



ЧЕЛОВЕКОНА- НИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД

**Аванесов
Сергей
Сергеевич** —
доктор философ-
ских наук, профес-
сор, зав. кафедрой
философской и пе-
дагогической антро-
пологии Томского
государственного
педагогического
университета. По-
стоянный автор
журнала. E-mail:
iskiteam@yandex.ru

Вопросы, поставленные в публикуемой ниже статье, затрагивают каждого, кто занимается исследованием проблем человека, а в той или иной мере — всякого причастного гуманитарному знанию. Ставить такие вопросы и помогать отвечать на них — прямая задача журнала. Поэтому мы и представили статье С. Аванесова гораздо больший объем, чем обычно отдадим нашим публикациям: такие острополемичные статьи требуют целостного, “единовременного” восприятия. Мы же предлагаем читателям — по крайней мере, тем, для кого науки о человеке стали профессией, — изложить свои версии решения отмеченных ее автором проблем: ведь профессионалы просто не могли не задумываться о них и прежде, и каждый наверняка имеет свою точку зрения на этот счет, даже если никогда раньше ее в явном виде не формулировал. А тут и повод появился...

Заранее оговорим, что нам хотелось бы обсуждения не философской позиции автора как таковой, — хотя, конечно, и это не возбраняется, а его эпистемологических и методологических утверждений. В качестве исходного пункта предлагаем несколько вопросов:

- Что такое, по вашему мнению, современная антропология: размытая, объединяемая только максимально широкой повесткой область исследований, стыкующихся друг с другом на уровне интуитивных, невербализованных представлений отдельного исследователя, или научная дисциплина со своими границами, специфическим предметом, методологией и аппаратом?
- Нуждается ли антропология в какой-то единой парадигме, или такая единая парадигма будет лишь неоправданно ограничивать исследователей?
- Следует ли проводить четкую грань между философской антропологией и другими науками о человеке, в частности, культурной антропологией и некоторыми областями психологии, и должна ли философская антропология брать на себя роль методологической базы этих наук?

Разумеется, этот перечень отнюдь не догма, а всего лишь стимул к содержательному разговору о методологии наук о человеке.

АНТРОПОЛОГИЯ СЕГОДНЯ: КОРРЕКЦИЯ БАЗОВЫХ ОРИЕНТИРОВ

© 2017

С.С. Аванесов

Антропология сегодня все более явно и последовательно демонстрирует стремление понять себя. Накопив значительный опыт “истолкования человека”, она наконец-то созревает для истолкования себя самой, провоцируя радикальную постановку вопроса: а существует ли она вообще как специфическая дисциплина, занятая изучением специфического предмета? От ответа на этот провокационный вопрос будет зависеть, какой тренд в ней возобладаст: на грядущее развитие в ее сущем чине и устройстве, на радикальную трансформацию либо на окончательное упразднение.



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



1 Даже у авторов самых радикальных программ обновления антропологического знания мы можем встретить противоречивые высказывания на этот счёт. Так, Сергей Смирнов пишет, что в наше время «ситуация человека не просто осложнилась, но катастрофически изменилась, особенно после Освенцима и ГУЛАГа, Хиросимы и Чернобыля», а значит, «мы радикально, онтологически меняемся в соответствии с вызовами времени» [13, с. 4]. Однако, перевернув энное количество страниц, мы можем прочесть о том, что «ситуация человека принципиально, в онтологическом смысле, не изменилась. Более того, она стала еще более открытой и незавершенной» [там же, с. 124]. С тех пор, как Бахтин изложил свои мысли о человеке (а он изложил их до Освенцима и до Хиросимы с Чернобылем), «ситуация онтологически не изменилась» [там же, с. 129]. Более того, «в онтологическом смысле ситуация человека за последние десять тысяч лет не изменилась» [там же, с. 132], то есть не изменилась вообще.

Увы, эта постановка себя под вопрос вызвана не столько закономерным созреванием антропологии как исследовательской дисциплины, сколько интеллектуальной паникой по поводу якобы радикального изменения антропной ситуации. Но если антропология хочет изменяться, чтобы не отставать от изменений своего предмета, то справедливо спросить: а какой она была до этих изменений, как она понимала и позиционировала себя? Только зная, что было прежде и что в этом прежнем было не так (иначе говоря, чем именно вызвано указанное отставание), можно планировать конкретные изменения.

Следующая задача — четко понять, насколько изменился человек, если он действительно изменился. Чтобы заявлять, что человек в наше время радикально изменился, мы должны полагать, что знаем, каков он был до этого изменения. Но чем больше мы убеждаем себя в недостаточном совершенстве «старой» антропологии, тем меньше наша уверенность в этом знании. Не доверяя «прежней» антропологической традиции, мы не можем обращаться к ней за информацией о «прежнем» человеке. И как же тогда сравнивать современного человека с несовременным? Отсюда большая путаница в определениях и много громких, но противоречивых заявлений на эту тему¹.

Вряд ли можно с достаточными основаниями заявлять, что человек *сегодня* «стал проблемой»: он всегда и всюду, в любой сфере деятельности или мышления — *первая* проблема самого человека, из которой следуют все частные проблемы. Для человека *нормально* быть проблемой. В чем же тогда состоит «вызов» человеку нашего времени? Говорят, в том, что он постепенно становится киборгом. Но человек с органом-протезом гораздо менее близок к машине, чем женщина без юбки — к животному. Вызов заключается не в технологических инновациях, а в *программной* деградации человеческого сознания, в его критическом приближении к уровню сознания животного — к сознанию вне морали и вне достоинства, вне ответственности (вменяемости) и, следовательно, вне свободы. Антропологический вызов настоящего времени состоит не в том, что человек как будто все больше проблематизируется, а, наоборот, в том, что человек *перестает быть проблемой*, становится все более понятным, редуцированным к простейшим процессам и «узлам». Аналитический «разбор» на все большее количество «деталей» не усложняет, а упрощает представление о нем. К тому же пока человек остается проблемой, он сохраняет свободу. Чем «понятнее» человек, тем он проще, примитивнее. Беспроblemность («освобождение» его от всего сложного, неоднозначного, нередуцируемого и т. п.) означает полное распоряжение им. Действительное развитие антропологии поэтому должно вести не к упрощению предмета исследования, а к его усложнению, продуцируя все более глубокое знание о человеке и, следовательно, все более усложняя его изучение.

Познание человека, как и всякое познание, опирается на общие когнитивные установки (или исходные эпистемические предпосылки). Они образуют фундаментальное основание антропологической теории, хотя в саму теорию, как правило, не входят. Речь идет о, так сказать, базовой “когнитивной пресуппозиции”. Это не теория и не метод для создания теории, а, скорее, мировоззренчески окрашенная совокупность фундаментальных когнитивных установок, определяющих и выбор конкретного метода, и содержание конкретной теории. Руководствуясь нашей общей задачей, попытаемся эксплицировать те исходные эпистемические предпосылки, которые, будучи реализованы на уровне метода и теории, искажают понимание человека, то есть продуцируют нерелевантную антропологию, и противопоставить им такие эпистемические установки, которые позволяют вернуть (развернуть) антропологию к адекватному постижению человека. Первые разместим в столбце под знаком “–”, вторые — в столбце под знаком “+”.

	Нерелевантные пресуппозиции (–)	Продуктивные установки (+)
1	сегрегация гуманитарного знания	десегрегация гуманитарного знания
2	эссенциальная онтология фактичности	нормативная онтология событийности
3	тотальность	трансцендирование
4	подход к человеку как к целостности	подход к человеку как к полноте
5	сущность	коммуникация
6	атомизация	кооперация
7	конкуренция	солидарность
8	права человека/потребление	обязанности человека/ответственность
9	индивидуальность/развитие	личность/самосозидание
10	автономия/имманентность	синергия/взаимоопределимость
11	эсхатическое сознание	проективно-перспективное сознание
12	имитативные практики/аватарство	креативные практики/авторство
13	позиция внеаходимости	позиция автореферентности
14	монологичность	триалогичность
15	“природомерность” человека	“человекомерность” сущего
16	человек — “продукт” мира	мир — “продукт” человека
17	диктат данного/наличного (статика)	ценность заданного/должного (динамика)
18	термины как строгие определения	термины как нестрогие ориентиры

Попытаемся по возможности кратко пояснить каждую из этих восемнадцати позиций.

Позиция 1

Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит.

Николай Бердяев. Я и мир объектов.

Вполне объяснимые затруднения современного антрополога, пытающегося ясно определить предмет и специфику своей



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



дисциплины, отражают положение дел в “науках о человеке”, точнее, коренятся в *специализации* этих “наук”. Аналитическая традиция дробления человека на “части” и “элементы”, возникшая задолго до рождения “аналитической философии”, казалось бы, дает возможность всесторонне рассмотреть сложнейший “предмет” антропологического познания. Однако специализированное знание оттесняет на периферию (а в тенденции и полностью вытесняет) общее знание о человеке как таковом. Детальная специализация “человековедческих” наук, приведшая к выработке узких методологий и специфических языков, не позволяет начать процесс сборки, ибо те, кто должен осуществлять этот процесс, давно не понимают друг друга. И при этом каждый из них в равной степени является человеком.

Расхождение “наук о человеке” лежит в русле аналитического движения, характерного для общей истории науки. Это движение мотивировано детализацией предметной сферы научного знания — сначала демаркацией крупных разделов науки, затем “размежеванием” гуманитарного познания и, наконец, введением собственно антропологических дистинкций. Не удивительно, что такой тренд привел к “исчезновению человека”². В “естественных” и “точных” науках сегодня все активнее реализуется эпистемическая программа, ориентированная на постепенное схождение ранее разделенного знания, что приводит к новым эвристическим достижениям. Такое обратное движение к целостному знанию требуется и гуманитарным наукам. По точному заключению С.С. Хоружего, “в основании любого гуманитарного дискурса лежат антропологические предпосылки, лежит зависимость от антропологии” [14, с. 5–6]. В наше время «... указанная зависимость должна быть отрефлектирована и должна наконец найти явное и адекватное выражение. Вполне очевидно, каким должно быть это выражение: антропология должна составить собою основоустройство сферы гуманитарного знания, выступить ядром новой эпистемы для этой сферы. Но путь к этому далеко не очевиден. Ясно лишь, что “философская антропология”, которая конституируется как субдисциплина, составная часть философского дискурса, заведомо непригодна для этой цели» [там же, с. 6].

Однако если антропология понимается как *первая философия*, она способна стать основой *любого* дискурса, а не только гуманитарного. Антропологическая проблематика есть, в конечном счете, основа и суть *любой* проблематики: человек должен понять, что происходит с ним, чтобы понять, что происходит, потому что все, что происходит, — это именно то, что происходит *с ним*. С другой стороны, говоря о человеке, мы говорим *обо всем*. Нет человека вне его многочисленных экзистенциальных контекстов, выступающих в качестве отдельных предметов различных “наук”. Все науки, таким образом, — это части, отрасли или фрагменты антропологии. Изучение физи-

² Так “исчезает” колесница в разговоре царя Милинды (Менандра) с буддийским монахом Нагасеной (II в. до н. э.), превращаясь в наименование (вербальный знак) совокупности отдельных предметов. См.: [6, с. 81–82].

ком реального физического мира — это то, что *происходит с реальным физическим миром* в момент его изучения физиком.

Ментальная сегрегация (когда отдельно полагается мораль, отдельно — политика, отдельно — религия, отдельно — наука, отдельно — искусство и т.д.) привела к сегрегации гуманитарного знания и всякого знания вообще. Знание оказалось связанным с обязательной, принудительной фрагментацией сущего в целом. Следствием явились фантастические конструкты типа “человека политического” (и, следовательно, аморального), “человека религиозного” (и, следовательно, аполитичного и неученого), “человека творческого” (не несущего никакой моральной или юридической ответственности за результаты своего творчества), “человека-ученого”, “человека-бизнесмена” и т. п. Реальный же человек обживается во многих (или даже во всех) этих “регионах” и реализует себя поверх этих умоглядных границ. Более того, они для человека — не ограничитель, а стимул к существованию: именно на границах и поверх границ реализуется человеческая экзистенция³.

При этом важно, что причиной “исчезновения” человека является не само специализированное знание, а его *эксклюзивность*. Десегрегация гуманитарного знания (включая теологическое), противодействующая его аналитическому “разбеганию” и компенсирующая его узкую специализацию, способна преодолеть кризис потери человека; такая десегрегация на уровне мировоззрения должна выражаться как *дефрагментация реальности*, предельно общим контекстом которой может быть только *возвращение всех наук к антропологии*.

Ради построения релевантной антропологической теории допустимо игнорировать “требования” и “каноны” дисциплинарного знания, если они искажают или вовсе исключают наше постижение самих себя (то есть противоречит самому понятию знания как постижения *реальности*).

Позиция 2

Что толку просто быть?

Б.Г. (Б.Г. Гребенщиков)

То, что именуется философской антропологией, должно выступать в качестве основания для любого суждения о человеке и мире. В этом отношении философская антропология есть *первая философия*, содержащая в себе обоснование *онтологических* параметров человека и человеческого мира. Однако это задание невозможно реализовать на почве эссенциальной онтологии. Метафизика сущности неспособна предъявить аргументы в пользу особенности бытия человека в сравнении с бытием чего бы то ни было. Ведь эссенциальная онтология в силу своего коренного убеждения полагает основанием и истоком любого бытия *сущность* сущего, реализация которой и именуется *бытием* этого сущего. Согласно данной установке,

³ Для аргументации этого тезиса мы можем прибегнуть, прежде всего, к философии М.М. Бахтина, которая “направлена на преодоление кризиса (раскола) современной культуры, с диагностики которой начинается его философское творчество: “Три области человеческой культуры — наука, искусство и жизнь — должны обрести единство <...> в единстве своей ответственности”, — пишет он в своей первой печатной работе — “Искусство и ответственность” (1919). См.: [22, с. 32].



бытие человека представляет собой реализацию “человеческой сущности” и потому — в силу своего основоустройства — ничем не отличается от бытия любого иного объекта. Следовательно, с позиции эссенциальной онтологии человеческое существование не обладает специфичностью, а поэтому и человек не может предстать в статусе специфического предмета философского или научного суждения. А значит, у философской (и вообще любой) антропологии *нет* собственного предмета и ее можно (и нужно) редуцировать к “общей” метафизике. Таким образом, на базе эссенциальной онтологии антропологию построить невозможно.

Для обоснования антропологии как речи о человеке в его *человеческой*, ни к чему иному не редуцируемой специфике требуется сменить сам первичный ход мысли: не от абстрактно-метафизического бытия, в котором никогда не удастся найти место человеку как таковому и которое заставляет теоретически сводить человека к частному случаю тотального и гомогенного “порядка”, а от самого человека как единственного условия конкретного (а не абстрактного) бытия сущего в целом. Иначе говоря, следует не “производить” человека из тотальности сущего в целом, программируя тем самым *тавтологический* характер самой антропологии, но ставить с позиции человека *вопрос* о реальности этого тотально сущего и, тем самым, ставить человека прежде мира, *проблематизировать* мир в целом. В противном случае никакая антропология невозможна.

Поскольку же человек представляет собой такое специфическое существо, которое осуществляется в координатах нормативности, постольку “человеческая” онтология имеет *нормативный* характер. Другими словами, нет и не может быть онтологии, независимой от аксиологии. Всякая подлинная онтология утверждает нормативность либо эксплицитно — путем выдвижения нормы полагания нормативного характера бытия, либо имплицитно — путем выдвижения нормативного требования не связывать онтологию ни с какой нормативностью. Таким образом, эссенциальная онтология, являясь *человеческим* произведением, неизбежно несет на себе неявные признаки нормативности, в то время как нормативная онтология открыто демонстрирует эти признаки, не требуя усилий по их реконструкции.

Нормативная онтология позволяет перевести антропологический дискурс в такое русло, в котором становится возможным устранить конфликт между онтологией и этикой, между “сущим” (фактическим, наличным) и “должным”. В реальном человеке дескриптивное и нормативное взаимно связаны и предполагают друг друга, и действительная проблема состоит не в том, как из первого “вывести” второе, а в том, как их *разделить*, не потеряв при этом человека, в котором они *органично нераздельны*. Прежде чем ставить вопрос о возможности или невозможности выведения прескрипции из дескрипции (как это делал Юм⁴), надо убедить себя в полном несовпадении “су-

⁴ См. формулировку проблемы: [24, с. 510–511].

шего” и “должного“ (которые в нормальном человеческом опыте представляют собой взаимодополнительное единство). Как видим, само суждение о принципиальном различии между “сущим” и “должным” опирается на *норму* такого различения как на *должное* для себя. Утверждение о вне-аксиологическом характере онтологии, таким образом, является *аксиологически* организованным. Иначе говоря, сама организация суждения (поскольку это именно суждение в строгом смысле) о различии “сущего” и “должного” опровергает содержание этого суждения. *Сущее и должное нераздельны как в опыте, так и в речи — даже в речи о раздельности сущего и должного.* Онтология оказывается вне-нормативной только в том случае, если бытие понимается как то, что бывает с неизбежностью, само собой. Бывающее само собой не подлежит ни этической, ни аксиологической квалификации, поскольку так бывающее бывает необходимо и потому безответственно. Тогда *есть* все то, чему *не быть* невозможно. Но если бытие понимается не как фатально бывающее (случающееся с сущим), а как *событие* — как вариативное, открытое, перспективное бытие, как результат осмысленного, ориентированного личного поступания, “отклонение от траектории” и активное творение новых траекторий (свобода), — то бытие сущего уже нельзя помыслить нейтральным и адиафорическим: оно либо плохо, либо “хорошо весьма”. И тогда необходимо вести речь об *ориентации* и о *норме* такого “отклонения от траектории”, выражающегося в поступке.

Эссенциальная модель реальности не предполагает свободы, а потому эта реальность представляется стабильной и всегда равной себе, несвободной от себя самой. У Аристотеля, к примеру, “онтология единого бытия предопределяет онтологическую статичность антропологической модели: во всем, что свершается с человеком и что ему надлежит свершать, природа человека пребывает неизменной” [18, с. 180]. Преодолеть эту одержимость тотальной самотождественностью можно только через размыкание реальности к трансцендентному. Но чем более “картина мира” удалена от религиозной (трансцендирующей) позиции, тем менее очевидна связь дескрипции с нормой. Так называемый “дуализм бытия и долженствования” [20, с. 232] характерен, прежде всего, для секулярного опыта, в котором ценностные суждения “утратили внятный онтологический статус”, и в связи с этим “образовался (а не обнаружился!) разрыв между бытием и долженствованием” [там же, с. 232–233]. Иначе говоря, лишь “в обезбоженной картине мироздания невозможно логически вывести оценочные утверждения из описательных высказываний о природе и человеке” [там же, с. 237]; религиозная же картина мира (точнее — *икона* мира) органично сочетает в себе дескриптивное с нормативным как два неразрывных аспекта одного и того же опыта.

Эссенциальная онтология, полагающая гомогенность и тотальность бытия сущего в целом, в области антропологии влечет



два отрицательных следствия: в теоретическом плане — *эпистемическую шизофрению*, удвоение реальности в сознании антрополога на почве научных и философских поисков “сущего самого по себе” в его отличии от “эмпирически сущего” как неподлинного; в практическом плане — фатализм и, следовательно, безответственность (алиби в бытии) как *фундаментальный соблазн*. Одержимости природой антропология может противопоставить понимание человека как *культурного* существа, а природы — как *культурного* по своему определению феномена. В этой связи тезис постмодерна о том, что всякое означаемое есть в то же время и означающее, представляется очень глубоким и плодотворным. Он фиксирует то положение дел, согласно которому мы нигде и никогда не можем не только обнаружить, но и помыслить какой бы то ни было “изначальный факт”, “данное”, “нечто само по себе”, “нечто как таковое”, нечто *естественное*; иначе говоря, не можем даже предположить наличие чего-то вне-человеческого, до-человеческого, вне-символического и вне-культурного [ср.: 3, с. 165 и др.]. Иначе говоря, мы не располагаем в своем опыте ничем таким, что мы могли бы назвать до-человеческим и к чему мы могли бы редуцировать свои собственные акты и их результаты, переложив с себя ответственность за эти последние на некую “естественную” инстанцию.

Позиция нормативной онтологии предполагает более объемный взгляд на реальность, чем взгляд с позиции эссенциальной метафизики. “Оптика” нормативной онтологии — это человекомерная “оптика”, которая релевантна *человеческой* реальности. Благодаря этой оптике мы можем постигать сущее в трех его параметрах: а) эмпирическое (фактическое, чувственно данное); б) сверх-эмпирическое (сущностное, логическое, интеллектуально данное); в) сверх-сущностное (идеальное, нормативное, должное, заданное). При этом полнота постижения реальности в целом опирается не на переход от первого уровня к последнему, а на их взаимную дополнительность. Человек живет сразу в трех мирах, а не путешествует из одного в другой; только так он *реален* в полном смысле.

Человек никогда не есть, он *должен состояться*. Но если мы признаем, что содержанием онтологии является то, что *происходит* (а это и есть подлинное содержание человекомерного бытия, поскольку понятие “есть” — это абстракция от понятия “происходит”), то ценность окажется одним из ключевых *онтологических* концептов. Ценность же “определяется” лишь антропологически, еще точнее — персоналистически, как специфически человеческая *ситуация*, как система экзистенциальных обстоятельств особого рода — таких обстоятельств, которые *организуют* человеческий поступок. В свою очередь человеческий поступок есть то, что определяет собой бытие сущего в целом.

Такая позиция в равной степени далека от крайностей как фатализма, так и солипсизма. Да, сущее есть *мое* сущее, и его

полнота зависит от *моего* наличия: без *меня* сущее в целом не является таковым. Но при этом неотменима и онтическая коммуникативность “я”. Но об этом — ниже.

Не забвение бытия, а *забвение себя* — вот причина потери человека тем человеком, который в наше время пытается “заниматься” антропологией, ориентируясь на такую метафизику, согласно которой человек представляется производным и, по большому счету, не обязательным существом.

Позиция 3

Я есть то, что я есть, — очень уместно в своем наиболее знаменитом контексте, но это не основа для разумного разговора.

Джон Фаулз. Башня из черного дерева

Определяющие онтические характеристики *реального* сущего-в-целом производны от специфически человеческой позиции в этом сущем: во-первых, от способности человека обобщать и систематизировать (откуда структурность и целостность мира) и, во-вторых, от его способности трансцендировать тотальность (откуда перспективность и динамика сущего). Если бы мы “вынесли за скобки” существование человека со всеми его специфически человеческими свойствами, то мы получили бы мир как на себя замкнутую тотальность, законченную целостность (неподвижный *σφαιρόζ* греческих философов) без всяких возможностей вариативности, перспективности и, тем более, свободы. А сам человек превратился бы из свободно мыслящего и действующего существа, выходящего за границы сущего в наличии (и относящегося к этим границам не как к запретным рубежам, а как к “вехам”, стимулирующим его движение), в существо, “схваченное” тотальным единством, из которого нет выхода в иное. Но, увы, именно это и произошло в ходе становления “современной” философско-антропологической мысли: абстрактный конструкт замкнутого самотождественного целого (тотальности) подчинил себе своего собственного “производителя”. Иначе говоря, человек перевел себя в позицию подчиненного элемента фантастического бесчеловечного сущего, добровольно ампутируя ради этого подчинения свои собственно человеческие потенции.

Если считать человека “продуктом природной эволюции”, то никогда и никак не удастся выразить, а тем более обосновать его сверх-природный характер. Однако проблема состоит в том, что человек “как он есть” не помещается в рамки природы (самотождественной тотальности). Все природное имманентно; человек же способен так или иначе *относиться* к природе, тем самым трансцендируя природное тождество. Реальный человек как таковой несовместим с тотальностью сущего и неместим в нее. Сама форма человеческого тела представля-



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



ет собой вопиющее визуальное противоречие законченности античного философского шара⁵.

Человек — *разрыв в сущем*, сообщающий этому сущему качество перспективности, дающий ему возможность перерастать самого себя. Отступление от этой исходно человеческой позиции есть способ приобретения *рабского* отношения человека к продукту его собственного абстрагирующего мышления.

Позиция 4

Человек не рождается готовым.

Евгений Водолазкин. Лавр.

Метафизическая парадигма целостности, прилагаемая к человеку, требует относиться к последнему как к замкнутой, конечной системе. Такой подход программирует возможность а) “исчерпания” человека в теории и б) манипуляции человеком на практике. То, что нам до конца ясно, подлежит нашему прямому и неограниченному распоряжению. Понятие целостности как завершенности, закрытости, исчерпаемости относится к тому же ряду понятий, что и “сущность”, “субстанция”, “природа”. Перенос когнитивного акцента с “природного” (“сущностного”) на *культурный* характер определения человека делает это определение всегда незавершенным, открытым, перспективным. Михаил Бахтин упоминает культуру как “особую логосферу, единую и непрерывную структуру, открытую (незавершимую) целостность” [5, с. 521]. Вот нам и формулировка полноты: это *открытая (незавершимая) целостность*, то есть целостность, отрицающая сама себя. Без этого самоотрицания целостность не может быть собой (иначе она не включала бы в себя *все* — в том числе и свое отрицание). Итак, подлинная целостность есть отрицающая себя целостность, подтверждающая себя в качестве целостности за счет включения в себя своего отрицания, — то есть *полнота*. Подлинная (идентичная) целостность есть целостность, *не тождественная себе*, иначе говоря, трансцендирующая себя в своей полноте.

Позиция человека в полном (целостно-сверхцелостном) сущем — *включенная невключенность*. Человек входит в полноту сущего в целом (без него сущее не является полным), но входит как невключенный в самотождественную целостность, как исключаящий себя из самотождественной целостности. Этот тезис касается всякого реального человека.

Терминологическая фиксация такого положения дел может быть произведена с помощью термина “дух” в его христианских коннотациях. Дух — это то, без чего живое сущее равно самому себе, то есть замкнуто и конечно. Присутствие духа означает незавершенность (открытость, событийность) существования, переход за собственные “сущностные” (“природные”) границы, что и означает онтическую сублимацию к полноте бытия.

⁵ В известном романе Г.К. Честертона профессор Л. (в образе которого выступает сам сатана) говорит о шаре: “Люблю этот символ. Как он завершён, как довлеет себе! <...> Шар сообразен разуму, крест — несообразен. Шар — логичен, крест — нелеп и произволен. Шар в ладу с самим собой, крест себя отрицает. Крест — это спор противных друг другу линий, и примирить их нельзя. Он противоречив по самой своей форме”. На это Михаил отвечает: “Мы не страшимся противоречий. Человек — это противоречие: он тем и выше собратьев своих, животных, что способен к падению. Вы говорите, крест — нелеп и произволен. Форма креста произвольна и нелепа, как человеческое тело” [19, с. 10].

Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне.

Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно.

Ин. 5:31–32

Традиционный философско-антропологический дискурс выстраивался, начиная с античности, вокруг исходного понятия “сущности” человека. Так организованное направление мысли должно было вести к определению специфики человеческой сущности лишь путем ее сравнения с иными сущностями. Слабость такого подхода состоит, прежде всего, в том, что специфика бытия человека оказывается относительной и, по большому счету, мнимой, поскольку, отличаясь от всего иного *по сущности*, человек все же — как “обладатель” сущности — именно по признаку этого обладания с неизбежностью включается в общий класс “обладателей сущности”, то есть *по сути* не отличается от всего иного. Более того, сущность человека есть то, от чего он фатально несвободен, что распоряжается им во всех его действиях и на всех стадиях его жизни. Следовательно, опираясь на концепт сущности, антропология никогда не сможет обосновать ни собственно человеческую специфичность, ни собственно человеческую свободу. Чтобы освободить человека от диктата этого искусственного концепта, требуется перейти от дискурса человеческой сущности к дискурсу человеческой *идентичности*, которая а) представляет собой *нормативное* несамотождество, б) является *коммуникативной* идентичностью. Это значит признать, что человек, во-первых, *равен* самому себе только в неравенстве самому себе, в своем выступании за самого себя “в сторону” своего идеального (нормативного) состояния, которого никогда нет в наличии; а во-вторых, *есть* он сам как таковой только в своей коммуникации с другими, которая и продуцирует его самого.

Иначе говоря, человеку как таковому (как специфическому существу) присущ *коммуникативный характер существования*. Это означает, что человек не “вступает” в коммуникацию как в нечто “добавочное” к нему самому, сущностно определенному из себя самого до и помимо всякой коммуникации, но он *есть* только коммуникативным образом. Иначе говоря, “коммуникация” — это онтологическая характеристика человека, а не термин для обозначения его “деятельности”, отличной от него самого как сущностно определенного субъекта. А потому и всякий другой (Другой) в таком ракурсе выступает не как непреодолимая граница моей самости и подавляюще-принуждающая инстанция, а как фундаментальное основание моего бытия. Он не отрицает, но, напротив, *утверждает* меня в действительности моего существования. Ни от кого, кроме как от



другого, я не могу получить подтверждение моего наличия; и только от моих конкретных взаимоотношений с другими зависит, *кто* я емь на самом деле. Никакое “я-для-себя” не может быть *полным* “я” без участия других в его созидании. Быть человеком можно только *для* кого-то — пусть даже и для себя самого, играющего в данном случае роль другого. Иначе говоря, я *емь* только в том случае, если другой (Другой) своим отношением ко мне подтверждает факт моего бытия и тем самым *дает мне сбыться*.

Однако в тех случаях, когда коммуникативность помещается не *в* субъекте (в основе самой его конституции), а *между* субъектами, происходит искажение самого смысла коммуникации. Вынесенная *за* саму субъектность, коммуникация превращается сначала в нечто дополнительное к субъектности, а затем и вовсе замещает ее собой. Место коммуникативной идентичности занимает идентификация *посредством* межсубъектной коммуникации; поскольку же такая коммуникация может осуществляться в многочисленных эмпирических формах, постольку и сама идентичность становится множественной, то есть, в конечном счете, отрицается как таковая. В результате коммуникативность из базового принципа “устройства” реального субъекта превращается в технологию имитации реальности, а следовательно — в технологию дереализации субъектов. Мы видим, что в “современной” культуре даже элементарная ориентация в мире событий приобрела не рецептивный, а коммуникационный характер: между фактом реальности и реципиентом помещаются “средства массовой информации”, производящие симулякры. Таким способом люди превращаются в персонажей нарративов, а факты — в содержание дискурсов.

Всеобщая внешняя (по большей части механическая) коммуникационная активность, свойственная “современности”, имитирует и заменяет собой действительную коммуникацию. «Обыкновенно воображают, — отмечал в свое время С. Л. Франк, — что люди тогда “общаются” между собой, когда они вечно бегают, со многими встречаются, читают газеты и пишут в них, ходят на митинги и выступают на них, и что, когда человек погружается “в самого себя”, он уходит от людей и теряет связь с ними. Это есть нелепая иллюзия. Никогда человек не бывает столь замкнутым, одиноким, покинутым людьми и сам забывшим их, как когда он весь разменивается на внешнее общение, на деловые сношения, на жизнь на виду, “в обществе”» [16, с. 118]. Интенсивное внешнее (формальное) общение, таким образом, никак не связано с коммуникативным “устройством” человека и очевидно противоречит ему.

В *когнитивном* плане коммуникативность выступает основанием достоверности существования самого познающего субъекта. Познавая сущее, человек только таким способом получает знание о себе как о субъекте, способном познавать су-

щее. Особенно очевиден коммуникативный характер *само-*познания, в процессе которого происходит снятие логической проблемы необъективируемости субъекта. В итоге мы должны признать, что познание — не столько эпистемическая, сколько *бытийная* характеристика человека.

В *этическом* измерении коммуникативный характер существования человека обосновывает его ответственность перед другими и перед миром всех других.

Позиция 6

Притаившегося в нас зверя мы должны натравливать только на самих себя.

Джон Максвелл Кутзее. В ожидании варваров.

Склонность рассматривать человека в качестве “монады” в ее самодостаточности, выводить из самого человека все его свойства привела не только к атомизации общества, но и к деградации личности. Принудительно запертый в себе самом, человек-индивид потерял навыки самоуправления, которое возможно для него лишь *кооперативным* образом. Атомизированные индивиды не способны на свободное согласование своей деятельности и поддаются управлению лишь извне, то есть лишь будучи включенными в систему власти, которая ими принудительно распоряжается. Чем выше степень такой атомизации, тем более извращенный характер приобретают способы социального управления, то есть механизмы “сплочения” и “мобилизации” индивидов для достижения социальных целей. Эти способы деградируют в такой последовательности: 1) система общепринятых ценностей вырождается в 2) сумму правил (“общественный договор”), затем в 3) идеологию, которая разлагается в 4) технологию (XX век), а в ближайшее к нам время заменяется 5) имитацией (XXI век).

Тоталитаризм в своем корне основан именно на реальном разобщении людей⁶. Геллнер справедливо отмечает, что “в современном мире такая атомизация является гораздо более достижимой, чем она была когда-либо прежде” [7, с. 154]. При тех достаточно скромных технических возможностях, которые были доступны в традиционном обществе, реальный тоталитаризм был просто немислим; XX век предоставил новые возможности такого рода и породил невиданные ранее тоталитарные режимы. В такой ситуации требуется подвергнуть критике первичную эпистемическую установку на монадологический подход к человеку, дабы сосредоточиться на том, что, к сожалению, оказалось вне поля внимания антропологии, — на интересующем, кооперативном характере личности, на ее “договороспособности” и способности к самоуправлению в координации с другими самоуправляющимися личностями. Это позволит (пока хотя бы в теории) вернуть человеку то, что у него отнято и продолжает отниматься, — его собственную воз-

⁶ О ментальных предпосылках тоталитаризма см.: [1].



возможность кооперативным образом ответственно осуществлять распоряжение собой в контексте общечеловеческой жизни.

Позиция 7

Война — худший способ сбора информации о чужой культуре.

Станислав Лем. Эдем.

Ответственность человека перед другими задает позитивный контекст формирования межчеловеческих связей. Однако не солидарность, основанная на ответственности, а, напротив, конкурентность зачастую представляется в антропологической теории — еще со времени Анаксимандра — как основной способ взаимоотношения индивидов. Иначе говоря, основной и онтически неизбежный тип отношений, в которые индивиды вступают друг с другом, есть такой тип отношений, который уничтожает их самих. Конкуренция отрицает конкурирующих. Чистая, беспримесная конкуренция есть война на уничтожение, а на войне “индивиды сводятся к носителям сил, которые действуют поверх них” [11, с. 209]. Утешает лишь то, что понятие такой *чистой* конкуренции есть абстрактная идея, отвлеченная от антропной реальности.

Взгляд на человека как на “изолированное существо” требует игнорировать установку солидарности. Действительно, если “человек постигает себя в одиночестве”, это “отрезает нам путь к солидарности с людьми, которые находятся вовне и которых нельзя постичь посредством cogito” [10, с. 319–320]. Ложная идея тотальной конкуренции может быть компенсирована пониманием межчеловеческой солидарности как базовой конструктивной интенции человека. Конкуренция же есть *момент* солидарности, один из способов проявления последней: конкурент — это не тот, кого я должен уничтожить ради моего самоутверждения, но тот, кто *дает* мне возможность проявить свои способности и в этом смысле является и инициатором, и соучастником, и *sine qua non* моей действительности и моего совершенствования. Абстрагирование конкуренции от солидарности, придание ей ложного фундаментального статуса влечет отрицание всякого конкретного субъекта и в теории, и на практике.

Позиция 8

Когда человек одержим Правом, никакие заклипания не способны изгнать беса.

Жан-Поль Сартр. Тошнота.

“Права человека” в современной антропологии автоматически предполагаются в качестве необходимой и фундаментальной предпосылки антропологической теории. Человек, согласно этой предпосылке, может рассматриваться исключительно как субъект этих прав, и дискуссия возможна только

в связи с составлением их перечня. Однако то, что полагается *исходным* для антропологического дискурса, является *вторичным* для самого “предмета” этого дискурса. Права реальной личности вторичны по отношению к ней самой, поскольку она *сама* возможна только в экзистенциальной коммуникации с другими. Примат обязанностей в сравнении с правами есть условие демонадизация человека, исходное основание противодействия его *демонизации*. Установка на преимущество прав перед обязанностями провоцирует перманентную конкурентную войну всех против всех. Дабы привести антропологический дискурс в соответствие с антропной реальностью, надо поменять исходную эпистемическую установку, утвердив исходность обязанностей человека в сравнении с его правами и признав тезис, согласно которому первичным и неотчуждаемым правом человека является его право иметь обязанности перед другими, Другим и самим собой.

Идея обязанностей человека перед другими и перед миром других формирует позицию ответственности и — в идеале — установку самоотдачи, служения, жертвы, растраты, кеносиса. Кеносис личности является подлинной предпосылкой ее “возвращения” к себе в качестве ответного дара со стороны других, в отношении которых личность исполнила свои исконные обязанности.

Позиция 9

Каждый из нас то, чем он решил стать.
Уильям Сароян. Мама, я люблю тебя.

Современные антропологи склонны описывать человека как развивающееся (или саморазвивающееся) существо. Однако идея развития предполагает, что действующим “субъектом” самого процесса развития в конечном итоге является некая развивающаяся (разворачивающая себя, выявляющая себя) сущность. Развитие в точном смысле термина — это постепенная актуализация потенциально наличного, то есть чего-то “данного”, “заложенного”, но до поры не обнаруженного. Развитие есть переход (или перевод) потенциального в актуальное. Отсюда ясно, что развиться может только то, что уже *есть*. Следовательно, дискурс развития неявным образом отсылает к концепту сущности и потому возможен лишь в контексте *эссенциальной* метафизики.

Можно было бы попытаться заменить понятие сущности понятием индивидуальности. Однако когда человека сводят к индивидуальности, то акцентируют внимание лишь на его уникальных *задатках*, но еще ничего не говорят о его *задачах* и его *задании*. Индивидуальное своеобразие человека дано ему, помимо его собственных заслуг, “от природы” (то есть при рождении). Индивидуальность как таковая дана каждому, она изначально *есть*. Личность же *сбывается*, когда субъект норма-



тивным образом распоряжается своими индивидуальными задатками, *организуя самого себя*. Итак, человек должен быть понят и описан не как саморазвивающаяся индивидуальная сущность (поскольку этот концепт не позволяет антропологу выйти за рамки эссенциальной метафизики, сводящей человека к частному случаю всегда равного себе сущего-в-целом), а как самосозидающаяся личность. Только в таком случае человек — как “предмет“ антропологического дискурса — никогда не закончен, никогда не *есть*, но всегда перспективен, всегда еще только должен состояться. То, что как-то можно по смыслу соотносить с его “сущностью”, никогда не наличествует — ни актуально, ни потенциально. В этом смысле действительно “существование предшествует сущности” [10, с. 321]. Подлинная антропология, то есть действительная речь о человеке, а не о чем-то другом, совершается как *дискурс личности*.

Позиция 10

Кто ищет, тот находит.
Софокл. *Царь Эдип*. 110.

Антропология как онтология человека в его личностном “устройстве” (или его личностной “навигации”⁷ к самому себе) не может и не должна вести речь о человеке как о чем-то онтически определенном. Такого предмета познания (или эпистемического предмета), как *человек-сам-по-себе*, в реальности не существует. Это та страшная тайна, которую должна признать и объявить всякая (в том числе философская) антропология в преамбуле своего дискурса. *Это первые слова любой философской антропологии*. Однако в теоретическом арсенале антропологии такой *аналитический конструкт*, как “человек-сам-по-себе”, возможен — как продукт абстрагирования. Но работа только с этим продуктом не прибавляет человеку знаний о человеке; а забвение отвлеченного характера данного теоретического конструкта (то есть невозвращение мысли от производного абстрактного к исходному конкретному) ведет прямо к антропологическому заблуждению.

Человек не *есть* сам по себе, а *существует* за свои границы, определяясь не как автономное, самодостаточное, “имманентное” сущее, а как со-определимый субъект. К чему (к кому) он при этом существует? В нормативном отношении — к себе самому как *идеалу* себя самого, к себе-должному — отсутствующему в наличном, но “вынесенному” в качестве опорной точки для себя самого за горизонт налично сущего. В диспозитивном отношении — к *иному* сравнительно со всем налично сущим, полагаемым в опыте как “эмпирическое”, “естественное”, то есть к сверх-природному, к транс-эмпирическому. Человек не идеален, он — неидеально сущее, существующее к идеалу. Человек не запределен, он — налично сущее, транс-грессивно преодолевающее свою наличность.

⁷ Идея “навигации” изложена в: [12].

Абсолютно иное, к которому трансгрессивно существует человек и которого он в этом существовании *ищет*, придает осмысленность и направленность самому трансгрессивному акту. В противном случае это была бы трансгрессия в ничто, трансцендирование ради трансцендирования, одержимость самим процессом без цели и смысла. Если бы эта цель была определена как прогрессивный переход на более высокий уровень (или более высокие уровни) бытия сущего, то тем самым отменялся бы трансгрессирующий характер самого перехода, поскольку каждый раз это был бы более высокий уровень *все того же* сущего. Итак, то “абсолютно иное”, которое ориентирует акт трансгрессии и сообщает ему подлинно трансцендирующий характер, “расположено” вне сущего-в-целом, онтически внеположно ему. И это сверх-сущее, поскольку оно не есть еще одна природа, только более высокого уровня (“божественная природа”, “божественная субстанция” и т. п.), может быть только *личностью*. Абсолютная личность — это тот “субъект”, с которым человеческая личность (как неравный самому себе деятель) вступает в диспозитивные отношения в акте своего выхода за границы налично сущего, и который, в силу присущей ему субъектности, вступает во встречные диспозитивные отношения с человеческой личностью. Иначе говоря, процесс личного существования — это синергия двух субъектов: человеческого и Божественного.

Общение личностей разного онтического типа— человеческой, преодолевающей свою ограниченность к неограниченности, и Божественной, преодолевающей свою неограниченность к ограниченности⁸, — требует *совпадения контекста*, а не *единства субстанции*. Синергия совершается не на почве онтической гомогенности, а в поле совпадения (“встречи“) над-природных, личностных интенций, характеризующихся при этом “радикальной асимметрией” [17, с. 109].

Позиция 11

Человек не доделан, но, может, в этом весь кайф.

Рожден Ануси.

Антропологический дискурс, содержанием которого является человек как существо, превосходящее себя, должен избегать таких форм речи, которые выражают претензию на *законченное* знание. Поэтому антрополог должен воздерживаться от языковых выражений, претендующих на формулировку законченных (окончательных) выводов.

Желание сказать “последнее слово” не вписывается в стандарт научного дискурса и не является “хорошим тоном” философского рассуждения. Как в реальном человеке нет ничего окончательного, так и человеческая речь о нем никогда не может быть закрытой, “герметичной” и законченной. И как человек представляет собой проблему, стимулирующую его даль-

⁸ С.С. Хоружий называет это “соединением тварных энергий человека и нетварной Божественной энергии” [17, с. 108].



нейшее движение к себе самому, так и *человеческий* опыт самопознания несет эту стимулирующую проблемность в себе самом; исчезновение такой проблемности должно не радовать, а настораживать: является ли *подлинно человеческим* то знание о человеке, которое не содержит в себе проблем?

Поскольку же реальный человек (а не фантастический персонаж герметичного псевдо-антропологического дискурса) по своему общему “определению” всегда радикально недоопределен, постольку и единственно релевантную парадигму мышления и речи о нем может задать только проективно-перспективное сознание. Такое сознание выражается и в общей исследовательской установке на процессуальность (прирост) знания, и в стиле речи, избегающей форм изречения приговора, и даже в том, как “нестрого” ограничено содержание терминов антропологического суждения, стремящихся своей “текучестью” передать нестрогость всех границ “внутри” антропной реальности. Такого рода дискурс отказывается от окончательной определенности знания о человеке, но зато всегда сохраняет перспективу его продолжения; как и сам человек, такое знание — всегда *проект себя самого*, а не “доктрина”, подлежащая лишь благоговейному воспроизведению.

Согласно радикальному, но по сути верному заявлению М. Гершензона, “если бы верно было, что истина давно обречена, тогда, конечно, не стоило бы жить” [8, с. 126]. Удержание себя от занятия эсхатической позиции в антропологии — достойная задача антрополога как реального человека, находящего себя в процессе становления человеком, претендующим на статус антрополога.

Позиция 12

Даже в выдуманном мире должны существовать свои правила.

Дэниэл Киз. Цветы для Элджернона

В практическом аспекте человек, как правило, предстает для антрополога сознательным творцом чего-то принципиально нового, совершенно небывалого — именно так может быть специфицирована человеческая деятельность в ее отличии от поведенческой активности биологического организма. Однако эта эпистемическая предпосылка должна быть уточнена в направлении принципиального различия *креативных* и *имитативных* практик. Первые отличаются от вторых как отличается ответственное действие (поступок) от невовлеченного безответственного действия (игры). Креативные практики предполагают *авторство* в качестве публично принимаемой на себя ответственности за их результат, что сообщает субъекту таких практик качество вменяемости. Имитативные практики связаны не с авторством, а с “*аватарством*”, то есть с установкой на сокрытие себя, на “маскировку”, на публичный — пря-

мой или косвенный — отказ от ответственности за их последствия. Субъект имитативных практик отказался от конкретной авторской субъектности в пользу квази-персональной “роли” или даже множества таких ролей-аватар. Антропологу следует различать происходящее с человеком в этих типах практик: конкретизацию себя самого в креативных практиках и ускользание от себя самого в имитативных.

В креативных практиках задействован сам субъект этих практик именно постольку, поскольку креативная практика является для него и способом *самосозидания*. Креативная деятельность не имеет ничего общего с уходом от реальности; напротив, она сугубо реалистична в силу участности (вменяемости) креативной личности.

Позиция 13

В простейшем виде проблема такова: можно ли постичь смысл жизни при моем размере брюк и ширине плеч?

Вуди Аллен. Побочные эффекты

Позиция антрополога в отношении “предмета” его познания чрезвычайно специфична. Предмет антропологии — человек; антрополог — человек; следовательно, антрополог включен в предметную сферу антропологии. Отсюда ясна невозможность для антрополога занять позицию “внешнего” наблюдателя, осуществлять рефлексию своего предмета “извне”. Рефлективное усилие антрополога всегда обусловлено его включенностью в предметную сферу рефлексии, которая, таким образом, всегда и неизбежно осложнена признаком *авторереферентности*. “Я в зеркале отражен, — пишет С. А. Смирнов, — не как я в рефлексии и понимании, а как <...> я не ведающий того, кто я есть” [13, с. 135]. Редукция антропологической позиции к чистой рефлексивности означает “внезаходимость” антрополога, его полное “самовывдвижение” за границы антропной реальности, что практически невозможно, а теоретически — нелепо.

Действующий антрополог жив, поэтому в любой момент времени он не является законченным, ставшим, тождественным себе сущим. Сохраняя идентичность, он не располагает самотождеством. Такая неопределенность характерна и для предметной сферы антропологии, поскольку в нее входит *сам антрополог*. Позиция внезаходимости субъекта антропологического знания требует ограничиться отстраненной рефлексией. Позиция авторереферентности предполагает ответственную причастность антрополога тому “предмету”, который он подвергает изучению, поскольку *любое его антропологическое суждение является суждением и о нем самом*.

Итак, границы предметной сферы антропологии не являются строгими: а) позиционно: нет непреодолимой разницы



между субъектом и объектом; б) хронологически: антрополог есть *становящееся* существо, придающее характер становления антропной реальности в целом. Более того, приращение антропологического знания, “производимого” антропологом, есть в то же самое время (то есть в другом аспекте) *трансформация предмета антропологии*, в который антрополог необходимо включен.

Позиция 14

Вы любите кого-то. А этот кто-то любит еще кого-то, потому что каждый любит кого-нибудь, а Бог любит всех.

Джеймс Джойс. Улисс.

Антропологический дискурс никогда не совершается в замкнутом пространстве. Как и сам человек, рассуждение о нем имеет диалогический характер и происходит в открытом пространстве отклика. По справедливому замечанию В.К. Шохина, “теоретическое мышление реализуется всегда в поле диспута, в устной и письменной дискуссии, ибо вне ситуации альтернативности критическая рефлексия, составляющая саму “материю” теоретической мысли, не может быть мотивирована” [21, с. 245]. Вне такого полемического контекста антропологическая мысль неизбежно вырождается в монологический и монотонный акт тавтологического “изречения истин”.

При этом ясно, что и простой диалог “один на один” не решает проблемы закрытости антропологического знания: необходимо вынести такой диалог на “всеобщее обозрение”, “опубликовать” его, перевести его в статус *открытого дискурса*. Диалогу требуется заинтересованный свидетель способный поставить под сомнение окончательность заключений участников диалога, а также любого из его интерпретаторов. Таким образом, контекст свидетельства обеспечивает и неоконченность диалогически полученного знания, и перманентную актуальность *любого* диалога, когда бы он формально ни завершился. Таким “свидетелем” для любого единичного антрополога является его ближайший оппонент; для этой пары антропологов — современное ей антропологическое сообщество; для этого контемпорального сообщества — антропологическое сообщество как прирастающее во времени потенциально бесконечное сообщество всех антропологов; а для последнего — Абсолютный Свидетель, присутствующий при бытии всякого частного антрополога и всех их вместе.

Поэтому очевидно, что мы никогда не окончим спор, опирающийся на ресурс *нашего* понимания происходящего и *нашего* опыта переживания происходящего. Окончание антропологического спора может иметь исключительно гетерогенное основание.

Позиция 15

Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют.

Протагор.

Мир, в котором существует человек, является, безусловно, *человеческим* миром. Однако человек как мера всех вещей — довольно туманный концепт, нуждающийся в экзегетических разъяснениях. Наиболее адекватным представляется такой вариант его истолкования: человеческая *мера* есть мера всех вещей и мера самого человека в сравнении со всеми вещами. Это означает, что нельзя (потому что бесполезно) определять человека из нечеловеческого, начиная издалека; но можно определять нечеловеческое из человека, начиная с ближайшего и, значит, подлинного, настоящего, *человеческого*. Когнитивное движение от себя аналогично обратной перспективе в изобразительном искусстве; когнитивное движение к себе с гипотетической “внешней” позиции аналогично прямой перспективе со всем присущим ей *иллюзионизмом*. Перенастройка эпистемической “оптики” должна совершаться как переход от иллюзионистской установки на “природомерность” человека к реалистической установке на “человекомерность” сущего.

“Природомерный” подход к человеку, ориентирующей на постижение сущего самого-по-себе в его отрыве от постигающего субъекта, в конечном итоге ведет к элиминации познающего человека из реальности, переводит его в позицию *наблюдателя* сущего. Он смотрится в это сущее *вне себя*, дабы узнать нечто существенное *о себе*, что, согласимся, по меньшей мере парадоксально. Более того, чревато окончательным избавлением человека от самого себя, редукцией человека к “объективным” явлениям и процессам, к “природе”, то есть его *онтической* аннигиляции.

В рационально-опытной науке о человеке, опирающейся на презумпцию “первичности” природы, человек неизбежно рассматривается как продукт, производное, поверхность, периферия. В христианской же антропологии человек занимает центральную позицию в мироздании, а природный порядок находится в зависимости от экзистенциального состояния человека. Указанное противопоставление иллюстрируется известным случаем с гелиоцентрической системой Николая Коперника. Учение польского каноника опровергало прежде всего многовековую геоцентрическую традицию Аристотеля—Птолемея (а вовсе не какую-то *мифическую* “библейскую астрономию”⁹), но при этом, конечно, дискредитировало религиозное представление о позиции человека в совокупном сущем. Иначе говоря, “физический” гелиоцентризм подорвал *онтологическую* идею центрального места человека во вселенной, отодвинув его на периферию жизни; вот это и есть суть того

С. Аванесов
Антропология
сегодня

9 Ср.: “Но кто знает, не имеем ли мы здесь один из примеров того, как люди, веруя, что в хранимом ими сокровище мысли есть ядро неприкосновенной истины, связывают его судьбу с судьбой его временных оболочек? Так открытия Колумба и Коперника долго казались и богословию, и его противникам непримиримыми с догматами Церкви; а затем мало-по-малу выяснилось, что гиппархо-птолемеевская система и философия Аристотеля с её абсолютным “верхом” и “низом” — суть только оболочки; установилось соответственное толкование священных текстов, вспомнили, что ещё Василий Великий склонялся к новопифагорейскому гелиоцентризму, и система Коперника стала предполагаться в богословии как непрекаемая истина” [9, с. 51].



“решающего удара”, который новая наука нанесла христианскому (гуманистическому) мировоззрению. Способность различать *физический* тезис о центральном положении Солнца в системе небесных тел и *онтологический* тезис о центральном положении человека (как *нравственного* существа, обладающего *нравственной* же мерой сущего) в мире есть предпосылка указанной перенастройки “оптики” в сфере философско-антропологического знания.

В конечном итоге, антропологизация реальности есть ее *демистификация*, освобождение реальности от навязанной ей фантастической нечеловечности.

Позиция 16

Он был слишком слаб, чтобы сдерживать свою силу, и она несла его немощь, куда ей заблагорассудится.

Милорад Павич. Три сорочьих перелета.

Когда антропология берется искать специфику человека как сущего особого рода, она, придерживаясь такой когнитивной цели, никогда не сможет поставить человека “после” мира в целом, “вывести” его из этого мира в целом. Лишь в том случае, если человек не детерминирован природой, он “ответствен за то, что он есть” [10, с. 323]; в противном случае пришлось бы вести речь о вещи среди вещей.

Бытие сущего не только не до меня и не вне меня, но и свершается только “через меня” [4, с. 93]. При этом моя позиция является активной — вплоть до того, что все свершающееся *есть* как таковое только благодаря мне. Именно, *все* есть так, как оно есть, только потому, что *я* в нем участвую так, как *только я* в нем участвую. Без меня все не было бы всем. И даже бесчеловечный мир есть *чисто человеческая* идея.

Всякий человек своим присутствием в мире делает этот мир им самим, то есть таким, а не иным. Происходящее с каждым единичным человеком происходит *вообще*. То, что происходит в моей комнате, происходит во всем мире. То, что происходит *сейчас*, уже *никогда* не исчезнет из общей истории мира, *этого конкретного* мира. Единственное и единичное нельзя вырвать из всеобщего — хотя бы потому, что всё — не *всё*, если оно лишено вот этого единственного.

Позиция 17

Человек никогда не имеет, ибо человек никогда не есть. Человек всегда приобретает или теряет.

Фридрих Ницше. Злая мудрость. 258.

Как уже подчеркивалось, человек *никогда не есть*, он существует перспективно, а не тавтологично в отличие от самодостовенных существ и объектов наличного мира. Перспектив-

ность бытия человека обеспечивается *ценностной* организацией существования. Ценность — это то, что переводит безличное “как” в человеческое “как-именно”, это *ориентир бытия*. В таком смысле ценность не есть (не наличествует), но *значит*, то есть “работает”, обеспечивая нормативность бытия.

Ориентация на ценность освобождает от диктата причинно-следственной связи, которая требует обесценивать “средство” ради “цели”, приписывать всякому поступку значение *исключительно* как “материалу” для достижения конечной цели, а не как таковому в его конкретности и личностной окрашенности. Стоит при этом отнестись к “современности” как к достигнутой цели, как тут же вся “предыстория” этой “современности” оказывается аксиологически ничтожной. Такая позиция продуцирует заблуждения и мифы по поводу “современности”. К примеру, следует ли нам доверять тривиальным заявлениям об инновационности и динамичности “современной” культуры? Настолько ли она инновационна, как об этом кричат на каждом углу, противопоставляя ее, скажем, средневековью? Ведь вопреки распространенным сегодня стереотипам, “средневековая культура обладает чувством нового, но стремится скрыть это новое под завесой повторений (в отличие от современной культуры, которая, напротив, делает вид, что она изобретает нечто новое, даже когда на самом деле лишь повторяет уже известное)” [23, с. 15].

Поскольку же человек мыслится нами в качестве существа, бытие которого невозможно до конца объяснить детерминацией данного, налично сущего (иначе пришлось бы согласиться с тем, что у антропологии нет собственного “предмета”), постольку для нас должна быть ясна фундаментальная позиция ценности в существовании человека. Для последнего ценность выступает как *должное*, заданное ему — не предмет созерцания, как всякое наличное, а экзистенциальный ориентир, иницирующий бытийную подвижность. Поскольку же долженствование является фундаментальным способом сохранения недоопределенности человека как возможности его бытийной свободы, постольку именно свобода “остаётся главным культурным и онтологическим заданием человеку” [13, с. 132], его экзистенциальным ориентиром.

Статус “быть человеком” для самого конкретного человека всегда выступает как задание (норма). Бытие человека поэтому может быть охарактеризовано как *бытие-к-себе*, как нормативно ориентированное становление собой. В этом заключается “неестественность” человеческого существования, его невключенность в “естественный порядок вещей”. Метафизическая статика, свойственная мышлению о сущем с позиции признания исключительного господства налично данного, подчиняющего себя всякое частное движение, преодолевается аксиологической динамикой, позволяющей признать и сформулировать специфику *собственно человеческого бытия*.



Позиция 18

Фактически нет ни предложений, ни слов со значениями, которые были бы независимы от обстоятельств произнесения. Сущность научной мысли сводится к игнорированию этой истины.

Альфред Норт Уайтхед. Очерки науки и философии.

Наконец, коррекция точки зрения на человека (антропологической “оптики”), безусловно, связана и с уточнением языка антропологии. “Вопрос о словесном выражении — не праздный, — отмечал С.С. Аверинцев. — Стабильный статус термина может отставать от осознания проблемы, но борьба за термин начинается с этим осознанием” [2, с. 31]. Поскольку антропологические проблемы осознаны и обозначены (см. выше), постольку у нас имеются основания для более или менее глубокой ревизии понятийного инвентаря антропологии, а через нее — и понятийного инвентаря вообще (если мы соглашаемся, что антропологическое знание является базисным уровнем *любого* знания). Цель такой ревизии — выработать язык, адекватный *человеческой* реальности, и, следовательно, перестать говорить на языке, предназначенном для выражения реальности нечеловеческой, фантастической. Прежде всего это касается *элементов* языка антропологии. В частности, “предельная однотонность термина” [5, с. 520] в его привычном восприятии не дает возможности выразить посредством такого термина (или даже посредством их совокупности) динамичный и трансгрессирующий характер человеческого существования, что заставляет внести коррективы в понимание терминологии как таковой.

В языке науки термин функционирует как слово, имеющее по возможности строгое, ограниченное значение; эта *ограниченность* термина манифестируется самим его именем. При этом слово языка, приобретающее статус термина, вынужденно теряет свою исходную смысловую вариативность, неоднозначность. “В термине, даже и неиноязычном, происходит стабилизация значений, ослабление метафорической силы, утрачивается многосмысленность и игра значениями” [там же]. Термин, употребляемый в таком “узком” смысле, вряд ли годится для выражения “широкой” реальности. Но может ли антропология обойтись без терминов? Конечно, не может — в силу ее интерсубъективного характера, предполагающего взаимопонимание, для которого, в свою очередь, требуется наличие общепонятного способа выражения. Однако при этом ясно, что антропологические термины должны фиксировать не иллюзорную статическую наличность, а процессуальность и ситуативность человеческого существования.

В таком случае антропологический термин должен, оставаясь термином, в то же самое время не быть им, отрицая свой строго терминальный характер. Возможно ли это? Может ли

термин выразить неограниченный (или нестрого ограниченный) смысл? Это возможно, если мы согласимся, что *любой* смысл может быть так или иначе передан через слово. Важно обнаружить для себя в языке присущую ему способность выражать смысл посредством слов, в том числе и *новый* смысл. “Каждый элемент речи, — утверждал М.М. Бахтин, — воспринимается в двух планах: в плане повторимости языка и в плане неповторимого высказывания. Через высказывание язык общается к исторической неповторимости и незавершенной целостности логосферы” [там же, с. 521], то есть оказывается той относительно стабильной формой, благодаря которой выражается динамический (прирастающий) смысл. Добиться такого эффекта можно только одним способом: задать соответствующий контекст высказывания. Иначе говоря, требуется решить задачу *перевода термина из одного контекста (терминального) в другой (смысловой)*, то есть из контекста закрытости, строгой определенности в контекст открытости, недоопределенности. Когда такой контекстуальный перевод осуществлен, тогда любой термин антропологического высказывания остается открытым для дальнейшего уточнения, и диктат узкой и однозначной терминологии перестает приписывать человеку характер статичной системы.

Собственно человеческий контекст антропологического дискурса задает последнему установку на словесное выражение существования человека как трансцендирующего, неравного себе сущего. В таком контексте всякое терминологическое понятие тоже неравно себе и не может восприниматься как строго ограниченное рациональное определение. Во-первых, рациональное определение, закрепленное в однозначном термине, фрагментирует реальность, что противоречит нашему совокупному опыту, в котором эта реальность является текучей, взаимообменной и взаимопереходящей, а по большому счету — вообще неопределимой (или определяемой различными взаимодополнительными способами). Во-вторых, истинность рационального определения опирается на иррациональную предпосылку (пресуппозицию), согласно которой именно строгое рациональное определение верно отражает реальное положение дел, — что по меньшей мере сомнительно. В виду этих двух очевидных тезисов, опровергающих эпистемическую исключительность рационализма, опора теории (прежде всего — теории человека) на принцип рациональной строгости оказывается как минимум необоснованной. Таким образом, для построения релевантной антропологической теории требуется прежде всего *самокритика чистого разума*.

Такая самокритика должна касаться не только самих терминов как элементов языка, но и способа их выведения друг из друга путем доказательства. Ясное рациональное доказательство (логическое объяснение) довлеет самому себе, соответствует лишь правилам своего построения и не имеет самостоятельно-



го выхода к реальной практике. Лишь *обоснование* рационального доказательства (могущее быть только гетерогенным) придает ему жизненный смысл — позитивный или негативный. Поэтому само рациональное всегда *условно* и требует себе внешнего обоснования для того, чтобы быть в том или ином статусе включенным в реальный жизненный горизонт. “Вся современная философия, — отмечает М.М. Бахтин, — вышла из рационализма и насквозь пропитана предрассудком рационализма, — даже там, где старается сознательно освободиться от него, — что только логическое ясно и рационально, между тем как оно стихийно и темно вне ответственного сознания, как и всякое в себе бытие. Логическая ясность и необходимая последовательность, оторванные от единого и единственного центра ответственного сознания, — темные и стихийные силы именно вследствие присущего логическому закону имманентной необходимости” [4, с. 104]. С помощью такого органа вряд ли возможна речь о человеке как *свободном и нравственном* существе. Ни опыт, ни деятельность, ни целеполагание человека не определяются логикой (рациональным доказательством). Человек — это такое живое существо, которое способно отвечать на любые логические доводы: “Ну и что?”. Лишь до-рефлексивная убежденность — *основа* и практики, и теории как вида практики.

Человек как такое существо, которое не столько реализует всеобщую логичность (законосообразность), сколько созидает самого себя по вынесенным “вперед бытия” ценностным ориентирам (идеалам), может быть *адекватно* описан не строгими и логически однозначными рациональными терминами, а такими терминами, которые играют роль *нестрогих ориентиров* антропологического дискурса. Они должны функционировать как *способы фокусировки внимания* на ключевых смыслах (или смысловых “узлах”) человеческой реальности, поскольку без такой *антропологической* фокусировки невозможна ни связная речь о человеке, ни понятность этой речи для любого другого антрополога. Такую роль могут играть и “старые” понятия (например, “субъект”, “природа” или, собственно, тот же “термин”), если мы сможем поместить их в соответствующий — “новый” — антропологический контекст.

При этом необходимо учитывать, что сама *форма* слова, функционирующего в качестве антропологического термина, может иметь достаточно условный характер. К примеру, “действие” (“акт”, “энергия”) — это формально абстрактное понятие, ибо в реальном опыте нам дано *не действие, а действующий* (действующее): нет никакой ходьбы отдельно от идущего (от человека, который идет) и т. п. И лишь аналитическая операция продуцирует абстрактный концепт энергии. Без него не обойтись, но нельзя упускать из виду его условность, чтобы не позволить ему превратиться в строгий термин, вводящий в наше сознание идею энергии как “субстанции” или “сущности”,

то есть как некоторого “что”. Способ нашей речи о человеке должен подчинять себе те слова, с помощью которых эта наша речь осуществляется, а не наоборот. Иначе говоря, не речь определяется словами, а слова — речью. В конечном итоге, не человек должен быть подчинен антропологической терминологии, а терминология — человеку, дабы не насильно определять неопределимое с помощью строгих терминов, но адекватно выражать смысл этого неопределимого *как такового* посредством нестрогих ориентиров.

* * *

Суть вышеизложенных предложений, как можно заметить, заключается не в радикальном отказе от “старой” антропологии в пользу “новой”, а в такой (иногда значительной) коррекции антропологической оптики, которая позволила бы избежать всех искажений, неточностей, иллюзий и aberrаций, вызванных неправильной настройкой этой оптики. Надо прояснить (а не поменять) исходную позицию, в которой находится антрополог — и как антрополог, и как человек. Эта исходная позиция — одна и та же во веки веков; требуется всего лишь понять, *какова* она. Достижение очевидности в этом пункте прояснит многие вопросы и снимет многие псевдопроблемы антропологического познания. В первую очередь, станет очевидно, что *вопиющая специфичность* “предмета” антропологии не позволяет вписать его ни в какую более “широкую” предметность. А сама антропология, следовательно, не является “разделом” некоей *общей* теории, но, напротив, представляет собой первичный фундамент любой частной теории — именно потому, что человек есть базис всякого сущего, присутствующего в его опыте (пусть даже это сущее *дано* ему как “само-по-себе”).

Человек может быть определен единственным — антиномическим — способом: как *несамотождественная идентичность*. Человек по своей сути — это “не единство, а *единственность* себя”, уникальность “нигде не повторяющегося целого и его действительности” [4, с. 110]. Единство же “действительного ответственно поступающего сознания” не следует мыслить “как содержательное постоянство принципа, права, закона, еще менее бытия: здесь ближе может охарактеризовать слово *верность*, как оно употребляется по отношению к любви и браку” [там же], то есть как *постоянство нравственной расположенности*, а не как тождество содержания или состояния. Эта всегда уникальная идентичность несамотождества и есть та формула, которая должна применяться антропологией для опознания своего “предмета”; и только опознав его, антропология может дальше строить себя от этого опознанного ею “предмета”, не теряя при этом из виду своей неизбежной принадлежности к нему.



Литература

1. *Аванесов С.С.* Религия. Миф. Тоталитарное сознание // Тоталитаризм и тоталитарное сознание. Вып. 2. Томск: Томский областной антифашистский комитет, 1998. С. 3–17.
2. *Аверинцев С.С.* Премудрость в Ветхом Завете // Альфа и Омега. 1994. № 1. С. 25–38.
3. *Автономова Н.С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М.: Наука, 1977.
4. *Бахтин М.М.* К философии поступка / Публ., вступ. ст. С. Г. Бочарова. Прим. С.С. Аверинцева // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 80–160.
5. *Бахтин М.М.* Литературно-критические статьи / Сост. С. Г. Бочаров, В. В. Кожин. М.: Художественная литература, 1986.
6. Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Пер. А. В. Парибка. М.: Наука, 1989.
7. *Геллнер Э.* Условия свободы. М.: МШПИ, 2004.
8. *Гершензон М., Иванов Вяч.* Переписка из двух углов // Наше наследие. 1989. № 3 (9). С. 120–131.
9. *Мелиоранский Б.М.* Философская сторона иконоборчества // Церковь и время. 1991. № 2. С. 37–52.
10. *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 319–344.
11. *Сигов К.Б.* Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 204–219.
12. *Смирнов С.А.* К вопросу о смысловой самонавигации. Идея антропoidного картоида // Культура и искусство. 2015. № 6 (30). С. 603–610.
13. *Смирнов С.А.* Чертов мост: Введение в антропологию перехода. Новосибирск: Офсет, 2010.
14. Феномен человека в его эволюции и динамике / Отв. ред. С.С. Хоружий, О. И. Генисаретский. М.: ИФ РАН, 2009. 288 с.
15. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
16. *Франк С.Л.* Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6. С. 68–131.
17. *Хоружий С.С.* Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. М.: Дидик, 1995. С. 42–150.
18. *Хоружий С.С.* Вещь в работе: Два фрагмента // Человек.гу. 2006. № 2. С. 175–184.
19. *Честертон Г.К.* Шар и крест // Собрание сочинений. Т. 2. Санкт-Петербург: Амфора, 2006. С. 51–144.
20. *Шахов М.О.* Правилен ли “принцип Юма”? // Философия религии: Альманах. 2008–2009. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 228–242.
21. *Шохин В.К.* Пауль Хакер и святоотеческая трактовка нехристианской мысли // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 242–256.
22. *Щитцова Т. В.* Событие в философии Бахтина. Минск: И. П. Логвинов, 2002. 300 с.
23. *Эко У.* Искусство и красота в средневековой эстетике / Пер. с ит. А. Шурбелева. М.: АСТ, Corpus, 2014.
24. *Юм Д.* Соч. В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1996.