глубины, которые не были очевидны для тех, кто оставил нам эти источники. Если угодно, этот метод исследования можно, вслед за Клиффордом Гирцем, назвать «насыщенным» или «плотным описанием» (thick description). ... Вдумчивое проникновение в «микрокосм» открывает возможность увидеть его на уровне «макркосма» [Там же]. В данном случае не наблюдается отказа от рассмотрения надличностных структур и процессов, о котором шла речь выше. Только через микрокосмос виден макрокосмос, и наоборот – ничего нельзя сказать о микрокосмосе без перспективы макрокосмоса.

Антропология оказалась способом связать культуру с обществом, народную культуру с официальной, глубину и поверхность, прошлое и современность. Образ человека, который создается в процессе историко-антропологического исследования - это образ Другого. «Перед нашим взором встает образ Другого - человека, обладавшего такой системой ценностей, которая разительно отличается от мировоззрения людей Нового времени. У этого человека приходится предположить наличие иного самосознания, иных верований и иного типа поведения» [Там же].

Немецкий философ Хельмут Плеснер (1892-1985) еще в 20-е годы XX века отмечал важнейший вклад гуманитарных наук в становление философской антропологии, а также рассматривал условия их плодотворного взаимодействия. «Фундаментальная основа человеческого, неисчерпаемая никакими временными или личностными, расовыми или этническими образованиями, предоставляет историку огромный спектр возможностей толкования» [Плеснер, 2004. С. 36]. Теперь по прошествии почти столетия и с учетом наработанного историками опыта конкретизировать мысль Плеснера можно следующим образом:

- культурно-исторические исследования позволяют дополнить анализ биофизических данных и создать целостную картину человека;

- обеспечивают доступ к чужому сознанию за счет изучения иных времен, мест и культур. «Послекантовской философии пришлось считаться с тем, что все это несколько не дилетантским и не произвольным образом доступно человеку, и что при желании науки о культуре дают возможность преодолевать границы личности» [Там же].

- развивают способность к эмпатии и воображение, тонкое чутье, фантазию и способность вчувствования, делающие нас способными постигать чужое сознание и преодолевать в нас наше собственное переживание.

Плеснер большую роль отводил разработке понятийного аппарата новой антропологии, полагая, что его наличие делает человеческое поведение объектом, доступным наблюдению. Использование теоретического языка позволяет дистанцироваться от своей человеческой природы и не впасть в антропоморфизм. «Соматическая антропология и палеонтология человека, прото- и предистория обращаются к проблеме определения своеобразия человеческого, разработка которой не может считаться удовлетворительной вследствие того, что она в лучшем случае удачно соотносит между собой биологические и культурные реальности при отсутствии представления об общей для них основе. Здесь недостает всеохватывающего измерения» [Там же, с. 16]. Разработкой последнего и должна, по его мнению, заняться философская антропология.

Сегодня немецкая Историческая антропология (Свободный университет Берлина, Междисциплинарный центр исторической антропологии, журнал «Paragana») творчески развивает идеи основоположника «новой философской антропологии» и «не является альтернативой исторической антропологии в исторических науках, культурной антропологии или даже естественнонаучной антропологии» [Вульф, 2007. С. 108]. «Понятие «Историческая антропология» используется для обозначения многообразных междисциплинарных усилий, которые даже после конца обязательности абстрактных антропологических норм продолжают изучать феномены и структуры человеческого» [Там же, с. 108]. Она обозначена как «историческая», потому что рефлексия собственной историчности принята здесь в качестве исходной точки.

Антропологизация исторического знания оказала влияние на историзацию философской антропологии [Гуревич, 1993, Дьяков, 2010]. В центре ее внимания временность и историчность, изменения человека в течение времени. Темой исследований становятся чувствования и переживания, мышление и действие, желания и мечты человека. «Для исторической антропологии, стремящейся к раскрытию сложности человеческой истории и культуры, неизбежен тот опыт, что приближение к жизненному миру человека и к его формам жизни возможно только фрагментарно и что поэтому необходима самокритика и критика антропологии» [Вульф, 2007. С.12].

«У истоков немецкой Исторической антропологии стояли работы философа и социолога Дитмара Кампера. Посвящены они феномену тела в культуре и обоснованию метода антропологической рефлексии» [Хайдарова, 2007. С. 260]. Д. Кампер и его сподвижник К. Вульф предлагают этот метод в такой редакции: «постоянное обращение исследователя к своей культурной

и исторической ситуации, к обусловленности своих представлений контекстом», признание невозможности для человека постичь всю полноту своего бытия, требование «четкой двойственности» человека (его открытости и конечности, неопределенности и предопределения) [Там же, с. 261]. Как мы уже говорили выше, в центр антропологии выдвигается тело [Вульф, 2007. С. 115], а практики тела, учреждающие внутренний и внешний мир человека, исследуются междисциплинарным путем.

Подведем итоги нашего рассмотрения перспектив антропологизации гуманитарного знания.

Сегодня слово «антропология» не притязает на завершенное описание того, что есть «человеческое», как это было в европейской культуре до XX века. Акценты смещаются с отдельной науки «антропология» на «антропологическую установку» или «антропологический подход», заявляется «другая модель познания и восприятия, не нуждающаяся для своего осуществления ни в какой отдельной научной дисциплине» [Вульф, 2007. С. 108].

Сутью антропологического подхода в гуманитарном и социальном знании является установка на раскрытие «человеческого» измерения истории, языка, переживания и т.д. Каждый отдельный результат, полученный в конкретно-научных исследованиях, следует понимать во взаимосвязи со всей целостностью человеческого бытия.

Вернуть тот философский горизонт, в котором изначально пребывало познание человека, можно с помощью антропологического подхода.

Науки о человеке расширили кругозор исследователей, позволив им преодолеть созерцательность, а также выйти за пределы собственного ограниченного опыта – на других индивидов и другие сообщества. В гуманитарных науках антропологическое рассмотрение материала показало свою продуктивность.

В антропологически ориентированных описаниях истории, культуры, социума на первый план вышли элементарные ситуации и основной опыт, субъективность, понятие культуры и исследование частного случая.

Историческая антропология позволяет зафиксировать опыт гетерогенности и несистемности, однако анализировать его, не подгоняя под универсальные антропологические модели, дело философии – философской или аналитической антропологии. За счет конструктивной критики антропологии и опоры на совокупность методов, использование которых определяется специфическими особенностями существования объекта анализа, появляется также возможность ставить новые вопросы. Важно, что совместно с антропологически ориентированной философией

гуманитарные науки смогут на современной философской основе заниматься рефлексией своих оснований и границ, возвращаться к вопросу о том, что относится и что не относится к понятию «человеческого» (the human). Нельзя сохранить идею гуманитарного знания, подвергая сомнению сам этот вопрос.

Контрольные вопросы:

1. Какой вклад внесла античная философия в философию человека? Какие идеи остаются актуальными и сейчас?
2. Что такое кризис антропологии?
3. Какие существуют пути выхода из кризиса антропологии?
4. Происхождение и сущность «антропологического поворота» в философии.
5. Антропологические идеи М.Бубера.
6. В чем особенность «антропологической философии»?
7. В чем суть дискуссий о предмете (философской) антропологии?
8. Почему имеет смысл говорить об «Антропологическом повороте II»?
9. Каковы перспективы антропологизации гуманитарного знания?
10. Раскройте современный смысл слова «антропология».
11. Что влияет на философское толкование человека? С какими трудностями связано философское осмысление человека?
12. *«XX століття – турбота про конкретну людину і її конкретне індивідуальне існування, зацікавленість конкретною долею конкретної людини» (М.Н. Верников).* Можно ли согласиться с взглядом Марата Николаевича Верникова на ушедший век, наполненный войнами и социальными экспериментами, унесшими миллионы людей и не бравшими в расчет интересы индивида?

РАЗДЕЛ II. «Возвращение» человека в гуманитаристику

Глава 1. Who Comes After the Subject? «Смерть гуманизма», «смерть человека», «смерть автора»

Гуманитарное знание и культура в целом развивались в XX веке под знаком метафорических «концов» и «смертей»: «конец истории», «гибель цивилизации», «смерть гуманизма», «смерть субъекта», «смерть автора», и, наконец, «смерть человека». Об этих «смертях» и «кончинах» во весь голос и порой с нескрываемым удовольствием заявляли современные властители дум, законодатели интеллектуальных мод. Действительно, такие заявления, виртуозно подкрепленные тяжелой артиллерией самых авторитетных теоретических аргументов, стали своеобразной модой. Ее творцы пускали в ход и «козырную карту» - тезис Фридриха Ницше: «Бог умер». И впрямь, если «Бог умер» и умер потому, что «это мы убили его», что еще остается на долю человека, как не смерть? «Бог и человек умерли одной смертью», писал французский философ Мишель Фуко (1926-1984). В одном из самых знаменитых своих выступлений он заявил: «...может статься, что вы убили Бога тяжестью всего, что вы сказали; но не думайте, что из всего того, что вы говорите, вам удастся сделать человека, который будет жить дольше, чем он. Мысль Ницше возвещает не только о смерти бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы» [Фуко, 1996].

Значит во всех указанных нами «метафорических смертях» виноват безумный философ? Но так ли мы читали его? Может быть, его слова были отнюдь не категоричным утверждением: «Бог умер!!!», а вопрошанием и мольбой «Бог умер?!» или, в конце концов, Игрой, которую Ницше ценил превыше всего? И нам стоило не соглашаться, а принять вызов, парировать, спорить, отвечать ударом на удар? Именно так поступали современные религиозные философы различных направлений, отстаивая право Бога на существование, а, следовательно, - право человека быть «образом и подобием» Творца. Однако не всегда их концепции и теории оказывались философско-гуманитарным «main stream»-ом. В нем же стал доминировать пессимистический тон «поминок» по человеку и человечеству, пришедшему к своему закату. Если быть точными, - поминок по тем смыслообразам человека и человечества, которыми люди вдохновлялись не одно столетие.

Подчеркнем, что мы отнюдь не рисуем полномасштабную картину современной культуры и гуманитарного знания во всех подробностях, деталях, нюансах. В данном случае наш жанр – эскиз, местами переходящий в шарж. Здесь неизбежны упрощения, искажения, смысловые смещения и даже некоторое «окарикатуривание». Однако набросок, сделанный одним движением, часто позволяет лучше увидеть общую картину, чем на мастерски «плотно» и реалистично выписанном полотне. Учитывая это, эскизно обозначим основные черты тех «смертей», о которых мы упомянули выше.

«Смерть гуманизма» - конец того идеала гуманизма, который оформился в эпохи Возрождения и Просвещения. Ключевая его идея – идея Человека-Мастера, Человека-Хозяина. Ему как венцу творения, наделенному Разумом, Бог или Природа предназначили осваивать, благоустраивать, преобразовывать, гармонизировать Мир. И вот сегодня мы живем в том мире, который вокруг себя как «вторую природу» создал человек. Господь, окончив свои труды по творению мира, мог сказать - «это хорошо!». Вряд ли такое может себе позволить человек, оценивая итоги своих многовековых трудов по преобразованию окружающей среды, сотворению культуры, культивированию самого себя. Испанский живописец Франсиско Гойя (1746 – 1828) пишет серию офортов «Капричос», самый известный из которых - «Сон разума рождает чудовищ». Но теперь мы знаем, каких чудовищ порождает «бодрствующий» человеческий разум, исполненный самых благородных стремлений и идей: Свободы, Равенства, Братства, Прогресса и т.д.

«Смерть человека» - разоблачение тех концепций человека, которые доминировали ранее в философии и базировались на идее неизменной, устойчивой, инвариантной «сущности человека» или «природы человека», как бы она не понималась. Такая концепция человека называется «эссенциалистская» (от лат. “essentia” - сущность). Понималась «сущность человека» очень по-разному: как дух, душа, воля, интерес, потребность, витальная энергия, общественные отношения, игра и т.д. Также разнообразно трактовалась и «природа человека»: человек – политическое животное; человек – существо разумное, моральное, играющее, смеющееся, обманывающее, скучающее, убивающее без всякой природной целесообразности себе подобных, «двуногое без перьев» и т.д. Наиболее ярко идею «смерти человека» высказал уже упомянутый нами французский мыслитель М. Фуко: «Мысль Ницше возвещает не только о смерти бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы.

Это человеческое лицо, растерзанное смехом; это возвращение масок; это рассеивание глубинного потока времени, который ощутимо увлекал человека и силу которого человек угадывал в самом бытии вещей» [Фуко, 1994. С. 402].

В своей работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966) философ противопоставил идею «смерти человека» «...всем тем, кто еще хочет говорить о человеке, о его царстве и его освобождении, всем тем, кто еще ставит вопросы о том, что такое человек в своей сути, всем тем, кто хочет исходить из человека в своем поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит всякое познание к истинам самого человека...» [Фуко, 1994. С. 362]. Фуко подчеркнул, что речь идет об идее человека, о том способе, которым сформировалось и функционирует понятие человека. В этом смысле «человек» - недавнее изобретение, ему всего лишь около двух столетий. Сегодня свойственные той исторической эпохе способы мышления (дискурсы) и практики языка исчезают. Значит и «человек» исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке. «Сдержим же слезы», - тем не менее, призывает философ, еще раз разъясняя, что «умер» не человек как таковой, а обусловленный определенной исторической эпохой антропологический проект. Но эту ремарку не все прочли внимательно и, пользуясь авторитетом Фуко, продолжали хоронить человека как такового. Этот пример показывает, как опасно «отпускать» в мир броские идеи. Потом не помогут никакие разъяснения о том, что конкретно имелось в виду под яркой метафорой. Человечество любит афоризмы и «слоганы» и терпеть не может длинных комментариев. А между тем, за формулой «смерть человека» или «смерть субъекта» стоит как раз расцвет антропологической проблематики в философии и методологическая шлифовка всего корпуса гуманитарных дисциплин, что как раз во многом связано с идеями М.Фуко. Именно «воскрешению» субъекта он посвятил последний период своего творчества, утверждают исследователи [Грозина, 2005; Петриковская, 2007].

Действительно, ему же принадлежат пусть менее броские, чем «смерть человека», но не менее эвристически плодотворные антропологические концепты: «забота о себе», «технология Я», «практики себя», позволяющие совершенно по- иному посмотреть на человека. Окончательно отказываясь от представления о реальности, как внешней и не зависящей от познающего субъекта, Фуко в своих работах пытается показать как объект (впрочем, как и субъект) конструируется в ходе дискурсивной практики. Заявление о смерти субъекта было также направлено против представления о

своевольном, «своевластным» индивиде, который уверен, что весь мир вертится вокруг него.

«Смерть автора» - название знаменитой работы французского мыслителя Ролана Барта (1915 – 1980), опубликованной в 1968 году и вызвавшей колоссальный отклик и массу подражаний [Барт, 1994]. На место фигуры Автора во всей его неповторимости и человечески-творческой индивидуальности Барт помещает Письмо, речевой акт. Автор рождается одновременно с текстом, и у него нет иного бытия, нежели письмо, он существует в единственном времени – времени речевого акта. На примере Оноре де Бальзаке Р.Барт задается вопросом, кому принадлежит написанная писателем фраза – индивиду Бальзаку, автору Бальзаку, универсальной мудрости, психологии романтизма? Ответить на этот вопрос невозможно, ведь в письме теряется всякая идентичность, перестает что-то значить происхождение и биография писателя, «субъект убегает». Не Автор пишет, а Письмо реализует себя через Автора, пользуясь им как своим орудием. Мысль в общем-то не новая, учитывая древнюю идею «медиума», которым является писатель, поэт, пророк. Однако если раньше через автора-медиума общались с миром сверхприродные силы, то теперь – всего лишь само письмо, которое есть «ансамбль» дискурсов и языковых практик культуры. И Автор – уже не медиум, а функция текста. А потом вслед за «смертью Автора произведения» заговорили о «смерти Героя» литературного текста, «растворении характера в романе» и т.д.

Наряду с указанными метафорическими «смертями» западные теоретики любят констатировать «закаты», «смерти» или «концы» истории и цивилизации. Показательны в этом отношении работы немецкого мыслителя Освальда Шпенглера (1880-1936) «Закат Европы» (1919-1922) или американского философа, политического аналитика, советника американского президента (позднее президентов многих стран, в том числе и российского) Фрэнсиса Фукуямы (р. 1952) «Конец истории» (1989-1990) и «Конец истории и последний человек» (1993) [Шпенглер, 1993; Фукуяма, 1990]. Заговорили и о «смерти» гуманитарных наук, изучающих человека, историю цивилизации, философии, социологии, истории и т.д.

Принято считать, что «смерть субъекта» - философская суть настоящей социокультурной ситуации Запада. Остановимся подробно на этой «утрате», поскольку не всегда понятно, что имеется в виду. В справочной литературе утверждается, что в рамках постмодернистской

философской парадигмы феномен субъекта артикулируется в качестве проблематичного. Что это означает и какие последствия влечет?

В 1991 году вышел сборник статей под названием «Who Comes After the Subject?», где практически все авторы (все они известные представители континентальной философии), убеждены в отработанности понятия «субъект». Они выясняют, чем тогда после расставания с субъектом является современная философия. В 1996 году появился сборник «Deconstructive Subjectivity», где почти тот же состав авторов обсуждает содержание понятия «субъект» и обосновывает невозможность его устранения с философского горизонта. Теперь этих философов объединяет критика хайдеггеровского понятия *Dasein*, что и усилило позиции субъекта.

Чтобы осмыслить и представить итог философских дискуссий XX века вокруг понятия «субъект» и его места в системе философских категорий и принципов, необходимо 1) проанализировать теоретическое становление проблемы субъекта в философии; 2) сопоставить классический и неклассический подходы к трактовке субъекта; 3) раскрыть современное значение проблематизации понятия «субъект».

Античная философия не знала понятия «субъект» в современном смысле. Хотя само слово *hyposeimenon* (лежащее в подоснове) было введено Аристотелем для того, чтобы обозначить то, что при смене разнообразных феноменальных форм сущего не меняется, но залегает в основе меняющихся качеств. *Subiectum* – латинский его перевод: лежащее в основе всего другого, подлежащее. После Рене Декарта (1596-1650) установилось другое понимание «субъект» - саморефлексия, самосознание самости. Хотя подразумевается античный смысл, что субъект, обусловленный саморефлексией, имеет место как сущее, сохраняющее себя при изменении своих свойств в качестве лежащего под ними и несущего их на себе [Гадамер, 1991. С. 35].

Но по убеждению многих исследователей самодостаточного, изолированного, пребывающего наедине с собой субъекта античная философия не знала. Принимался во внимание человек и его внутренний мир, но последний не обладал своей спецификой. Человеку как субъекту ничего не противостоит, поэтому нет и субъекта. В эпоху средневековья сохраняется та же познавательная ситуация – человек не рассматривается как субъект. Античность и средневековье сегодня объединяют в одну эпоху под названием «пре-модерн». Оба периода стали фундаментальной основой для дальнейшего развития философской мысли. Классическое понятие познающего субъекта приписывают Декарту. Хотя это не совсем верно. Декарт пользовался этим термином в средневековом значении, где

«субъект», означающий сущее, скорее имел значение «объекта» [Микешина, 2002. С. 137]. Вопрос о новаторстве Декарта в антропологии поставил и разработал оригинальную концепцию картезианства Мартин Хайдеггер (1888 – 1976). На его размышления в дальнейшем опираются многие философы, в частности Ганс-Георг Гадамер (1900–2002) и Поль Рикёр (1913–2005).

Картезианское понимание субъекта подвергается критике за то, что оно подходит к проблеме человека с позиции одного лишь мышления, не учитывая других качеств человека. В дальнейшем это понимание постепенно изменялось. «Для современной философии субъект - это прежде всего конкретный телесный индивид, существующий в пространстве и времени, включенный в определенную культуру, имеющий биографию, находящийся в коммуникативных и иных отношениях с другими людьми. Непосредственно внутренне по отношению к индивиду субъект выступает как Я. По отношению к иным людям он выступает как «другой». По отношению к физическим вещам и предметам культуры субъект выступает как источник познания и преобразования. Субъект существует только в единстве Я, межчеловеческих (межсубъектных) взаимоотношений и познавательной и реальной активности» [Лекторский, 2010. С. 660].

Однако не следует сводить картезианского субъекта к тому, что сегодня называют «психологический субъект» (изолированный субъект). В данной концепции субъект напрямую отождествляется с человеческим индивидом, осуществляющим познавательный акт. Такая позиция близка к нашему повседневно-реалистическому опыту и наиболее распространена. В рамках данной концепции познающий чаще всего рассматривается как пассивный регистратор внешних воздействий, с той или иной степенью адекватности отражающий объект. Такой подход не учитывает активный и конструктивный характер поведения субъекта - того, что последний способен не только отражать, но и формировать объект познания. А Декарт это учитывал! Он делает акцент на роли индивида, на его ответственности за собственные поступки и ценности, которые он отстаивает.

А.Л. Доброхотов отмечает, что Новое время – это уже третий этап в формировании европейского нравственного самосознания. Первый был связан с Древней Грецией - родоначальницей европейской цивилизации и этики индивидуальной ответственности. Вторым был теизм - осознание абсолютной точки нравственного отсчета, т.е. личностного Бога, который прямо связан с человеком «заветом». «Фундаментальный поворот в европейской культуре был обусловлен этической интерпретацией рационализма. Одной из ключевых фигур этого процесса нового обоснования этики был Декарт». Доброхотов предлагает рассмотреть «когито» Декарта

«еще и как фундамент онтологии, включающей в себя метафизическое обоснование личности и морали. Декарт осуществляет доказательство единичности субъекта свободной воли и, в то же время, общезначимости осуществляемого им акта самосознания: тем самым обнаруживается способность индивидуума выходить в измерение «должного». В акте когито неразличимы свобода и необходимость, поскольку осуществляется «своя» необходимость» [Доброхотов, 2008. С.250]. Из когито Декарт выводит онтологическое доказательство бытия Бога. Ведь когито содержит как сознание своего несовершенства, неполноты, так и требование совершенства. «При всем этом, этика когито не предлагает содержательных предписаний и является формальной конструкцией, что и позволяет говорить о когито как об этической парадигме Нового времени» [там же, с. 252].

Доброхотов реабилитирует Декарта, отмечая глубокий этический пафос когито и полагая, что «произвольной стилизацией является столь распространенное приписывание декартовскому когито субъективизма и формальной рассудочности» [там же].

Хайдеггер показывает, что превратившись в субъект, человек открывает для себя такую достоверность, «в силу которой и внутри которой он сам удостоверяется в себе как в сущем, опирающемся таким путем на самого себя» [Хайдеггер, 1993. С. 118]. В основе хайдеггеровской критики субъективизма Нового времени лежит его интерпретация *cogito* Декарта как субъекта представления и связанной с ним картины мира. Он утверждает, что в метафизике Декарта в качестве *sub-iectum* (лежащее в основе или предлежащее) предстает человек, его Я. То есть Я сливается с субъектом, полностью замещает содержание этого термина.

Хайдеггер предпринял герменевтический подход к текстам Декарта, который позволяет эксплицировать субъект, способ его бытия и субъектно-объектные отношения, а также показать определяющее значение этих неявно присутствующих в текстах категорий для всей европейской культуры и философии. «Именно благодаря интерпретации *cogito* открывает позади себя нечто такое, что мы называем археологией субъекта. Существование просвечивает в этой археологии, оно остается включенным в движение расшифровки, которое оно само порождает» [Рикер, 1995, С. 33].

Хайдеггер уточняет перевод термина *cogitare*. В «Размышлениях о первой философии» Декарт не всегда переводит его как «мыслить», в важных случаях заменяя его словом *percipere* – овладеть какой-либо вещью способом поставления-перед-собой, «пред-ставления». Декарт различает представление (воображение) и чисто интеллектуальную деятельность, или понимание. Он показывает это различие на примере нашего представления

треугольника, который мы не только понимаем как фигуру, состоящую из трех линий, но вместе с тем воображаем и созерцаем эти линии, как если бы они присутствовали перед нами. На основе довольно нестрогих различий Декартом представления как «рода мышления» и понимания как интеллектуальной деятельности Хайдеггер вводит более общее понятие представления в смысле поставления-перед-собой [Микешина, 2002. С. 139]. Это дает ему возможность за буквальными смыслами увидеть фундаментальные, скрытые смыслы метафизики Декарта и следующей за ним философии Нового времени.

В работе «Европейский нигилизм» Хайдеггер обращает внимание на частое употребление Декартом слова *idea* [Хайдеггер, 1993. С. 123]. Оно означает не только представленное неким представлением, но также само это представление, его акт и исполнение. Соответственно, Декарт различает три рода идей: 1) пред-ставленное, которое к нам приходит, воспринимаемое в вещах; 2) пред-ставленное, которое мы произвольно образуем из себя (образы воображения); 3) пред-ставленное, которое в сущностном составе человеческого пред-ставления заранее уже среди прочего придано ему. Все эти значения вновь напоминают, что *cogitare* есть пре-до-ставление, пре-поднесение пред-ставимого [там же]. Всякое «я пред-ставляю нечто» выставляет одновременно «меня», представляющего, «передо мной». То есть человеческое сознание есть в своем существе само-сознание и лишь в качестве такового возможно сознание предметов. Для пред-ставления как пре-до-ставления самость человека существенна как лежащая-в-основе. Она есть *sub-iectum*. Человек есть субъект для существа истины [там же, с. 126]. Истиной при этом становится обеспеченность предо-ставления, то есть удостоверенность, человек – «исключительный субъект», а сущее – достоверное, несомненное, истинно пред-ставленное сущее. Важно, что человек, задающий «меру сущему, сам от себя и по себе определяя, что вправе считаться сущим», - это «не обособленное эгоистическое Я, а «субъект», что значит, что человек вступает на путь ничем не ограничиваемого представляюще-вычисляющего раскрытия сущего» [там же, с.132-133]. Если сущее теперь признается таковым только тогда, когда оно поставлено перед представляющим и устанавливающим его человеком, то мир предстает как некоторая картина. «Составить себе картину чего-то значит: поставить перед собой само сущее так, как с ним обстоит дело, и постоянно иметь его так поставленным перед собой. ... Где мир становится картиной, там к сущему в целом приступают как к тому, на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преподнести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле пред-ставить перед собой.

... Составляя себе такую картину, однако, человек и самого себя выводит на сцену, на которой сущее должно впредь представлять, показывать себя, то есть быть картиной. Человек становится репрезентантом сущего в смысле предметного» [там же, с.49-50].

Проблематика, связанная с пониманием субъекта, была в классической философии по сути дела тождественна проблематике Я. После Декарта в новоевропейскую философию приходит господство субъекта, которым именуется человеческое «Я» [Колесников, 2000. С. 10-25]. Декартовская субъектность может быть понята через мыслительную деятельность, и она становится равнозначна самосознанию. Cogito (я мыслю) - основание научного познания, а субъективная достоверность значима для любого познания. По Декарту, субъектность - это одновременно мыслящая деятельность и реально сущее, присутствующее в мире; вся сущность субстанции Я состоит в мышлении [Декарт, 1989, Т. 1. С. 250–296].

Показательна и заслуживает внимания также реконструкция современной идентичности, осуществленная современным философом Чарльзом Тейлором. Здесь также присутствует стремление понять становление субъекта и субъектно-объектных отношений в философии Декарта, равно как и значение его философии для новоевропейской культуры. В работе «Источники себя» Тейлор рисует портрет нововременной идентичности сквозь призму ее истории. Понятие «нововременная идентичность» объединяет у Тейлора целый комплекс представлений - о внутреннем измерении, самости, присущих ей сил, способы ведения повествования в биографии и истории, представления о том, как мы образуем общество. Это все те представления, которыми располагает европейский человек наедине с самим собой и которые он разделяет с другими, например, в рассказе о собственной жизни.

Портрет современной идентичности, который собрал Тейлор, не вызывает у него безусловного согласия. Ему близка критика Хайдеггера. Влияние Хайдеггера прослеживается в критике Тейлором «процедурной рациональности» [Тейлор, 2005. С. 210]. Связанную с Декартом интернализацию моральных источников, Тейлор рассматривает в связи с переходом к «процедурной рациональности»: чтобы быть рациональным не надо созерцать разумный порядок сущего, как у Платона или Августина. Надо мыслить в соответствии с определенными процедурами. Кроме того, человеческий разум должен стремиться «к освобождению от мира и тела и к принятию инструментальной позиции относительно них» [там же]. Рациональность свелась к процедурному размышлению. Декарт впервые провел границу между рациональностью и истиной. Эта граница

впоследствии станет мощной скалой, на которой будет возведен дворец инструментального разума.

Тейлор утверждает, что Декарт догматично верил в последовательность своего конструкта. Хайдеггеровский анализ бытия-в-мире предполагает альтернативный конструкт сознания-в-мире. В виду разрыва связей индивида с общностью и сведение модерной идентичности к индивидуализму наступила эра инструментального мышления и культа «нестесненной самости». На страницах работы «Источники себя» находим критику натурализма и антропоцентризма Просвещения, пропитавшего, по мнению Тейлора, современную общественную мысль. Натурализм выступает в форме защиты природы и обычного желания от «искусственных духовных требований», стремление освободить самость от этих требований, чтобы обеспечить ее подлинное возрастание и реализацию. Господство инструментального мышления привело к узости языка, на котором мы могли бы обсуждать проблемы идентичности личности [там же, с. 86]. Но возникает вопрос, в какой степени ответственен за это Декарт?

Утверждение А.Л. Доброхотова о спорности позиции Хайдеггера правомерно. Действительно, именно мышление открывает человеку бытие и в этом смысле оно онтологично. Однако философско-антропологический анализ философии Нового времени показывает, что бытийный смысл *sum* остается неопределенным и малоинтересующим последователей Декарта.

Л.А. Микешина пишет о превращении философии Декарта в трудах представителей европейского рационализма и Просвещения в нечто противоположное. У Декарта присутствует внимание к эмпирическому субъекту, различным ипостасям Я, само присутствие целостного познающего человека им никогда не ставится под вопрос. Но «его критика чувственного познания, «радикальное сомнение», рациональные принципы в дальнейшем огрубляются, абсолютизируются; поиск средств осознания познавательных возможностей человека, способ преодоления ошибок и заблуждений «выродился» в утопическое представление о чистом *ratio*, обеспечивающем объективную истинность знания» [Микешина, 2002. С.155]. Изъятие человека из метафизики познания стало залогом достижения истины.

Ч. Тейлор и Г. Гадамер обращают также внимание на стремление новоевропейской философии замкнуть человека рамками самосознания. «Первенство самосознания перед мирознанием есть онтологический предрассудок, держащийся на бесконтрольности продолжающегося действия понятия «субъект» в смысле «под-лежащего», и соответствующего ему

латинского понятия суб-станции. Самосознание отграничивает самосознающую субстанцию, субъекта от всего остального сущего. А как экстенсивно протяженной природе и самосознающей субстанции сойтись воедино?» [Гадамер, 1991. С. 35]. Рассмотрим, какую роль сыграл немецкий философ Иммануил Кант (1724-1804) в дальнейшей судьбе понятия «субъект».

С Кантом связано развитие концепции субъекта. Новаторством Канта стало выделение особого вида реальности, не являющейся ни объективной, ни субъективной. Кант назвал ее трансцендентальной. Она обнаруживается в ходе духовной работы, но при этом совершенно не зависит от эмпирических условий, а наоборот сама задает им право.

Как пишет П.П. Гайденко, «Кант анализирует структуру субъекта не для того, чтобы вскрыть источники заблуждений, а, напротив, чтобы решить вопрос, что такое истинное знание. Если у Бэкона, Декарта, Лейбница субъективное начало рассматривалось как помеха, как то, что искажает и затемняет действительное положение вещей, то у Канта возникает задача установить различие субъективных и объективных элементов знания, исходя из самого субъекта и его структуры. В самом субъекте Кант различает как бы два слоя, два уровня - эмпирический и трансцендентальный; к эмпирическому он относит индивидуально-психологические особенности человека, к трансцендентальному - всеобщие определения, составляющие принадлежность homo sapiens как такового. Объективность знания, согласно учению Канта, обуславливается структурой именно трансцендентального субъекта, которая есть надындивидуальное начало в человеке» [Гайденко, 1987. С. 145].

Таким образом, гносеологию, уже и до него игравшую важную роль в философии нового времени, Кант ставит на место онтологии, тем самым осуществляя переход от *метафизики субстанции к теории субъекта*.

Современные исследователи именно с Кантом связывают убеждение в активности субъекта. У Канта субъект познает и действует, он производит изменения в мире в соответствии со своей духовной сущностью. Кант не принимает тезис о «чистом» мышлении, а пишет об эмпирическом (опытном) познании мира, в активности которого и заключена субъектность; внутренний опыт может быть возможен только при помощи внешнего опыта. По Канту, единство опыта предполагает единство сознания, а необходимое условие объективности опыта - самосознание Я как себе тождественного в форме утверждения «Я мыслю», которое сопровождает течение опыта. Теперь, благодаря Канту, к мышлению как первоначальному качеству

субъекта добавилась активность. Субъект не просто познает объект, а его создает, что говорит о его созидательной активности.

По мнению современных исследователей, именно трансцендентальная антропология, разработанная Кантом, есть такая философская система, в границах которой появляется строгое понятие субъекта, равно как и объекта. Предшествующая философия, по Канту, не имела возможности строгого отделения субъекта от объекта. Субъект – это онтологический базис сознания; не имея возможности точно определить первый, мы не в состоянии достаточно близко к истине ставить вопрос о втором. Философская система Канта обеспечивает нас такую возможностью [Калинников, 2003].

Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814) противопоставляет свое понимание субъекта как пониманию Декарта, так и пониманию Канта. Он не согласен с первым в отношении главенства мышления как основного качества субъекта, а со вторым - в отношении деятельной активности. По Фихте, сущность субъекта заключена в деятельности, и становление субъекта неотделимо от преобразования предмета, но философ все-таки рассматривал деятельность субъекта в качестве деятельности сознания.

Подведем итоги. Понятие «субъект» в философии подвергалось трансформации и секуляризации. Несмотря на множество интерпретаций субъекта, доминирует гносеологическая линия его рассмотрения, субъект изучается сквозь призму познания объекта, путем противопоставления его объекту.

Тем самым в философии были созданы предпосылки формирования антропологии как сферы философского анализа. Для этого были соблюдены два условия: придание проблеме человека черт всеобщности и универсальности и проецирование проблемы человека на субъект-объектную оппозицию, понимание человека в качестве Я (субъекта), познающего и преобразующего мир (объект). Разделение Кантом «Я» эмпирического (знание человеком себя) и трансцендентального «Я» (обеспечивает единство сознания, ответственность) сыграло важную методологическую роль в познании человека. В построениях немецких философов игра трансцендентального и эмпирического субъекта занимает центральное место.

В рамках «антропологического поворота» в философии уточняется статус субъекта. Инициаторами такого поворота были в основном немецкие философы, поэтому для анализа целесообразно обращать внимание на дискуссии о субъекте именно в немецкой философии.

В первую очередь подвергается критике отсутствие целостного подхода к рассмотрению человеческого бытия, которое привело европейскую мысль к роковой ошибке - натурализации психической жизни, жизни сознания.

Последнее означает истолкование психического как естественнонаучного феномена, познавательного акта как естественного процесса.

Перед философами встала актуальная задача прояснения специфического статуса той реальности, которая наделена способностью спонтанного, деятельного отношения к миру, а также определение условия возможности познания реальности душевной жизни или самопознания.

Однако, как возможен прогресс в аргументации по сравнению с кантовским разделением трансцендентального и эмпирического субъекта?

Концепция Хайдеггера представляет интерес как попытка построить учение о человеке на основе отказа от идеала абсолютной прозрачности трансцендентального субъекта для самого себя, и в обращении к тем подлинным непосредственным реалиям бытия, которые открываются человеку через способы его собственного существования. Хайдеггер решительно отвергал требование *erosche* и использовал феноменологический метод при разработке неидеалистической философии бытия [Коплстон, 2004. С.484].

С.О.Кошарный принципиальные расхождения между Гуссерлем и его учениками – теоретиками экзистенциализма передает следующим образом. Феноменология обвиняется ими в онтологической неукорененности трансцендентального субъекта. «Адже за допомогою методологічної процедури “епохе” проблема буття у точному значенні даного терміна, тобто онтологічне питання загалом, виключається з феноменології, котра завдяки редукції вимагає, щоб світ як феномен був відокремлений від будь-якого трансцендентного буття, полишаючи суб’єкта наодинці лише з “іманентною трансценденцією”, тобто з формоутвореннями та структурами його свідомості. Це полишення феноменологією екзистенційних питань відкритими, зрештою, доходить у ній до заперечення того, що світ може бути чимось більшим, ніж інтенціональним предметом свідомості. Те, що лишається феноменології, - це розбудовувати егологію без справжньої онтології, тобто досліджувати лише власне буття свідомості” [Феноменологія буття людини, 1999. С.156].

В противоположность этому подходу у Хайдеггера постижение бытия ставится в зависимость от характера некоего бытийствующего, вопрошающего о бытии. И этим бытийствующим является человек. Такой ход мысли Хайдеггера явился конкретизацией известной идеи Дильтея, утверждавшего, что жизнь постигается только жизнью. Следовательно, рассмотрение проблемы бытия должно начинаться с анализа вопрошающего, то есть человека. В своей онтологии Хайдеггер исходит из существования реального человека. Таким образом, онтология у Хайдеггера получает

собственно антропологическое обоснование. Перед нами уже не онтология объекта, в которой элиминируется субъективность и не онтология субъекта, исключая всякую объективность, а онтология человека, который создает свой мир и постигает его сквозь призму своей деятельности. Онтология Хайдеггера не дает универсального понятия бытия, но обнаруживает основные структуры и способы вопрошания, которыми определяется человеческое переживание и понимание бытия. Согласно новому пониманию онтологии, человек находится в бытии еще до того, как начинает заниматься самоосмыслением в актах рефлексии. Эта бытийная укорененность в реальной жизни может быть раскрыта с помощью герменевтики фактичности человеческого существования. Если классическая онтология в постижении бытия исходила из такого бытийствующего, которое являлось чем-то внешним по отношению к существованию человека и его сознания, то новая онтология исходит из анализа здесь-бытия, в котором осуществляется постижение бытия как такового. Причем постижение бытия, являющееся одним из способов бытия человека, носит характер понимания и не сводится только к научному или рациональному познанию. Мы постигаем вещи, но то, что мы называем вещами, предметами, объектами, все это оказывается, в конечном счете, не чем-то сугубо внешним, а принадлежащим нашему собственному способу бытия и именно благодаря этому понимаемым.

На чем основывается обладание-увиденным всего сознания? На основополагающей для человеческого существа возможности проходить открытый простор, чтобы достигать вещей. Это бытие-в-открытом-просторе есть именно то, что в «Бытии и времени» именуется *Dasein*, вот-бытием [Хайдеггер – Кассирер, 2001. С. 112]. *Dasein* надо понимать как бытие-просветом (*die-Lichtung-sein*), открытым простором. Сознание укоренено в *Dasein*, а не наоборот.

Со времен Декарта субъективность есть *fundamentum inconcussum* (лат. непоколебимое основание). Она не опрашивается относительно своего бытия. Бытие-в-сознании-своей-самости, бытийный характер сознания, определяется субъективностью. Как полагает Хайдеггер, нововременное мышление, вследствие субъективности, образует препятствие для того, чтобы вывести вопрос о бытии на его путь [там же, с.113].

Итак, чтобы преодолеть метафизический круг субъективности Хайдеггер призвал философов мыслить бытие. С середины 20-х годов XX века сущее, именуемое *Dasein*, стало основанием «возобновления вопроса о бытии». Хайдеггер исходит из факта – человек обладает дорефлексивным пониманием бытия. В работе «Бытие и время» Хайдеггер проводит феноменологическо-онтологический анализ человека как существа,

способного поднять этот вопрос и тем самым открытого для бытия. Его фундаментальная онтология становится экзистенциальным анализом человека как «присутствия» (Dasein). «Хотя цель Хайдеггера состоит в том, чтобы таким путем добиться, так сказать, самопроявления бытия, в действительности он никогда не идет дальше человека. И поскольку ясно выявляется конечность и временность человека, вполне естественно, что эта работа может оставить впечатление, даже если оно и неправильно, что бытие для ее автора в сущности конечно и временно» [Коплстон, 2004. С.487]. В своих поздних работах Хайдеггер также пишет об открытости человека бытию и необходимости ее сохранения. Раскрыл ли он бытие? Его высказывания о бытии, сделанные вне рамок его экзистенциального анализа человека, напоминают пророчества. В связи с этим Ф.Коплстон называет его загадочным мыслителем, не способным внятно объяснить, что именно забыли философы и почему забвение бытия может быть губительным.

По мнению А.Г.Чернякова, «сказать, что антропологическая метаморфоза, случившаяся в философии Хайдеггера (или благодаря философии Хайдеггера), состоит в превращении человека в онтологический фундамент (точнее говоря, в онтическое основание онтологии), - значит сказать слишком мало. С таким же успехом сказанное можно отнести и к Канту» [Черняков, 2005. С.178]. Можно согласиться с этим, но у Канта метафизика и антропология одновременно очерчиваются в своих границах. Человек становится предметом *такой* антропологии в той мере, в какой он соотносится с сущим, вступает с ним в определенное отношение, которое только и делает возможным «науку метафизику». Кант называет такое фундаментальное отношение «познанием», Хайдеггер – «понимание бытия». Можно принять утверждение А.Г.Чернякова, что понимать принципиальную важность конечности Хайдеггер учится у Канта. Метафизика как наука должна быть метафизикой конечного существа. Гадамер отметил: «Для Хайдеггера дело заключалось в том, чтобы перестать мыслить сущность конечности как стену, о которую разбивается наш порыв к бесконечному, и научиться позитивно понимать конечность как собственную основу всего состава человеческого бытия» [Гадамер, 1991. С.22].

Хайдеггер считает, что Гуссерль анализами категориального созерцания высвободил бытие из его сцепки с суждением. Вследствие этого произошла переориентировка всей исследовательской области вопроса. Вопрос о смысле бытия вне понимания бытия как бытия сущего. Достижение Гуссерля состояло в этом усмотрении бытия, феноменально присутствующего в категории [Хайдеггер – Кассирер, 2001. С.111]. Благодаря этому Хайдеггер обрел почву: «бытие» - не пустое понятие, не чистая

абстракция, образованная путем дедукции. Но после того, как Гуссерль достиг бытия в качестве *данного*, далее о нем он не спрашивает, не разворачивает вопрос: «Что значит бытие». Ибо для него само собой разумеется, что «бытие» означает бытие-предметом. Для Хайдеггера предметность есть способ присутствия, точнее предметность – это бытие присутствующим в измерении или «пространстве» субъективности, - идет ли речь о субъективности конечного субъекта (у Канта) или же о субъективности абсолютного субъекта (у Гегеля), который в знании-самого-себя пронизывает как объект, так и субъект, а также их отношение [там же].

Что понимает Хайдеггер под «фактичностью»? Исходить надо из неокантианского контекста, в котором фактичность образует понятие, противоположное логичности. Логическое ориентируется на всеобщее и вневременное, фактичность нацелена на временное, случайное, индивидуальное, конкретное, однократное, неповторимое. В это общепонятийное противопоставление встраиваются ранние лекции Хайдеггера, когда они наименованием «фактичность» охватывают дотеоретическую жизнь, конкретно данную и проживаемую. Но подлинно хайдеггеровского звучания фактичность достигает лишь с тематизацией прежде всего конкретной личной истории человека. В качестве фактичности рассматривается экзистенция как данная, то есть экзистенция, жить и «быть» которой имеет всякий. Фактичность, о которой говорит Хайдеггер, это фактичность данной экзистенции, которая имеет сформировать себя как неизменно собственную. Человеческое вот-бытие характеризуется своим бытием-возможным, то есть тем обстоятельством, что оно имеет быть своей жизнью как всегда его собственной и таким вот образом схваченной. В герменевтике фактичности речь идет, прежде всего, о том, чтобы указать на эту возможность всегда собственной экзистенции.

Философия человека Хайдеггера теснее всего связана с Кантом, который описывал ту совокупность условий, находимых на стороне субъекта познания, которые делают возможным превращение природных форм в формы мысли. Кантовский эпистемологический подход был радикально развит, антропологически доработан в вариантах экзистенциальной философии, отталкивающихся от Хайдеггера. Суть преобразований можно выразить так. Кроме чисто познавательного оснащения (априорные формы чувственности, чистые понятия рассудка, идеи разума) субъект обладает также некоторыми предшествующими познанию жизненными установками, которые вырабатываются в процессе жизни индивида. Они определяют жизненную траекторию индивида, а значит и важные аспекты его познавательной деятельности, в том числе и содержание добываемых знаний.

Эти возможные позиции субъекта не являются следствием истории жизни субъекта в среде культурных предметов, с которыми он сталкивается на протяжении жизни. Их можно рассматривать как результат свободного выбора, предшествующего всякому, в том числе социальному опыту данного субъекта. По сути, это описание возможных позиций возможного субъекта.

Для задач антропологической философии существенна критика Хайдеггером классической трактовки самости и существа человека, понятийность которой скроена по миру наличных вещей. Согласно этой понятийной схеме вещь являет собой неизменную сущность, обремененную свойствами, которые можно объективно наблюдать посредством «индифферентного теоретического образа мыслей». По Хайдеггеру это понятийное наследие закрывает подступ к Dasein, которое как раз и не может быть для себя индифферентным предметом.

В классической философии считалось, что есть надежный путь к познанию человеком самого себя – непосредственная интуиция собственной природы, раскрытие ее сущности. И философия, и религия признавали эту функцию за самосознанием, которое понималось как непосредственное отношение с сущностью человека и как раскрытие через эту сущность последней или абсолютной реальности. Неклассическая философия, специфика которой продемонстрирована нами на примере Хайдеггера, полагает, что такое понимание самосознания не решает проблему. Для постницшеанской европейской философии первой половины XX века характерен «поворот к жизненному миру» и «конкретному субъекту». Предпринимается попытка найти в области антропологии, теории познания, философии религии, или эстетики теоретический выход из противоположности фактического осуществления познания и его идеальной значимости. И центральной становится проблема прояснения статуса субъекта в системе философских принципов. Наблюдается переход от понимания субъективности как чистого принципа обоснования познания к реконструкции «конкретного субъекта», охватывающей все способы отношения человека к миру. При этом речь идет не об отказе от измерения общезначимости, а, наоборот, - о попытке сохранения трансцендентально-философского подхода.

Глава 2. Человек: жизнь после смерти.

Замечательный современный украинский философ Мария Култаева, оценивая описанную нами в начале предыдущей главы безрадостную ситуацию в статье с симптоматичным названием «Философия: жизнь после смерти...» пишет, что метафора „смерти” призывает нас не к осуществлению соответствующего ритуала с торжественным вынесением останков и провозглашением их вечной памяти, а, прежде всего, к размышлениям об обновлении, возвращении, возрождении того комплекса идей и академических дисциплин, которые мы так скоропалительно похоронили. С этой мыслью нельзя не согласиться [Култаева, 2011]. И, пользуясь предложенным М. Д. Култаевой названием, давайте вместе поразмышляем о Человеке в установке „жизнь после смерти”, о „возвращении” человека в гуманитаристику.

Философия XX и начала XXI века развивается под знаком различных «поворотов» - лингвистического, коммуникативного, герменевтического, постнеклассического, онтологического и антропологического. Этот перечень можно дополнять, что и делают современные исследователи. Однако в наши задачи «полнота списка» не входит. Нас будут интересовать антропологический, онтологический и отчасти постнеклассический «повороты», в рамках которых и осуществляется сегодня «возвращение» к человеку и «возвращение человека» в философию и гуманитаристику.

В целом «антропологический поворот» можно охарактеризовать как актуализацию на современном этапе проблемы человека в философии. С учетом тех социокультурных, цивилизационных, теоретических сдвигов, которые пережиты в XX веке, человек, казалось бы, изученный вдоль и поперек, во всех своих проявлениях и измерениях, вновь становится мучительной тайной и загадкой для мысли.

Одним из важнейших теоретических оснований продолжающегося антропологического поворота является «философия жизни», которая стала альтернативой классическому новоевропейскому рационализму (Фридрих Ницше (1844 – 1900), Вильгельм Дильтей (1833 – 1911), Георг Зиммель (1858 – 1918) и т.д.). Она ищет новую всеобъемлющую основу человеческого бытия и находит ее в категории «жизнь». Особое внимание уделяется «переживанию», «жизненному миру». А с учетом «онтологического поворота», инициированного немецким философом Мартином Хайдеггером, – речь идет о Dasein, вот-бытии, «здесь-и-теперь» присутствии, фактичности. Критикуются эссенциалистские концепции человека, опирающиеся на понятия «сущность человека», «субъект», «трансцендентальный субъект». Альтернативой выступает существование, конкретность, временность, историчность экзистенции, «конкретная

субъективность». В этом контексте «антропологический поворот» неотделим от поворота экзистенциально-феноменологического.

Как мы смогли увидеть выше в главе, посвященной субъекту, основной проблемой антропологической философии стало преодоление абстракции «гносеологического субъекта» («теоретического субъекта»). В новой парадигме переворачивается основное отношение гносеологии: познание рассматривается как вторичное, выведенное отношение, первичным является практика жизни. За основу берется не абстрактный гносеологический субъект, а конкретный исторический человек (у Дильтея «структура конкретного акта жизнеосуществления»). В этом случае теория познания должна принимать известные предпосылки как материального, так и формального характера, касающиеся определений человеческой субъективности. Я не могу приобрести знания независимо от моей субъективности. Тезис о «целостности человеческой природы» выполняет при этом функцию фундаментального принципа: не изолированный процесс мышления, а «взаимосвязь жизни», в которой «влечение, воля и чувство» опосредствуются мышлением, образует основу объяснения [Плотников, 2000. С. 113]. «Предшествующая теория познания, как в эмпиризме, так и у Канта, объясняет опыт и познание исходя из фактов, принадлежащих к области голого представления. В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвященные человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека в многообразии его сил и способностей, это воляще-чувствующе-представляющее существо, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий (таких, как «внешний мир», «время», «субстанция», «причина»)» [Дильтей, 2000. С.274]. Суть своего метода Дильтей определяет таким образом: «Каждую составную часть современного абстрактного, научного мышления я соизмеряю с целым человеческой природы, какую ее являют опыт, изучение языка и истории» [там же].

К XX столетию конкретный субъект, наделенный трансцендентальными функциями, стал главной темой философских размышлений, что было охарактеризовано как *прагматические тенденции* в философии начала XX века [Гетманн, 1999. С. 10-45].

«Дильтей одним из первых открыл в понятии «исторической жизни» путь к постижению конкретной субъективности. Специфика его решения проблемы заключается в том, что предметный (конституированный) и субъектный (конституирующий) полюса представляют собой вторичные конструкции. Первичное знание о себе человек имеет не в рефлексивном обращении на самого себя, а в том, что Дильтей называет «осознаванием», то есть своего рода

«обладанием собой» в жизненно-практической отнесенности к миру» [Плотников, 2000. С. 83].

Вот еще одна характеристика вклада Дильтея в развитие философии человека: «Дильтей – это не сразу замеченная трудно дававшаяся ему самому переходная ступень между немецким классическим идеализмом (его все-таки продолжением был *трансцендентальный идеализм* неокантианства) и новым словом философии XX века у Эмиля Ласка, Гуссерля и Хайдеггера. В самом деле, последняя большая работа Дильтея «Построение исторического мира в науках о духе» (1910) кажется опережением Кассирера: человек живет «в мире выражения», и характер опыта имеет в основном *языковую природу*. Но если у Кассирера это *единственная* среда обитания человека, то у Дильтея формам выражения, объективациям жизни, противостоит *переживание* ...

Переживание, Erlebnis – одно из слов Дильтея, за которые его с разбегу обвиняли в субъективной психологии. Мало ли какие у кого бывают переживания. Надо знать, что у Дильтея это строгий опорный термин, означающий, что если мы, живые, знаем или чувствуем или нам кажется что мы знаем и ценим жизнь, то мы должны и знать, когда жизни больше, когда она выше и когда наоборот. Под переживанием у Дильтея имеется в виду *включение жизни в саму себя*, отмеченный особой жизненностью и потому всегда замеченный, заметный интенсивный момент, когда она начинает светиться и освещать сама себя. Высвечивая сама себя, жизнь становится самодостаточной и тем самым она становится миром. Она тогда не имеет инстанции выше себя, которая бы ее объяснила. Наоборот, она становится ясна для себя и проясняет собой всё.

Надо слышать в Erlebnis, *переживании* превосхождение жизнью ее самой. Всякое переживание есть упрочение жизненной связи, т.е. жизни как целого (поскольку в переживании собрано всё богатство жизни). Эта вспышка жизни как связи происходит раньше всякого научного познания. ... В принципе понято может быть только целое. Орудием понимания ... служит *моя душевная целость*, связность моей жизни, открытая переживанием. Насколько человек распался, настолько он неспособен к пониманию... Понимающий действует как агент жизни через момент ее подъема в тематизируемом им своем или другого человека переживании. «Философия есть акция (Aktion), которая возвышает до сознания и продумывает до конца жизнь, то есть субъекта в его отношениях как жизненность» [цит. по: Бибихин, 2014, с. 246].

Теперь вполне понятно, как и почему Дильтей приходит к выводу о необходимости новой теории субъекта - знания субъекта о самом себе, основанном на опыте. Фихте не построил теории субъекта, поскольку его трансцендентальный субъект тождествен акту самополагания и тогда невозможно

объяснить, зачем ему требуется знание о себе в виде теории. У Гуссерля та же проблема: поскольку он рассматривает трансцендентальный опыт как самоконструирование чистой субъективности и вынужден признать несводимый параллелизм трансцендентального и психологического подходов [Гуссерль, 1991]. А у Дильтея субъект жизнеосуществления одновременно и «эмпирический», то есть наделенный конкретной антропологическо-психологической определенностью, и «трансцендентальный», то есть способный в рефлексии обратиться к условиям своего конституирования мира. Поэтому становится возможным осмысленное опытное знание о нем как агенте опыта. Таким образом, трансцендентальный опыт перестает быть противоположностью жизненному опыту, не предполагает редукции всех эмпирических содержаний, а есть расширение внутреннего опыта в сторону формализованной рефлексии способов и структур осуществления субъективности [Плотников, 2000. С.86].

Важно уточнить, что дискуссии 20-30-х годов XX века о соотношении трансцендентального и конкретного его, человеческой фактичности стали возможными во многом благодаря работам Дильтея. Ему удалось привлечь внимание философов к антропологической наполненности понятия «субъект». Значение его работ не только для гуманитарного знания, но и для философской антропологии огромно, потенциал его идей еще не исчерпан до конца. К сожалению, Дильтей остается «непрочитанным мыслителем» [Голубович, 2008. С. 90-94].

Многим обязанная Дильтею, философская антропология XX века «сущности человека» противопоставляет «*ситуацию человека*» или точнее «ситуацию бытия человека». Такая ситуация характеризуется как экс-центричность (трансцендентность) человеческого существования: человек в отличие от других природных творений нетождествен окружающему его миру, бытие человека осуществляется в модусе постоянного выхода за собственные пределы – экзистирования, трансцендирования. Именно через такой выход человек обретает способ собственного бытия. Человек – открытый, незавершенный проект, он – авантюра и драма бытия с непредсказуемым развитием сюжета и финалом. Неклассические теории человека перемещают акцент из центра на границу, проводя анализ отношений человека с его онтологической границей. Подчеркивается открытый характер человеческого существования: человек может сделаться кем угодно в зависимости от того, какие цели и ценности он ставит перед собой.

Неклассические определения человека в их различных вариантах стремятся уйти от предустановленных контекстов и формулировок. Формирование новой философской антропологии тесно связано с преодолением новоевропейского образа человека. Так, Х. Плеснер стремится пересмотреть то *divisio mundi*

(разделение мира), которое осуществил Декарт. Вот те факторы, которые вызвали к жизни необходимость преодоления картезианского принципа альтернативы: 1) появление эмпирических наук о духе и начало эмпирического применения понятия «культура»; 2) поворот к объекту и утверждение примата объективности в философии.

Плеснер убежден, что при изучении человека надо анализ биофизических данных дополнить культурно-историческими исследованиями. Он понимает, что свободу человека, его способность к культурному творчеству нельзя объяснить только специфической биологической структурой. Но надо выяснить должны ли мы к телу и сознанию применять альтернативные познавательные установки. Поставлен вопрос об исчерпанности противоположности наук о природе и наук о культуре, описанной Риккертом и Виндельбандом.

В «новой философской антропологии» мы наблюдаем отказ от представления субъекта как некоторой неизменной и завершенной величины, просто существующей подобно какому-либо телесному признаку. Предлагается другое понимание субъекта – как позиционального свойства, «наличие которого связано с исполнением или полаганием – с исполнением и полаганием в смысле жизненности сущего, которая определена границей как своим конститутивным принципом» [Плеснер, 2004. С.252]. Речь идет о человеке, осознающем собственную жизнь и переживание, способном дистанцироваться от своей «жизненной середины», осознать себя как Я в теле и как Я вне тела. В человеке есть субъект, который способен испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. Я представляет собой находящийся вне самого себя пункт, из которого человек может созерцать сценарий своей внутренней жизни. «Если жизнь животного центрична, то жизнь человеческая, не способная разорвать эту центричность, но в то же время ее преодолевающая, эксцентрична» [там же, с.254]. Расположенность человека «позади самого себя», описанная Плеснером, подчиняется законам обратной перспективы. Необъективируемое Я, точка эксцентричности, лежащая «позади» тела и плоти – точка стяжения собственного внутреннего бытия, его самобытия.

В трактатке Плеснера антропология – «фундаментальная для построения теории опыта человеческой жизни дисциплина». Антропология – «наука о человеческой личности» - не может прямо пользоваться данными анатомии, эволюционной истории, физиологии, психологии и психопатологии. Нельзя довольствоваться герменевтикой, филологией, психологией или историей, даже доводя их до уровня философских наук, как это было у Дильтея или Ницше. Появления философии языка или философии культуры тоже не решает проблемы. Перед философией Плеснер поставил задачу «заново проникнуть в последние основания вещей», что будет способствовать освоению и преобразованию

категорий нашего мышления о мире и человеке. Этапы пути - «конструирование герменевтики в качестве философской антропологии, построение антропологии на фундаменте философии живого бытия и слоев природной реальности, находящихся в сущностной корреляции с ним» [там же].

Понятие «ситуация» в размышления о человеке активно вводит и экзистенциализм. Так немецкий философ-экзистенциалист Карл Ясперс (1883 – 1969) предлагает понятие «пограничная ситуация», пребывание в которой означает подлинность существования. Ведь «пограничная ситуация» – это не просто нахождение перед лицом сложнейших житейских проблем, выборов, рисков, жизнь на грани физической смерти. Это, прежде всего, обнаружение трансцендентного в имманентном, выходящего за пределы – в самых сокровенных глубинах внутреннего мира, ноуменального в феноменальном (сущностного, подлинного, бытийного в мире явлений). Эту мысль предельно просто выражает еще один представитель экзистенциалистской традиции Мартин Бубер: Бог находится в той точке, где ты стоишь, в обыденности, обиходности, повседневности твоего существования. Находить трансцендентное в имманентном, ноуменальное в феноменальном учил в далекой древности Гераклит. Он принял странников, пришедших издалека, чтобы познакомиться с Мудрецом и приобщиться к его мудрости, в своем бедном жилище, среди убогой утвари, греясь у печки, занятый повседневными делами. Смущенных и разочарованных гостей он пригласил войти со словами: «ибо и здесь тоже есть боги». С тех пор эту фразу «Темного философа» не устают комментировать, наполняя новым смыслом. Когда-то Аристотель, приводя эту легенду в своем сочинении «О частях животных», ее «мораль» увидел в том, что «во всем имеется нечто естественное и прекрасное» [Фрагменты..., 1989, с. 179]. Ну а сегодня ее часто повторяют именно в контексте антропологического и онтологического поворотов. И действительно эти «повороты» вряд ли можно продемонстрировать яснее, чем сделал это Гераклит Темный.

Современный украинский философ Ольга Гомилко актуализирует «антропологический поворот» в контексте проблематики «телесности». Это – то измерение человеческого бытия, которое долгое время оставалось в европейской философии на периферии внимания. Теперь эта тема – одна из актуальных. И актуализировал ее именно «антропологический поворот». В своей работе «Метафизика телесности» исследовательница подчеркивает: если сущностным признаком самосознания европейского субъекта новоевропейской философии (17-19 века) была *десоматизация*, то сегодня антропологический дискурс разворачивается в направлении «возвращения человеку тела», то есть учета витальных («вита» - по латыни жизнь), психологических, соматических факторов в построении нового философского образа человека [Гомілко, 2001]. Это вовсе не

означает, что сегодня философия помещает «тело» на место «духа», «разума», «свободы» – прежних приоритетных атрибутов, которыми наделялся образ человека и которыми подчеркивалась его уникальность. Во многих версиях «возвращения человеку тела» дух, как и прежде, занимает ведущее, определяющее место (к примеру, в философской антропологии Макса Шелера), однако отношения между духом и телом предстают более драматичными, их невозможно в новой установке рассматривать обособленно друг от друга.

Однако для того, чтобы в дискурс о человеке вернулось «тело», нужно было поставить под вопрос целостность, самоидентичность, инвариантность тела. Это, в частности, делает М.Фуко, пользуясь своим методом, который он назвал «археологией» и «генеалогией». Основа его метода состоит в том, чтобы отказаться от использования всех «предзаданных» сущностей и уже сформированных концептов и вскрыть путем «археологического исследования» способ и условия их образования, т.е. «генеалогию». Путем такого «археологического» рассмотрения выявляется скрытая от обычного взора «генеалогия» тела, оно рассматривается как социально-историческая конструкция. Итак, ничто в человеке – даже тело – не является достаточно постоянным, чтобы можно было понять других людей и узнать себя в них. Тело должно быть «схвачено» в последовательности режимов, которые его формируют, «...ведь оно подгоняется под ритмы работы, отдыха, праздников той или иной эпохи; оно отравляется ядами – пищей или ценностями, привычками в еде или моральными законами; оно вырабатывает формы сопротивления» [Фуко, 2003, с. 547]. Тело покрывается татуировками, деформируется европейскими корсетами, африканскими нашейными обручами, японской женской обувью и т.д., чтобы стать знаком социальной, сословной, групповой и др. принадлежности. Тело, подчиненное воле к совершенству его обладателя, подвергается трансформациям – боди-билдинг, пластические операции, силикон и т.д.; транссексуальные практики меняют пол. Нам кажется сегодня, что это – предел возможного, однако мы даже представить не можем, что станет возможным завтра благодаря новым биомедицинским технологиям. Вероятно, явью станет миф о кентаврах, русалках и фениксах, нас будут окружать полу-лошадиные, полу-рыбьи, полу-птичьи антропогенные существа. Подобные варианты развития сюжета о человеке в истории мира уже рассматриваются исследователями, которые включили «дискурс телесности» в арсенал своих научных методов. В том числе и в связи с этим появляется новое направление антропологические ориентированных исследований – *постгуманизм, трансгуманизм и т.д.*

В работах одного из соавторов данного учебного пособия (Е. Петриковской) проблематика «антропологического поворота» рассматривается с двух позиций

[Петриковская, 2007]. Во-первых, с позиции нового определения человека в контексте духовной ситуации XX-XXI столетия и, во-вторых, с позиции нового образа философской антропологии, которая должна стать синтезом знания о человеке, представленного в самых различных науках. Синтез, собирание целостного интегрального образа человека – это еще один приоритетный путь «возвращения» человека в гуманитаристику. Речь идет о возвращении из раздробленности, мозаичности, которые возникли в результате специализации и дифференциации «человековедения», появления отдельных гуманитарных наук – социологии, психологии, педагогики, экономической теории, политологии и т.д. Каждая из этих дисциплин вышла из лона философии – «матери всех наук» – с отдельным чемоданом, где лежали различные Homo: «человек социальный», «человек экономический», «человек религиозный», «человек политический» и т.д. В отдельных научных департаментах, созданных по отдельным Homo-лекалам, кроились дисциплинарные образы человека, совершенно не совпадающие друг с другом. А главное, эти образы не совпадали с реальным человеком из плоти и крови, таким, каким он существует в нашей обычной повседневной жизни, таким, каким мы его знаем или совершенно не знаем, встречая множество самых разных людей, вглядываясь в самих себя. Постепенно это стали осознавать и отдельные «человековедческие» науки. Они вновь «возвращаются» к философии как к отчему дому. К этому «возвращению» должна подготовиться и сама философия: вынести «интеллектуальный мусор» обветшалых концепций, вымыть окна, впустить в дом свежий воздух, т.е. обновить весь свой инструментарий, а заодно на «чердаке», куда давно никто не заглядывал, найти забытые бесценные сокровища *philosophia perennis* («вечной философии»).

И именно философия стала подавать тревожные сигналы об утрате идеи единства человеческой природы, поскольку каждый отдельный мыслитель дает собственную картину человеческой природы, основываясь при интерпретации эмпирических фактов на совершенно произвольных теоретических допущениях.

Философская антропология наследует подход немецкого философа Эдмунда Гуссерля (1859-1938), суть которого в том, что основатель феноменологии приписывает сфере сознания специфическое существование. Неклассические концепции человека, для которых вопрос заключается в том, как возможно исследование человеческого сознания в его бытийном плане, строятся на основе феноменологии. Как отмечает отечественный феноменолог В. Кебуладзе, «для Гуссерля сознание – это живое целое. Это означает не только связь его разных способностей, но и его естественную вовлечённость во вселенную. Как рассудок органично связан с чувственностью, так человек связан с природой, и как

чувственность связана с рассудком, так человек связан с духовным миром» [Кебуладзе, 2008, с.163–164].

Определяя феноменологию как «науку о способах бытия и сущностной структуре всего, что есть» в работе «Философское мировоззрение» Шелер писал: «Здесь задают другой вопрос: "Что есть мир, что есть, например, любое так называемое "тело", что есть любое "живое существо", что составляет сущность растения, животного, человека и т. д. в их инвариантной структуре, по их эссенциальным характеристикам?" И аналогично: что есть "мышление", что такое "любовь", что означает "чувствовать красоту"? независимо от случайного временного потока сознания того или иного человека, в котором эти акты появляются de facto [Шелер, 1994].

Феноменология объясняет мир путем его описания, то есть объясняет, как он осознается. Акцент ставится не на том, что вызывает какое-либо явление, но на том, как жизненный опыт на самом деле обработан, организован и усвоен сознанием. Основная интуиция гуссерлевской философии, по мнению французского феноменолога Эммануэля Левинаса (1906-1995), состоит в том, чтобы, с одной стороны, приписать абсолютное существование конкретной сознательной жизни, а с другой стороны, преобразовать само понятие жизни сознания. Сознательную жизнь следует описать как жизнь в присутствии трансцендентного бытия.

На роль науки, отталкивающейся от идеи целостности человека, выдвинулась философская антропология. Предметом философского обсуждения становится формула античного философа-софиста Протагора «человек есть мера всех вещей». Немецкий философ Эдмунд Гуссерль (1859 – 1938) - основатель феноменологии, ставшей теоретической основой философской антропологии – увидел в этой формуле релятивизм. *Релятивизм* – это признание относительности чего-либо, зависимости от точки зрения, позиции, условий, ситуации, отрицание абсолютного (абсолютной истины, абсолютной справедливости и т.д.). По Гуссерлю, в формулировке Протагора выразил себя индивидуальный релятивизм. Сама эта формула может трактоваться двояко. С одной стороны, как признание человека высшей мерой всего, напоминающее другую крылатую фразу: человек – это звучит гордо. С другой стороны, протагорская формула учит познавателю смирению: поскольку мы люди со свойственными нам очень ограниченными возможностями познания, мы меряем мир по своей мерке и не можем в познании выйти за собственные, положенные нам природой, богами, Богом пределы. Примерно в том же смысле воспроизводит формулу Протагора Э.Гуссерль: истинно для всякого то, что ему кажется истинным, всякая истина и познание в целом относительны (гипотетичны) в зависимости от суждения индивидуального субъекта. Но кроме индивидуального

релятивизма есть и специфический. Он берет за основу не отдельного индивида, но человека как такового, как «форму общечеловеческой субъективности», которая в свою очередь мифически сводится к «сознанию вообще», к человеческому «видовому разуму», к «психофизической природе» и т.д. И сам образ человека, сведенный к этим мифическим «первоначальным формам», становится тоже мифическим. Именно от таких антропологических мифов призывает нас избавиться современная философская антропология. Необходимо проснуться, воспрянуть от «антропологического сна», убеждает нас Мишель Фуко. «Бодрствуйте!» - обращается к ученым и всем людям, желающим добраться до «истины бытия», немецкий философ, ученик и затем оппонент Эдмунда Гуссерля, основатель фундаментальной онтологии Мартин Хайдеггер. Этот призыв очень похож на призыв апостола Павла, обращенный к верным последователям Христа, хотя имеет иной смысл и направленность. Бодрствуйте, не поддавайтесь тем мифам и стереотипам о человеке, которые обрушиваются на нас из анонимной публичной сферы, проверяйте все абстрактные идеи о сущности человека в фактичности собственного «вот-бытия», «здесь-и-теперь» существования, оттачивайте остроту видения, «ставьте глаза» – ведь вещи есть только там, «где есть глаза». И одна из таких вещей, нуждающаяся в новом видении – Человек. Разоблачение антропологических мифов, постоянное интеллектуальное бодрствование в борьбе за понимание самого себя, острота антропо-зрения – вот еще один путь «возвращения» человека в гуманистику.

Как бы мы не хотели этого избежать, однако антропология как любая наука принципиально имеет дело не столько с живыми людьми из плоти и крови, а с моделями и парадигмами человека. О каких же кардинальных изменениях антропо-моделей и парадигм стоит вести речь. Во-первых, стоит говорить о смене модели «субъекта» – «субъективности» (как единства самосознания, активного центра и источника познавательной деятельности; трансцендентальный субъект, «чистое Я») моделью «конкретный субъект» – «конкретная субъективность» (охватывающей все способы отношения человека к миру, а не только познавательный). «Конкретная субъективность» предполагает включенность человека в самые различные контексты – исторический, культурный, социальный, языковой, коммуникативный, религиозный, этнический, гендерный, повседневный.

«Конкретная субъективность» предполагает не только включенность в контексты, детерминированность ими, но и сопротивление им. М. Фуко предлагает нам видеть «множество различных сопротивлений, каждое из которых представляет собой особый случай: сопротивления возможные,

необходимые, невероятные, спонтанные, одинокие, согласованные, ползучие, неистовые, непримиримые или готовые к соглашению, корыстные или жертвенные» [Фуко, 1998, с. 196].

Задача антропологии в рамках современного постнеклассического мышления заключается в критике теории субъекта, сходной в разных версиях философии человека (марксизме, экзистенциализме, структурализме). Объединяет их то, что всегда полагается готовый субъект-творец, основополагающий, конституирующий субъект, источник смысла. Тезис о предзаданности и неизменности субъекта превращает исходные установки антропологической философии в мертвые штампы. Поэтому Фуко и предпринял «выход» из философии субъекта, осуществляя генеалогию современного субъективного опыта. Субъективный опыт он трактует как историческую и культурную реальность, то есть, как то, что может изменяться. В процессе такого изменения человек разрабатывал различные техники. Как наиболее важные Фуко выделяет «техники себя», позволяющие индивидам осуществлять «определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы» [Там же, с. 431].

Его концепт «техник себя» или «практик себя», о котором мы уже упоминали, как раз и связан со способностью субъекта сопротивляться внешним «властным» условиям, обстоятельствам, давлению, тому, что французский философ называет «техники подчинения». Субъект способен сопротивляться, только если он не полностью конституирован властным дискурсом, если он в какой-то степени конституирует себя сам, обладает собой (самообладание). Сопротивление техникам подчинения происходит путем применения «техник себя».

Итак, в целом «антропологический поворот» означает отказ от анонимного и абстрактного субъекта, от человека вообще и «сдвиг в сторону проблематики личности, лица, тела человека», осмысления человека как ответственного за свое бытие и за тот мир, который он обустроивает.

История философско-антропологической мысли не может быть представлена как непрерывное развитие идей, понятий, принципов. «Антропологическая философия, — замечает немецкий философ Эрнст Кассирер (1874 – 1945), — имеет совсем другую природу. В стремлении понять ее реальную значимость мы должны прибегнуть... к драматической манере повествования, ибо здесь перед нами не мирное развитие идей и теорий, но столкновение борющихся сил. История антропологической философии полна глубочайших человеческих страстей и эмоций. Эта философия касается не только теоретических проблем,

сколь угодно широких – здесь вся человеческая судьба в ожидании последнего суда» [Кассирер, 1998]. Примером сложного отношения к антропологии является позиция М. Хайдеггера, который отверг проект философской антропологии М.Шелера как деструктивный для философии. С его точки зрения становясь антропологией, философия гибнет от метафизического «забвения бытия». Однако история развития антропологической мысли в XX веке позволяет не согласиться с «германским мастером».

В «фундаментальной онтологии» Хайдеггера постижение бытия ставится в зависимость от характера некоего бытийствующего, вопрошающего о бытии. И этим бытийствующим является человек. Такой ход мысли Хайдеггера явился конкретизацией известной идеи В.Дильтея, утверждавшего, что жизнь постигается только жизнью. Следовательно, рассмотрение проблемы бытия должно начинаться с анализа вопрошающего, то есть человека. В своей онтологии Хайдеггер исходит из существования реального человека. Таким образом, онтология у Хайдеггера получает собственно антропологическое обоснование. Перед нами уже *не онтология объекта*, в которой элиминируется субъективность и *не онтология субъекта*, исключая всякую объективность, а *онтология человека*, который создает свой мир и постигает его сквозь призму своей деятельности. Онтология Хайдеггера не дает универсального понятия бытия, но обнаруживает основные структуры и способы вопрошания, которыми определяется человеческое переживание и понимание бытия. Согласно новому пониманию онтологии, человек находится в бытии еще до того, как начинает заниматься самоосмыслением в актах рефлексии. Эта бытийная укорененность в реальной жизни может быть раскрыта с помощью герменевтики фактичности человеческого существования. Если классическая онтология в постижении бытия исходила из такого бытийствующего, которое являлось чем-то внешним по отношению к существованию человека и его сознания, то *новая онтология* исходит из анализа здесь-бытия, в котором осуществляется постижение бытия как такового. Причем постижение бытия, являющееся одним из способов бытия человека, носит характер понимания и не сводится только к научному или рациональному познанию. Мы постигаем вещи, но то, что мы называем вещами, предметами, объектами, все это оказывается, в конечном счете, не чем-то сугубо внешним, а принадлежащим нашему собственному способу бытия и именно благодаря этому понимаемым.

Построение новой онтологии вызвало к жизни целый ряд философских проектов XX века, преследующих цель, как пишет П.П. Гайденко, по-новому открыть трансцендентное [Гайденко, 1997. С. 7]. Однако следует заметить, что антропология и онтология в неклассической философии оказались тесно связанными с самого начала. Не является ли попытка их противопоставить и на

этом основании вывести антропологию за пределы философии несколько искусственной? По мнению Г.Е. Аляева, «нова онтологія постає скоріше не окремою дисципліною в системі філософського знання, а загальним концептуальним зрізом, який охоплює як природу і світ, так і людину та суспільство. Більше того, саме буття людини виступає основним предметом і, одночасно, методом філософського дослідження, адже тільки в ньому відбувається інтимне поєднання суб'єкта і об'єкта, і буття мовби дає себе «торкнутися», точніше – само себе знаходить як буття, буття свідомості, як *найіманентніша трансцендентність*» [Аляев, 2002. С.9].

Движение к *новой (или конкретной) онтологии* поставило под сомнение ряд устоявшихся представлений, в частности, антропоцентризм. Если антропоцентризм считать необходимой составляющей философской антропологии, с преодолением первого уходит с философской сцены и вторая. Именно в этом аспекте рассматривал философскую антропологию Хайдеггер. Он ее отождествляет с новоевропейской парадигмой осмысления человеческого бытия, редуцировавшей человека к субъекту. Субъект, по Хайдеггеру, не может позволить существу раскрываться перед человеком в своей онтологической непотаенности, так как он сам конституирует его для себя в представлении и весь мир - в картину. Хайдеггер опасается, что в антропологии намечается самообеспечение субъекта, а это как раз и означает забвение бытия.

В работах М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена (1904-1976) мы видим ярко выраженную антикартезианскую направленность. Инициаторы «*новой философской антропологии*» (особенно Плеснер и Гелен) ищут иные, неметафизические подходы к пониманию человека. Однако для Хайдеггера эти подходы ничем не отличаются от новоевропейского понимания человека как субъекта. Российский философ Д.Ю. Дорофеев полагает, что, «скорее всего, Хайдеггер просто не может допустить, что человек как сущее может позволить раскрыться вопросу о бытии посредством своего, человеческого, самоосуществления, а сама идея человеческой личности просто остается для него основательно не продуманной» [Дорофеев, 2004. С. 392]. Однако сам он продумывать эту идею вовсе не намерен. «В *фундаментальной онтологии* человек не может пониматься как личность еще и потому, что он изначально укоренен в бытие как целом и им же ведется. Ведь бытие как целое (или как таковое, или как Ничто) «предлагает полное отсутствие всяких различий», т. е. само бытие в принципе не может у Хайдеггера рассматриваться как личностное». В свете «*фундаментальной онтологии*» Хайдеггера человеческая личность может редуцироваться, если она выступает помехой на пути к раскрытию бытия. «Не

напоминает ли это нам античное понимание бытия как Единого?», - задает вопрос Д.Ю.Дорофеев [там же].

Отрицательное отношение к антропологии у Хайдеггера во многом обусловлено также отказом использовать в философии данные наук о человеке. В то же время оригинальные тенденции поздней философии Шелера «стали возможными благодаря постановке новых вопросов, сформулированных Шелером посредством интерференции феноменологии с новейшими для его времени научными теориями» [Философская антропология М. Шелера, 2011. С. 139]. «Никакой путь не ведет от Хайдеггера к философской антропологии», - заявил Х.Плеснер [Плеснер, 2004. С.16]. Хайдеггер настаивает на методологическом примате экзистенции и пренебрегает ее физическими условиями. Его тезис о постижимости способа бытия жизни, телесной жизни, только частным образом, исходя из экзистирующего *Dasein*, исключает возможность продуктивного диалога с науками о человеке. Но «экзистенция проявляет одну из возможностей человека: возможность принять себя всерьез. В моральном смысле это означает достижение той точки, в которой человек собирает себя воедино и становится самостью, самим собой. Эта возможность, по Хайдеггеру, соответствует ... человеческой конечности» [там же, с.15]. Каким образом человек может обнаруживать ее? У Хайдеггера настроенность, забота, страх – выражение определенных стадий этого процесса. Есть ли что-то, от чего экзистенция зависима? Что скрывается за настроенностью и страхом? Нечто живое, что экзистенциальный анализ выносит за скобки. Но за скобками оказывается и настоящая проблема: «Не является ли «экзистенция» не только способной отличаться от «жизни», но и отрываться от нее, и насколько экзистенция фундирована в жизни?» [там же]. Следует выяснить, что собой представляет *экзистенциальное измерение* и каковы его возможности, насколько глубока его связь с телом. «Свободно парящую экзистенцию», не знающую препятствий в виде биологических закономерностей, Плеснер предлагает «заземлить» – анализировать в контексте анализа способа бытия живого. Предстоит выяснить, «при каких условиях человек как субъект духовно-исторической действительности, как нравственно-ориентированная личность может рассматриваться в той же самой перспективе, в какой он является и существом, определенным своей физической, родовой историей и своим местом в природном целом», «можно ли соединить духовную историю человека и взгляд на его нынешнее духовное состояние (насколько оно сущностно соразмерно человеку как субъекту культурной деятельности), с его естественной историей, соответственно, с физиологическим подходом к человеку, таким образом, чтобы удалось создать единый фундаментальный взгляд на человека, избегающий недостатков как эмпиризма, так и априоризма, чтобы утвердить права

естественного, допроблематичного мирозерцания, возводящего истоки человека к предчеловеческой родовой истории всех живых существ и укореняющего развитие его духовных начал в пространстве и времени грандиозного массива его биологического прошлого?» [там же, с.27]. Короче говоря, существует необходимость в едином взгляде на человека.

Последние публикации о полемике вокруг философской антропологии в немецкой философии еще раз убеждают в том, что непродуктивно противопоставлять (равно как и отождествлять) онтологию и антропологию. Как полагает Б.В. Марков, «из-за своей антиантропологической позиции Хайдеггеру не удалось раскрыть подлинный смысл заботы» [Философская антропология Макса Шелера, 2011. С.178]. Зато антропологически ориентированный Шелер, по словам самого Хайдеггера, был одним из немногих, кто понял новый подход в его мышлении. Более того, как мы знаем из недавно опубликованных фрагментов рукописного наследия Шелера, он разработал проект совершенной иной «фундаментальной онтологии» в отношении человеческой экзистенции [там же, с. 179 - 191]. «Шелер по праву вывел философствование на такой рубеж, на котором заново проблематизируется метафизика» [там же, с. 255]. Разработанная им концепция открытости человека как живого существа позволила в последние годы жизни развить оригинальное учение о зле, выйдя при этом далеко за рамки собственной теории ценностей и разработать метафизику сопротивления злу [там же, с. 145]. «Благодаря учению о зле глубокий онтологический пессимизм поздней философии Шелера, констатирующей противостояние слабого духа и нравственного индифферентного порыва, превращается в теорию, «подчеркивающую необходимость преодоления зла через конкретное культивирование духовных ценностей и ничем незаменимую личную ответственность каждого отдельного человека в наделении духа жизненной силой» [там же].

В 1927 году заметный общественный резонанс получает доклад «Особое положение человека», сделанный Шелером в 1927 г. на заседании знаменитой дармштадтской «Школы мудрости», организованной Г. Кайзерлингом. В этом же году появился знаменитый труд Хайдеггера «Бытие и время», который стал событием XX века. «Для такого мыслителя, как Шелер, – свидетельствует Х. Плеснер, – аудитория которого не ограничивалась профессиональным миром, было значительным и беспокоящим, что Хайдеггер, кажется, начинал получать более широкий резонанс. Методический атеизм этой деструкции, не останавливающейся ни перед какой цитаделью понятий в истории западной мысли, более непосредственно обращался к потрясенному войной поколению, чем Шелеров теизм и его мышление, направленное на красочный отблеск. Здесь был, пожалуй, мир, а там – необходимость существования. Здесь имелись

трансцендентные опоры – там отдельный человек был одинок. Здесь – нормы и ценности, там – чистое решение в виду смерти, конечности и собственного выбора» [Плеснер, 2002. С. 17].

На примере творчества Шелера и Хайдеггера мы видим, что «антропологический поворот» и «онтологический поворот», как фундаментальные теоретические сдвиги в современной философии неотделимы друг от друга. Ведь «онтологический поворот» совершается, прежде всего, по отношению к проблематике человека. Постулируется необходимость преодоления монополии субъект-объектного описания человека, деятельностной парадигмы в целом. Человек рассматривается как «личностное бытие в мире» во всей полноте своего «здесь-и-теперь» существования. Этот поворот в современной украинской философии осуществляют представители киевской мировоззренчески-онтологической школы (світоглядно-онтологічної), родоначальником которой по праву считается Владимир Шинкарук (1928 – 2001), много лет возглавлявший Институт философии Академии наук УССР [Человек и мир человека, 1977; Быстрицкий, 1991; Бытие человека..., 1992].

Не «субъект-объектность», а «человекомирность», которая все более продумывается в режиме «человекомерности». Об этом писал, в частности, знаменитый психолог, начинавший свой творческий путь в Одессе, Сергей Рубинштейн. В своей философской, философско-антропологической работе «Человек и мир» он подчеркивает: «Мир» предполагает в качестве своего ядра «мир», соотносительный с человеком, в связи с этим «историчность» этого мира должна быть раскрыта сквозь призму специфических «конкретно-исторических способов существования человека» (как частных «исторических онтологий»)» [Рубинштейн, 1976, с. 276-277]. Онтологический статус обретают такие характеристики как «положение человека в мире», «ситуация человека», прежде всего, конкретно-историческая и уникально-биографическая.

Вводится и онтологическое понимание культуры как способа человеческого бытия. Само социокультурное бытие рассматривается как специфически человеческое бытие. Современный украинский философ Сергей Пролеев в этом контексте говорит об *«онтологических модальностях человеческого бытия»*, среди которых важнейшими являются социальность, культурность, материальность, предметность [Пролеев, 1992].

Предлагая свою концепцию *«экзистенциальной социальной онтологии»* известный украинский философ, один из онователей философского факультета в Одесском национальном университете, Марат Верников также подчеркивает «первопорядковость» человека: «на место формулы «человек является функцией общества» выдвигается противоположная ей: «общество является функцией человека» [Верніков, 2004]. Концептуальный поворот к «экзистенциальной

социальной онтологии», по мнению исследователя, является выражением радикального поворота, как минимум в истории западного мира, к другому типу общества. М. Верников вводит новый фундаментальный критерий для определения характера общества и исторических типов культуры: соотношение индивида и социума. В связи с этим он различает два основных типа: *социоинтентное* (ориентированное на общество, коллектив, всеобщее) и *гомоинтентное* (ориентированное на человека) общества. Радикальный социально-исторический поворот, который обозначился со второй половины XIX века, определяется как переход от доминировавшего в истории социоинтентного типа социума к гомоинтентному. Экзистенциальная онтология рассматривается как теоретическая попытка осмыслить эту коренную трансформацию. Такая онтология оформляется как социально-философская теория, исходящая из принципа гомоинтентности общества и изучает социальное сквозь призму индивидуального человеческого существования, «глазами конкретного человека». Поворот к гомоинтентному типу общества сначала проявил себя в разных формах общественного сознания – в литературе, философии, в гуманитаристике в целом. Далее он начинает захватывать и социальную практику, получая нормативно-правовое, институциональное выражение, различным образом оформляя идею самоценности человека, его права на жизнь и т.д.

Вновь возвратимся к уровню «новоонтологической рефлексии». В ней категория «бытия» трансформируется в категорию «жизнь», не утрачивая бытийственного содержания, а «жизнь», в свою очередь, предстает как самоосуществление индивида в человеческом мире, в «жизненном мире», в *Lebenswelt*. Если «бытие» в «новоонтологической» установке становится *Lebenswelt*, это означает, что на первый план выходит смысловое измерение. «Мир, светящийся смыслом» – такова основная характеристика *Lebenswelt*. Так определил ее один из основателей феноменологической традиции в современном гуманитарном знании австрийский философ и социолог Альфред Шюц (1899 – 1959) [Шюц, 2004].

«Смысловое свечение» не приходит из внешнего источника, запредельного человеческому миру. Оно – результат жизненного, человеческого, биографического опыта смыслоконституирования. В связи с этим концепт «опыта» также преобразуется, «онтологизируется», в данной установке речь идет об «историчности» и «фактичности», «*життєсвітності*» опыта.

«Новая онтология» оказывается общим концептуальным срезом, который позволяет не только преодолеть субъект-объектную дихотомию, но и продумать пути возможного бытийственного объединения субъекта и объекта как «конкретного всеединства», как «трансцендентного в имманентном», как «найимманентнейшего в трансцендентном». Украинский философ Виктор

Малахов, размышляя о «*постонтологии*» – концепте близком к «*новой онтологии*», предлагает различать в отношении специфики человеческого бытия «*онтологию снизу*» и «*онтологию сверху*». «*Онтология снизу*» сводит человеческое бытие к тому, из чего человек растет – к его родовым корням, его почве и крови. «*Онтология сверху*» – то, до чего человек дорастает, дорастает, имея это изначально. В его модели во втором случае идет речь и любви, вере, страдании, подлинном диалоге и подлинном молчании. Такой вид автобиографического дискурса как исповедь, В.Малахов называет «*бытийно заряженным словом*» и представляет его как «*онтолого-диалогический аспект любой человеческой самореализации*» [Малахов, 2005].

В контексте указанных нами «поворотов» по-новому ставится проблема «*персональности*». Как подчеркивают философы Н. Плотников и А. Хаардт, инициаторы тематического исследовательского проекта «*Философские концепты «персональности» в истории русско-немецких культурных связей*»: «*семантическое поле персональности и спектр составляющих его понятий образуют одну из ключевых тем философской рефлексии современности*» [Персональность, 2007].

Модель персональности, учитывающая условия своей возможности (в том числе, конкретно-исторические, уникально-биографические) может быть обозначена как саморефлективная модель персональности. Можно говорить и о «*прафеномене персонального*» или «*элементарных структурах персональности*», подразумевая под этим создание в опыте самостановления следующих смысловых образований:

- собственной пространственно-временной системы координат,
- индивидуальных образов пространства-времени,
- собственной метафорически-ассоциативной картины мира. Этот уровень чаще всего остается неотрефлексированным, человек лишь «*проговаривается*» о нем, чаще всего в собственной автобиографии.

«*Я-трансцендентальное*», «*первопорядковое*», «*я-историчное*» позиционирование человека по отношению к миру, которое в разных вариантах отстаивали в XX веке М.Хайдеггер, М.Шелер, Х.Плеснер, К.Ясперс, Х.-Г.Гадамер, О.Большов, Г.Шпет, М.Бахтин и др., позволяет не только теоретически определить, но и феноменологически описать «*радикальное авторство человека*», его «*центричность*», соединенную с «*экс-центричностью*», возможность совершать «*прорыв*» к миру, к Богу, к трансцендентному. В таком контексте философия – это, по М. Хайдеггеру, феноменология, «*человеческое дело*», «*последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком*» [Хайдеггер, 1993, с. 330].

Осмысливая эту переориентацию современной философии в хайдеггеровском духе, украинский философ Виталий Табачковский (1944 – 2006), создатель отечественной версии философской антропологии, подчеркивал, что философия становится феноменологией человеческого бытия, она выясняет условия, благодаря которым «человеческая экзистенция» может быть тем, чем она есть» [Табачковский, 2005, с.74].

Одна из главных трудностей в осуществлении такого онтологически-антропологически-феноменологического философствования – очевидность, обманчивая простота его предмета. Факт онтологической предпосланности человеческого существования в мире в силу своей очевидности и всеобщности принимается без всякого вопрошания. «Новая онтология» как раз и стремится переместить внимание в эту зону неосознаваемой очевидности, как можно ближе к «ближайшему» для человека, к его найсобственнейшему, к тому, на что мы всегда смотрим и почти никогда не видим. «Нужно поставить глаза, способные видеть все это», – посоветовал бы нам М. Хайдеггер. Внять этому совету как раз и помогает философия, развивающаяся под знаком антропологического и онтологического «поворотов».

Глава 3. «Возвращение события». Человек в контексте «события бытия». Событие жизни - событие мысли.

И еще об одном «возвращении» стоит вести речь. В гуманитаристику возвращается категория *«событие»*. Когда-то «событийная» история, наполненная описанием деяний, исторических фактов, историй жизни великих деятелей, была подвергнута критике. «История событий» была заменена историей общественно-экономических формаций, историей «превращений» Абсолютного Духа, историей развития долгодействующих объективных исторических сил. Так произошло не только с исторической наукой, но и с философией, историей искусства, литературы, науки, где «история людей» – героев и гениев – была постепенно заменена «историей идей», часто обезличенных и унифицированных. Конкретный человек, даже если он был великим, гениальным политиком, воином, поэтом, художником, оказался отодвинут на второй план, а «события» - заменены на тенденции, прогресс, регресс, закономерные смены и т.д. Как нам представляется, теоретической, философской концептуализацией «возвращения события» может и должна заняться именно антропология.

Сегодня происходит *«реабилитация» события*, в различных областях гуманитарного знания это понятие наполняется новым смыслом и большей теоретической нагруженностью. Так, плодотворной в этом смысле оказалась для гуманитаристики трактовка «события» у представителя естественнонаучного

знания, лауреата Нобелевской премии по химии, одного из создателей синергетической парадигмы Ильи Пригожина (1917 – 2003) [Пригожин, 1999]. В антропологическом ключе могут быть переосмыслены, в частности, «событийные» идеи Михаила Бахтина. Его концепция и сегодня оказывается одной из наиболее открытых для такого трансдисциплинированного диалога по поводу «события» и «события бытия» (См., в частности, работу современной белорусской исследовательницы Т. Щитцовой «Событие в философии М. Бахтина» [Щитцова, 2002]).

Можно отметить близость бахтинской «событийности» с важным для немецкой философской мысли термином «*geschichtlich*» – *история как событие*, свершение («*Geschehen*» - событие) [Аверинцев, Гоготишвили, 2003]. М. Хайдеггер развел этот термин с «*historisch*» - *история как рассказ*. «*Geschichte*» означает также конкретно-экзистенциальный, необратимый и неповторимый поток событийности в отличие от схематизированной в акте познания “*Historie*”. Особую роль для Бахтина имело понятие «*событие бытия*» как форма восприятия (переживания) бытия индивидуальным сознанием (участным, нравственным, религиозным). «Единое и единственное событие бытия» - понятие феноменологическое, поскольку живому сознанию бытие является как событие. Его характеристики - «рискованная, абсолютная неопределенность исхода события (не фабулическая, а смысловая)», своеобразное «или-или», (М.Бахтин цитирует здесь хорошо знакомого ему и близкого по духу С. Киркегора). Событие – несовместимо с ритмом, оно принципиально внеритмично, поскольку свобода, присущая событию, лежит за пределами ритма в его смысловой транскрипции, какую осуществляет М.Бахтин. «Жизнь (переживание, стремление, поступок, мысль), переживаемая в категориях нравственной свободы и активности, не может быть ритмирована» [Бахтин, 1979, с. 105]. М.Бахтин также пишет о «моменте чистой событийности во мне, где я изнутри себя причастен единому и единственному событию бытия» [Там же, с. 104]. Событие стыдится ритма, здесь область «трезвения и тишины», а значит, несказанности.

Таким образом, обозначается принципиальная непереводаемость события бытия в слово. Тем не менее, стремлением к такому переводу живет духовная культура. В рассказе о жизни, в автобиографических актах она то ищет событие за фабулой, то пытается скрыть «событийность» за чередой происшествий. Иногда же парадоксальным образом «момент событийности» оказывается на «поверхности», в самом рассказе, рассказывании, в самой ткани/текстуре автобиографического акта.

Т.Щитцова считает, что в композиционном смысле вопрос о событийности занимает у Бахтина такое же место, какое вопрос о «смысле бытия вообще» в фундаментальной онтологии Хайдеггера. Хайдеггера и Бахтина, бахтинское «*мое событие*» и хайдеггеровское *Dasein* объединяет, по ее мнению, антропологически центрированная проблематизация бытия [Щитцова, 2002, с. 28]. Однако, отмечается и разница: в «тяжбе о бытии» Хайдеггер «защищает» сторону бытия, а Бахтин - «моего ответственного места» в нем. Т.Щитцова замечает также в этой связи, что Бахтин редко употребляет термин «существование», считая его слишком нейтральным по сравнению с «событием» и «поступком». При этом Бахтин считает Киркегора, по настоящему легализовавшего «существование» в современной философии, своим идейным предшественником. Сам М.Бахтин указывал, что еще в Одессе познакомился с творчеством датского философа, которого он считал одним из величайших мыслителей нового времени, чрезвычайно близким к Достоевскому.

В событийном измерении мыслится и онтология (своеобразный «онтологический поворот», о котором мы ранее размышляли) и методология гуманитарного знания, обоснованию которой М.Бахтин посвятил не одну работу. Для такого «событийного» онтологического и гносеологического поворота необходимо преобразовать и методологические основания. «Моя действительность», мое «я есмь» в новой познавательной-методологической событийной установке, альтернативной абстрактно-теоретическому понятию бытия и человека, должно не только постулироваться, но и феноменологически описываться как переживание. Здесь трудно подобрать более адекватный язык описания, нежели биографический. При этом он должен сам пройти ряд трансформаций. Современному ему «биографическому методу» М. Бахтин не доверял. Событийное видение может реализоваться в таком биографическом описании, где любой, даже малозначительный факт жизни способен оказаться событием в ответственном смысле этого слова.

Одновременно именно биографический дискурс обнаруживает исключительную проблематичность и негарантированность присутствия события в жизни человека, в повседневном ее измерении, которое, как правило, и становится объектом биографического повествования. В этом случае насыщенное биографическое описание позволяет увидеть превращение «события», «события-бытия», как в актуальной, так и в потенциальной их форме, в происшествие, казус, где бытийно-историческое измерение редуцируется и снимается. Р.Барт в своей работе «Структура происшествия» определяет тонкие различия между «событием» и «происшествием» [Барт, 2003, с. 390-410].

Его подход может существенно обогатить и оттенить анализ концепции М.Бахтина, но именно оттенить, а не дополнить, поскольку статус «события» двумя исследователями в данном контексте определен по-разному. У Барта событие в структуралистском истолковании – «фрагмент романа», переменная величина в имеющем временную длительность повествовании, оно экзогенно и закономерно отсылает к «уже известному миру», к более широкой ситуации [Там же, с. 399]. Однако погоня за «тенью божества» – поиск бытийного уровня – осуществляется и в этом описании. Именно анализ и описание актов смыслоконституирования, постоянно реализуемый в автобиографической установке (в момент свершения и в момент описания), позволит определить каким образом, в какой ситуации, через какого рода обусловленность или отсутствие таковой, человек определяет происшедшее и пережитое либо как «событие», либо как «происшествие». Автобиографии и биографии полны осознанных, а чаще неосознанных оговорок о том, что такое-то событие, другим казавшееся малозначительным, вдруг кардинальным образом повлияло на судьбу героя жизнеописания. В этом смысле особенно значим здесь опыт детства, где некий факт жизни часто становится амбивалентным и даже дихотомичным, существуя одновременно на двух противоположных полюсах – «событие-для-меня» – «происшествие-для-других». Бывает и наоборот: «происшествие для меня» – «событие в глазах других». М.Бахтин часто критикует биографический жанр, отмечая, что он описывает пространство предзаданности человеческого существования, детерминированности средой, условиями жизни, обстоятельствам и т.д. Сам же он предлагает роскошный подарок и этому жанру, и человековедению в целом, который способен их преобразить – он дарит «событие». Событие само в себе несет свое собственное основание, и полагаться на него может лишь одним единственным способом: в акте его конкретного событийного удостоверения.

«Событийность» получает конкретное выражение в концепте «судьбы», который М. Бахтин сознательно берет в определенном ограниченном смысле. Для него «судьба – это всесторонняя определенность бытия личности, с необходимостью предопределяющая все события ее жизни; жизнь, таким образом, становится лишь осуществлением (и исполнением) того, что с самого начала заложено в определенности бытия личности...»[Бахтин, 1979, с. 152]. Одновременно судьба – «это художественная транскрипция того следа в бытии, который оставляет изнутри себя целями регулируемая жизнь, художественное выражение отложения в бытии изнутри себя сплошь осмысленной жизни» [Там же]. И, наконец, – «это не я-для-себя героя, а его бытие, то, что ему дано, то, чем

он оказался; это не форма его заданности, а форма его данности, ... форма упорядочения смыслового прошлого» [Там же, с. 153].

Понятие «судьбы» может быть рассмотрено в самых различных аспектах: как культурная универсалия и мифологема (см., в частности, статью С. Аверинцева в «Философской энциклопедии», а также исследование В.Горана «Древнегреческая мифологема судьбы») и как самое фундаментальное измерение жизнедеятельности личности, основа построения персонологии («человек судьбы» у В.Топорова) [Аверинцев, 1970; Горан, 1990; Топоров, 1993].

Концепт судьбы занимает ведущее место во многих психологических и социологических теориях. Это, к примеру, психологическая концепция «судьбоанализа», предложенная венгерским психологом и философом, последователем Фрейда и Юнга, Липотом (Леопольдом) Сонди. Данную традицию развивает, в частности, одесский психолог Виктор Лановой в своих работах по «динамическому судьбоанализу» [Сонди, 2007; Лановой, 2003]. Мотив «судьбы» оказывается почти неустранимым из «качественной социологии», называемой еще «гуманистической». Данное направление социологического знания наиболее интенсивно использует теоретический арсенал антропологии. Одно из лучших комплексных современных исследований в указанном ключе носит название «Судьбы людей России. – XX век» [Судьбы людей, 1996].

В целом для антропологии и гуманитаристики, «возвращающих» человека, важен учет бахтинского понимания концепта «судьбы», как «всесторонней определенности бытия личности, с необходимостью предопределяющей все события ее жизни» (*био-графическое*) и одновременно как «художественной транскрипции того следа в бытии, который оставляет изнутри себя целями регулируемая жизнь» (*био-графическое*).

Итак, как мы постарались показать, что антропологическое и гуманитарное знание, а также культура в целом развивались последнее столетие под знаком метафорических «концов» и «смертей»: «конец истории», «гибель цивилизации» «смерть гуманизма», «смерть субъекта», «смерть автора», и, наконец, «смерть человека». Под броским тезисом «смерть человека» подразумевался кризис тех концепций человека, которые доминировали ранее в философии и базировались на идее неизменной, устойчивой, инвариантной «сущности» или «природы» человека. Кроме того, к кризисному состоянию в человековедении привела дифференциация и специализация наук о человеке. Каждая гуманитарная дисциплина разрабатывала свою модель человека. И эти модели плохо согласовывались друг с другом, но самое главное – никак не совпадали с

реальным человеком из плоти и крови. Таким образом, человек «исчез» из гуманитарного знания. Осознание этого кризиса привело к «антропологическому повороту» в культуре и в гуманитаристике. В целом *«антропологический поворот»* можно охарактеризовать как актуализацию на современном этапе проблемы человека в философии: он вновь становится мучительной тайной и загадкой для мысли. Эту ситуацию мы охарактеризовали как *«возвращение человека в гуманитаристику»*. В итоге, что же «возвращается» или впервые проявляется, обнаруживается в связи с данной переориентацией гуманитарного знания?

1. «Жизнь», «переживание», «жизненный мир».
2. «Ситуация человека» вместо «сущности человека».
3. «Телесность». «Дискурс телесности» дополняет характерный для эпохи Модерна «дискурс субъекта», под которым понимался человек как субъект разума и духа, внетелесный «по умолчанию».
4. «Конкретная субъективность», предполагающая включенность человека в самые различные контексты – исторический, культурный, социальный, языковой, коммуникативный, религиозный, этнический, гендерный, повседневный. Идея «конкретной субъективности» дополняет идею «трансцендентального субъекта».
5. «Жизненная история», «биография» и «автобиография», которые ранее существовали на периферии научного знания, присутствуя в нем лишь как «экземплы», примеры, дополнения к эссенциалистскому описанию человека. Теперь эти жанры, нарративы и «формы жизни» находятся в центре самого пристального внимания антропологов и гуманитариев в целом.
6. «Событие», «событие бытия», «событие мысли», понятое как форма восприятия (переживания) бытия индивидуальным сознанием, как сфера свободы, непредсказуемости, ответственности и выбора, в том числе и выбора себя, собственной судьбы, собственного способа жизне- и мыслетворчества.
7. Идеи междисциплинарности, трансдисциплинарности, взаимодополнительности, прочно вошедшие сегодня в гуманитарное знание и дающие возможность осуществить синтез научного знания о человеке.

Контрольные вопросы.

1. Как следует понимать тезисы „смерть гуманизма”, „смерть человека”, „смерть автора”?

2. Какова роль Ницше в современной постановке проблемы человека?
3. Что хотел сказать Мишель Фуко тезисом о «смерти человека»?
4. В каком смысле можно говорить о „возвращении человека” в гуманитаристику?
5. Основные этапы эволюции идеи субъекта в западноевропейской философии.
6. В чем состояла критика М. Хайдеггером новоевропейской трактовки субъекта?
7. Каково место понятия «субъект» в философии сегодня?
8. Как связаны «онтологический» и «антропологический» повороты в философии XX века?
9. Вклад философии жизни в формирование философской антропологии.
10. Почему М.Хайдеггер отказывается считать свою философию антропологической? Как бы Вы охарактеризовали его концепцию человека?
- 11.Какие проблемы в изучении феномена человека становятся сегодня приоритетными?
- 12.Как Вы полагаете, что более актуально: исследование универсальных характеристик каждого самосознающего индивида либо его неповторимых особенностей?
13. «Археологический» и «генеалогический» метод М. Фуко в современной антропологии.
14. Как „антропологический поворот” связан с поворотом „биографическим”?
15. В чем смысл понятий „событие”, „событие бытия”, „событие мысли” в условиях нового этапа развития современного гуманитарного знания и антропологии?

РАЗДЕЛ III. Антропологическая экспертиза как форма социокультурной практики. От гуманитарной экспертизы к экспертизе антропологической.

В последнее время в различных областях гуманитарного знания и в социальной практике все чаще стало использоваться понятие «гуманитарная экспертиза». Его еще предстоит более четко определить на теоретическом уровне, а также сделать полноценной составляющей экспертной оценки социальных и культурных проектов. Однако такой полноценной составляющей гуманитарная экспертиза станет только тогда, когда появятся и сами эксперты в области подобного рода экспертизы. Актуальную для современного общества задачу их профессиональной подготовки можно, как нам представляется, ставить и перед системой отечественного философско-гуманитарного образования. В этом контексте мы предлагаем углубить понятие «гуманитарная экспертиза» и продумать основания «антропологической экспертизы». Обращение к этой проблематике в рамках курсов «Философская антропология» и «Проблемы современной антропологии» нацелено на освоение в первом приближении сути антропологической прагматики, антропологических практик, антропотехник. Кроме того, именно эта тема как нельзя ярче демонстрирует креативный потенциал антропологической теории и практики. Ведь данного рода экспертиза не имеет и принципиально не может иметь жестких критериев, рамок, нормативов. И сам «антропоэксперт» – это не всезнающий беспристрастный внешний наблюдатель, обладающий полнотой истинного знания о человеческом мире. Эксперт, как мы увидим далее, – это эксперт повседневности, это – мы с вами, живущие в этом непонятном и непредсказуемом мире, пребывающие в нем «здесь-и-сейчас». Преподаватель, даже самый многоопытный, не имеет в этом контексте никаких преимуществ или когнитивных привелегий перед студентом, только вступающим в жизнь. Область «антропологической экспертизы» – это без всякого преувеличения пространство свободного творчества, диалога, совместного вопрошания и со-размышления в педагогическом процессе. Это и реальная возможность осуществить в практике повседневности экспертизу теоретических идей, моделей, концептов антропологического знания.

3.1. Определение «гуманитарной экспертизы»: многообразие подходов.

Суть и содержание «гуманитарной экспертизы» рассматривается в работах И.И.Ашмарина, С.Л.Братченко, Ю.А.Ищенко, Г.В.Иванченко, Д.А.Леонтьева, Ф.С.Сафуанова, Г.Л.Тульчинского, Б.Г.Юдина и др. [См.: Ашмарин, Юдин, 1997; Братченко, 1999; Голубович, 2009; Иванченко, Леонтьев, 2008; Иванченко, Леонтьев, Сафуанов, Тульчинский, 2005; Ищенко, 2002; Ищенко, 2006;

Петриківська, 2007; Тищенко, 2001; Тульчинский, 2006]. Высказываются различные точки зрения, единого стандарта не сложилось, да и вряд ли сложится в условиях современного концептуального плюрализма в гуманитаристике, ориентации на поливариантность исследовательских перспектив. Обратимся к имеющимся на сегодняшний день дефинициям и подходам.

Российский философ Б.Г.Юдин обращается к анализу «гуманитарной экспертизы», сопоставляя этот достаточно новый термин с уже хорошо известным в мире понятием «этическая экспертиза». Он задается вопросом: что такое гуманитарная экспертиза — *особая форма деятельности* или *социальный институт*? Если говорить о форме деятельности, то эта деятельность принципиально незавершенная. Она является формой диалога, взаимодействия, коммуникации («коммуникативная рациональность», «дискурсивная рациональность»). Во главу угла ставится не столько конечный результат экспертизы, сколько *процесс*, в ходе которого участники приходят к более глубокому пониманию ценностей, мотивов действий и т. п. — и собственных, и своих оппонентов. Во втором случае (*социальный институт*) существенной, напротив, оказывается «*конечность*» экспертизы, которая должна приводить к принятию решений, поскольку сама она встроена в некоторые объемлющие структуры деятельности. При этом каждый отдельный эксперт выступает не столько в качестве одной из сторон диалога, сколько в качестве того, кто наделен определенной частью властных полномочий, распределенных между членами экспертной комиссии (комитета) [См.: Ашмарин, Юдин, 1997; Юдин, 2006]. С этих позиций этическая экспертиза относится ко второму типу ситуаций, когда целью является не столько коммуникация, сколько выработка окончательного решения. Б.Г.Юдин рассматривает гуманитарную экспертизу как более широкое понятие, родовое по отношению к такому его виду как этическая экспертиза.

В работе «Основы гуманитарной экспертизы» И.И.Ашмарин и Б.Г. Юдин определяют ее как *переход от узкотехнологической экспертизы к мульти- и междисциплинарной экспертизе и далее к широкой публичной дискуссии* [Ашмарин, Юдин, 1997, с. 77]. «Гуманитарная экспертиза» - не только и не столько процесс выработки конкретных решений, сколько непрерывный и широкий диалог, в ходе которого наряду с обоснованием и критикой тех или иных предлагаемых *решений* происходит также и процесс выявления, обсуждения и согласования *посылок и ценностных позиций* различных социальных групп, *позиций скрытых и неосознаваемых*.

«Гуманитарная экспертиза» определяется и как «*опережающее реагирование*», возможность принимать вызов проблем и рисков не после того, а

до того, как они начинают представлять реальную опасность. Речь идет о необходимости сделать одним из ключевых при оценке эффективности социальных и культурных новшеств *«принцип предосторожности» (precautionary principle)*: предварительную оценку безопасности нововведений и факторов риска. Кроме того, «гуманитарная экспертиза» оценивается как *форма предваряющего, моделирующего «обживания» обществом ситуаций, порождаемых внедрением научно-технических и социальных новшеств*. Возможность такого опережающего реагирования («обживания») предполагает принятие как минимум двух исходных посылок: а) любое социальное или научно-техническое новшество можно считать источником негативных последствий, рисков, угроз для человеческого потенциала, пока в отношении него не показано обратное; б) нередко эти угрозы, риски и негативные последствия оказываются непредвиденными не в силу принципиальной невозможности их спрогнозировать, а просто в силу того, что на предваряющих или на начальных стадиях их внедрения не было предпринято требуемых для этого специальных усилий. Из этих посылок делается вывод о необходимости систематически организованной деятельности, направленной на прогнозирование вновь возникающих угроз для человеческого потенциала. Ядром такого рода деятельности может стать гуманитарная экспертиза.

Г. В. Иванченко и Д. А. Леонтьев размышляют о «комплексной гуманитарной экспертизе» (КГЭ) как о форме социальной практики [Иванченко, Леонтьев, 2008]. Слово «комплексная» указывает на междисциплинарный анализ, «гуманитарная» — на то, что экспертиза имеет дело с действиями людей, их субъективными смыслами и их переживаниями. Предметом комплексной гуманитарной экспертизы при таком подходе выступает *реальное или возможное потенциальное влияние социальных событий на психологические процессы, свойства и состояния людей и влияние психологических процессов, свойств и состояний людей на социальные события* [Иванченко, Леонтьев, 2006]. Авторы формулируют задачу разработки специальной междисциплинарной методологии, объединяющей возможности философии, социологии, психологии и некоторых других областей знания. Их цель также создать рабочую основу для практического внедрения данного вида экспертизы в социальную, образовательную и юридическую практику. При этом подчеркивается, что в сегодняшней ситуации преждевременно говорить об обязательности гуманитарной экспертизы, поскольку отсутствуют технологические и кадровые предпосылки, нет и экспертов достаточного уровня квалификации. Эта констатация еще раз подчеркивает актуальность поставленной нами задачи — наметить возможности подготовки такого рода экспертов в структуре именно

философского образования, а также расширить понимание гуманитарной экспертизы, обогатив ее концептом «экспертизы антропологической». Ведь философия как раз и призвана осуществлять междисциплинарный синтез, проводить своеобразный общественный мониторинг «гуманности», «человечности» и «гуманитарности», а также сигнализировать о нарушении/разрушении «человекомерности» на всех уровнях социокультурного бытия.

Стратегию КГЭ, которая в целом носит «прогнозно-проективный характер», Г.В.Иванченко и Д.А.Леонтьев определяют как «творческое конструирование сценариев развития множественно детерминированных процессов и событий, своего рода деятельность по производству предсказаний, которая включает в себя не только точную оценку тех или иных факторов и их возможных взаимодействий между собой, но и понимание того, какие вообще факторы требуют учета. Это понимание во многом связано с общей картиной мира эксперта, его жизненной философией, не в меньшей степени, чем с его практическим опытом работы» [Иванченко, Леонтьев, 2008, с. 16]. Таким образом, особую значимость приобретают мировоззренческая, субъектная, антропологическая и ценностная составляющие. Последняя подвергается самому тщательному анализу, поскольку по самой своей сути гуманитарная экспертиза оказывается соотношением нормативно-ценностных комплексов различного уровня: национального, этнического, конфессионального, возрастного, профессионального и т.д. Она является средством достижения «*баланса толерантности*» — сопряжением ценностей разных социумов и определения той меры, в которой реализация социумом своих ценностей не наносит ущерб другим. Авторы модели комплексной гуманитарной экспертизы ссылаются здесь на работы Тульчинского [Тульчинский, 2006, с. 22-23]. Главным результатом работы экспертов полагается «*разворачивание и экспликация разных, в первую очередь скрытых и неочевидных аспектов ситуации, рисков, связанных с разными сценариями, и цены, которую придется платить за те или иные выборы, делаемые в данной ситуации*» [Иванченко, Леонтьев, 2008, с. 20].

Г.В.Иванченко и Д.А.Леонтьев разработали также структуру учебного курса по комплексной гуманитарной экспертизе, рассчитанную на постдипломное образование. Как нам представляется, освоение данной проблематики, пусть на самом начальном ее уровне, доступно и студентам, прежде всего, философам, изучающим антропологические предметы. Здесь особенно важную роль могут сыграть практикумы, позволяющие осуществить хотя бы мини-экспертизу гуманистического и антропологического порядка.

Заслуживает особого внимания практическое предложение авторов о необходимости пройти специальную подготовку для участия в гуманитарной экспертизе, подтверждаемую соответствующим сертификатом и перетестацией не реже раза в 3-5 лет. Ставится вопрос о создании Гильдии специалистов психологической и комплексной гуманитарной экспертизы, имеющей статус общественной организации. Однако здесь есть опасность преждевременной институционализации и бюрократизации этой сферы деятельности. В частности, не снимается проблема, стоящая перед другими видами социальной экспертизы: каков статус «суперэкспертов» – особого класса «экспертов по экспертам», которые сводят воедино, фильтруют позиции «экспертов первого порядка», переводят эти первичные позиции и экспертные оценки в режим «социальных технологий» и принятия конкретных решений. Как подчеркивают исследователи, разрабатывающие концепции «гуманитарной экспертизы», она не требует в обязательном порядке исключительных профессиональных качеств от эксперта. Более того, его преимуществом оказывается способность выразить интересы, предпочтения, страхи «рядового обывателя», специфику переживания, претерпевания инноваций обычными людьми.

Итак, если есть экспертиза, то должен быть и эксперт. Какие же требования предъявляет к нему «гуманитарная экспертиза»? Кто он – профессионал или «рядовой обыватель» (layperson) (См.: [Ашмарин, Юдин, 1997])? Как правило, экспертная оценка тех или иных социальных инноваций, культурных проектов, социотехнологических нововведений предполагает, что эксперт – это высокий профессионал в данной области, ученый-исследователь, аналитик. Его оценка имеет приоритет по сравнению с точкой зрения непрофессионала, обычного человека, рядового участника и свидетеля социальных трансформаций и реформ. Между тем, как подчеркивают исследователи, разрабатывающие концепции «гуманитарной экспертизы», она не требует в обязательном порядке исключительных профессиональных качеств от эксперта. Более того, именно в гуманитарной экспертизе преимуществом эксперта будет его способность выразить интересы, предпочтения, страхи «рядового обывателя», специфику переживания, претерпевания инноваций обычными людьми. Востребован своего рода «эксперт повседневности». А локусом и топосом осуществления «гуманитарной экспертизы» может быть, к примеру, биографическое время-пространство («хронотоп»), траектория жизненного пути, где как раз и фиксируются неуловимые при других настройках и локализациях «переживаемость», «претерпеваемость» новаций. Биографические и автобиографические нарративы, «истории жизни», «рассказы о себе» неизбежно оказываются при таком подходе актами «гуманитарной экспертизы».

Украинский философ Ю.Ищенко определяет «гуманитарную экспертизу» в контексте конфликтологии [Ищенко, 2010]. «Гуманитарной» составляющей конфликтов, которая нуждается в соответствующей экспертной оценке, полагается учет целостности человеческой саморегуляции в том или ином социокультурном контексте, внимание к таким характеристикам самоопределения, как свобода выбора и ответственность за этот выбор, понимание добра и зла, чести и достоинства, веры и надежды, способы личностной идентификации. «Гуманитарная экспертиза» предполагает выявление в системе социального взаимодействия такого среза реальности, в котором присутствует определенное единство *культурного образца, схем его интерпретации и рецептов его реализации* в том или ином жизненном мире «Мы-группы».

Мы привели лишь некоторые определения «гуманитарной экспертизы» и обозначили наиболее важные научные и практические контексты, куда включается данная проблематика. Наиболее значимыми характеристиками являются следующие: а) междисциплинарность («мульти- и междисциплинарная экспертиза»); б) создание ситуации диалога, формирование коммуникативной рациональности при выработке и принятии решений, имеющих важные социокультурные последствия; в) мировоззренческая и ценностная составляющая гуманитарной экспертизы, которая является, прежде всего, соотношением нормативно-ценностных комплексов различного уровня, обнаружением и экспликацией их латентного, неосознаваемого уровня; г) ориентация на опережающее реагирование, предваряющее моделирующее «обживание» ситуаций, порождаемых технологическими и социокультурными новациями; д) персонцентричность, субъектность гуманитарной экспертизы, имеющей дело с индивидуальными действиями и личными переживаниями, способами личностной идентификации и проектами «Я-технологий».

3.2. От «гуманитарной экспертизы» к «экспертизе антропологической». Специфика гуманитарной экспертизы – междисциплинарность. Однако в рамках каждой из областей Humanities есть свой ее ракурс и свой теоретико-концептуальный ресурс. Как нам представляется, философия в целом и философская антропология, в частности, должны в данном случае стремиться к оформлению концепции «антропологической экспертизы». Ее контуры намечены и в представленных нами подходах. Однако следует более четко артикулировать эту задачу именно на уровне философско-антропологической рефлексии.

Современная антропология тяготеет к интегральности в понимании человека, к преодолению сложившихся дисциплинарных барьеров различных

«человековедческих дисциплин». Она стремится предстать как основа междисциплинарного синтеза наук о человеке [См.: Петрикiвська, 2007]. Такая направленность нуждается в разработке особых антропологических практик, которые будут осуществляться как в науке, так и в социальной, культурной деятельности, в повседневной жизни. Соотношение «антропологической» и «гуманитарной» экспертиз разными исследователями видится по-разному уже сейчас, еще до того, как данная проблема стала предметом серьезного обсуждения. Так, Г.Л.Тулъчинский предлагает выделять разные виды гуманитарной экспертизы в зависимости от уровней гуманитарного знания («гуманитарности», в его терминологии) [Тулъчинский, 2006]. Он говорит об антропологическом уровне, понимая под ним рассмотрение условий существования человека как психосоматической целостности, а на уровне прагматики – современные телесные практики в науке, медицине, искусстве, игры с телом в обыденном опыте. При таком взгляде антропологическая экспертиза является подвидом гуманитарной, а антропологический уровень не включает в себя философскую составляющую (она у исследователя в большей степени реализуется на других уровнях – «персонологическом» и «метафизическом» с соответствующими видами экспертизы). Ю.Ищенко, напротив, специально не говоря о философской антропологии, именно с точки зрения ее проблемного поля определяет *differentia specifica* гуманитарной экспертизы как сферы заботы про культивирование человеческого в человеке и противодействия одичанию, «бестиализации» [Ищенко, 2002, с. 98].

Наше собственное направление собственных исследовательских разведок в области «антропологической экспертизы» – освоение тематического поля «антропоэзиса» и его прагматики («антропоэтической деятельности»). Напомним о семантическом поле этого многозначного древнегреческого понятия: *poesis* – это деятельность, творчество, творение, творческое созидание нового, появление, произведение и т.д. «Антропоэзисом» российские философы П.Тищенко и Я.Свирский обозначают становящийся характер того, что принято маркировать термином человек, «антропос» [Свирский, 2001; Тищенко, 2001]. П.Тищенко говорит о «биотехнологическом антропоэзисе» – биология преобразуется в человеческую биографию, из безвидного «природного» материала производится «образ» человека, имеющий исторически специфическую, метафизическую и моральную анатомию [Тищенко, 2001]. Для нас антропоэзис – синтез и исток того, что мы привычно называем самостоянием, самообладанием, самокультивированием, саморефлексией, самоузнаванием, самоописанием, «внутри-пребывание» (термин Феофана Затворника, который активно использует в своей версии «синергийной

антропологии С. С. Хоружий) [Хоружий, 1998] и т.д. Инвариантные и конкретно-исторические структуры и габитусы антропоэзиса могут, как нам представляется, стать предметом антропологической экспертизы. Еще одно направление исследований – раскрытие теоретического и прагматического потенциала концепции «*Полісутнісного Ното*» В.Г.Табачковского [Табачковський, 2005]. В данном контексте особенно значимо вычленение им уровня «*антропорятівних*» и «*антропоруйнівних*» практик, представленных философом в свете фундаментальных антропологических коллизий и онтологических модальностей, но одновременно и на жизненно-практическом уровне («життєсвіту у його буденності»).

Контрольные вопросы:

1. Попробуйте определить понятие «гуманитарная экспертиза» с учетом многообразия подходов к данному виду экспертизы.
2. Какую роль играет «опережающее реагирование» в осуществлении гуманитарной экспертизы?
3. Что означает «принцип предосторожности» в контексте гуманитарной экспертизы?
4. Каковы цели и функции гуманитарной экспертизы?
5. Каким должен быть эксперт при осуществлении гуманитарной экспертизы? Какова предлагаемая разными авторами типология экспертов (lauperson или суперэксперт)?
6. Какова область антропологической экспертизы, на Ваш взгляд?
7. Приведите конкретные примеры тех социокультурных явлений, проблем, процессов, где возможно применение гуманитарной и антропологической экспертизы?
8. Почему в осуществлении гуманитарной или антропологической экспертизы у опытного, знающего компетентного человека и специалиста (преподавателя, ученого) нет преимуществ перед обычным рядовым человеком (студентом)?
9. Выделите, пожалуйста, вслед за В. Табачковским «антропорятівні» - «антропоруйнівні» факторы/ практики нашей повседневной жизни.

Темы рефератов:

1. Специфика античной антропологии. Значение античного императива «Познай самого себя».
2. Концепция человека эпохи Возрождения. Гуманистическая трактовка человека.
3. Неоправданный оптимизм в оценке человека в философии Просвещения.
4. Нигилизм и метафизика человека.
5. Открытие субъекта в философии Нового времени.
6. «Я» человека в классическом рационализме и психоанализе (полемика Р.Декарта и З.Фрейда).
7. Феноменологизация антропологической рефлексии.
8. Критика антропологии в работах М. Хайдеггера.
9. «Разумная душа» в классической и неклассической философии (по работам Аристотеля и М.Шелера).
10. К.Ясперс о специфике философского познания человека.
11. Экзистенциалисты об основополагающих феноменах человеческого бытия.
12. Концепция „смерть автора” Р. Барта.
13. Концепция „смерть человека” М. Фуко.
14. Концепция „кризиса гуманизма” М. Хайдеггера.
15. „Антропологический поворот”: истоки, современное состояние, перспективы.
16. Проблема „телесности” в современном гуманитарном знании.
17. „Ситуация человека” в современной философии.
18. Биографический поход в современном гуманитарном знании.
19. „Событие бытия” в концепции М.Бахтина.
20. „Событие мысли” в творчестве М. Мамардашвили.
21. Сознание и самосознание как проблема философско-антропологического исследования.
22. Свобода человека как проблема антропологического дискурса.
23. Теоретическое осмысление природы человека: проблема конкуренции теорий.
24. Проблема личности в современном философско-антропологическом дискурсе.

25. Конец истории и смерть человека (А.Кожев, Дж.Агамбен, Ф.Фукуяма).
26. Постчеловек. Трансгуманизм (Ник Бостром, Рей Курцвейль, Вернон Уиндж). Современные проекты совершенствования человеческой природы.

Работа с текстом. М. Шелер. Положение человека в Космосе.

Мы предлагаем Вашему вниманию текст последней работы Макса Шелера *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (в русском переводе «Положение человека в Космосе», перевод с нем. А. Филиппова в сборнике: Проблемы человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988. - С. 31-95).

Здесь философ предложил проект философской антропологии. Этот эскиз предварял задуманный им обширный труд «Сущность человека, новый опыт философской антропологии», который он предполагал выпустить не позднее начала 1929 г., который остался незавершенным в связи с внезапной смертью философа.

Шелер умер 19 мая 1928 года. Получив это сообщение, 21 мая 1928 года во время лекции Хайдеггер попросил своих студентов встать, и после минуты молчания в глубоком потрясении сказал, что ушел из жизни человек, от которого зависело будущее всей философии. До конца своих дней Хайдеггер считал преждевременную кончину Шелера невосполнимой утратой. Наиболее ярко это ощущение выражено в произнесенной Хайдеггером короткой речи-некрологе на смерть Шелера:

«Умер Макс Шелер. Умер в средоточии своей огромной и многоплановой деятельности, на пороге проникновения в Последнее и Всеобщее, в начале новой преподавательской деятельности, с которой у него были связаны столь большие надежды.

Макс Шелер был – по величине и значимости своего творчества – наиболее мощной философской силой современной Германии, нет, всей современной Европы, всей современной философии вообще.

Решающим и отличительным свойством его существа была тотальность вопрошания, постоянное пребывание в средоточии всего сущего, необыкновенная чувствительность ко всем вновь открывающимся возможностям и вновь прорывающимся силам, неукротимый порыв мыслить и понимать, исходя из целого» (Heidegger M. Andenken an Max Scheler // цит. по: Михаил Хорьков. Контуры поздней философии Макса Шелера в свете его неопубликованного наследия, с. 36 // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия / М.Шелер. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 384 с.).

С середины 1920-х годов Шелер стал определять философскую антропологию как всеобъемлющую философскую дисциплину, «основополагающую науку о сущности и сущностном строении человека». В ней он видел также ключ к метафизике («метафизика» понимается им классически - как «первая философия», «онтология» - учение о бытии и сущности вещей). «Интерес к вопросам философской антропологии Шелер стал проявлять лишь после 1907 г. под влиянием феноменологии» с 1907 по 1910 г. — преподавал философию в Мюнхене, где вошел в кружок феноменологов (там же, с. 41). В 1925-1926 и 1926-1927 гг. Шелер читает в Кельнском университете лекции по основам биологии, философской антропологии, а также по теории познания и метафизике. Среди его выступлений и статей этого времени заметный резонанс получает доклад «Особое положение человека», сделанный в 1927 г. на заседании знаменитой дармштадтской «Школы мудрости», организованной Г. фон Кайзерлингом. Переработанный текст доклада был переработан и издан в 1928 г. под названием «Положение человека в космосе».

Этот текст – прекрасная возможность проследить истоки «антропологического поворота» в философии и принять участие в споре о возникновении, основании и развитии философской антропологии. Шелер является инициатором переориентации философии на антропологический способ мышления. Как уже было замечено в других разделах данного пособия, сегодня не вполне ясно, что за этим стоит. Но это означает, что должна быть проведена дополнительная работа, чтобы вывести все следствия из концепции Шелера.

Предлагаемый текст хорошо известен. Но обычно его рассматривают как квинтэссенцию и некий итог размышлений Шелера в философии. Мы предлагаем взглянуть на него иначе – как приглашение к разговору и совместной работе в области теоретических исследований человека. Для обстоятельного анализа текста мы разбили его на фрагменты, а также выбрали цитаты из текста Шелера, которые просим прокомментировать, отвечая на *Вопросы к тексту*. У читателя также есть возможность принять участие в *Дискуссии* и выполнить некоторые *Задания*.

Фрагмент 1*¹.

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о

¹ * означает, что предлагается студенту самостоятельно назвать фрагмент.

творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос, фронтисис², мепс, ratio³ и т.д. (логос означает здесь и речь, и способность к постижению «чтойности» всех вещей). С этим воззрением тесно связано учение о том, что и в основе всего универсума находится надчеловеческий разум, которому причастен и человек, и только он один из всех существ. Третий круг представлений - это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе. Между этими тремя кругами идей нет никакого единства. Таким образом, существуют естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, единой же идеи человека у нас нет. Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее. И если принять во внимание, что названные три традиционных круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинистское решение проблемы происхождения человека, то можно сказать, что еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время [Шелер, Положение..., с. 32].

Поэтому я взялся за то, чтобы на самой широкой основе дать новый опыт философской антропологии.

Вопросы к тексту:

1. В чем несовместимость кругов идей (иудео-христианского, греко-античного, современного естествознания) и почему три антропологии (естественно-научная, философская и теологическая) не интересуются друг другом?
2. Как Шелер характеризует вклад греко-античного круга идей в постановку проблемы об особом положении человека? Перечислите выделяемые Шелером греко-античные характеристики этого особого положения.
3. Какой из перечисленных антропологий свойственна постановка вопроса о сущности человека?
4. В чем на Ваш взгляд главная проблема данного фрагмента?

Дискуссии:

1. В греко-античном круге идей разум, логос, фронтисис (т.е. характеристики особого положения человека) соотнесены с надчеловеческим разумом, высшим началом, которому причастен человек, в естественно-научной установке человек не «отличается от форм, предшествующих ему в

² Разумность (греч.)

³ Мышление, разум (лат.)

животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе».

Можно ли сказать, что в данном фрагменте Шелер сознательно вводит кардинальную противоположность между греко-античной моделью и естественно-научной установкой?

2. Прокомментируйте два дискуссионных утверждения из данного фрагмента:

Еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время.

Единой же идеи человека у нас нет.

3. Шелер ставит задачу «на самой широкой основе дать новый опыт философской антропологии». Необходим ли такой новый опыт? Возможен ли он? Как возможна «новая философская антропология»?

Для участия в дискуссии и ответов на поставленные вопросы следует ознакомиться с дополнительными материалами.

Проясняющее чтение⁴:

Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С.16-26.

Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Тт. 1-3. Пер. с фр. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009, 2011, 2013.

Смирнов С. А. О судьбе антропологии в философии XX века. Аналитический обзор // Человек. – 2003. № 4 – С. 84 – 96.

Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии. - 2004. № 2. – С.16-28.

Фрагмент 2*.

Уже слово и понятие «человек» содержит коварную двусмысленность, без понимания которой даже нельзя подойти к вопросу об особом положении человека. Слово это должно, во-первых, указывать на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как подгруппа рода позвоночных и млекопитающих. Само собой разумеется, что, как бы ни выглядел результат такого образования понятия, живое существо,

⁴ Этой рубрикой мы вводим данный в более широкий проблемный контекст через отсылки к другим текстам. Показываем, как поставленная в данном фрагменте проблема ставилась и решалась в других источниках. Диалогичность, интертекстуальность, т.о. достигается объемное видение текста.

названное человеком, не только остается подчиненным понятию животного, но и составляет сравнительную малую область животного царства. Такое положение вещей сохраняется и тогда, когда, вместе с Линнеем, человека называют «вершиной ряда позвоночных млекопитающих» — что, впрочем, весьма спорно и с точки зрения реальности, и с точки зрения понятия,— ибо ведь и эта вершина, как всякая вершина какой-то вещи, относится еще к самой вещи, вершиной которой она является. Но совершенно независимо от такого понятия, фиксирующего в качестве единства человека прямохождение, преобразование позвоночника, уравнивание черепа, мощное развитие человеческого мозга и преобразование органов как следствие прямохождения (например, кисть с противопоставленным большим пальцем, уменьшение челюсти и зубов и т.д.), то же самое слово «человек» обозначает в обыденном языке всех культурных народов нечто столь совершенное иное, что едва ли найдется другое слово человеческого языка, обладающее аналогичной двусмысленностью. А именно, слово «человек» должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию, «животного вообще», в том числе всем млекопитающим и позвоночным, и противоположную им в том же самом смысле, что, например, и инфузории *stentor*⁵, хотя едва ли можно оспорить, что живое существо, называемое человеком, морфологически, физиологически и психологически несравненно больше похоже на шимпанзе, чем человек и шимпанзе похожи на инфузорию.

Ясно, что это второе понятие человека должно иметь совершенно иной смысл, совершенно иное происхождение, чем первое понятие, означающее лишь малую область рода позвоночных животных⁶. Я хочу назвать это второе понятие сущностным понятием человека, в противоположность первому понятию, относящемуся к естественной систематике. Правомерно ли вообще это второе понятие, которое предоставляет человеку как таковому особое положение, несравнимое с любым другим особым положением какого-либо рода живых существ, — это и является темой нашего доклада [с. 33].

Вопросы к тексту:

1. В чем заключается, по Шелеру, «коварная двусмысленность» слова и понятия «человек»? Почему Шелер употребляет слово «коварный»?
2. Каковы составляющие первого и второго понятия «человек»: а) в естественной систематике, где человек — лишь малая область рода позвоночных животных, б) сущностное понятие человека, где он несравним с любым другим особым положением какого-либо рода живых существ?

На с. 33-51 представлена развернутая характеристика первого понятия «человек», выделенного выше. Шелер здесь использует схему Аристотеля, изложенную в работе «О душе», наполняя ее современным ему научным содержанием.

⁵ Вероятно, имеется в виду так наз. «голубой трубочник» (*Stentor coeruleus*) (примечание переводчика).

⁶ Ср. здесь мою работу «Об идее человека» в книге «Переворот ценностей», т. II. Здесь показано, что традиционное понятие человека конституируется через его подобие Богу, что оно, таким образом, уже предполагает идею Бога как точку отсчета (примечание Шелера).

3. Какие понятия использует Шелер для описания «строения биопсихического мира».

4. *«Человек — мы это еще увидим — соединяет в себе все сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности — жизни, и, по крайней мере, в том, что касается сущностных сфер, вся природа приходит в нем к концентрированному единству своего бытия».* Охарактеризуйте эти сущностные ступени жизни: чувственный порыв, инстинкт, память и сознание.

Проясняющее чтение.

Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 2004.

Мольтман Ю. Человек) / Пер. с нем. Н. П. Полторацкий, Н. Полторацкая. – М.: ББИ, 2013.

Вульф К. Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. Г.Хайдаровой. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007.

Зубов В.П. Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия. М.: Книжный дом «Либроком», 2009.

Фрагмент 3*.

На страницах 51 – 66 раскрывается сущностное понятие человека. Собственно, Шелер и задумал «новый опыт философской антропологии», чтобы выяснить:

1. Сущность человека в сравнении с животными и растениями.
2. Сущность особого метафизического положения человека.

Следует быть внимательным 1) к тому, как обосновывает философ сущностное или качественное отличие человека; 2) является ли это обоснование принципиально новым.

Шелер упоминает рационалистическую и натуралистическую трактовки сущности человека (более подробно это будет разбираться в следующем фрагменте) и предлагает свою теорию духа и духовной деятельности. При этом он претендует на новизну или «исправление имен»:

«Редко с каким словом обходились так безобразно, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное» [с. 53].

То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь».

Не выглядит ли это так, как будто существует ступенчатая лестница, восходя по которой при построении мира, первосущее бытие все больше отклоняется к себе самому, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях узнавать (inne zu werden) себя самое, чтобы, наконец, в человеке полностью иметь и постигать себя самое? [с. 57].

Шелер использует значимый для него язык феноменологической философии. Как написал он в своей работе «Феноменология и теория познания»⁷, именно событие самораскрытия сущего и одновременно стремление философа обрести «интенсивнейший и непосредственный, происходящий в переживании контакт с самим миром»⁸ и является тем, что отличает феноменологию от любых других теоретических, рационалистических и символических способов постижения реальности. Он привлекает феноменологию для создания систематической антропологии, на основании которой можно разработать универсальную методологию гуманитарного познания.

Отметим (подчеркнем) ключевые моменты шелеровского описания драмы поведения животного и человеческой драмы.

«Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением «духовного» существа станет его - или его бытийственного центра - экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое «духовное» существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру». У такого существа есть «мир». Изначально данные и ему центры «сопротивления» и реакции окружающего мира, в котором экстатически растворяется животное, оно способно возвыситься до «предметов», способно в принципе постигать само так-бытие этих «предметов», без тех ограничений, которые испытывает этот предметный мир или его данность из-за витальной системы влечений и ее чувственных функций и органов чувств.

Поэтому дух есть предметность (Sachlichkeit), определимость так-бытием самих вещей (Sachen). И «носителем» духа является такое существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него прямо-таки перевернуто по сравнению с животным [с. 54].

«У животного же нет никаких «предметов-»; оно лишь экстатически вживается в свой окружающий мир, который оно в качестве структуры носит всюду, куда ни пойдет, как улитка свой дом. Животное, таким образом, не может осуществить своеобразное дистанцирование (Fernstellung) и субстантивирование «окружающего мира», обращающее его в «мир», равно как и превратить ограниченные аффектами и

⁷ наиболее законченный труд Шелера в сфере феноменологии, благодаря которому его называют «феноменологом № 2» после Э. Гуссерля (Дорофеев, 2004, с.528).

⁸ Шелер. М. Феноменология и теория познания // Избранные произведения. М. 1994. С. 199.

влечениями центры «сопротивления» в «предметы» («Widerstands» Zentren zu «Gegenstanden»). Я бы сказал, что животное, в сущности, привязано к жизненной действительности, соответствующей его органическим состояниям, никогда не постигая ее «предметно». Итак, предметное бытие есть самая формальная категория логической стороны «духа». Правда, животное уже не живет больше абсолютно экстатически погруженным в свою среду, как чувственный порыв растения, без ощущения, представления и сознания, без какого-либо обратного сообщения о собственных состояниях организма вовнутрь. Как мы видели, животное, благодаря отделению ощущения от моторных функций и постоянному обратному сообщению схемы его тела и содержания чувств, как бы возвращено самому себе. У него есть схема тела, но по отношению к окружающему миру животное всегда ведет себя экстатически, даже там, где оно ведет себя «разумно».

На первый взгляд в разбираемом тексте мы встречаем классическое описание человеческого познания, характерное для западноевропейской философии от Декарта до Гуссерля, в общих чертах воспроизводящее субъект-объектную схему. Но не будем забывать, что Шелер сосредоточен на том, чтобы дать *новый* опыт философской антропологии. В философской антропологии Шелера на первый план выходит проблематика жизни и проблема целостности человеческого существа. Наряду с «классической» феноменологией сознания и более подробно, чем это имело место у Э. Гуссерля, здесь развивается особая феноменология телесности, исходящая из факта «корреляции между телесной формой и формой окружающей среды, в которых наглядно выявляются законы организации жизни» (Плеснер, 2004, с.7).

Приведем примеры аналитики телесного бытия в данном фрагменте:

- ✓ Человек – существо «с избытком неудовлетворенных влечений сравнительно с удовлетворенными». Это объясняет особенности его мирозерцания, например, пространство и время предстают пустыми формами, предшествующими всем вещам - «чрезвычайно странный феномен в человеке: пространственная и, аналогично, временная пустота является предшествующей всему миру вещей, «лежащей в основе его» [с. 60]. Но эта пустота является пустотой его собственной души: «Пустым» мы называем первоначально неисполнение наших ожиданий, вызванных влечениями. Таким образом, первичная «пустота» — это как бы пустота нашей души [с. 59].
- ✓ Шелер делает акцент на способности человека опредмечивать свое собственное тело и его движения. В науке «человек научается во все большем объеме считаться с самим собой и всем своим физическим и психическим аппаратом, как с чуждой вещью, находящейся в строгой

каузальной связи с другими вещами, а тем самым может получить образ мира, предметы которого совершенно независимы от его психофизической организации, от его чувств и их пределов, от его потребностей и заинтересованности в вещах, они остаются постоянными при изменении всех его положений, состояний и чувственных переживаний» [с.61].

- ✓ Шелер активно использует слово «переживание», например, *«пустая форма пространства в качестве еще неоформленной «пространственности» переживается до осознания каких-либо ощущений, на основе пережитых побуждений к движению и переживания возможности осуществить его [с.59].* Тем самым корректируется главенствующее положение разума в жизнедеятельности человека. В процессе непосредственных переживаний человек получает, открывает, понимает нечто важное и ценное.

Комментируя шелеровские новации в философии, П.П. Гайденко использует выражение «телесные посредники понимания» (Гайденко, 1997, с. 408). Приводим отрывок из ее работы «Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века»:

Откуда в человеке берется знание о существовании других Я? Шелер прибегает здесь к гуссерлевскому учению об интенциональности и в работе "Сущность и форма симпатии" выдвигает следующий тезис: "Уже по сущностному составу человеческого сознания во всяком индивиде внутренне присутствует общество" (Шелер М. Сущность и формы симпатии, 265), присутствует "другое Я". Общность (Gemeinschaft), другое Я, есть интенциональный предмет индивидуального сознания, оно не вносится в это сознание задним числом, но изначально составляет его конститутивный момент, т. е., другими словами, личность всегда уже есть "направленность на другое Я", направленность на общность. Таким образом, со-бытие другого Я дается не эмпирически, а трансцендентально, составляет внутреннюю структуру личности, и эта структура является онтологической базой эмпирического сознания, индивидуального опыта. "Мир-Ты" и "мир-общность" (Du-Welt und Gemeinschaftswelt) — такая же самостоятельная сфера сущности, как и сфера внешнего мира" (там же, 272).

... если принять в качестве исходной структуры личности интенциональность, то окажется, что она не замкнута в себе, а устремлена к другому, и эта устремленность, направленность вовне, а не вовнутрь, как раз и есть ее глубочайшее определение.

Исходя из этой посылки Шелер предлагает интересную трактовку проблемы восприятия, показывая, как то, что обычно принято называть "самовосприятием" индивидуума, оказывается на деле процессом, ядро которого составляет "направленность на другого", и, пока человек не в состоянии посмотреть на себя как на другого, акт самовосприятия не может состояться. В качестве "другого" при этом на самом первом уровне выступает

собственное тело, которое поэтому опосредует акт самовосприятия и восприятия вообще, но опосредует не механически, как "проводник ощущений", а, напротив, актуалистически. "Даже когда мы направляем наше внутреннее созерцание на себя самих, мы можем выделить определенное переживание из жизненного потока не непосредственно, а только опосредованно - через действие этого переживания на состояние нашего тела. Поэтому в этом пункте *нет принципиального различия между самовосприятием и восприятием другого*" (там же, 291).

Этот вывод открывает Шелеру путь к анализу роли *телесных* посредников понимания, без которых оно не в состоянии осуществиться. Телесные посредники играют при этом роль объективации душевных состояний, роль выразительных средств, без которых не может иметь места ни восприятие другого, ни самовосприятие.

Шелеровская феноменология восприятия стала основой его теории языка как универсального "тела", опосредующего всякое понимание. Согласно Шелеру далеко не все, что нами переживается, может стать предметом нашего собственного созерцания — понимания. Мы гораздо скорее воспримем в себе те переживания, на которые направляется внимание окружающего нас человеческого мира и которые получили определенное наименование: "стыда", "радости", "мстительного чувства" и т. д. Эта общая направленность внимания должна найти себе некоторое "телесное" воплощение, и в качестве такового прежде всего выступает язык. Для языка характерно то, что он, как подчеркивает Шелер, членит, артикулирует вот эту направленность внимания, и в этом члененном виде она теряет свою первоначальную аморфность, зыбкость своих очертаний, т. е. закрепляется, фиксируется. Точно так же наше внутреннее переживание фиксируется и закрепляется в состоянии нашего тела, и только благодаря этому мы сами можем это свое переживание созерцать. В этом смысле язык - тоже тело, но не индивидуальное, а "тело общины", в котором фиксируется общий поток переживаний. "Язык, - пишет Шелер... набрасывает свою членящую, артикулирующую сетку между нашим созерцанием и нашим переживанием" (там же, 292). Те содержания наших переживаний, для которых в языке есть соответствующее имя, слово, совсем иначе входят в наше самовосприятие, чем те, которые безымянны, для которых "не найдено слово". "Изреченное пред-послано неизреченному" (там же, 292).

Поэтому творцы языка — а к ним, по Шелеру, прежде всего принадлежат поэты, наделенные даром откровения слова для еще безымянных переживаний, — выполняют важную функцию: "Они расширяют... возможное самовосприятие остальных... Они-то и проводят новые борозды и производят членение потока и таким образом впервые показывают воспринимающим, что же именно те переживают. В этом миссия всякого истинного искусства: не воспроизводить данное... не изобретать нечто в субъективной игре воображения, а вторгаться во вселенную мира и души, делая тем самым возможным созерцание и переживание объективного и сущего..." (там же, 293).

Шелер продолжает критику понятия сознания, начало которой было положено Ницше. Но в философии Ницше дух и трансцендентное начало лишаются самостоятельного бытия, а мир истолковывается исключительно как сфера посюстороннего и имманентного существования. Шелер

преодолевал кризис человеческого самопонимания другим путем. Согласно Шелеру, человек как телесное живое существо является «тупиком природы». Но как «возможное «духовное существо» он является выходом из этого тупика. Другими словами человек есть «не неподвижное бытие, не факт, а возможное направление процесса». Это почти то же самое, что говорит Ницше о человеке, только на место его «воли к власти» здесь выступает «дух».

Изначальное переживание действительности как переживание «сопротивления мира» предшествует всякому сознанию, всем представлениям и восприятиям ... переживание реальности дано не после всех наших «представлений» о мире, а предшествует им.

Что значит дереализовать (entwirklichen) или «идеировать» мир? Это не значит, как думает Гуссерль, воздерживаться от суждения о существовании; напротив, это означает попытку снять, аннигилировать сам момент реальности, целостное, нерасчлененное, властное впечатление реальности с его аффективным коррелятом... Если тут-бытие есть «сопротивление», то этот в основе своей аскетический акт дереализации может состоять лишь в снятии, в аннулировании именно того жизненного порыва, относительно которого мир есть прежде всего «сопротивление» и который одновременно является условием всего чувственного восприятия случайного так-здесь-и-теперь. Но этот акт может совершить лишь бытие, называемое нами «духом». Только дух в форме чистой «воли» может деактуализировать тот центр чувственного порыва, который мы распознали как доступ к действительному бытию действительного [с. 65].

В результате сделанных пояснений Шелер дает определение человека:

Человек есть то живое существо, которое может (подавляя и вытесняя импульсы собственных влечений, отказывая им в питании образами восприятия и представлениями) относиться принципиально аскетически к своей жизни, вселяющей в него ужас ... человек — это вечный «Фауст», ... никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я... И лишь потому, что он таков, человек может надстроить над миром своего восприятия идеальное Царство мыслей, а, с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях энергию, т. е. может сублимировать энергию своих влечений в духовную деятельность [с. 66].

Задания:

1. Поясните приводимые Шелером на с. 54 и 55 схемы:

животное - окружающий мир

человек - мир > >

2. Составьте полное описание духа («принцип, делающий человека человеком»), опираясь на разбираемый фрагмент (структуру духа, место дислокации/пребывания, характеристики, типичные проявления).
3. Справедливо ли утверждение Г. Шпигельберга (Феноменологическое движение. М., 2002, с. 647), что в феноменологии внимание к сущностям напрямую связано с вопросами человеческого существования?
4. Познакомьтесь с трактовкой «переживания» у В. Дильтея (в изложении В. Бибикина, см. Раздел 2, глава 2) и сделайте вывод о том, наследует ли Шелер традиции «философии жизни» в этом вопросе:

Вопросы к тексту:

1. К особенностям структуры бытия человека Шелер относит его данность самому себе. Какие человеческие особенности с эти связаны?
2. Что нового в описании человека как самосознающего существа у Шелера по сравнению с Декартом?
3. Можно ли сказать, что в феноменологическом контексте фундаментальная для философии проблема человека приобретает особое измерение?
4. Прокомментируйте определение понятия «личность»: *личность человека следует мыслить как центр, возвышающийся над противоположностью организма и окружающего мира [с. 57].*

Дискуссии:

Суровая критика Шелером предшествующих концепций духа и духовной деятельности вызвала столь же суровые ответы. Так, уже современник Шелера М. Бубер нашел, что в трактовке духа Шелер слишком зависит от своего времени и потому описывает не столько человека вообще, сколько современного человека:

«В этом человеке (современном) сильнее, чем когда либо прежде, распалась сфера духа и сфера порывов; он с тревогой ощущает, что сменному духу грозит бесплодная беспомощная жизненная даль, и он с ужасом ощущает, что вытесненные, изгнанные порывы грозят уничтожить его душу; его великая забота направлена на то, чтобы достичь единства, ощущения единства и выражения единства, и погруженный вглубь самого себя он ищет путь; он верит, что найдет его, отпустив свои порывы, и ждет от своего духа, что тот теперь будет

направлять их действие. Это ошибочный путь, ибо то, что здесь называется духом, хотя и может лишиться порывы идей и ценности, но не может больше сделать их для них вероятными» (Бубер, 1998, с.77).

Кроме того, Бубер отметил не-универсальность шелеровской концепции духа еще с одной стороны:

«Стремление показать сущность человека и его дух по типу философа, на основе его свойств и опыта, как это делает Шелер, вообще сомнительно» (там же, с.81).

Основанием для такого замечания стал анализ акта идеирования, проведенный Шелером для объяснения специфического отличия человека от животного. По Шелеру, дух человека (в отличие от технического интеллекта животных) в состоянии спрашивать о сущности самой боли, о ее возможности.

«Даже для философа, поскольку он мыслит, основываясь на открытии своего бытия, я оспариваю, что так устроен решающий акт идеирования. Сущность боли познается не так, что дух как бы отдаляется от нее... Это узнается при фактическом обнаружении боли. Это означает: дух совершенно не остается снаружи и не лишает реальности, он бросает себя в глубину этой реальной боли..., он одухотворяет ее...» (там же, с.81).

Как видим, спор между философами идет о том, как постигается сущность – через лишение реальности или внутри нее, непосредственно или опосредованно через восприятие соответствующей вещи.

Философ профессионально занят духовной работой. Но чтобы узнать, что такое дух, надо искать его не только там, где он стал делом и профессией⁹. Там, где дух случается внезапно, он есть еще событие. Бубер предлагает рассматривать дух как событие на примере крестьянина. Он настаивает, что нельзя настаивать на полном отрыве духа от всей жизни. «Нет никакого другого духа, кроме питающегося из единства жизни и единства с миром» (там же, с.85), «возникновение вытеснением и сублимированием порыва не относится к изначальной сущности духа» (там же, с.86).

Узнаете ли Вы в описании Шелером духовной работы свои состояния?

Проясняющее чтение:

⁹ Обратную Буберу позицию занимает А.Баумейстер (ФД-Сентенции. 2012, № 3, с. 24)

Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.

Табачковський В.Г. Полісутнісне Номо: Філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклидової рефлексивності» – К.: Вид. ПАРАПАН, 2005. – 432 с.

Шютц А. Теория интерсубъективности Шелера и всеобщий тезис альтер эго // Шютц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 202-235.

Фрагмент 4*.

Многие интерпретаторы полагают, что Шелер предложил дуалистическую концепцию человека. Предлагаем выяснить, не устарел ли этот взгляд. Для этого необходимо проанализировать полемику Шелера с другими теориями духа.

Сам дух, как мы говорили, в конечном счете есть атрибут самого сущего, проявляющегося в человеке в сосредоточенном единстве «сбравшейся» в себе личности. Однако ... дух как таковой в своей «чистой» форме изначально не имеет никакой «власти», «силы», «деятельности». Чтобы вообще получить какую-нибудь хоть малейшую степень деятельности, должна присовокупиться та аскеза, то вытеснение влечения и одновременно та сублимация, о которых мы говорили [с. 67].

«Управление» влечениями или «сублимация жизни в духе»:

дух осуществляет вытеснение влечения, поскольку воля, руководимая идеями и ценностями, отказывает всем противоречащим идее импульсам влечений в представлениях, необходимых для реализации влечения в действии, а с другой стороны — как бы приманивает притаившиеся влечения представлениями, соответствующими идеям и ценностям, чтобы скоординировать импульсы влечений для исполнения волевого проекта духа. Этот только что описанный процесс мы будем называть управлением, которое состоит в «затормаживании» и «растормаживании» импульсов влечений; а под руководством мы будем понимать (как бы) предварение самих идей и ценностей, осуществляющихся через движение влечений [с. 71].

Шелер позиционирует себя как постклассический мыслитель:

Основное заблуждение, из которого возникает «классическая» теория человека, глубоко, принципиально связано с образом мира в целом: оно состоит в предположении, что этот мир, в котором мы живем, изначально и постоянно упорядочен так, что формы бытия, чем они выше, тем больше возрастают не только в ценности и смысле, но и в своей силе и власти [с. 72].

...всюду и всегда классическая теория страдает одним и тем же недостатком: заблуждением, будто духу и идее присуща изначально власть ... [с. 72].

С другой стороны, он оппонирует натуралистам:

все эти теории заблуждались в том, что хотели вывести из сил влечения не только деятельность, обретение духом, его идеями и ценностями силы, но и сами эти идеи в их содержательном смысловом составе, далее, законы духа и его внутренний рост ... так называемые натуралисты ... совершенно игнорировали первичность и самостоятельность духа [с. 88].

Принципиальным положением Шелера является утверждение, что

«изначально у духа нет собственной энергии. Высшая форма бытия, так сказать, «детерминирует» сущность и сущностные сферы мироустройства, но осуществляется она посредством иного, второго принципа, который столь же изначально свойствен первосущему: посредством творящего реальность и определяющего случайные образы принципа, который мы называем «порывом», или фантазией порыва, творящей образы» [с. 74].

«Классическим» философам Шелер адресует замечание:

Личность человека есть не «субстанция», но лишь монархическое упорядочение актов, один из которых осуществляет руководство [с. 72].

У Декарта Шелер ценит только его антинатуралистическую позицию:

Ценно в этом учении только одно: новая автономия и суверенность духа и познание этого его превосходства над всем органическим и просто живым. Все другое — величайшее заблуждение [с. 78].

«Классическую» противоположность тела и души Шелер предлагает заменить *противоположность гораздо более высокого и радикального порядка — это противоположность жизни и духа [с. 85].*

Последнее высказывание, как и заключительный абзац 4-ой главы работы «Положение человека в Космосе» позволяет понять аргументы и особенности неклассической философии человека:

Только в движении этого могучего урагана, который есть «мир», порядок форм бытия и ценностей может согласоваться с фактически действующими силами, и наоборот, последние могут уподобиться ему. И в ходе развития может наступить постепенное обращение изначального отношения, согласно которому высшие формы бытия суть самые слабые, а низшие — самые сильные. Иначе говоря: взаимное проникновение изначально бессильного духа и изначально демонического, т. е. слепого ко всем духовным идеям и ценностям порыва, благодаря становящейся идеации и одухотворению томления, стоящего за образами вещей, и одновременное вхождение в силу, т. е. оживотворение духа — есть цель и предел (Ende) конечного бытия и процесса. Теизм ошибочно делает это исходной точкой процесса [с. 77].

Обратите внимание, что на первый план выходят динамические состояния, силы, процессы, развитие, «переживание», «томление», «оживотворение», «становящаяся идеация», «взаимное проникновение».

то, что мы называем духом, имеет не только сверхпространственный, но и сверхвременной характер. Интенции духа, так сказать, рассекают временное течение жизни. Лишь косвенным образом духовный акт, поскольку он притягает на деятельность, тоже оказывается зависимым от временного процесса жизни и как бы введенным в его русло. Но сколь бы ни были сущностно различны «жизнь» и «дух», все же, согласно изложенному здесь нашему взгляду, оба принципа рассчитаны в человеке друг на друга: Дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух [с.85].

Проясняющее чтение:

В своих размышлениях на темы философской антропологии поздний Шелер неоднократно обращается к теме сверхисторичности человека. Об этом свидетельствуют опубликованные фрагменты из рукописного наследия философа. Продумывание этой темы связано в том числе с знакомством с «Бытием и временем» Хайдеггера. Вот один из фрагментов:

«Случайной естественно-исторической и исторической фактичности человека философская антропология уверенно противопоставила огромные возможности иного бытия человека...»

Каким бы именно образом человек ни возник из до-человеческой природы, для него характерно следующее:

1. Как и всякий другой вид, он представляет собой видовое рождение всеобщей жизни.
2. В нем проявляет, открывает, манифестирует себя дух как акт, прежде обнаруживавший себя лишь в «идеях» (Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия, с. 83).

Дух и время.

1. Вечным является единственно *ens a se* как таковое.
2. Дух – над временем, но *связан со временем*.
3. Классическое учение, признающее некий *надвременно активный и совершенный дух*, ложно.
 - а) Деятельность воспринимает дух прежде всего через жизнь, а *духовная деятельность* связана со временем в том смысле, что она устанавливает время.
 - б) Дух не является исторически константным. Он размягчается и мельчает в категориальных формах мышления, созерцания, любви – в функционализации идей.

с) В качестве актов дух дифференцируется от идей, прежде всего, посредством совместного протекания и [общей] конструкции с вечным духом.

4. Но: как *intentio* дух является надвременным также и в человеке. *Intentio* является мгновенным – в конце деятельности – и разделяет абсолютное [и] индивидуальное время. Здесь у Хайдеггера противоречие.

5. Время становления как абсолютное время (в отличие от времени бытия-становления) является тем способом, которым «жизнь» на основании своей онтологической сущностной природы (как само себя сохраняющее, само себя движущее, само себя изменяющее, связанное с самим собой как целью, реализуемой в достижении чего-либо, протекание бытия) *есть*. Историчность духа является следствием не чистого духа, но жизни, *в которой и посредством которой представляет себя дух*; жизнь наделяет дух деятельностью и активностью, но она же и ограничивает его требуемыми жизнью событиями.

6. Относительно объективное измеряемое физическое время является относительным в сравнении с абсолютным временем жизни.

7. Абсолютное время всеобщей жизни.

8. Существует доисторическое: последовательные фазы жизни и неорганическая природа. Историческое: единство духа и жизни. Сверхисторическое: 1) Надвременный дух. 2) Вечное.

9. Жизнь постоянна: повсюду там, где существует жизнь, есть темпоральность.

10. Хайдеггер недооценивает: что дух может расти также и как нечто надвременное – в той мере, в какой в нем в его надвременном бытии имманентно сохраняется то, что он является историческим. Прежде всего, это объясняет «рост культуры».

11. Он (Хайдеггер) недооценивает бытийственную относительность исторического бытия как такового в отношении позиции наблюдателя в абсолютном времени и [то], что именно этот принцип исторической относительности обуславливает над-временность духа

(Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия, с. 91-93).

М. Хайдеггер и М. Шелер о феномене человека.

«Хорошо известно, что в «Бытии и времени» Хайдеггер подвергает резкой критике антропологию, примером которой для него служит философская антропология М. Шелера.¹⁰ Менее известно о том, что эта критика вынудила Шелера искать новые аргументы в защиту своей позиции и начать корректировать свой замысел книги по философской антропологии. ... Возможно, М. Шелер был первым, кто подверг «Бытие и время» наиболее обстоятельной критике. Шелер высокой оценил позицию Хайдеггера и рассматривал ее в качестве продуктивной для развития всей европейской философии того времени. В то же время анализ «Бытия и времени» лишь укрепил его в правильности собственной метафизической позиции, особенно в вопросах о несводимости проблемы ценностей к проблеме бытия и сверхъисторической сущности человека... Продемонстрированный Хайдеггером в аналитике Dasein метод Шелер называет «натуралистическим эмпиризмом», искажающим само понятие Dasein... Эта критика и стоящая за ней аргументация базируются на следующей фундаментальной для Шелера идее: если бытие человека не исчерпывается феноменом индивидуального существования, то выходящие за рамки индивидуального существования сущностные характеристики человека должны непременно открывать реальность, обладающую статусом большего метафизического обобщения и, следовательно, заключающую в себе то онтологическое основание, с позиции которого правомерно интерпретировать Dasein. Именно такими сущностными характеристиками являются для Шелера дух и жизнь, или дух и порыв.

Образующее человека единство духа и жизни раскрывает себя через над-индивидуальный дух, «со-центрами» которого являются индивидуальные личности, в совместном осуществлении актов которых раскрывается «подлинное бытие сущности существующего», обнаруживаемое каждым из людей в реальном бытии. Это «подлинное бытие сущности существующего» следует отличать от «случайного так-бытия» человека как индивидуальной личности. Не отличая сущность человека от случайного так-бытия человеческой индивидуальности, Хайдеггер, по мнению Шелера, выводит и дух, и жизнь преимущественно «из единства структуры заботы», сводя тем самым феномен человека к населяющим землю человеческим индивидам» (Хорьков М. Контуры поздней философии Макса Шелера // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007. – С. 33-36).

Задания:

¹⁰ Русский перевод см.: Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М., 1997, с. 47-49.

Прочитайте определение понятия «дух» из энциклопедического словаря и укажите, в каком из трех значений использует это понятие Шелер.

«Дух (греч. — πνεῦμα ; лат. — spiritus, mens ; нем. — Geist ; фран. — esprit ; англ. — mind, spirit)

1. Высшая способность человека, позволяющая ему стать источником смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности; открывающая возможность дополнить природную основу индивидуального и общественного бытия миром моральных, культурных и религиозных ценностей; играющая роль руководящего и сосредотачивающего принципа для других способностей души.
2. Сверхприродная, правящая миром сила, к которой человек может быть активно или пассивно причастен.
3. Внутренняя сущность, смысл (в выражениях типа «дух законов» или противопоставлениях типа «буква — дух»).

Понятие «дух» не так жестко связано с рационально-познавательными способностями, как понятия «разум» и «рассудок»; в отличие от «интеллекта», «дух», как правило, соотносится со своим персонифицированным носителем, с «лицом»; в отличие от «души» — акцентирует объективную значимость своего содержания и его относительную независимость от стихии эмоциональных переживаний; в отличие от «воли» — на первый план выдвигает созерцания и смыслы, которые могут определять действия, а не акт свободного выбора; в отличие от «сознания» — фиксирует не столько дистанцию между Я и его эмпирическим наполнением, сколько их живую связь; в отличие от «ментальности» — не включает в себя несознаваемые механизмы традиционных и повседневных реакций и установок. В зависимости от идейного контекста дух может противопоставляться (как оппозиция или как альтернатива) природе, жизни, материи, утилитарной необходимости, практической активности и т. д.» (Доброхотов, 2008, с. 407).

В новейшей философии понятие «дух» непопулярно.

Как Вы думаете, с чем это связано?

Вопросы к тексту:

1. Прогресс духа всегда осуществляется за счет аскетического отрицания жизни?
2. Исходя из приведенной в завершении цитаты (с. 85), а также исходя из осуществленного Шелером анализа концепции Л. Клагеса (с. 89), можно ли считать концепцию человека Шелера дуалистической?
3. С какими теориями духа полемизирует Шелер? Назовите их приверженцев.

4. Существует ли принципиальное различие между духом и интеллектом? Какое это имеет значение для нашей жизни?
5. Что принимает и что не принимает Шелер в теории З. Фрейда?

Дискуссии:

1. Шелер утверждает, что дух может управлять влечениями. "Хитрость духа" должна заключаться в умении "поставить" их энергию себе на службу. «Дух, конечно, может обрести мощь через процесс сублимации» (с. 74). Но возникает вопрос, каким образом он может это осуществить? Откуда у духа сила управлять влечениями? Ведь Шелер утверждает изначальное бессилие духа.
2. Согласно Шелеру, «дух и воля человека могут означать только руководство и управление. А это всегда означает, что дух как таковой предлагает силам влечения идеи, а воля либо предоставляет уже имеющимся импульсам влечения такие представления, которые могут конкретизировать осуществление этих идей, либо лишает их этих представлений» [с. 75]. Но в таком случае воля здесь понимается не как слепая сила (как у Шопенгауэра), она добрая воля, разумная воля. Что дает Шелеру основание так трактовать волю? Он ссылается на апостола Павла, но ведь тот говорил о слабости человеческой воли, омраченной грехом. В христианском богословии существует «благодать», позволяющая преодолеть первородный грех, нарушивший внутреннюю гармонию человека. Что предлагает Шелер?

Фрагмент 5*.

В этом фрагменте (6-ом разделе работы) речь идет об обращении человека к основе мира. Понятие «открытость миру» служит для характеристики движения к божественному. Шелер анализирует метафизическое отношение человека к основанию вещей. Он утверждает, что благодаря своей философской антропологии

<последовательного построения человеческой природы из подчиненных ей ступеней бытия> получил «возможность показать, как человек, в то самое мгновение, когда он благодаря осознанию мира и самосознанию и благодаря опредмечиванию собственной психофизической природы (этим специфическим опознавательным признакам духа) стал человеком, он с внутренней необходимостью должен также постигнуть формальную идей надмирного, бесконечного и абсолютного бытия» [с. 91].

Иными словами Шелер проводит антропологическое обоснование религии и метафизики. Свое понимание идеи бога и религии он противопоставил теизму:

... мы отвергаем теистическую предпосылку — «духовного, всемогущего в своей духовности личного бога». Для нас основное отношение человека к мировой основе

состоит в том, что эта основа непосредственно постигает и осуществляет себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь частичный центр духа и порыва «через себя сущего». Это старая мысль Спинозы, Гегеля и многих других: первосущее постигает себя самого в человеке, в том же самом акте, в котором человек видит себя укорененным в нем. Мы лишь должны преобразовать эту до сих пор слишком односторонне интеллектуалистски представленную мысль в том направлении, что это знание себя укорененным есть лишь следствие активного включения центра нашего бытия в идеальные требования Deitas и попытки выполнить эти требования, а в процессе этого выполнения — сопроизвести становящегося из пра-основы «бога» в качестве возрастающего взаимопроникновения порыва и духа [с. 94].

... согласно нашему воззрению, становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга [с. 95].

Потребность в спасении и оплоте во внечеловеческом и внемировом всемогуществе, отождествляющемся с добротой и мудростью, слишком велика, чтобы во времена незрелости не сокрушить все разумные и осмысленные барьеры. Но мы ставим на место этого полудетского, полуотрешенного отношения человека к божеству, как оно дано в объективирующих и потому уклоняющихся отношениях созерцания, поклонения, молитвы, — элементарный акт личной самоотдачи (Einsatz) человека божеству, самоидентификацию с направленностью его духовных актов в любом смысле. Последнее «действительное» бытие через себя сущего как раз не может быть предметом, — так же как и бытие другого лица. Можно стать причастным его жизни и духовной актуальности лишь через со-осуществление, лишь через акт самоотдачи и деятельное отождествление [с. 95].

В завершении работы Шелер возвращается к целям философской антропологии:

Задача философской антропологии ... точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность [с. 91].

Вопросы к тексту:

1. Какая связь существует между «сознанием мира, самосознанием и формальным сознанием бога у человека»? Как понимается «бог»? Как понимается связь человека и Бога?
2. Выделите этапы антропологического обоснования религии и метафизики (с.92-93).
3. Как возможен основополагающий акт человеческого духа - любящее созерцание сущностей?

4. Движение к Богу описывается у Шелера как движение вовне или вовнутрь? Не находим ли мы в данном тексте описание обожения человека?

Дискуссии:

1. В работе «Философское мировоззрение» Шелер отмечал:

У человека нет выбора — формировать или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство, т. е. идею о том, что в качестве сущего, которое существует лишь посредством себя (Ens per se) и от которого зависит все иное сущее, лежит в основе мира и самого человека. Сознательно или бессознательно, благодаря собственным усилиям или из традиции — человек всегда необходимо имеет такого рода идею и такое чувство... иметь сферу абсолютного бытия перед своим мыслящим сознанием — это принадлежит к сущности человека и образует вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью одну неразрывную структуру». ... Философски свободное исследование абсолютного возможно не только потому, что метафизика — всегда нечто реальное. У человека есть также законные средства познания, чтобы осторожно и основательно, в строго очерченных границах познать основу всех вещей — всегда, правда, несовершенно, но истинно и с очевидностью. И точно так же он обладает способностью в ядре своей личности обрести живое причастие к основе всех вещей. Путь к этому должен быть указан

(Шелер М. Философское мировоззрение [Электронный ресурс]. // Макс Шелер. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994. Режим доступа: <http://anthropology.rinet.ru/old/library/sheler2.htm>).

Можно ли раскрытие структуры духа, основных особенностей «духовного» существа в работе «Положение человека в Космосе» рассматривать как описание указанного пути - к собственной глубине и одновременно к основе всего?

2. Что человек должен в себе изменить на этом пути? Согласны ли Вы с Шелером: человек должен научиться терпеть себя самого, в том числе и те склонности, которые он считает дурными и пагубными. Он не может вступить в прямую борьбу с ними, но должен научиться преодолевать их косвенно, направляя свою энергию на выполнение доступных ему важных задач, признаваемых его совестью достойными (с. 75).
3. Прокомментируйте утверждение Михаэля Габеля (профессор фундаментальной теологии и философии религии Эрфуртского университета (Германия), член Ученого Совета Международного общества им. Макса Шелера) о высказывании Шелера («Не выглядит ли это так, как будто существует ступенчатая лестница (последовательность ступеней), восходя по которой при построении мира, первосущее бытие все больше отклоняется к себе самому, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях узнавать (inne zu werden) себя самое, чтобы, наконец, в человеке полностью иметь (владеть собой) и постигать себя самое?» (Шелер Положение ..., с. 57)):

«Тенденция высказанного ясна. Единство мира следует мыслить как единство некоего непрерывного процесса, вовлекающее в себя как основу мира божественное. Впрочем, если исходить из идеи единого процесса реальности, остается не совсем проясненным, как именно соотносятся друг с другом основа мира и мировой процесс. Является ли основа мира частью мирового процесса, или мировой процесс – это участие в мировой основе? Шелер не дает ответа на этот вопрос» (Габель М. Человек – движение к божественному? // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007. – С. 65).

4. И еще одно сомнение немецкого богослова Михаэля Габеля: «И когда в заключении своего сочинения «Положение человека в космосе» Шелер говорит об объединяющем «личном участии человека в Божестве», остается лишь спросить, а по силам ли в действительности конечному человеку обеспечивать единство Абсолюта? Или же, скорее, единство Абсолюта является условием того, что мы можем мыслить полное противоречий взаимное существование духа и жизни в их полноте без того, чтобы разрушать тем самым единство действительности?» (там же, с. 67).

Разделяете ли Вы эти сомнения немецкого богослова?

Насколько популярна идея «становящегося бога» сегодня?

Исследования Шелера по феноменологии чувства, по эмоциональной интуиции, симпатии и ее объектам (личность, ценность, красота) не устарели. Важные книги Шелера: «Сущность и формы симпатии» (1913), «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916), «Формы знания и общество» (1926).

ПРОЯСНЯЮЩЕЕ ЧТЕНИЕ

1. Когда мы говорили об «Антропологическом повороте I», т.е. о наступлении культурно-мировоззренческой «эпохи бездомности», эпохи предельного человеческого одиночества, ощущения бессмысленности окружающего мира, никак не соотнесенного с человеком, его целями, надеждами, упованиями, мира, чужого и враждебного человеку, мы сразу же обратились к ученым, философам, которые в этой ситуации, остро ставят антропологические вопросы. Но в ситуации паскалевского «мыслящего тростника», затерянного в бесконечных пространствах мироздания оказывается и обычный человек. Он тоже переживает состояние «человекооставленности». Как нам кажется, замечательно и парадоксально иллюстрируется это состояние в небольшом рассказике современного израильского писателя Этгара Керета «Фокус со шляпой» (иногда название переводят «Фокус-покус»). Этгара Керета, культового писателя израильской молодежи, литературоведы называют представителем «посмодернистского абсурдизма» и «бытового сюрреализма». Подумайте, как он оценивает состояние современного мира (а может быть мира таким, как он был всегда, независимо от времени, эпохи?)

Этгар Керет Фокус-Покус

В конце представления я достаю из шляпы кролика. Я всегда так делаю, потому что дети обожают зверюшек. По крайней мере, я любил, когда был маленьким... Таким образом, я заканчиваю выступление на вершине успеха, а потом даю кролика детям, чтобы потрогали его, погладили, покормили травкой. Раньше это пользовалось большим успехом, да и сейчас, хоть сегодня дети уже не такие впечатлительные, я все равно оставляю кролика на десерт. Я сам больше всего люблю этот фокус, точнее, любил когда-то. Глаза все время обращены к зрителям, рука медленно исчезает в шляпе, нащупывает мягкие уши, и - "аля-казим, аля-казам!" - я извлекаю кролика на свет. И каждый раз это сюрприз - не только для детишек, но и для меня самого. Каждый раз, когда моя рука натывается на эти смешные уши, я чувствую себя настоящим волшебником, хотя сам прекрасно знаю, как оно работает, знаю про потайной ящик внутри стола и все такое - и все-таки, для меня это настоящее чудо.

В ту субботу, в июле, кажется, я тоже оставил этот фокус напоследок. На том дне рождения дети были какие-то уж очень вялые и равнодушные, некоторые сидели спиной к сцене, некоторые

смотрели Шварцнеггера по видею, кое-кто вообще ушел из комнаты. Именинник играл в новую видеоигру. Так что всей моей публики было человек пять, не больше. День выдался особенно жаркий, под своей мантией я был мокрый насквозь. Хотелось закончить побыстрее и смыться домой. Я быстро показал три фокуса с лентами и достал свою шляпу. Засунул в нее руку, а глазами уставился на какую-то толстушку в огромных очках. Мягкие ушки кролика, как обычно, приятно щекотали мне ладонь. "Аля-казим, аля-казам!" - пару минут в кабинете отца, и я, слава богу, дома, с тремя сотнями в кармане. Я потянул кролика за уши, но что-то в нем было не так, какой-то он стал слишком уж легкий. Я поднял руку с кроликом высоко в воздух, не отрывая глаз от толстой девчонки, - и вдруг что-то влажное коснулось локтя, и толстуха душераздирающе завизжала. В правой руке я держал голову кролика, одну только голову, без всякого тела, - те же пушистые уши, те же большие серые глаза, и много-много крови. Толстуха продолжала визжать, дети повернулись ко мне от телевизора, остальные прибежали из соседней комнаты - и все они хлопали в ладоши. Именинник, увидев оторванную голову, даже завопил от радости. Меня замутило. Я блеванул прямо в свою волшебную шляпу, и блевотина исчезла. Дети вокруг меня с ума сходили от восторга.

Той ночью я глаз не сомкнул. Проверил все свое барахло раз двадцать, но так и не сумел найти объяснение тому, что произошло. Утром я отправился в магазин, где обычно покупал оборудование, - но и там ничего не смогли понять. Продавец пытался всучить мне черепаху. "Кролики уже давно не в моде", - сказал он. "Черепашки сейчас - самое то.. только скажи им, что это черепашка-ниндзя, они со стульев попадают." Однако я снова купил кролика. Когда я вернулся домой, на автоответчике было пять сообщений. Все - предложения работы. Какой-то пацаненок даже просил оставить ему оторванную голову кролика после представления. Только тогда я вспомнил, что в тот раз забыл забрать ее с собой...

Следующее выступление было в среду, день рождения какого-то парнишки из Рамат-Авива. Я нервничал, никак не мог сосредоточиться, половина фокусов получилась кое-как, половина вообще не получилась. Я думал только о шляпе. В конце концов - "аля-казим, аля-казам!" - пустые глаза в публику, руку в шляпу, - на этот раз я не мог нащупать уши, но тело весило ровно столько, сколько должно весить тело целого кролика. Оно было гладким, но нужного веса. И снова крики. Крики и аплодисменты. На этот раз вместо кролика я держал в руке мертвого младенца.

Больше я не выступаю, не могу. А о шляпе и вовсе боюсь даже думать, меня в дрожь кидает, как только вспоминаю этот фокус. Не могу остановиться, все представляю себе всякие ужасы, которые мог бы вытащить из шляпы. Все то, что могло меня там поджидать...

Мне снилось, что я опускаю руку в черную шляпину пасть, и зубы чудовища смыкаются у меня на запястье. Странно даже подумать, что когда-то у меня хватало смелости засунуть руку в шляпу. Что когда-то у меня хватало смелости закрыть глаза и уснуть...

Больше я не выступаю, но мне плевать. Дохода у меня никакого, но и это меня не беспокоит. Лишь иногда я надеваю свой костюм, просто так, от нечего делать, - и проверяю потайной ящик в своем волшебном столе, тот самый, что под шляпой. Но фокусы я больше не показываю, даже не прикасаюсь. Лежу себе в кровати и думаю о кроличьей голове и о трупе младенца, о том, что, возможно, это были намеки... Словно некто хотел сказать мне, что сейчас, видимо, не самое удачное время для кроликов и младенцев. Да и для фокусников тоже.

«Самиздат»: Сервер современной литературы при библиотеке
Мошкова [Электронный ресурс]. - Режим доступа:
<http://samlib.ru/m/mia/fokuspokus.shtml>

А вот концовку этого рассказа мы бы хотели привести еще раз, но уже в другом переводе, предпринятом киевской студией переводов, созданной Эммануэлем Гельманом при Еврейском агенстве «Сохнут-Украина» в 2002-2004 г.г. Переводы изданы: Керет Э. Рассказы/ Редактор-составитель – Эммануэль Гельман. – К.:Дух і літера, 2004. – 43 с.

«...Я уже не могу больше показывать этот фокус. Когда-то я любил его, но сейчас, стоит мне только подумать о нем, у меня дрожат руки. Я продолжаю представлять себе те жуткие вещи, которые я вытаскиваю наружу, и те, которые ждут меня внутри. Вчера мне снилось, что я запускаю руку, и на ней смыкаются челюсти чудовища. Мне даже трудно представить, как у меня раньше хватало мужества засовывать руку в это чертово место. Как у меня раньше хватало мужества закрывать глаза, засыпать. Я уже совсем не выступаю, но мне это безразлично. Я не зарабатываю денег, но и это – совершенно нормально. Иногда я еще надеваю свою сюртук, просто так, дома, или проверяю скрытое пространство в столе под шляпой, но на этом все. Кроме этого, я больше не прикасаюсь ни к каким фокусам, кроме этого я не делаю больше ничего. Только лежу себе в кровати и думаю про кроличью голову и трупик младенца. Будто они – это подсказки в головоломке, будто кто-то пытается сказать мне что-то, что сейчас не самый удачный период для кроликов, и для младенцев тоже. Что сейчас не самое удачное время для волшебников».

И к обычному человеку, как и к философу-антропологу, обращен тот же вопрос: хватит ли у нас мужества продолжать вопрошание о самих себе в этом странном мире, похожем на шляпу фокусника, откуда может по неведомым нам законам или прихоти возникнуть что угодно? Первый человек спрятался в ответ на вопрос Бога: «Где ты, Адам?». И мы продолжаем прятаться и уходить от вопроса «Кто ты, Адам?»

2. Статья украинского философа и богослова Александра Филоненко, предложившего свою версию «региональной» антропологии («евхаристическая антропология»), поможет лучше понять сложную и парадоксальную диалектику исчезновения человека, «смерти человека», прощания с человеком, с одной стороны, и «возвращение» человека в гуманитаристику и антропологию, с другой. А. С. Филоненко предлагает рассмотреть эту проблему на примере фигуры «рассказчика» - одной из важнейших ипостасей человека, в контексте «деградации нашей способности вести разговор». Концептуально-методологические ориентиры такого «возвращения» украинский философ ищет в концепции «производства присутствия» У. Гумбрехта, феноменологию дара и благодарения Ж.-Л. Мариона. Предлагаем обратить внимание на эвристический потенциал этих моделей для современного антропологического знания.

Александр Филоненко

Возвращение рассказчика: последствия для гуманитаристики и богословия

В 1936 году в журнале «Ориент унд Окцидент» появилось эссе Вальтера Беньямина «Рассказчик», посвященное творчеству Николая Лескова. Кстати сказать, немецкие читатели имели замечательную возможность познакомиться с его наследием благодаря девяти томному собранию сочинений, изданному в двадцатые годы. Эссе, написанное по просьбе редактора Фрица Либба, вовсе не было лишь введением в работу великого современника Достоевского. В письме этому редактору Беньямин писал: «Так как у меня совсем нет желания погрузиться в рассуждения по поводу истории русской литературы, я, воспользовавшись Лесковым как предлогом, извлеку из конюшни старого конька и попытаюсь сторговать заказчику мои постоянные размышления о противопоставлении романиста и рассказчика и о моем предпочтении последнего»[7, с. 475]. Это эссе не только содержало набросок теории рассказа и антропологии рассказчика, но и было прощанием с ними. Прощанием горьким, но аргументированным. Я постараюсь показать, что для современной гуманитаристики и богословия, переживающих с девяностых годов прошлого века остывание споров о модерне и постмодерне, фигура рассказчика вновь оказывается симптоматической. Когда мы выносим за скобки эти споры, оказывается, что из-за модернистского автора и постмодернистского интерпретатора вновь возвращается в центр литературной теории, антропологии и богословия не ушедший, но маргинализированный рассказчик – свидетель. Его портрет, представленный

Беньямином, оказывается ключом к современной культуре, прогноз же о его удалении – несбывшимся...

Беньямин: прощание с рассказчиком.

Беньямин начинает свой анализ с описания антропологической ситуации, далекого, на первый взгляд, от насущной и грозной проблематики европейской культуры между двумя мировыми войнами. Эта ситуация определяется тем, что повседневный опыт «говорит нам, что искусство повествования сходит на нет. Мы все реже встречаемся с людьми, которые в состоянии что-то толком рассказывать. Замешательство все чаще овладевает компанией, если вдруг кто-то попросит кого-нибудь рассказать историю. Все обстоит так, словно у нас отняли наследный дар, казавшийся неотчуждаемым, надежнейшим из надежных, – дар обмениваться жизненным опытом»[7, с. 384]. В 1971 году, через 35 лет после «Рассказчика», Г. Г. Гадамер написал эссе «Неспособность к разговору», в котором задался вопросом, близким беньяминовскому диагнозу: «Что же – искусство разговора исчезает? Разве не наблюдаем мы в жизни общества в нашу эпоху постепенную монологизацию человеческого поведения?»[9, с. 82]. Констатируя «деградацию нашей способности вести разговор» в XX веке, он увидел ее причины и в изобретении телефона, поскольку «любой телефонный звонок отмечен жестокостью вмешательства в чужую жизнь, даже если твой собеседник заверяет тебя в том, что рад звонку»[9, с. 84], и в вытеснении телетайпом обмена письмами, а, экстраполируя, возвел кризис разговора к тому, что «общий язык межчеловеческого общения все более распадается по мере того, как мы вживаемся в монологическую ситуацию научной цивилизации, привыкая к анонимной технике информации, во власть которой мы все отданы»[9, с. 91]. Гадамер раскрывает чрезвычайную значимость разговора: «быть способным к разговору, то есть слышать другого, – в этом ... состоит возвышение человека к подлинной гуманности»[9, с. 91], вне разговора невозможны ни образование, ни переговоры, и, более того, «разговор способен преобразовать человека», поскольку «разговор не потому стал разговором, что мы узнали что-то новое, – нет, с нами приключилось нечто такое, с чем мы не встречались еще в собственном опыте жизни»[9, с. 87]. Для него очевидна опасность разрушения разговора, и хотя ее объективной причиной он считает техницистский монологизм, но субъективная причина этого кризиса в том, что ««неспособность к разговору», пожалуй, это скорее упрек другому, который не желает следовать ходу твоих мыслей, нежели реальный недостаток этого другого»[9, с. 92]. И хотя такая субъективная причина стала одним из импульсов к появлению философии Другого, но все же остается непонятным, почему такое нежелание слышать Другого дало о себе знать столь систематически и разрушительно именно в XX веке? Гадамер отступает перед этим вопросом, Беньямин с него начинает.

По его мнению, причина исчезновения людей, способных поддержать разговор и при любых обстоятельствах рассказать интересную историю, «очевидна: акции опыта сильно упали в цене»[7, с. 384]. Для того, чтобы рассказ существовал, необходим авторитет личного опыта для слушающего. Мы спрашиваем и слушаем, потому что считаем личный опыт другого чрезвычайно важным для своей жизни. Такое падение ценности личного опыта – прямой результат Первой мировой войны: «Разве мы не заметили, что, когда закончилась война, люди пришли с фронта онемевшими? Вернулись, став не богаче, а беднее опытом, доступным пересказу?»[7, с.384]. Вместо рассказа – двойное онемение. Во-первых, война как катастрофический разрыв в жизни поколения, означающий обесценивание опыта, предшествовавшего разрыву: «Поколение людей, добравшихся в школу на конке, вдруг оказалось под открытым небом на просторах полностью изменившегося ландшафта, где прежними остались одни только облака, а под ними – в силовом поле разрушительных потоков и взрывов — ничтожное и хрупкое человеческое тело»[7, с. 385]. Во-вторых, сам военный опыт оказался ложным, поскольку для понимания войны оказался востребованным статистический, социологический, экономический, исторический и какой угодно анонимный анализ, «но только

не опыт, передающийся из уст в уста. Ведь никогда прежде никакой опыт не представлял столь явной ложью, как опыт стратегов в условиях окопной войны, экономический опыт в условиях инфляции, телесный опыт в сражениях с применением тяжелой военной техники, нравственный опыт в поступках сильных мира сего»[7, с. 384].

Беньямин пишет это в 1936 году, когда Европа стояла перед повторением того же самого онемения. Джорджо Агамбен, анализируя литературу Холокоста, констатирует, что среди людей, вернувшихся из лагерей, были распространены две реакции: «Были заключенные, которые предпочитали потом молчать. Но были и такие, для кого единственной причиной жить было желание, чтобы в них не погиб свидетель»[2, с.179]. Первую реакцию и описывает Беньямин, считая, что она окончательно выводит рассказ из литературы и культуры. Но вторая, гораздо менее распространенная, становится определяющей для современного возвращения рассказчика через фигуру выжившего свидетеля и преодоления немоты. Об истоке второй реакции Агамбен пишет: «Одна из побудительных причин выжить в концлагере – возможность стать свидетелем»[2, с. 179]. Важен и его комментарий, уводящий из правовой плоскости в антропологическое измерение: «В латинском языке свидетеля обозначают двумя словами. Одно, “testis”, к которому восходит наше итальянское “testimone”, «свидетель», в истоке своем означает третью сторону (“terstis”), арбитра на суде или в споре. Другое, “superstes”, относят к тому, кто перенес какое-то событие, прожил его от начала до конца и может поэтому о нем свидетельствовать»[2, с. 179].

Но для Беньямина важно другое, а именно то, что катастрофа XX века поставила под вопрос возможность разворачивания собственной жизни, которая бы исходила из доверительного разговора о личном опыте другого человека. Он считает, что непоправимо разрушилось сообщество рассказчиков, и выясняет причины этого. В «Рассказчике» он пытается показать, что рассказ начал исчезать не вчера, что первая мировая война – это сильное *финальное* событие, а вся история Нового времени – это история постепенного вытеснения рассказа романом[7, с. 388]. Поэтому Беньямин, для того чтобы в полной мере раскрыть антропологию рассказчика и описать рассказ, проводит типологическое различие рассказа и романа, находя их общий исток в эпосе [7, с. 390, с. 403]. Для этого он разворачивает целый ряд оппозиций:

1. Рассказ – от слушания, роман – от одиночества. «Рассказчик черпает то, о чем он рассказывает, из опыта – из своего опыта или из опыта, о котором он узнал от других. И он в свою очередь делает его достоянием опыта тех, кто является слушателем его историй. Романист покинул этот мир»[7, с. 389]. Так же обстоит дело и со слушателем, и с читателем: «тот, кто слушает историю, находится *вообществе* рассказчика... А вот читатель романа одинок»[7, с. 406]. Рассказ коммунитарен, роман – продукт индивидуализации и соотнесен с книгой, читаемой в уединении.

2. Рассказ строится интересом к *иному*, его авторитет есть авторитет *далекого* и *чуждого*. Форма сообщения, сродственная роману, – *информация* о ближайшем и *своем*, стремящаяся к *правдоподобию*[7, с. 390 – 391]. Книга сближается с прессой. Две типические фигуры рассказчика: оседлый земледелец и купец-мореплаватель, преобразившиеся в ремесленной мастерской в оседлого мастера и странствующего подмастерья. «Здесь весть издалека, которую путник, повидавший мир, приносил к родному порогу, соединялась с вестью из прошлого, которая охотнее доверяла себя оседлому человеку» [7, с.385 – 386].

3. Рассказ разворачивается вокруг *событий*, избегая их объяснений, которые выхолащивают их до фактов. «Уже наполовину владеет искусством повествования тот, кто способен рассказать историю, удерживаясь от пояснений»[7, с. 391]. Роман же исходит

из *фактов*-новостей, «нашпигованных объяснениями». И если «информация имеет ценность лишь в тот момент, в который она является новой» и «живет лишь в это мгновение», то повествование «не стремится поиздержать себя. Оно сохраняет свою силу к воздействию и много времени спустя», вызывая «в нас удивление и размышление»[7, с. 392 – 393].

4. Рассказ возможен лишь в *сообществе* слушающих, которое собрано видами ремесленной деятельности, связанными со *скукой*. «Скука – это волшебная птица, которая высиживает яйцо опыта». Ее гнезда разрушаются, потому что «люди больше не ткут и не прядут, слушая истории». Дар слушать, связанный со способностью слушающего *забыть о себе*, создает «сеть, в которую улавливается дар рассказывания»[7, с.394]. Роман расцветает в индивидуализированном обществе, в котором нет времени для скуки. Неспешный рассказ вырождается в «short story»[7, с. 396].

5. Рассказ связан с обществом, в котором опыт смерти *публичен* пронизывает всю жизнь. Сама же «прожитая человеком жизнь – материал, из которого делаются истории, – в первую очередь у умирающего принимает форму, доступную передаче другим». Значительность смерти всякого человека определяет авторитетность им рассказанного тем живым, «что обступили его смертное ложе». «Смерть является оправданием всему, о чем может сообщить рассказчик. Он позаимствовал у смерти ее авторитет»[7, с. 398]. Рассказ умирает в буржуазном обществе, стремящемся «огородить людей от необходимости созерцания умирающих» и вытесняющем само умирание в больницы и санатории «из поля внимания живущих». *Приватизация* смерти в Новое время разрушает рассказ, но питает роман, пишущийся для того, кто не знает о своей смерти.

6. Смысл рассказа в *начинании*, которое определяется слышанием другого рассказчика. Рассказчик всегда – не автор и не толкователь, а *свидетель*. В романе же смыслополагание осуществляется через его *конец*. *Толкователь-интерпретатор* приходит после конца. Для пояснения этого Беньямин строит рассуждение о том, что для понимания «смысла жизни» очень важно знать, сколько лет прожил тот человек, о котором мы рассказываем. И если он прожил, например, 35 лет, то тогда каждый день жизни этого человека будет днем жизни, прожитым 35-летним человеком. Если бы тот же самый человек прожил 70, то первые его дни мы бы оценивали совсем по-другому, как дни 70-летнего человека. Проблема собственной жизни для индивидуума Нового времени заключается в том, что он не может понять смысл сегодняшнего дня, потому не знает, сколько проживет. Если бы он точно знал, что это жизнь 90-летнего человека, то тогда бы это был один день, если б это была жизнь 40-летнего человека, то – другой. Но, поскольку мы этого никогда не знаем, то оказывается, что, по Беньямину, возникает романная форма, благодаря которой мы можем пережить жизнь другого человека, героя романа, законченной и измеренной каким-то фиксированным промежутком: «эта чужая судьба благодаря пламени, ее поглощающему, сообщает нам некое тепло, которое нам никогда не добыть из нашей собственной судьбы. То, что влечет читателя к роману, – это надежда согреть свою пронизанную холодом жизнь, согреть смертью, о которой он читает»[7, с. 407 – 408]. *Приватизация* смерти связывается Беньямином с тем, что у романа всегда есть *конец*, или конец героя, или буквальный конец книги. Еще и поэтому роман существенно связан с книгой. Публичность смерти, связанная с рассказом, задает обратную структуру вопрошания. Если романы мы читаем, чтобы добраться до конца, движимые вопросом: «Чем все это закончилось?», то рассказ задается, по образцу Шехерезады, возможностью вопроса: «А что было дальше?».

7. Рассказ и роман по-разному связаны с истоками историографии. Для Беньямина историческая наука является «точкой снятия творческих различий всех форм эпики», соотносясь с ними так, как «белый свет соотносится с цветами спектра»[7, с. 400]. И если рассказ связан с *историческими хроникерами* и *летописцами*, которые *описывают* события,

избегая их объяснения, которые на небе, то роман соотносится с историками, стремящимися доказательно *объяснить* события [7, с. 400].

8. Память романиста связана «с вечностью, в противоположность *короткой памяти* рассказчика» [7, с. 403], которая определяется интересом слушателя к рассказчику, «связанным со стремлением запомнить рассказываемое» для того, чтобы «пересказать рассказ другим» [7, с. 402]. «Чем больше забывает о себе слушающий, тем глубже запечатлевается в нем услышанное» [7, с. 394]. Если память есть главный эпический дар, и поэтому Мнемозина является музой эпической поэзии, то в романе и рассказе это мусическое начало предстает в разных формах. В рассказе оно выступает как *воспоминание*, служащее «основой сети, которую в конце концов образуют все истории, переплетаясь друг с другом» [7, с. 403]. В романе оно выступает как *припоминание* романиста, удерживающее единство истории, выпавшей из эпической сети.

9. Рассказ является «ремесленной формой сообщения», погруженной в жизнь того, кто рассказывает. «Следы рассказчика ощутимы в повествовании так же, как виден след руки горшечника на глиняной чашке» [7, с. 394 – 395]. Если в романе *голос* самостоятелен, то в рассказе мир раскрывается как многоголосица, ищущая согласий, одним из которых является согласие души, глаза и руки рассказчика как сочетание его *образа, голоса и жеста*. Задача рассказчика, говоря языком ремесленника, заключается «в том, чтобы обрабатывать сырой материал *опыта* – чужого и своего – основательным, полезным и уникальным образом» [7, с. 416 – 417].

10. Если романист исходит из *достоверности* индивидуального опыта, то рассказчик открывает лестницу коллективного опыта, «для которого даже самый глубокий шок опыта индивидуального, то есть смерть, не является препоной и препятствием» [7, с. 409]. Эта лестница уходит «в пропасть неживого» [7, с. 412], но возводится к свидетельству *праведников* и держится *авторитетом благоговения*, утерянным в романе [7, с. 411]. «Рассказчик вступает в сонм учителей и мудрецов... Рассказчик – это та фигура, в которой праведник встречается с самим собой» [7, с. 417 – 418].

Итак, все выделенные характеристики рассказа и романа служат у Беньямина для аргументации одного сильного тезиса: европейская культура отказалась, с одной стороны, от ремесла для буржуазного производства, а, с другой стороны, столкнулась с Катастрофой XX века, когда личный опыт перестает быть значимым для передачи другому и не помогает справиться с опытом катастрофического масштаба. Поэтому рассказчик уходит. Что же приходит ему на смену? На этот вопрос косвенно отвечает Ж. – Ф. Лиотар, когда в 1979 году в «Состоянии постмодерна» различает традиционные рассказы, анализ которых близок к беньяминовскому, и великие рассказы, служившие модернистской легитимации знания и науки. Модерн, по Лиотару, проводит легитимацию знания и науки через великие рассказы двух типов: спекулятивный рассказ о диалектике Духа и рассказ об освобождении. Субъект этих рассказов всегда одинок, будь то «народ» или «Дух», в нем сливаются позиции рассказчика, слушателя и референта, и это отличает модернистские великие рассказы от традиционных рассказов, вытесняемых модерном: «представители новой легитимации через посредство «народа» являются ... активными разрушителями традиционных народных знаний, отныне воспринимающихся как позиция меньшинства или потенциального сепаратизма, осужденная пребывать в обскурантизме» [12, с. 77]. Модерн разрушает культуру традиционных рассказов, нарративная форма которых противопоставляется понятийному языку науки, но для легитимации самой науки выстраивает свои великие нарративы. У Беньямина этому соответствует отношение рассказа и романа. Великие рассказы модерна, вытеснив рассказчика, стали легитимирующими идеологическими повествованиями, основанными на самопроектировании Духа. После Второй мировой войны их разрушение, в свою очередь,

определяет состояние постмодерна, в котором «великий рассказ утратил свое правдоподобие, вне зависимости от способа унификации, который ему предназначался: спекулятивный рассказ или рассказ об освобождении» [12, с. 92]. Для Лиотара, ищущего пути новой легитимации науки в состоянии постмодерна, очевидно, что «обращение к великим рассказам исключено; и мы не можем прибегать ни к диалектике Духа, ни к эмансипации человечества как оправданию постмодернистского научного дискурса. Но ... «маленький рассказ» остается образцовой формой для творческого и, прежде всего, – научного воображения» [12, с. 144]. Любопытно, что только в примечаниях у него возникает тема возвращения беньяминовского рассказа как новой возможности легитимации. Стремясь «идти к идее и практике справедливости, которая не была бы привязана к консенсусу» [12, с.157], опирающегося на автономию собеседников как фрагмент эмансипационного рассказа [12, с. 96], и обращаясь к политике, «в которой будут равно уважаться стремление к справедливости и стремление к неизвестному» [12, с. 158], Лиотар предлагает продумать *паралогию* как *форму возвращения рассказа* в легитимирующий дискурс, которой свойственны открытая систематика, локальность, антиметод, перформативность и т. п. [12, с. 144].

После изгнания рассказчика утверждаются великие рассказы модерна с их волей к утопии, но им на смену приходит постмодернистская ирония, расцветающая в ситуации, когда «ностальгия по утраченному рассказу и та была утрачена большинством людей» [12, с. 100]. Постмодерн выдвигает в качестве субъекта культуры фигуру толкователя, определяемую иронией внутренней свободы, но не способную легитимировать новое знание. Толкователю на смену возвращается рассказчик, реализующий лиотаровскую паралогию через *свидетельство*. И это отличие свидетеля от толкователя очень важно для понимания фигуры рассказчика. Рассказчик – всегда свидетель. Толкователем он является во вторую очередь, и, как правило, толкование – это провал рассказа. Рассказчик не занят толкованием той истории, которую он рассказывает. Беньямин приводит красивый пример, когда Геродот рассказал историю о взятом в плен египетском царе Псаммените, перед которым персы, стремясь его унижить, проводят дочь и сына, и он не плачет. Потом провели слугу, и царь заплакал. Геродот на этом заканчивает, но историю подхватывает Монтень и дает ей интерпретацию, разумеется, не единственную, тому, почему заплакал царь. Царь может заплакать по десятку причин. Каждый может придумать свои хотя бы две причины. Беньямин подчеркивает, что качество рассказа зависит именно от того, что Геродот не сказал нам, почему именно заплакал царь, и история остается изумительной и новой. Каждое новое поколение через эту историю узнает что-то в своей жизни. Поэтому для рассказчика толкование – это ошибка, ослабление рассказа [7, с. 393].

Присутствие, эпифания, благодарение: возвращение рассказчика в гуманитаристику.

Возвращение рассказчика связано с общим обновлением гуманитаристики, начавшимся в 90-е годы. Для того, чтобы аргументировать это утверждение, я обращусь к вышедшему в 2004 году программному произведению «Производство присутствия: чего не может передать значение» Ханса Ульриха Гумбрехта, немецкого литературоведа и теоретика культуры, работающего в Стэнфордском университете. Теоретический жест этой книги направлен на преодоление кризиса в современной гуманитаристике, который, по Гумбрехту, заключается в абсолютизации процедуры интерпретации. Он направлен на то, чтобы «твердо выступить против привычки систематически отвлекаться от присутствия, против безраздельно центрального положения, которое занимает толкование в академических дисциплинах, именуемых у нас «гуманитарные науки и искусства»» [10, с. 12]. Мы имеем дело с ситуацией, когда всякий гуманитарий способен развернуть десяток интерпретаций для всякого текста, и такое перепроизводство обусловлено редукцией гуманитарного знания к институту, обслуживающему интерпретационную машину. Гумбрехт показывает, что этот кризис означает выпадение из исследовательского поля опыта присутствия, порождающего тексты. Выход из

кризиса связывается с возвращением вопроса о порождающей текстуальность *присутствия*. Тогда ядро гуманитаристики смещается с вопроса об эффектах значения на проблему отношения эффектов присутствия и эффектов значения. Предлагаемая аналитика присутствия разрывает «с (ныне уже поблекшей) «постмодернистской» традицией, для которой приемлемы одни лишь «антисубстанциалистские» понятия и аргументы» [10, с. 30]. Сам Гумбрехт анализирует этот *эпистемологический сдвиг* применительно к филологии, философии, эстетике, истории и педагогике, но речь идет о трансформации не только академического пространства, но и о новой культурной чувствительности. Описывая истоки современного кризиса гуманитаристики, он развивает типологическую схему европейской культуры, выделяя в ней *культуру присутствия*, близкую к средневековой, и *культуру значения*, расцветающую в Новое время и господствующую в XX веке. Сама эта схема весьма близка схеме Бенямина. Их сравнение позволяет соотнести рассказ с культурой присутствия, а роман – с культурой значения. Строится она также через выделение типологически значимых оппозиционных характеристик:

1. культура присутствия есть культура *тела*, культура значения с господствующей субъект-объектной парадигмой есть культура *духа* или *сознания*;
2. тело *включено* в мир и обладает внутренним смыслом, дух как субъект *эксцентричен* к миру;
3. в культуре присутствия знание *откровенно* и является результатом *самораскрытия мира* (как дара, а не усилия человека), в культуре значения знание есть результат *столковывающей активности* субъекта;
4. культура присутствия разворачивается вокруг *вещи* как единства субстанции и формы, культура значения – вокруг *знака* как единства означающего и означаемого;
5. культура присутствия соотносит человека с космосом и его *преображением*, в котором человек не автор, а соратник, для культуры значения важен автономный человеческий активизм и *преобразование* мира становится главным призванием;
6. «производство присутствия» разворачивается в *пространстве* как совокупности мест, занимаемых телами, а эффекты значения предполагают господство *времени* как атрибута сознания;
7. *насилие* как занятие пространства телами в культуре присутствия и *власть* как откладывание актуального насилия в культуре значения;
8. в культуре присутствия событие есть *поражительный* разрыв континуальности, в культуре значения событие – *удивительное* как эффект неожиданности, возводимое к ценности инновации;
9. *карнавал* телесности и *игра/вымысел* как работа мотивов и значений;
10. *евхаристия*, в которой «производится реальное присутствие Бога» и *парламент*, в котором решения принимаются не столько физическим присутствием парламентариев, но «интеллектуальным достоинством соперничающих воззрений и аргументов»;
11. связанная с различием евхаристии и парламента оппозиция платоновского реализма квантифицируемой *интенсивности* присутствия в культуре присутствия и логической неквантифицируемости реального в культуре значения [10, с. 86 – 92]...

...Но существует ли иная форма присутствия, не сводимая к насилию и возвышенному опыту и, соответственно, культура, не сводящаяся лишь к защите от вызовов реальности и помнящая не только о шрамах, оставленных опытом возвышенного? Следует рассмотреть этот вопрос в качестве вопроса о *прекрасном* как форме присутствия и воспользоваться философией Другого, в которой культура может рассматриваться не только как защита от вызовов чужой реальности, но и как ответ на зов Другого. Присутствие Другого может проявляться

как *вызов* Чужого, на который я не могу не ответить, или как *зов*, на который я могу не ответить, и тогда ответ – свободен и раскрывает мою человечность. Культура, которая понимается как защита от вызова, неполна, и это в полной мере проявляется в постмодернистских концептуализациях культуры. Безусловно ценно, когда человек способен защитить себя и свою «идентичность» от катастрофических вызовов, которые стоят перед ним, но проблема заключается в том, что, защитив себя от вызовов, человек может оказаться неспособным расслышать зов. Общество хорошо защищенных от вызовов людей, которые не слышат друг друга и Бога, и есть постмодернистская социальность. Кризис общения в индивидуализированном обществе ставит вопрос о культуре как слышании, послушании и прислушивании к зову Другого. Как возможна такая культура? Вопрос об этой культуре – вопрос о возможности преодоления тотальности насилия, поставленный Эмманюэлем Левинасом в предисловии к «Тотальности и бесконечному» как первый вопрос философии Другого. Для него катастрофическое *событие* войны есть обнажение реальности насилия, которое «состоит не столько в том, чтобы ранить и уничтожать, сколько в разъединении связанных друг с другом людей, которых принуждают играть чуждые им роли, отказываться от обязательств и даже от собственной субстанции» [11, с. 66]. «Война создает такой порядок, который полностью поглощает человеческую личность», а «индивиды в условиях войны сводятся к простым носителям сил, управляющих ими без их ведома» [11, с. 66 – 67]. Война отменяет наивную мораль, и поэтому стремление предвидеть угрозу войны обычно приводит к противопоставлению наивной морали и трезвой политики. «Политика противостоит морали, как философия – наивности» [11, с. 66]. Но политическое решение проблемы войны иллюзорно, поскольку политический трезвый порядок сам рожден войнами. Его мир ненадежен, поскольку несет на себе все антропологические метки войны: «Мир в империях, рожденных в войнах, поддерживается войной. Он не возвращает отчужденным существам утраченную ими идентичность. Необходимо изначальное и подлинное отношение к бытию» [11, с. 67]. Действительно, стремление предотвратить катастрофу насилия через нейтрализацию Чужого с помощью его размещения в мире своего собственного, мир, мыслимый как перемирие в тотальной войне, чреват торжеством тотальной анонимности. Трезвость политики, которая стремится обуздать насилие с помощью легитимного насилия, определяет *философию войны*. Ей Левинас противопоставляет *эсхатологию мира*, превосходящего трезвость послевоенного перемирия. Истинное отношение к бытию эсхатологично, потому что расположено *по ту сторону тотальности* [11, с. 67]. Оно вырывает «людей из их подчиненности истории и будущему» и призывает, побуждает «их к полноте ответственности». «Мысль о бытии, выходящем за рамки истории, предполагает существование людей, одновременно включенных в бытие и обладающих чертами личности, способных отвечать за свою жизнь, стало быть, уже взрослых, то есть способных говорить от своего имени, а не повторять анонимные слова, диктуемые им историей. Мир возникает как такая способность говорить. Эсхатологическое видение разрывает тотальность войн и империй, где люди не говорят» [11, с. 68]. Культура, держащаяся слышанием Другого, предполагает ответ на зов Другого и разговор, преодолевающий разделения, но пестующий различия. Ее субъективность предстает «как приемлющая Другого, как гостеприимство» [11, с. 71]. Лицо Другого, встреча с которым означает требование «не убий» и взывает к гостеприимству, рождая речь. Внутри этой речи разворачивается ряд форм, соответствующих культуре слышания зова, одной из которых является рассказ.

Первой из таких речей является речь-благодарение, для раскрытия которой следует обратиться к феноменологии данности Жана-Люка Мариона. Феноменология благодарения начинается не с ответа на дар Другого, но с обнаружения самого дара среди данностей. Если классическая феноменология имеет дело не с дарами, а с феноменами-данностями, среди которых дар неразличим, то феноменология Мариона помогает распознать в феномене данность, раскрывая в ней нередуцируемое *давание*: «феноменология начинается не с очевидности или явленности (тогда она бы оставалась идентичной метафизике), но с

изумительного и трудного открытия того, что очевидность, сама по себе слепая, может стать экраном для явления – местом для данности»[19, с. 20]. Работа благодарения есть обнаружение дара в этом мире. Каждый день мы имеем дело с данностями этого мира, но когда за данностью мы узнаем дар, это и означает работу благодарения. Начало этой работы митрополит Сурожский Антоний представляет следующим образом: «Если только мы осознаем, что ничто из того, что мы называем своим, нам не принадлежит, и одновременно поймем, что это нам ДАНО Богом и людьми, – вокруг нас начинается водворяться Божие Царство... Если мы были бы действительно внимательны к тому, что происходит в жизни, мы из всего могли бы собрать, как пчела собирает мед, благодарность. Благодарность за каждое движение, за дыхание свободное, за небо открытое, за все человеческие отношения... И тогда жизнь делалась бы все богаче и богаче, по мере того, как мы будто беднели бы все больше и больше. Потому что когда у человека больше ничего нет, и он осознает, что все в жизни — милость и любовь, он уже вошел в Царство Божие»[6, с. 153]. Наша способность расслышать зов есть способность за данностью, повседневностью, серостью, обыденностью жизни разглядеть изумительный дар. *Изумительный* – не в сентиментальном, а в феноменологически точном смысле этого слова, как выводящий из ума в бесконечное встречи с Другим. Работа благодарения оказывается введением в культуру слышания зова. Моя связь с опытом не может быть описана классической феноменологией. Дело не в том, чтобы поставить себя перед опытом реального, но в том, чтобы этот опыт пережить через работу благодарения как встречу с данностью как даром. И тогда оказывается, что всякой работе понимания предшествует операция благодарения, которая оказывается универсальной и первой. Тогда мы можем говорить, если последовать за Марионом, о том, что современная гуманитаристика, ищущая производства присутствия, должна открыть в своем ядре *евхаристическую герменевтику*[20, с. 149 – 152]. Мы не можем больше говорить об универсальной герменевтике, например, в духе Гадамера, поскольку такая герменевтика, абсолютизирует процедуру интерпретации. Но мы можем говорить о герменевтике, которая помнит о своем рождении из опыта и это памятование – работа благодарения. Евхаристическая герменевтика указывает на то, что работа благодарения, которая предшествует усилению понимания, оказывается этой формулой связи опыта и повествования. Евхаристическая герменевтика есть альтернативное предложение по отношению к постмодернистскому тезису о том, что мы имеем дело с текстами, текстами и ничем кроме текстов. Для нее важно проследить, как речь и текст рождаются работой благодарения. Евхаристическая герменевтика и есть то теоретическое пространство, в котором становится возможным помыслить рассказ, рождающийся из слышания в событии встречи, такой рассказ, который сопрягает опыт и повествование внутри сообщества слушающих.

Выделенные формы присутствия: насилие, вызов возвышенного и зов прекрасного, – и соответствующие им формы культуры и языка позволяют вернуться к беньяминовскому вопросу о связи рассказа с историографией и рассмотреть возвращение рассказа в контексте послевоенной историографии. Следуя за Анкерсмитом, можно выделить три формы философии истории: эпистемологическую философию истории, нарративистскую философию истории [3], [5], и философию возвышенного исторического опыта[4]. *Эпистемологическая философия истории* является модернистской, дескриптивной и критической философией. Она выделяет в качестве единицы исследования *высказывание* об историческом *факте* и стремится ответить на вопрос об *истинности* этих высказываний[5, с. 83 – 84]. Отсюда понятна ее близость к аналитической традиции. *Нарративистская философия истории* является постмодернистской, интерпретативной и лингвистической философией. Она выделяет в качестве исследовательской единицы *нарратив*, неразлагаемый на отдельные высказывания, стремится, не выходя за рамки языка историка[5, с. 84], выделить возможные типы интерпретаций и озабочена их *пролиферацией*[5, с. 129]. От исторического нарратива невозможно отделить самого историка, и поэтому вопрос об истинности интерпретации выносится за скобки. Нарративистский подход связан с лингвистическим поворотом в историографии, и, кроме работ самого Анкерсмита, выступившего в 80-е годы его апологетом[3], следует назвать

фундаментальное исследование Поля Рикера «Время и рассказ»[14] и «Метаисторию» Хейдена Уайта[17]. Третий подход, описываемый Анкерсмитом как *философия возвышенного исторического опыта*, обозначился в 90-е годы и связан с поворотом в исторической теории от языка *копыту*, «от всеобъемлющих систем значения к значению, ограниченному конкретными *ситуациями и событиями*» [4, с. 19]. Близкой к гумбрехтовской аналитике оказывается констатация Анкерсмита: ««Теория» и значение уже не идут рука об руку; в опыте значение нашло себе нового и более верного попутчика» [4, с. 20]. Из постструктуралистского мира, «где «язык говорит человеком», где субъект, или автор, в лучшем случае – только атрибуты языка», мы переносимся в парадигму, в которой «повторное открытие опыта – это повторное открытие субъекта» [4, с. 21]. После лингвистического поворота мы совершаем антропологический поворот. В центре такой философии истории оказывается не исторический нарратив, а рассказчик с его устными историями. В английском языке *history* и *story* – разные вещи, в русском – история как занятие историка и история как занятие рассказчика сближаются, и такое сближение оказывается содержательным в третьей парадигме и намечает возвращение рассказчика как нового хроникера и летописца в современную событийную историографию.

Примером новой историографии является история Холокоста, свидетелями которой являются либо люди, онемевшие в Катастрофе, не говорящие об этом опыте, а живущие из него, либо свидетели-рассказчики, восприятие устных рассказов которых встречается с трудностями, находящимися в методологическом центре новой историографии. Эти трудности можно представить через метафору жизни у водопада, предложенную Джонатаном Софраном Фоером, двадцатипятилетним автором дебютного романа «Полная иллюминация» («Everything is illuminated», 2002) [18]. В нем он рассказал о своей поездке в Украину в поисках свидетельств о родине его предков, еврейском местечке Трахимброде, уничтоженном нацистами. Роман – свидетельство, смешное до слез и плачущее за пределами плача, отчаянно трезвое и трогательное сверх надежды, исповедальное и славящее, вяжущее рассказы и развязывающее горе, решающееся на шаг навстречу Другому и само становящееся этим шагом, – замечательный пример поиска языка, соответствующего «возвышенному историческому опыту». В этом романе предложена метафора о жизни у водопада, которая уподобляет поколения, отвечавшие своей жизнью на неунимавшиеся тектонические толчки сверхчеловеческого насилия, семье, поселившейся в доме у грохочущего водопада. Поначалу они глохли, кричали друг на друга, чтобы перекричать водопад, мучились бессонницей, выбегали из дома, но через пару месяцев они привыкли к его грохоту и стали слышать друг друга. "Вот что значит жить рядом с водопадом, Сафран. Каждая вдова просыпается однажды утром после многих лет чистой и неизбывной скорби и понимает, что хорошо выпалась, и с удовольствием завтракает, и слышит голос своего покойного мужа уже не все время, а лишь время от времени. Скорбь сменяется благодетельной печалью". Но водопад заставляет вспомнить о себе, когда они решают заговорить шепотом с теми, кто вдалеке от их дома. "Я это осознал, когда впервые попробовал шепнуть что-то по секрету – и не смог, или насвистеть мелодию без того, чтобы вселить ужас в сердца всех в радиусе ста метров, когда мои товарищи на мельнице взмолились, чтобы я понизил голос, потому что: Невозможно сосредоточиться, когда ты так орешь. На что я спросил: РАЗВЕ Я ОРУ?"[18, с.336 – 338]. Самые глубокие и дорогие вещи люди могут говорить только шепотом, и жизнь у водопада научила со временем говорить друг с другом о важном. Но каждое новое поколение, рожденное вдалеке от этого бесчеловечного грохочущего безмолвия Катастрофы, не слышит свидетельств, потому что они – кричащие, хотя и шепчут о ранящем. В каком-то смысле мы сейчас находимся в ситуации, в которой необходимо овладеть искусством говорить шепотом и прислушиваться сквозь крик и немоту. Без этого искусства рассказчик не будет услышан. Оно и оказывается методологическим ключом новой гуманитаристики...

ЛИТЕРАТУРА

1. **Аверинцев С. С.** *София – Логос. Словарь.* – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006, 912 с.
2. **Агамбен Дж.** *Свидетель // Синий диван.* – М.: 2004. – №4. – с.177 – 204.
3. **Анкерсмит Ф. Р.** *Нарративная логика. Семантический анализ языка историков.* – М.: Идея-Пресс, 2003, 356 с.
4. **Анкерсмит Ф. Р.** *Возвышенный исторический опыт.* – М.: Издательство «Европа», 2007, 612 с.
5. **Анкерсмит Ф. Р.** *История и тропология: взлет и падение метафоры.* – М.: «Канон+», 2009, 400 с.
6. **Антоний, митрополит Сурожский.** *О благодарности // Антоний, митрополит Сурожский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России.* – СПб.: Сатисъ, 1994. – с. 149 – 156.
7. **Беньямин В.** *Рассказчик // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе.* – СПб.: «Симпозиум», 2004. – с. 383 – 418.
8. **Бибихин В. В.** *Грамматика поэзии. Новое русское слово.* – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2009, 592 с.
9. **Гадамер Г. – Г.** *Неспособность к разговору // Гадамер Г. – Г. Актуальность прекрасного.* – М.: «Искусство», 1991. – с. 82 – 92.
10. **Гумбрехт Х. У.** *Производство присутствия: чего не может передать значение.* – М.: Новое литературное обозрение, 2006, 184 с.
11. **Левинас Э.** *Избранное: Тотальность и бесконечное.* – М., СПб.: «Университетская книга», 2000, 416 с.
12. **Лиотар Ж. – Ф.** *Состояние постмодерна.* – М., СПб.: «Институт экспериментальной социологии», Издательство «АЛЕТЕЙЯ», 1998, 160 с.
13. **Марион Ж. – Л.** *Идол и дистанция // Символ.* – Париж, М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – № 56, с. 5 – 291.
14. **Рикер П.** *Время и рассказ.* – М., СПб.: Университетская книга, т. 1 – 1998, 313 с.; т. 2 – 2000, 224 с.
15. **Рильке Р. М.** *Элегия (Марине Цветаевой – Эфрон). Перевод А. Карельского // Бродский о Цветаевой: интервью, эссе.* – М.: «Независимая газета», 1998. – с. 205 – 206.
16. **Седакова О. А.** *Язык проповеди, язык проповедника // Духовное наследие митрополита Антония Сурожского.* – М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», Библиотека – фонд «Русское Зарубежье», 2008. – с. 330 – 241.
17. **Уайт Х.** *Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века.* – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002, 584 с.
18. **Фоер Д. С.** *Полная иллюминация.* – М.: Издательство Эксмо, 2006, 352 с.
19. **Marion J. – L.** *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness.* – Stanford, California: Stanford University Press, 2003. – 385 p.
20. **Marion J. – L.** *God without Being.* – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991, 258 p.

Филоненко А.С. *Возвращение рассказчика. Последствия для гуманитаристики и богословия // Sententiae : наукові праці Спільки дослідників модерної філософії*

3. В этом тексте анализируется то, как один из выдающихся современных украинских философов-антропологов Виталий Табачковский через феномен смеха представляет «антропорятівні» -«антропоруйнівні» практики, как помогают ему в этом великие литературные тексты – они являются результатом и источником самих глубоких антропологических прозрений. Попробуйте самостоятельно проанализировать феномен смеха (любой другой феномен или практику) в контексте указанной оппозиции. Обратитесь к любимым произведениям литературы, фильмам.

ФЕНОМЕН СМІХУ У ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІЙ РЕФЛЕКСІЇ ВІТАЛІЯ ТАБАЧКОВСЬКОГО

І. В Голубович,

І. Г. Нікіфорова

Звернення до творчості Віталія Георгійовича Табачковського у сміховій перспективі на сторінках чергової «сміхової» «Докси» не є випадковим. У 2002 році на феноменологічній конференції у Києві філософ познайомився з Н. А. Івановою-Георгієвською – одним з організаторів конференції «Природа сміху» в Одесі, і був запрошений прийняти участь у форумі, який вже став добре відомим не тільки в Україні, а й за її межами. В.Г.Табачковський відгукнувся статтею «Сміх як антропорятівний чинник та як особлива форма критичної рефлексії», що була надрукована у третьому випуску «Докси» – «Гносеологічні та антропологічні виміри сміху» (Див.: [9]). Потім матеріали цієї статті стали основою глави «Сміх супроти відчаю підпілля» в одній з останніх праць філософа – монографії «Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклидової рефлексивності» (Див.: [8]). У «сміховій» главі «Полісутнісного homo» Табачковський неодноразово посилається на статті авторів «Докси», а висловлені в них ідеї розгортає у антропологічній площині. Склалися усі передумови для творчого плідного контакту одного з видатних сучасних українських філософів та спілки «Одеська гуманітарна традиція» (Примітка 1). Але, на жаль, не судилося... Ще й тому ми звертаємо увагу на цю цікаву сторінку інтелектуальної біографії Віталія Табачковського, яка потенційно була «чревата» створенням оригінального варіанту «антропосміхового синтезу».

Після цієї інтелектуально-біографічної передумови звернемося

безпосередньо до розгляду феномену сміху в антропологічній рефлексії філософа. По-перше, розглянемо, через які теми, проблеми, а також траєкторії та механізми думки здійснюється Табачковським «антропологізація» феномену сміху, як він залучає сміх у площину антропологічної рефлексії. Ми будемо аналізувати це коло проблем крізь призму опозицій,

синтезів, порівнянь, занурень у певні контексти, створення відповідної мови опису, неологізмів, до яких вдається філософ. Це – рівень його творчої лабораторії, його власного інтелектуального антропологічного «техне», сміхоантропологічного у даному випадку.

В. Г. Табачковський універсалізує категорію сміху, надає їй глобального («всезагального») значення, але не в розумінні родової відмінності людини, а по відношенні до сприйняття історії людства. «Сміх настільки ж універсальний, як і серйозний: він націлений на світове ціле, на історію, на все суспільство, на світогляд» [8, с. 199]. Філософ розглядає феномен сміху з позиції формування людської особистості, розгортання її внутрішніх потенцій.

«Сміхова глава у «Полісутнісному Номо...» підсумовується пунктом «Онтологічні передумови сміху». Ми ж почнемо з онтологічного рівня, бо саме він здається нам головним у тому розгляді феномену сміху, який пропонує філософ. Онтологічний рівень є фундаментом і для подальшої антропологізації сміху. Така траєкторія аналізу є принциповою настановою для Табачковського. Він, як відомо, представляє не тільки антропологічний напрямок у сучасній українській філософії, а також напрямок «онтологічний», що розвивається у межах «київської світоглядної (онтологічно-світоглядної) школи». У працях представників цієї школи (В. Шинкарук, В. Іванов, Є. Бистрицький, С. Пролєєв та ін.) (*Примітка 2*) йдеться про «онтологічний поворот» та про «нову онтологію» – онтологію світу людини та культури. Людина розглядається як «особистісне буття у світі» у всій повноті свого «тут-і-тепер» існування. «Світ» передбачає у якості свого ядра світ, співвіднесений з людиною. Говориться про «онтологічні модальності» людського буття – такі, наприклад, як соціальність, культурність, предметність.

У цьому онтологічно-антропологічному контексті В.Г.Табачковський

осмислює феномен сміху, саме цей контекст дає йому підстави для універсалізації сміху. «Сміх настільки ж універсальний, як і серйозний: він націлений на світове ціле, на історію, на все суспільство, на світогляд» [8, с. 199]. У чому ж полягає універсальність, на які онтологічні модальності та підвалини слід звертати увагу? По-перше, сміх закорінений у амбівалентності «людського способу буття» (*Примітка 3*). Ця амбівалентність розглядається Табачковським через буденну сміхову ситуацію падіння людини, коли хтось позаду неї прибирає стільця. Оголоюється така принципова антропологічна обставина, як негарантованість людської самодостатності. Перед нами, вважає філософ, фундаментальна антропологічна колізія: людина – несамодостатня істота, але ж вона прагне подолати почуття несамодостатності. «Сміх викликає будь-що, що невиправдано зазіхає на самодостатність» [8, с. 209]. Через сміх також відкривається здатність «примирити» Номо з думкою про свою фундаментальну недостатність. Такий прийом «зі стільцем» – прийом ілюстрування фундаментальних антропологічних вимірів безпосередньо через буденну, літературну чи то біографічну ситуації був притаманний інтелектуальному стилю Табачковського. Проте це – не бажання лише унаочнити чи проілюструвати якусь ідею високого рівня абстракції та всезагальності. Тісний зв'язок такого рівня онтологічно-антропологічних ідей з «життєсвітом» у його буденності – принципова специфіка антропологічного розмислу, без якого він не існує, вважає філософ. Він через такий ситуаційний опис пропонує процедуру «послідовної екзистенціалізації та феноменологізації» [8, с. 211] фундаментального людського світовідношення та

самовідчування . Тому Табачковський часто вдається до життєвих, біографічних «екземпл» як до цілком суттєвих. Далі ми також звернемо на це увагу.

Ще одна онтологічна передумова. Сміх – особливий вияв екстатичності людської істоти, він засвідчує міцну вітальність свого носія. У сміхових формах культури втілений елементарний «життєвий інстинкт». Такі форми - «рятівне коло», що уможлиблює здатність Ното (*Примітка 4*) утриматися на поверхні бурхливої життєвої круговерті. Онтологічна передумова, що включає в себе наявність «рятівного кола», дозволяє потім, вже на іншому рівні аналізу обговорювати специфіку «антропорятівних» функцій сміху. Говорячи про вітальну та рятівну онтологічну передумову сміху Табачковський також конкретизує її через сміхову транскрипцію життєстверджуючих філософом літературного героя Я.Гашека – «бравого вояка Швейка», які він вважає неперевершеним втіленням цієї «онтологічної модальності» сміху: «Як би там не було, яось-таки було, бо ж ніколи не було, щоб геть ніяк не було» [8, с. 212]. «Казус Швейка» узагальнюється та перетворюється у Табачковського на «швейкизм» саме тому, що в ньому вбачається зразкове втілення фундаментальної онтологічної «антропорятівності» сміху.

До онтологічних засад сміху філософ відносить також те, що цей феномен репрезентує специфічну іпостась людського досвіду – «досвід-межу». Один з авторів цієї статті колись також досліджував, спираючись на теорію А.Щюца (Див. :[1]), цю онтологічну рису сміху і створення у просторі соціокультурної комунікації певної «граничної сміхової зони», яка забезпечує можливість встановити зв'язок між «світом повсякденності» та дивовижними, чудернацькими, божевільними «субуніверсумами реальності» – реальності дискурсу та досвіду, такими як, наприклад, лицарський субуніверсум Дон Кіхота.

Але ж автор відчував, що лише феноменологічної (соціологічно-феноменологічної) транскрипції сміхового «межевого досвіду» тут недостатньо, потрібен вихід на рівень онтології, який і окреслений В. Табачковським. Сміх, пише філософ, вказує на можливість досягнення «кінцевого пункту метафізичної межі світу», де усі факти і стани рівноправні і рівнобайдужі. А може навпаки - сміх у його антропорятівній іпостасі рятує людину від досягнення метафізичної межі рівнобайдужості? Однак, як вказує Табачковський, можливий і інший результат такої траєкторії сміхової редукції – досягнення «метафізичного нульового стану», стану «іншоістоти», здатної дивитися на світ першим поглядом. Такі у першому наближенні онтологічні підвалини феномену сміху. Далі звернемося до тих опозицій, синтезів, порівнянь, неологізмів, до яких вдається В.Табачковський, створюючи свою сміхоантропологічну концепцію.

Опозиції. Інтелектуальному стилю В.Табачковського взагалі властиве створення поняттєвих опозицій и мислення у опозиціях в їх діалектичній єдності. Він формулює, наприклад, фундаментальні антропологічні опозиції, евристичний потенціал яких використовують і інші представники «київської антропологічної школи» (Див.: [4]). Йдеться про дилеми есенційного та екзистенційного, моносутності – полісутності, родової всезагальності – індивідуальної тотальності, евклідової – неевклідової рефлексивності тощо.

Які ж опозиції у сміховій площині формулює В.Табачковський? По-перше, він вказує на протилежно спрямовані людські практики – антропоруйнівні та антропорятівні. Перші, що він також визначає як практики «підпілля», мають життєзаперечне начало, другі – начало

життєстверджуюче. Концентрація першого начала – розмаїття виявів людської «пошлості», а її уособлення – образ чорта. Завдання, яке формулюється на протилежній життєстверджуючій стороні – «насмятися над чортом». Зустрічаємо у філософа і такі протиставлення: коротка трагедія – довічна комедія існування, песимістичне прозріння – оптимістичне прозріння, сміх – відчай (відчай не сприяє дистанціюванню від нестерпної ситуації, а сміх – сприяє).

У сміховій площині В.Табачковський вдається до прийому переформулювання чи «перейорганізації» певних фундаментальних опозицій. Так протистояння «зло-добро» трансформується В.Г.Табачковським на полярність зла і сміху. Сміх постає не менш сильною категорією ніж зло або негативні емоції, внаслідок яких зникає свобода. Сміх – прояв свободи, можливість виразити свободу через сміх – це прояв здобуття свободи. «Відтак, йдеться про сміх, про іронію тощо, не яко применшення зла, а як рівнопотужного йому за своєю екстатичністю, навіть переважаючи його волею до життя, ствердження – не передусім – людської спроможності, вільної суті її як свідомої і відповідальної істоти тощо» [8, с. 198]. Не тільки зло є антиподом сміху, а й відчай та світоглядний песимізм; таким чином відчай (песимізм) належать до царини зла, а сміх – добра. Сміх являється засобом творіння добра, простору для людського волевиявлення, шпаринною, яка необхідна для вільного дихання при умовах, що унеможливають акти проявлення творчої потенції як протистояння системі, суспільству, законам загального співіснування.

Синтези. Особливу увагу В. Табачковський приділяє синтезам, які створює сміх, сміхова практика та сміхова рефлексія. Сміх принципово синтезуючий, він взагалі унеможливує збереження протилежностей, усталеність меж. Тоді «жахливо похмурій трагедійності» протиставляється не комедійність, а трагікомедійність» [8, с. 198]. Не опозиція «сміх – сльози», а «сміхосльози» чи «сльозосміх», не «мінор – мажор», а «міномажор». Також у сміховій площині трансформуються ті синтези, до яких сучасна культура вже звикла. Жорстка опозиція «хаос – космос» сьогодні вже перетворилась у парадоксальний «хаосмос». Проте сміхова логіка пропонує більш парадоксальніший варіант. В.Табачковський услід за Д.Хармсом звертає увагу на подвійно синтезований «хосмос», що обіймає «хаосмос» та «хохму» як продукт слов'янської культури (Див. : [8, с. 207]). Філософ не тільки розгортає перед нами розмаїття наявних та можливих «сміхових синтез» та «сміхових неологізмів». Він досліджує їх як прояв «неевклідової рефлексивності». «Розсудкова», евклідова стратегія мислення бачить саме протилежності, а «неевклідова» – поєднання чогось із «своїм-іншим». Поєднання одного та його іншого, себе та свого протилежного взагалі притаманне спекулятивному мисленню. Це Табачковський доводить, посилаючись на «Науку логіки» Гегеля. Шлях звідси до ступеню «неевклідовості» – не тільки бачити взаємозумовленість протилежностей, але й перестати сприймати їх всерйоз, бути готовими перевернути звичну ієрархію. Саме у такій настанові можливий «глузум» – ще один синтетичний неологізм. Пояснюючи це новоутворення, яке важко перекласти іншими мовами, В.Табачковський вписує його у простір «неевклідової рефлексивності»: «Отже, «неевклідова рефлексивність» постає справді, як alter ego картезіанського cogito: свого роду розум через глузум» [8, с. 212].

У «неевклідової рефлексивності» свій режим існування – це «спалахи», зазначає В. Табачковський. Саме у такому режимі можливо буття в істині, що також неодноразово підкреслювалося в історії думки. Августин писав про «швидкі миті» дотику до Вічної

Мудрості, М. Мамардашвілі – про те, що буття відкривається нам лише у ритмі «інтермітенцій серця», «серцевих перебоїв». Модус існування сміху – теж «спалах», «швидка мить», «перебої». Тотальний, нескінченний, безмежний сміх – сміх диявола, вважає М.Кундера у своїй «Книзі сміху та забуття» (Див.: [3]).

Зазначені В.Табачковським «сміхові синтези» – це не тільки прояв неевклідової рефлексивності, а «міжосміхового досвіду» світу, світу де є «радісна туга та тужлива радість» (Ж.Батай), де існує «веселе пекло» (М.Бахтін). Сміх розглядається українським філософом в контексті практик особливого стибу («сміхонасичених практик»), не лише дискурсивних, а життєвих, екзистенційних, яким притаманні емоційність, вольове поривання до життя, довіра до мудрості життєвої стихії. Нагадаємо, що сама «сміхова глава» у «Полісутнісному Ното...» починається з питання пошуку антропорятівної альтернативи антропоруйнівним практикам «підпілля», тобто завдання собі філософ ставить «практичне», проте таке, що потребує рефлексивного обґрунтування у «філософії особистого та родового порятунку».

Такі «сміхонасичені» практики особистого порятунку мають вагому біографічну складову, вони тісно пов'язані з «фактичністю» конкретного життєвого шляху та долі. Взагалі не випадково, що В. Табачковський, вдається до

біографічної/автобіографічної експлікації запропонованого ним антропологічного принципу «індивідуальної тотальності» у своїх працях (перш за все в «У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників)» [10]) та в проектах (щорічні філософсько-антропологічні студії, присвячені життю та творчості відомих вітчизняних філософів – М.Злобіної, В.Іванова, М.Поповича тощо) (*Примітка 5*).

Найкращою біографічною ілюстрацією сміху у Табачковського слугує один той самий наведений в двох різних роботах приклад (Див.: [8, 10]). Це ситуація написання карикатури на П. Копніна (директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ з 1962 по 1967 рік) М. Поповичем у інститутській стіннівці «За творчу думку», вірніше не наявність карикатури, а її відсутність, яка гостро критикувалась П.Копніним. Наведення одного й того самого прикладу із власного досвіду є не простим повторенням в різних варіаціях. Бо у випадку згадування цієї ситуації в роботі «У пошуках невтраченого часу...». Табачковський ілюструє обставини, що склалися на той час в Інституті філософії. «Доброзичлива іронія, а нерідко й сарказм, проймав інститутську стіннівку «За творчу думку», черговий випуск котрої П. Копнін міг оцінити негативно тільки через... відсутність карикатури на нього (Мирослав Попович робив їх неперевершено)» [10, с. 18].

Інакше складається у другому наведеному випадку. Згадуючи критику П.Копніна інститутської стіннівки за відсутність карикатури на себе самого в праці «Полісутнісне ното...», В. Г. Табачковський не просто наводить вдалий приклад можливості прояву свободи в ситуації тоталітаризму та майже повної її відсутності, а власне, підтверджує свою концепцію «антропорятівної функції» сміху. «Тож, мабуть, гуморна вдача, навіть якщо її носії не заторкує соціально-економічних, політичних та ідеологічних реалій, є ще й принципово антитоталітарною» [8, с. 199]. Особливо якщо врахувати зроблене одним з шістдесятників Вадимом Скуратівським визначення тоталітаризму як концентрованої відсутності гумору.

Сміх в контексті антропорятівних практик (антропорятівні функції сміху).

Сміх розглядається В. Табачковським як засіб самопоряткування людини, як важливий антропорятівний чинник. По-перше, він дає цьому теоретичне обґрунтування: у контексті „філософії особистого порятунку» сміх з часів «Веселої науки» Ф.Ніцше постає як нетрадиційна («протитрадиційна») форма критичної рефлексії. Сам Табачковський пропонує вислів «субліформа критичної рефлексії» [8, с. 202] та співвідносить з ним «субліформу інтелектуальної свободи» [7, с. 199] – так він називає відчуття гумору, що проявляє себе в умовах, котрі унеможливають свободу мислення. Через поняття «субліформа» обґрунтовуються ієрархічні стосунки між сміхом та гумором. Якщо відчуття гумору – це «субліформа» інтелектуальної свободи», то сміх – це не просто субліформа, а новий тип рефлексії, що має більш високий ступень свободи.

Гумор, «гуморна вдача» забезпечує наявність інтервалу поміж мислителем та антимисленевим середовищем. Сміх людини над самою собою Табачковський вважає за «найвищий вияв гуморної вдачі» [8, с. 200], звертаючись до розуміння сміху Ф.Ніцше. Відчуття гумору, що являється головною умовою можливості існування (породження) сміху проявляється, на думку українського філософа, саме в умовах тотальної наруги та неможливості свободи. В даному випадку антропорятівна функція сміху та його модифікацій полягає у створенні простору свободи через дистанціювання, відсторонення від несприятливих умов.

Але попри уся позитивність сміху, попри його «антропорятівну функцію», треба розуміти, що той, хто продукує сміх разом зі свободою отримує відповідальність. «Адже свобода – то не тільки Божий дар, але й тягар, пов'язаний з величезною відповідальністю суб'єкта кожного діяння» [7, с. 49]. Сміх над чимось чи на кимось як такий, що викликає відповідальність, збалансовується сміхом над собою, реабілітує занадто велике значення «справедливого» або «несправедливого» глузування.

Сміх – це могутній противажіль відчаю, світоглядному песимізму, культивуванню людської неспроможності. Він приборкує те, чого людина не в змозі подужати: абсурдність життя, спряженість життя та смерті, вивільняє від безвихідних ситуацій, дозволяє бачити «святковий аспект» світу. Через сміх відкривається «друга правда» та «друге одкровення» про світ. Сміх поєднується з мудрістю – виникає «весела мудрість» та «філософський сміх». Саме у такій формі рефлексії можливо ставити питання про людину в її сутності та істині. Тому йдеться не лише про особистий порятунок, але й про «антропорятівні» чи «родорятівні» функції цього феномена у різних його модифікаціях: гумор, іронія, сатира. «Філософський сміх», подекуди «мовчазний сміх», рятує не лише людину, а і філософію, бо він протистоїть перетворенню серйозності фальшивого життя на фальшиву серйозність філософії. У Табачковського також йдеться про «сатиричну свідомість» («критичний екзистенціалізм сатиричної свідомості»), що розриває ілюзії та позерство.

Сміх - це синтетичний («синтезобудівний») феномен. Тому притаманні йому «антропорятівні практики» (практики «реанімації людини») він утворює як синтетичну єдність рефлексії, тілесної дії, жесту (іноді «жесту» думки та мови). В. Табачковський розглядає сміх як «обрядовий жест думки», протиставлений традиційній дискурсивності. У контексті розвитку всієї «київської світоглядно-онтологічної» школи це не є випадковим. В

межах даної традиції була глибоко осмислена діалектика практично-духовного освоєння світу людиною. Саме ця настанова на єдність «практично-духовного» стала вихідною для формування антропологічного напрямку сучасної вітчизняної філософії, перш за все, у версії В. Г. Табачковського. Як «обрядовий жест думки», певна «жесторефлексія», сміх втілюється у «танцевально-сміхову терапію» («вставши вранці, врізати у самій сорочці в кімнаті трепака» – вслід за Миколою Гоголем пропонує нам, коли ми у відчаї, Віталій Табачковський (Див.: [8, с. 202]) . Проте з самим танцем ми повинні бути обережними, попереджає нас відомий чеський письменник М.Кундера у вже загаданій «Книзі сміху та забуття» (Див.: [3, с. 116]). Він вказує на могутню силу «кола» – народного танця, який зачаровує і захоплює людину у міцні обійми тоталітарної єдності і тотальної віри у фальшиво-серйозні цінності та ідеали. Але сміх у такому танці знаходиться за «колом», так само як і свобода. Тому так важливе це «танцювально – сміхове» поєднання, саме воно є антропорятівним. У сміховій настанові ми також повертаємося до досвіду єдності мови та «язика», який був добре знайомий у дитинстві: «показати язика» тому, що ми не сприймаємо. Чим не альтернатива плачу та прокльонам, теж своєрідним жестам?

«Філософія сміху» В.Табачковського – це антропорятівна і оптимістична світоглядно-емоційна настанова для усіх «Ното», а також ще одна – спеціально для таких «Ното», якими є філософи: настанова на можливість «щопліднішої взаємодії «когітальної» та «рїретальної» (від «гіге» – сміятися) здатностей людини» [8, с. 212]. Чи справді можливо створення такого «когітально-реретального» простору? Маємо надію, що так, хоча б на сторінках «Докси» та на конференціях «Природа сміху», які, «таки да» будуть у кожному квітні проходити в Одесі.

Примітки.

1. Це не єдиний випадок в історії «сміхових» «Докс», коли стаття філософа, що в них опублікована, потім стає частиною монографії і «працює» вже в іншому смисловому контексті, розгортаючи свій невичерпаний потенціал. Йдеться, наприклад, про есе «Феномен прикол» Віктора Ароновича Малахова, яким він відгукнувся на запрошення прийняти участь у конференції «Природа сміху» в тому ж 2003 році [6]. Це есе увійшов потім у книгу В. А. Малахова «Уязвимость любви» (Див.: [5]). Під час презентації видання у Києво-Могілянській Академії філософ пообіцяв, що він буде продовжувати розвивати «сміхову» тему, у тому числі, на сторінках «Докси». Маємо підставу піймати його на слові.

2. Ми розуміємо умовність віднесення тих чи інших сучасних вітчизняних філософів до певних шкіл та напрямків. Дискусії навколо цього розмежування течій, шкіл та напрямків ще точаться (Див., наприклад: [2, 12]).

3. Таке термінологічне сполучення застосовується у працях представників вітчизняної «світоглядно-антропологічної школи» – до такого визначення «світоглядної» школи з додатком «антропологічності» також вдаються дослідники

4. Цікаво, що в підрозділі «Онтологічні передумови сміху» Табачковський частіше ніж будь-де застосовує слово Ното – саме воно фіксує онтологічний рівень розгляду людини у її «родовій всезагальності». «Родову всезагальність» тут треба розуміти не в

якомусь природному сенсі, а як певний комплекс онтологічно-антропологічних засад «людського способу буття».

5. „Філософсько-антропологічні студії-2008” були присвячені пам’яті самого В. Г. Табачковського (Див. : [11]).

Література

1. Голубович И.В. Смех на границе субуниверсумов реальности: опыт осмысления феноменологической социологии А. Щюца // Докса: Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 2. Про природу сміху. – Одеса: ООО Студія «Негоціант», 2002. – С. 87–92.
2. Гусев В. Ув’язнена філософія: діамат та істмат червоний позитивізм та червоний екзистенціалізм//Філософська думка: Феномен радянської філософії. – 2009. – № 3. – С. 16 - 20.
3. Кундера М. Книга смеха и забвения: Роман /Пер с чеш. Н.Шульгиной. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 336 с.
4. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах/ В.Табачковський, А.Дондюк, Г. Шалашенко та ін. – К.: Наукова думка, 2004. – 246 с.
5. Малахов В.А. Уязвимость любви. – К.: Дух і Літера, 2005. – 560 с.
6. Малахов В.А. «Феномен прикол»// Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 3. Гносеологічні й антропологічні виміри сміху. – Одеса: ООО Студія “Негоціант”, 2003. – С.179-186.
7. Табачковський В.Г. «Лабіринти свободи» у вітчизняному марксистському та постмарксистському антропологізмі// Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютій та ін. – К.: Наукова думка, 2005. – 273 с.
8. Табачковський В.Г. Полісутнісне Ното: філософсько-мистецька думка в пошуках „неевклидової рефлексивності”. – К.:Видавець ПАРАПАН, 2005. – 452 с.
9. Табачковський В.Г. Сміх як антропорятівний чинник та як особлива форма критичної рефлексії// Докса. Збірник наук.праць з філософії та філології. Вип. 3. Гносеологічні й антропологічні виміри сміху. – Одеса: ООО Студія “Негоціант”, 2003. – С.139 – 148.
10. Табачковський В.Г. У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістедесятників). – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 300 с.
11. Філософська антропологія та сучасність (пам’яті В. Г.Табачковського)// Філософсько-антропологічні студії’2008. – К.: Стилос, 2008. – 529 с.
12. Філософський енциклопедичний словник. Загал. ред. В.І. Шинкарука. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.

Опубліковано: Докса. Збірка робіт з філософії та філології/ Ред. Н.А. Іванова-георгієвська, В.Л.Левченко. – Одеса: Вид. ОНУ імені І.І.Мечникова, 2011. – Вип. 16. – С. 30-39.

4. Примером антропологической экспертизы мы считаем проект «Антропологический форсайт», осуществляемый известным российским философом-антропологом Сергеем Алевтиновичем Смирновым (Новосибирск), на чьи работы мы неоднократно ссылаемся в пособии. Приведем некоторые фрагменты из описания проекта (более подробно о нем - <http://www.antropolog.ru/doc.php?id=520>). Один из авторов данного пособия (И.В.Голубович) принимала участие в проекте в качестве эксперта, отвечающего на вопросы разработанной координаторами «Дельфи-анкеты», некоторые из вопросов мы также выборочно приводим.

Попробуйте оценить перспективность и возможные направления «антропологического форсайта»,

Антропологический форсайт

Новые идентичности человека: анализ и прогноз антропологических трендов

Головной исполнитель: Новосибирский государственный университет экономики и управления.

Руководитель – Смирнов С.А., проректор по инновациям и науке НГУЭУ, д.филос.н.

Цель выполнения научно-исследовательской работы (проекта):

Анализ и прогноз базовых антропологических трендов, влияющих на онтологическую идентичность человека и предложение альтернативных антропологических практик, преодолевающих самоубийственное радикальное изменение человека.

Актуальность и научная значимость выполнения научно-исследовательской работы (проекта)

Актуальность заявляемого проекта диктуется как ситуацией, в которой находится человек как главный субъект современных изменений и трансформаций, так и гуманитарной наукой, его инструментарием и языком.

Современный человек испытывает серьезную и радикальную трансформацию с точки зрения собственной идентичности. Достижения генной инженерии, формирование интерфейса человек-машина, киборгизация различных управленческих практик и моделей приводят к тому, что привычная идентичность человека, его образ и облик радикально меняются. Все более учащающиеся практики самоуничтожения его самого собственными средствами (экологический кризис и войны являются здесь лишь следствиями) приводят к тому, что человека как род в скором времени предстоит записывать в Красную книгу и выставлять в Музее человека.

Главные радикальные изменения человека связаны с практиками трансгрессии и суицида. Человек все более готов на то, чтобы осуществлять на себе разного рода

эксперименты и практики проверки с целью испытания самого себя и получения удовольствия через использование на себе разного рода препаратов, средств, лекарств, которые грозят его собственной жизни и привычному образу обитания. Наркотики, психотропные препараты, алкоголь, парк-трейсинг, фристайл, паркур разного рода, позволяющие человеку испытывать головокружительные эмоции, становятся все более частым и постоянным явлением. Тем самым формируются такие радикальные антропологические тренды, которые меняют онтологическую идентичность человека. Все это на фоне кризиса привычных традиционных институтов сохранения и охранения человеческой идентичности (семья, церковь, искусство, наука, образование) приводит к тому, что им на замену приходят разрушительные практики радикального изменения человека.

С другой стороны, сама гуманитарная мысль, гуманитарные науки испытывают явно выраженный дефицит не только управления указанными трендами (что само по себе является задачей радикально новой), но даже дефицит описания этих трендов. У философии и социологии, психологии нет выстроенного адекватного научно-методологического дискурса, чтобы, во-первых, описать новые радикальные антропологические тренды, во-вторых, предложить некую антропологическую альтернативу в виде таких антропологических практик, которые возвращают человеку его новую идентичность, преобразуют его и отвращают от практик трансгрессии и суицида.

Это означает, что актуальность данного проекта двойная. Мало того, что необходимо описать антропологические тренды, составить их репертуар, осуществить их прогноз и силу действия, но также необходимо выработать сам словарь этого описания, сам соответствующий адекватный антропологический дискурс, позволяющий ухватывать эти тренды и их прогнозировать. В этой связи до сих пор актуальным становится задача построения антропологии как науки наук. Проблема, поставленная почти сто лет назад М.Шелером по выстраиванию самостоятельного языка антропологии и повторенная Э.Кассирером о том, что человек, изучающий мир, меньше всего знает себя, остается актуальной.

Эта сложность связана с тем, что сама антропология как область гуманитарной мысли и практики долгое время была в плену у других гуманитарных наук и не могла найти собственный предмет и метод. Перед исследователями и разработчиками стоит задача выработки адекватного собственно антропологического дискурса как самостоятельного видения и самостоятельного языка, имеющего свой предмет и метод.

Также актуальность проекта связана с тем, что собственно сама теория и практика прогнозирования и тем более практика анализа трендов и сценариев развития (конструирования будущего или форсайта) никогда не применялась в мировой практике относительно антропологических трендов. Форсайт применялся к практике прогнозирования трендов и формирования согласованного экспертного мнения в образовании, в науке, в критических технологиях, к социальной сфере (что гораздо реже). Относительно антропологических трендов методология проведения форсайтных исследований применяется впервые.

Описание решаемых научных проблем и поставленной задачи

Из описанной выше актуальности показано, что в рамках проекта предполагается решить следующие проблемы и задачи

1. Выработка адекватной концепции и методологии проведения форсайт-исследования применительно к анализу и прогнозу антропологических трендов, меняющих идентичность человека.

2. Разработка новой онтологии человека – антропологического дискурса, в котором показана новая онтологическая идентичность человека.

3. Разработка адекватного инструментария проведения форсайт-проекта, удерживающего с одной стороны специфику классического форсайта (экспертные панели, фокус-группы, дельфи-опросы, глубинные интервью и проч.), с другой стороны, выстраивающего специфический предмет проекта – антропологические практики и антропологические тренды.

4. Выработка пакета предполагаемых сценариев развертывания будущего человека и выявление наиболее предполагаемого будущего сценария (репертуар сценариев).

5. Формирование экспертного пула, различных профессиональных групп, носителей нового антропологического дискурса, видения предполагаемого будущего сценария развития и радикального изменения человека. Предполагается сформировать экспертный пул в 300 человек и составить базу данных по видам научных интересов, научных проектов, публикаций и разработок данной экспертной группы.

6. Содействие формированию экспертной сети взаимодействия профессиональных групп, выстраивание институционально устойчивой экспертной сети, которая после окончания проекта будет продолжать взаимодействовать и осуществлять совместные проекты и разработки.

Краткое описание (характеристика) работы

Работа посвящена анализу и прогнозу радикальных антропологических трендов в виде радикальных антропологических практик, меняющих онтологическую идентичность человека. Работа посвящена выстраиванию образа будущего человека, который в обозримом будущем будет онтологически другим. Работа предполагает выработку адекватных средств и инструментов анализа, прогноза и конструирования способов обитания и практик будущего человека. Работа предполагает выстраивание соответствующего предмету антропологического дискурса, дефицит которого испытывает современная гуманитарная мысль и практика....

Предполагаемые результаты форсайта:

1. Выработано концептуальное представление относительно новой антропологической реальности, идентичности людей в долгосрочной перспективе на 2050 год, связанной со средой обитания, образом жизни, коммуникациями, стратегиями поведения, образами мышления.

2. Сформировано ядро пула экспертов, носителей новой онтологии человека, в которой человеческая идентичность описывается самостоятельным антропологическим дискурсом.

3. Предложено видение согласованных топосов квадранта форсайта в связке – онтология, институты и инфраструктуры, модели управления, проекты и программы.

4. Разработан пакет инструментов для проведения форсайта применительно к гуманитарной и социальной проблематике, с учетом специфики предмета (методика проведения глубинных интервью, методика проведения дельфи-опроса, методика проведения семинаров по сценарированию и стратегированию, фокус групп, экспертных панелей).

5. Составлен черновик дорожной карты «Человек 2050», карты изменений и трансформаций человеческой идентичности, появления и формирования новых трендов, формирования новых антропологических практик, меняющих идентичность человека.

Раздел «Дельфи-анкеты»

Факторы антропологических изменений. (В графе «Ответ» проставьте цифры от 0 до 5 в соответствии со степенью важности данного фактора. 5 – «максимально важно», 4 – «важно», 3 – «требуется внимания, но не более того», 2 – «не очень важно», 1 – «неважно», 0 – «фактор не действует».) Если Вы считаете, что есть важные факторы антропологических изменений, не указанные в данном списке, укажите их в позиции «Другое».

№	Позиция
1.	Резкое изменение информационной среды. Если так, то какого качества эти изменения?
2.	Изменения природной среды. Содержание этих изменений?
3.	Ухудшение качества основных жизненных ресурсов (воды, воздуха, жилого пространства, и др.)
4.	Возрастающее медицинское вмешательство в функционирование человеческого организма, достижения генной инженерии, биомедицины, «таблеточной» индустрии и др.
5.	Дополнение человеческого тела и сознания кибер-устройствами, выстраивание интерфейса человек-машина.
6.	Формирование нового понимания человека на основе глобального распространения квазирелигиозных учений и оккультизма.
7.	Пост-секуляризация (возвращение религий и оккультизма).
8.	Гипер-урбанизация и радикальное изменение образа жизни современного человека.
9.	Другое.

Попробуйте дополнить раздел «Другое» в соответствии с Вашей собственной оценкой происходящих сегодня антропологических изменений

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Основная

Аристотель. Никомахова этика Никомахова этика// Сочинения в 4-х томах. Т.4/ Пер. с древнегреческого. Общая редакция А.И.Доватура. - М.: Мысль, 1983. – С.53-293.

Аристотель. О душе//Сочинения в 4-х томах. Т.1./Ред.В.Ф.Асмус. - М.: Мысль, 1976. - С.371-448// Сочинения; в 4-х тт. М., 1984. Т. 4.

Бубер М. Проблема человека: Пер. с нем. – К.: Ника-Центр, Вист-С, 1998. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://i-text.narod.ru/lib/buber/problema.htm>

Вульф К. Антропология: История, культура, философия/ Пер. с нем. Г.Хайдаровой. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.— 280 с.

Головка Б.А. Філософська антропологія. – К.: ІЗМН,1997. – 240 с.

Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998.- с.440-523.

Кром М.М. Историческая антропология. Пособие к лекционному курсу. / Кром М.М. - СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. - 80 с.

Марков Б.В. Философская антропология. – СПб.: Лань, 1999.

Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М.: Ad Marginem, 1995. – 340 с.

Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор// Человек. – 2003. - № 4-5; 2004. - №№ 1-4.

Табачковський В.Г. Полісутнісне Номо: Філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклидової рефлексивності» – К.: Вид. ПАРАПАН, 2005. – 432 с.

Феллер В. Введение в историческую антропологию. - М.: КноРус, 2005. - 359 с.

Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Алетейя, 2011. – 568 с.

Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. / Пер. с нем. Бибихина В.В. – М.: Республика, 1993. – 447 с. - М., 1993.

Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблемы человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988. С. 31-95.

Barnard Alan. History and Theory in Anthropology. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 244 p

Дополнительная

Аверинцев С.С. Судьба// Философская энциклопедия/Под ред. Ф.В.Константинова. Т.1.– М.: Советская энциклопедия, 1970. – С. 158–159.

Аверинцев С.С., Гоготишвили Л.А. Комментарии к: Бахтин М.М. К философии поступка// Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т.1. Философская эстетика 1920-х годов/С.С.Аверинцев, Л.А.Гоготишвили. – М., 2003.– С.351–492.

Аляев Г.Є Філософський універсум С.Л. Франка / Г.Є. Аляев. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 367 с.

Арутюнов С.А., Рыжакова С.И. Культурная антропология. - М.: Весь мир, 2004. – 216 с.

Ашмарин И.И., Юдин Б.Г. Основы гуманитарной экспертизы// Человек. – 1997. – № 3. – С. 76-85.

Ашмарин И. И., Юдин Б. Г. Человеческий потенциал: опыт гуманитарной экспертизы // Человек. – 1997. – № 2. – С. 76–85.

Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика/ Составление, общ. ред. Г.К. Косикова.– М. 1994. – С. 384–391.

Барт Р. Структура происшествия // Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры/ Пер. с франц. С.Зенкин. – М., 2003. – С. 390-410.

Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности/ Михаил Бахтин //Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 153.

Бахтин М.М. К философии поступка// Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. – М., 1986. – С. 80–160.

Бибихин В.В. История современной философии (единство философской мысли). – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2014. – 398 с.

Блуменберг Г. Антропологічний підхід до сучасного значення риторики// Після філософії: кінець чи трансформація? – К.: Четверта хвиля, 2000. – С. 371-403.

Братченко С.Л. Введение в гуманитарную экспертизу образования (психологические аспекты). - М.: Смысл, 1999. - 144 с.

Брейнингер О. Картографирование микро- и макро изменений в современной славистике: полемика вокруг «антропологического поворота» // Новое литературное обозрение. – 2013. - № 4. – С. 15-28.

Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. – К.: Наукова думка, 1991. – 195 с;

Бытие человека в культуре: (опыт онтологического похода)/ Е.К.Быстрицкий, В.П.Козловский, В.А.Малахов. – К.: Наукова думка, 1992. – 175 с.

Вальдштейн М. «Новый поворот... что он нам несет?»: Об антропологизме в гуманитарных науках // Новое литературное обозрение. - 2012. - № 1. - С. 58-65.

Верніков М.М. Суспільство очима конкретної людини: екзистенціальна соціальна онтологія// Філософські пошуки. Вип.ХVІІ-ХVІІІ.– Львів – Одеса: “Cogito” – „Центр Європи”, 2004. – С. 26–47.

Визгин В.П. Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы // Одиссей. Человек в истории. 1996. – М.: Coda, 1996. – С. 39-59.

Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – 368 с.

Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.: Наука, 1987. – 496 с.

Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.

Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник-88. – М.: Наука, 1988. - С. 320-324.

Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе. Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2001. – 542 с.

Гетманн К.Ф. От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века // Логос. - № 1.- 1999. - С. 10-45.

Глебов С., Могильнер М., Семенов А. “The Story of Us”: Прошлое и перспективы модернизации гуманитарного знания глазами историков. [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. – 2003. - № 59. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/59/gleb.html>

Годелье М. Антропология сегодня важна как никогда (пер. В.Колесиной) // Социальная антропология во Франции. XXI век / Под ред. Елены Филипповой и Бориса Петрика. - М.: ФГНУ "Росинформагротех", 2009. - С.33-53.

Голубович І.В. Біографія як соціокультурний феномен: філософсько-методологічний аналіз): автореф.дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос.н. – Одеса, 2009. – 36 с.

Голубович И.В. Биография: силуэт на фоне Humanities (Методология анализа в социогуманитарном знании): Моногр. – О.: ФЛП Фридман А.С., 2008. – 372 с.

Гомілко О. Метафізика тілесності: Концепт тіла у філософському дискурсі (дослідження, розвідки, екскурси. – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с;

Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990. – 335 с.

Грозина Н.А. Эволюция подхода к теме субъекта в философии М.Фуко//Философия: история и современность. 2004-2005. Сборник научных трудов. – Новосибирск – Омск, 2005. – С.333-343.

Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» /А.Я. Гуревич. – М.: «Индрик», 1993. – 328 с.

Гуревич А.Я. История в человеческом измерении (Размышления медиевиста) [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. 2005. - № 75. - Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu4.html>

Гуревич А.Я. К читателю // "Одиссей. Человек в истории" 1989. - М., 1989. - С. 5-10.

Гуссерль Э. Феноменология // Логос. - 1991. - №1. - С.12-21.

Декарт Р. Соч. в 2-х тт. - М.: Мысль, 1989. – Т. 1. - С. 250–296; Т. 2. С. 17-18, 25, 58.

Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А.В.Михайлова и Н.С.Плотникова. Т.1.: Введение в науки о духе/Пер. с нем. Под ред. В.С.Малахова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. - 762 с.

Доброхотов А.Л. Онтология и этика когито // Избранное. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. – С. 245 – 257.

Дорофеев Д.Ю. Хайдеггер и философская антропология // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 368 – 397.

Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время /А.В. Дьяков. — СПб. : Алетейя, 2010. - 672 с.

Евлампиев И.И. Метафизика человека в русской и западноевропейской философии конца XIX – начала XX века. Автореферат докт. диссертации. – СПб., 2000. [Электронный ресурс] – Режим доступа:

<http://www.dissercat.com/content/metafizika-cheloveka-v-russkoi-i-zapadnoevropeiskoi-filosofii-kontsa-xix-nachala-xx-veka#ixzz3MTV6rpYV>

Емельянов В.В. Антропологический поворот в науках о Древнем Востоке (на примере ассириологии) // Вопросы философии. – 2013. - № 2. – С. 136-147.

Жюлия Д. Философский словарь. – М.: Международные отношения, 2000. – 544 с

Иванченко Г.В., Леонтьев Д.А. Комплексная гуманитарная экспертиза: методология и смысл. – М.:Смысл, 2008. – 135 с.

Иванченко Г.В., Леонтьев Д.А. Методические вопросы подготовки специалистов по гуманитарной экспертизе// Экспертиза в социальном мире: от знания к деятельности/ Под ред. Г. В. Иванченко, Д.А.Леонтьева. – М.:Смысл, 2006. – С. 428 – 442.

Иванченко Г.В., Леонтьев Д.А., Сафуанов Ф.С., Тульчинский Г.Л. К системной методологии комплексной гуманитарной экспертизы // Труды Ярославского методологического семинара. Том 3: Методы психологии / Под ред. В.В. Новикова и др. – Ярославль: МАПН, 2005. С. 89–110.

Ищенко Ю.А. Гуманітарна експертиза: засадничі принципи, мета, завдання – К.: Центр гуманітарної освіти, 2002. – 203 с.

Ищенко Ю.А. Гуманітарна експертиза карнавалізації свідомості // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 75–101.

Ищенко Ю.А. Конфлікти як предмет гуманітарної експертизи/ Юрій Іщенко// Філософська думка. – 2010. - №2. – С. 97 – 106.

Калинников Л.А. Трансцендентальный идеализм о системе способностей души, или о функциях сознания [Электронный ресурс] // Философия сознания: история и современность. Материалы научной конференции, посвященной памяти профессора МГУ А. Ф. Грязнова (1948 - 2001). – М.: "Современные тетради", 2003. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000720/index.shtml>

Каприо С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии // Богословие личности / Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – С. 28-41.

Кебуладзе В. Вислів І. Канта “Думки без змісту порожні, споглядання без понять сліпі” у феноменологічній перспективі// Філософська думка. – 2008. – № 6. – С. 155–164.

Князев М. М. Бубер. Проблема человека// Новый мир. – 1991. - № 12.

Колесников А. С. Становление проблемы субъекта: от Декарта до современной философии // Формы субъективности в философской культуре XX века. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. - С. 10–25.

Колізії антропологічного розмислу// В.Г.Табачковський, Г.І. Шалашенко, А.М.Дондюк, Н.В.Хамітов, Г.П.Коваadlo, Є.І.Андрос. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2002. – 156 с.

Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ.ст. и примеч. д.ф.н. В.В.Васильева. – М.: Республика, 2004. – 542 с.

Корольков А. А. Духовная антропология. – СПб.,: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2005. – 324 с.

Култаева М.Д. Філософія: життя після смерті (німецький погляд на постболонські реалії)// Філософська думка. – 2011. - № 2. – С. 70 – 85.

Малахов В.А. Постонтология, или как возможна философия Духа // Малахов В.А. Уязвимость любви. – К.:Дух і Літера, 2005. – С. 51–58.

Малахов В. А. Проблема ценностной несовместимости и практики человечности// Иудаика в Одессе. Сборник статей по итогам работы программы по иудаике и израилеведению Одесского национального университета имени И. И. Мечникова. /Ред.кол. Голубович И.В., Довгополова О.А., Мартынюк Э.И., Петриковская Е.С. - Одесса: Феникс, 2013.

Марков Б.В. Антропологический поворот в философии XX века/ Борис Васильевич Марков// Очерки социальной антропологии/ Отв. ред. В.В.Шаронов – СПб: Изд-во СПбГУ, 1995. – С. 18–29;

Марков Б. В. Культурные технологии «антропогенеза» (качественный подход)//Международный журнал исследований культуры. - № 2 (15). – 2014: Антропологический поворот. [Электронный ресурс]// Режим доступа: <http://culturalresearch.ru/ru/archives/95-antropturne>

Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.

Лановой В.Е. Быть в нужное время в нужном месте. Динамический судьбоанализ. – М.:Астрель, 2003 – 230 с.

Леви-Стросс К. Социальные науки – это гуманизм. [Электронный ресурс] // Вопросы философии. 03.09.2010. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=188&Itemid=52

Лекторский В.А. Умер ли человек? // Человек. – 2004. - № 4. – С.10-16.

Лекторский В.А. Субъект // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. - М.: Мысль, 2010. – С. 659-660.

Носенко-Штейн Е. Э. Введение: антропология и иудаика - возможен ли симбиоз? // Этнографическое обозрение 2009. - №6. - С.3-7.

Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге [Научный сборник]/ Под ред. Н.С.Плотникова и А.И.Хаардта при участии В.И.Молчанова. – М.: Модест Колеров, 2007. – 480 с.

Петриковская Е.С. Философская антропология как методология синтеза наук о человеке// Дисс...канд.филос.н. – Одесса, 2007. – 254 с.

Петриковская Е.С. Философская интуиция М.Н.Верникова // Посвящения Марату: Сборник статей. – Одесса: Печатный дом, 2012. – С. 76-91.

Платт К.М. Ф. Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: Вместо манифеста / Авториз. пер. с англ. А. Маркова // Новое литературное обозрение. - 2010. - № 106. - С. 13—26.

Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Плеснер Х. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.

Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 232 с.

Поселягин Н. Антропологический поворот в российских гуманитарных науках // Новое литературное обозрение. - 2012. - № 113. - С. 27-36.

Пригожин И.Р. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени/ Илья Романович Пригожин; Пер. с англ. Ю.Я.Данилова – М.: Прогресс, 1999. - 265 с.

Пролев С.В. Духовность и бытие человека. – К.: Наукова думка, 1992. – 109 с.

Прохорова И. Новая антропология культуры: Вступление на правах манифеста // Новое литературное обозрение. - 2009. - № 100. - С. 9-16.

Психолого-педагогическая диагностика в образовании. Опыт гуманитарной экспертизы / Отв. ред. Б.Г. Юдин; ред.-сост. Е.Г. Юдина. М.: Ин-т человека РАН; МГППУ, 2003.

Репина Л.П. Социальная история и историческая антропология: новейшие тенденции в новейшей британской и американской медиевистике. [Электронный ресурс] // Одиссей. Человек в истории. - 1990. – Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/15_o/di/ssey_1990_06.htm

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И. С. Вдовина. — М.: Канон-Пресс-Ц : Кучково поле, 1995. – 412 с.

Рубинштейн С.Л. Человек и мир/ Сергей Леонидович Рубинштейн// Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. – М., 1976. – С. 276-277.

Сайт журнала «Одиссей. Человек в истории». <http://odysseus.msk.ru/about/index.html>

Свирский Я. И. [Рец.на:] Павел Тищенко. Биовласть в эпоху биотехнологий. – М.: ИФ РАН, 2001. – 172 с.// Вопросы философии. – 2004. - № 5. – С. 183-187.

Сонди Л. Судьбоанализ/ Пер. с нем. А.В.Тихомиров. – М.: Три квадрата, 2007 – 478 с.

Судьбы людей России – XX век. Биографии семей как объект социологического исследования/ Отв. ред. В.Семенова, В. Фотиева.– М: Институт социологии РАН, 1996.– 640 с.

Тейлор Ч. Джерела себе / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.

Тищенко П.Д. Биовласть в эпоху биотехнологий. – М.: ИФ РАН, 2001. – 172 с.

Топоров В.Н. Эней – человек судьбы: к «средиземноморской» персонологии. Ч.1. – М.: Радикс, 1993. – 192 с.

Тульчинский Г.Л. Гуманитарная экспертиза как социальная технология // Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности / Под ред. Г.В. Иванченко, Д.А. Леонтьева. - М.: Смысл, 2006. - С. 10–29.

Хайдарова Г. Послесловие. Антропологическая рефлексия как метод современного гуманитарного исследования // Вульф К. Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – С. 258-265.

Цехмістро І.З. Наукова картина світу останніх 20 років: докорінна зміна антропологічної перспективи // Філософська думка. – 2004. – № 3. – С.51-64.

Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія. – К.: Український Центр духовної культури, 1999. – 278 с.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Изд. Подготовил А.В.Лебедев. – М.:Наука, 1989.

Фуко М. Что такое автор?// Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет/ Пер. с фр. С.Табачниковой. – М., 1996. – С. 8–50.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук.- Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. – СПб.: А-скад, 1994.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история// Ницше и современная западная мысль. Сборник статей. Под ред. В.Каплуна. – СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2003.

Фукуяма Ф. Конец истории?// Пер. с англ. А.А.Яковлева//Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С.134-155.

Мартин Хайдеггер – Эрнст Кассирер. Давосская дискуссия//Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Мн.: ЕГУ, 2001. – С.124-135.

Хоружий С. С. К феноменологии аскезі. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.

Цехмістро І.З. Наукова картина світу останніх 20 років: докорінна зміна антропологічної перспективи //Філософська думка. – 2004. – № 3. – С. 51–64.

Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения. [Владимир Илларионович Шинкарук, Вадим Петрович Иванов, Иван Николаевич Молчанов и др.]. — К.: Наук. думка. — 1977. — 342 с.

Черняков А.Г. Кант и Хайдеггер: метаморфозы философской антропологии // Актуальность Канта: Сб. статей/Отв. Ред. Д.Н.Разеев. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2005. – С. 177 – 193.

Шелер М. Философское мировоззрение [Электронный ресурс]. // Макс Шелер. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. Режим доступа: <http://anthropology.rinet.ru/old/library/sheler2.htm>

Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007. – 384 с.

Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С. Зенкина. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.

Шпенглер О. Закат Европы. В двух томах. Т. 1./Пер. с нем. Н.Ф.Гарелина. – М.:Мысль, 1993;

Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом/ Альфред Шюц; Пер. с нем. и англ. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 1056 с.

Щитцова Т.В. Событие в философии Бахтина. – Минск: И.П.Логвинов, 2002. – 300 с.

Юдин Б. Г. От этической экспертизы к экспертизе гуманитарной// Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности / Под ред. Г.В. Иванченко, Д.А. Леонтьева. - М.: Смысл, 2006. - С. 30-44.

Auge Marc. An Anthropology for Contemporaneous Worlds. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – 146 p.

Marcus G. E., Fisher M. M.J. Anthropology as Cultural Critique. Second Edition. – Chicago: Chicago University Press, 1999. – 200 p.

Cadava E., Connor P., Nancy J-L. eds., Who comes after the subject? - New York, London: Routledge, 1991. – 258 p.

Michaelsen S., Johnson D.E. Anthropology`s Wake. Attending to the End of Culture. – New York: Fordham University Press, 2008. – 270 p.

Специализированные журналы:

Человек.

Філософсько-антропологічні читання

Вопросы социологии и социальной антропологии

Одиссей: Человек в истории

Этнографическое обозрение

Current Anthropology

Ethnologia Europea

American Anthropology

Journal of Royal Anthropological Institute

Содержание

Введение

Раздел 1. Самоопределение антропологии.

Глава 1. Дискуссии вокруг актуальности антропологии. «Антропология умерла. Да здравствует антропология!».

Глава 2. «Антропологический поворот I» и «Антропологический поворот II».

Контрольные вопросы.

Раздел 2. «Возвращение» человека в гуманитаристику.

Глава 1. Who Comes After the Subject? «Смерть гуманизма», «смерть человека», «смерть автора», «смерть субъекта»

Глава 2. Человек: жизнь после смерти.

Глава 3. «Возвращение события». Человек в контексте «события бытия». Событие жизни - событие мысли.

Контрольные вопросы.

Раздел 3. Антропологическая экспертиза как форма социокультурной практики. От гуманитарной экспертизы к экспертизе антропологической.

Контрольные вопросы.

Темы письменных работ.

Работа с текстом. М. Шелер. Положение человека в Космосе.

Проясняющее чтение.

Литература.