

## СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ АВАНЕСОВ



Заведующий кафедрой философской и педагогической антропологии  
Томского государственного  
педагогического университета.

Доктор философских наук, профессор.

Главный редактор научного журнала  
«ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики».

Постоянный автор журнала.

E-mail: iskiteam@yandex.ru

УДК 111

### АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ТУПИК

**работа выполнена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта  
«Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека»  
(грантовое соглашение № 14-18-03087)**

В статье подвергнута анализу проблема специфики антропологического знания как своеобразной онтологии. Сформулированы основные проблемы, требующие решения при создании антропологической теории, соответствующей современным обстоятельствам человеческого существования. Автор обращает внимание на вопросы о причине появления тенденции к конструированию «новой» антропологии, о цели антропологической теории, роли трендов в антропологическом знании, границах антропологии, некоторых важнейших принципах построения адекватного знания о человеке, специфике «предмета» такого знания и способе вести речь о нем, соотношении «объекта» и «субъекта» в сфере антропологии, коммуникативном характере человеческой реальности и ее познания.

**Ключевые слова:** антропология, коммуникативная онтология, антропологический тренд, современный человек.

**Sergey S. Avanesov**

### ANTHROPOLOGICAL IMPASSE

The problem of specific of anthropological knowledge as an original ontology is analyzed in the article. The author formulated the problems that must be solved for creating of anthropologi-

cal theory, corresponding to the present circumstances of human existence. The author draws attention to questions about the cause of the tendency to construct “new” anthropology, about the purpose of anthropological theories, about the role of trends in anthropological knowledge, about the limits of anthropology, about the some important principles of forming of adequate knowledge about man, about the specifics of the “subject” of such knowledge and how to talk about it, about the relationship between “object” and “subject” in the field of anthropology, about the communicative nature of human reality and its comprehension.

**Key words:** anthropology, communicative ontology, anthropological trend, modern man.

Давно прошло время, отпущенное на восторги интеллектуалов по поводу «антропологического поворота»; теперь приходится со всей возможной трезвостью признавать, что, свернув с магистрального пути тотальной метафизики, философская антропология оказалась в методологическом и мировоззренческом тупике. Всем ясно, что философия *должна была* свернуть в сторону, чтобы найти человека, потерянного в схемах и дебрях эссенциальных доктрин; однако, увы, это был поворот в тупик. Провозгласив главной целью антропологического поворота переоткрытие человека как фундаментального фактора реальности, «человековедческая» философия пришла и привела своих эпигонов к полной деструкции какой бы то ни было гуманитарности и к констатации «смерти субъекта». Вслед за Богом («похороненным» сначала Фейербахом, а потом Ницше) умер и «автор», и сам человек как таковой. Свернувшая с метафизического пути философия человека привела этого человека на кладбище. Не всякий поворот, однако, выводит на новую дорогу.

Итак, несмотря на соответствующий «поворот», человек, кажется, опять куда-то подевался; возвращение европейского мышления к человеку окончилось обнаружением пустого места. Первое, что требуется в такой ситуации от всякого здравомыслящего антрополога, — это умение держать критическую позицию даже на фоне почти тотальной истерии. Такая позиция предполагает, прежде всего, получение ответа на два простых вопроса. Во-первых, *кто* изрекал вышеозначенный диагноз о смерти субъекта, а во-вторых, *кто* тот пациент, которого данный диагноз квалифицирует скорее как мертвого, чем как живого? Если сколь угодно «антропологическая» (и даже «антропологичнейшая») философия все же не видит человека как некую реальность, охотно редуцируя его к разного рода «эпифеноменам» и «симулякрам», то, вполне возможно, виновата «оптика», а не то, на что она направлена. На каком основании мы должны слепо верить выводам, полученным с помощью сомнительных средств? Только на том основании, что эти средства являются «современными»? Но такое доверие, надо признать, основано лишь на моде и привычке превращать все модное в фетиш, в том числе и мыслительный.

«Современность» сегодня зачастую используется как оценочное понятие, характеризующее то, что им обозначается, в аспекте «позитивности», «прогрессивности», «развитости», «инновационности», «актуальности» и т. п. Однако с последовательно рациональной точки зрения «современное» есть только то, что произошло и имеет место *в данное время*, и не более того. Если же подходить к «современности» аксиологически (что, казалось бы, и предполагается подчеркнуто позитивным употреблением этого слова), то она с гораздо большим основанием должна получить *отрицательную* оценку: «современное» есть то, что имеет место

быть *только* сейчас, т. е. не имеет истории, опыта, протяженности, глубины, памяти, традиции — всего того, что характеризует *культурное* бытие человека. Поскольку человек нормальным образом существует лишь в культуре, постольку плоско понимаемая «современность» не соответствует человеческому модусу бытия, противоречит этому модусу и, наконец, отрицает, «деконструирует» реального человека.

Подлинная же «современность» антропологической теории должна подтверждаться не ее формальной новизной, а ее положительным рабочим эффектом. Если теория работает, адекватно выражая актуальное положение дел в сфере человеческого существования, то она «современная». И если так называемая «классическая» теория работает, а так называемая «неклассическая» — не работает, то современной является именно «классическая» теория. Здесь действует тот же *принцип времени*, что присущ и культуре в целом (а всякая теория неизбежно есть часть культуры). Время же может восприниматься как: а) циклическое повторение одного и того же; б) движение от прошлого момента к отрицающему его будущему моменту; в) «накопление», «приращение». Это три принципиально различных отношения ко времени, и лишь последнее является условием *культурного* бытия, а не «слияния с вечным космосом» или «служения прогрессу». Соответственно, и «современность» с «новизной» антрополог будет понимать так, каково его понимание времени. В каком времени мыслит антрополог? Если он выпадает из культурного переживания времени в (условно говоря) чисто «физическое», то он не только не сможет дважды войти в одну и ту же реку, но и потеряет связь с культурой — единственной реальностью, в которой только и может существовать реальный, а не вымышленный человек. И если диагноз о смерти человека провозглашается от имени тех теорий, которые по своему фундаментальному «устройству» не могут быть признаны безусловно *человекомерными*, то такой диагноз — не повод впасть в антропологическое уныние. Это лишь основание для отказа от таких теорий как не выполнивших свое предназначение, уничтоживших тот самый «предмет», который они взялись исследовать. Раз такого рода концепции не работают, следует поискать те, которые работают.

Второй вопрос касается того, *кто* же на самом деле «умер». Кто тот человек, смерть которого регистрирует псевдосовременная и квазиинновационная антропология? Это, без сомнения, исключительно *эссенциальный* человек — существо, определяемое в своем бытии некоей родовой сущностью или «человеческой природой», подчиняющей человека всеобщему порядку сущего. Эссенциального человека не оказалось на том месте, где он предполагался «классической» метафизикой. Означает ли этот факт аннигиляцию человека как такового? Отнюдь нет. На самом деле, мы должны констатировать лишь девальвацию и упразднение *определенной* схемы понимания человека; сам человек, к счастью, никуда не исчез и по-прежнему требует для своего познания релевантной методологии, способной и адекватно интерпретировать, и сохранить в бытии свой «предмет». Предполагает ли такая ситуация необходимость поиска некоей «новой» антропологии как программы адекватного постижения человека?

Для того чтобы инициировать некое новое движение в антропологической «среде», надо более или менее ясно представить себе и предъявить сообществу причину (или причины) такого движения. Иначе говоря, требуется показать связь предполагаемого интеллектуального действия с неким реальным положением

дел и, тем самым, обосновать первое вторым. Необходимо понять, почему «не выстроен новый антропологический дискурс, адекватный ситуации» [Смирнов С. А. 2014б: 5] и, более того, почему он действительно необходим. Движение к новому должно быть вызвано сложившимся положением дел. Следует, в частности, понять, какие состояния или события действительности инициируют создание гипотетической *новой* антропологии? Почему мы должны *именно сейчас* искать или строить «новую» антропологию? Что произошло с человеком *сейчас*? И почему надо считать, что происходящее с человеком не поддается объяснению из «старой» антропологии? Более того, можно ли делить антропологию на «старую» и «новую», как если бы наличие первой было очевидным и бесспорным фактом? И может ли быть в человеческой культуре нечто навсегда ставшее или совершенно законченное, т. е. нечто такое, о чем можно было бы сказать: «Оно исчерпало себя, а потому бесполезно, не подлежит модернизации и требует упразднения»? Что в антропной реальности есть такого, что не смогла бы объяснить «традиционная» антропология, и чего не хватает наличной антропологии для того, чтобы она могла объяснить сегодняшнюю антропную реальность? Только внятный ответ на этот двуединый вопрос позволит решить, существует ли причина для поиска и конструирования «новой» антропологии.

Стремление к новизне в общем-то похвально, но всегда важно понимать, насколько оно основательно в *объективном* смысле. Ведь если проблемы «современного» человека — это лишь «современные» проблемы *того же самого* человека, то зачем тогда «новая» антропология? Не так уж наивно думать, что «поэтическая методология» Гомера имела отношение к описанию того же самого «предмета», что и «научная методология» современного антрополога; более того, начала современных антропологических методов при желании можно отыскать и в античных мифах [Смирнов С. А. 2014а: 13]. В таком случае настойчивое стремление к новизне *самой по себе* выглядит бессмысленным упрямством, требующим серьезного анализа и, вероятно, «лечения». И очень важно, что анализ такого стремления поможет прояснить вопрос о наличии (или отсутствии) причины для создания «новой» антропологии. В частности, следует понять, должны ли мы принимать во внимание то, что, говоря о кризисе человека и о необходимости новой антропологии, мы имеем в виду не столько антропологический, сколько антропный факт? И должен ли этот факт объясняться именно из «новой» антропологии? А сам процесс объяснения этого факта должен ли также антропологически объясняться? Как при этом не попасть в дурную бесконечность регресса к вечно ускользающему основанию? В антропологии это сложнее всего, а пожалуй, и невозможно. Но надо отдавать себе отчет в том, что антропологическая ситуация *именно такова*. Это поможет снять осознанную или неосознанную установку на построение антропологии как «одной из наук»: антропологу гораздо сложнее быть когнитивным субъектом в отношении предмета своего исследования, в который он сам по необходимости включен.

Может быть, антропология должна обновляться в связи с тем, что меняется сам человек? Однако проблема в том, что можно достаточно убедительно обосновать тезис, согласно которому человек *вовсе не меняется*. Это ясно как раз с позиции *онтологии* человека. Мы называем человеком всегда идентичное сущее и не ошибаемся, именуя одним и тем же термином античного философа и *современного* бушмена. Мы приписываем различные качества и состояния («древний»,

«средневековый», «современный» и т. п.) одному и тому же существу. Человек по сути (т. е. по своему экзистенциальному «устройству») один и тот же. Его идентичность, состоящая в его несамотождественности, сохраняется во всех исторических обстоятельствах. Эти обстоятельства меняются, но человек *по сути* остается тем же самым — онтологически отличимым от всех прочих типов сущего. В X веке едет в телеге и в XX веке летит в самолете онтически тот же самый человек — существо, способное, к примеру, употреблять различные технические средства передвижения для изменения своего положения в пространстве. Эти средства совершенствуются, но человек, применяющий и совершенствующий их, остается тем же самым. В сравнении с человеком онтически *другое* существо не нуждалось бы в средствах передвижения для изменения своего положения в пространстве; еще *более другому* вообще не надо передвигаться, поскольку оно всегда есть в любом месте пространства-времени. Разве человек стал или хотя бы становится таким существом? Нет. Вот поэтому-то, в частности, у нас и нет достаточных оснований говорить об *онтологически* квалифицируемом изменении, а тем более об «эволюции» человека.

Причиной, заставляющей современного антрополога радикально трансформировать наличную антропологическую теорию, должна быть такая наблюдаемая им последовательность событий, которую нельзя редуцировать к уже известным и описанным процессам. Такие тенденции принято именовать трендами. Выявление, анализ и диагностика трендов относятся к разряду важнейших задач антрополога [Смирнов С. А. 2014а: 16]. Однако при этом надо постараться ответить на некоторые не менее важные вопросы. Например, диктует ли господствующий антропный тренд некую определенную антропологическую парадигму как обязательную к применению или даже исключительную? Далее, какого рода тренд антрополог вообще должен принимать во внимание? Антропологический (т. е. тот, который формально, а то и просто «количественно» ныне господствует в сфере *изучения* человека)? Антропный (т. е. тот, который имеет отношение к происходящему с человеком в настоящее время; а если да, то *какой* из этих трендов или все, сколько бы их ни было; и почему только в настоящее время, а не, скажем, некий гипотетический «тренд всех трендов», снимающий вопрос о «современности» антропологии и переводящий дискурс о человеке из плоскости «современности» в плоскость «адекватности»)? Социальный? Социально-психологический? Когнитивный? Политический? Идеологический? Демографический? Экологический? Какие из них принимать во внимание при их наличии? И можно ли допустить возможность полного истощения всяческих трендов как некий базовый тренд? Можно ли предполагать оформление и преобладание *фундаменталистского* тренда как уже по сути антитренда, препятствующего появлению каких-либо действительных трендов? Как должен относиться к трендам сам антрополог? Какой должна быть его позиция в отношении регистрируемых им трендов: активной или пассивной? Надо ли вообще задавать вопрос о том, кем, когда и для чего инициирован или даже проплачен тот или иной тренд? Насколько важно понимать, «что или кто стоит за этими трендами» [Там же: 22]? И, следовательно, насколько управляем извне сам антрополог с его интересом к трендам и с его пониманием того, что такое тренд [Смирнов С. А. 2012: 88–104]. И может ли стать *антропологическим* трендом убеждение в отсутствии действительных трендов?

Далее, тренд — это предмет антропологического анализа или методологический базис такого анализа? Иначе говоря, где он должен быть «расположен» относительно антрополога: «перед» ним или «позади» него? На фронте или в тылу? Антрополог должен изучать тренд или быть в тренде? Насколько, другими словами, сам антрополог должен быть независим от тренда? Что должно быть *трендом антропологии*? Как видим, вопросов огромное число; не ответив на них, мы не сможем обосновать или опровергнуть потребность в антропологической «новизне».

Кроме того, мы зачастую не замечаем, как подлинные тренды заменяются «брендами», т. е. продвинутыми в массовое сознание штампами. Бренды же имеют отношение к «дискурсу», а не к реальности; точнее, в свете господства того или иного бренда уже не ставится вопрос о соотношении дискурса с реальностью. Но тогда исчезает всякое основание вести речь о каких-то действительных (в том числе антропологических) проблемах, и остается чисто конструктивистская задача: строить самодостаточный, герметический дискурс со своими *внутренними* правилами и проблемами, с принудительной ориентацией на бренд, каковым может оказаться и «новая антропология», и «диагностика трендов». Можно сказать, что сама антропология зачастую функционирует в научном сознании как своеобразный бренд, у которого есть «отцы» (основатели) и «владельцы» (узкие специалисты). Но при ближайшем рассмотрении антропология — достаточно смутный термин, сформулировать содержание и объем которого довольно затруднительно. Например, как однозначно определить границу между антропологией и не-антропологией? Что в сфере наук не может быть названо в том или ином смысле антропологией? Что может быть названо не-антропологией? Что вообще в этом *человеческом* мире (а другого мы не знаем, разве только в *наших* абстракциях и *наших* фантазиях) не имеет отношения к человеку? На каком основании можно утверждать рафинированный характер антропологии в ее отличии от иных гуманитарных наук? Ведь невозможно строго противопоставить антропологию, скажем, социологии — прежде всего такой социологии, которая готова рассматривать социальное в его *антропном* измерении, а не в качестве субстанции, распоряжающейся человеком как «вещью». В таком контексте всякое социологическое высказывание будет по своему глубинному содержанию антропологическим. Но и всякое антропологическое рассуждение не может не быть в одном из своих аспектов социологическим, поскольку само понятие человека включает в себя социальное измерение его существования, так как социальность не является чем-то «добавочным» к общему определению человека как такового, но с необходимостью входит в само это определение.

«Предмет» антропологии чрезвычайно сложен; на этой сложности и расцвел целый букет отдельных дисциплин, каждая из которых сосредоточена на исследовании какой-либо одной «стороны» человека. Но человек, несмотря на свою исключительную сложность, — существо идентичное; поэтому и антропология в подлинном смысле слова должна уметь теоретически «собирать» человека в некое интегральное единство. Говоря об интегральном характере антропологии, часто указывают на некую область «между» научным и философским знанием о

человеке<sup>1</sup>. Что же находится *между* наукой и философией? Там ничего нет — не только потому, что логическое понятие границы указывает на ее нулевой объем, но и потому, что в культурно-интеллектуальной реальности не существует никакой переходной формы между наукой и философией. Если же идет речь об интегральном характере антропологии (что само по себе безусловно верно в силу интегрального характера самого человека), то единственной почвой для такого рода «учения о человеке» оказывается *философия* как трансдисциплинарное поле, как сфера генезиса всех частных знаний и их последующего возможного синтеза. При этом надо иметь в виду, что само «расчленение» человека по дисциплинарным аспектам и частностям носит условный и временный характер, а знание о человеке, добытое автономными гуманитарными дисциплинами, требует интегрально-осмысления и критики в поле философии, где только и может быть «собран» расчлененный отдельными дисциплинами антропологический «объект».

Значит, адекватность знания о человеке обусловлена не тем, с какой дистанции мы на него смотрим; смотреть в упор — не значит видеть. Чем дальше мы передвигаемся от «частной» науки к философии и теологии, тем более «антропологическим» становится наш взгляд, поскольку в его поле начинает «вмещаться» сам человек, а не только его «детали». Пониманию этого ясного обстоятельства нам часто мешают мыслительные (но не осмысленные) штампы, такие, например, как наивное представление об удаленности философии и теологии от «реальной» жизни «реального» человека. Поэтому антропология как тип исследования требует предварительной «антропологической» критики, предметом которой должно стать и общее понятие теологии, и общее понятие философии. Подобная критика необходима для выработки такого органа антропологии, который обеспечил бы комплексный характер когнитивного подхода к человеку и интегральный характер знания о нем. В частности, умение предохранить себя от синдрома автоматической речи должно стать для антрополога условием его адекватного и продуктивного антропологического труда.

Автоматическое письмо (или автоматическая речь) в антропологии может превратить исследование в риторическое упражнение. В серьезном антропологическом дискурсе должны быть исключены ссылки на расхожие мнения, имеющие псевдонаучный характер. Если исследователь принимает во внимание некое утверждение (особенно «универсальное»), он естественным образом должен отвечать за его соответствие реальности. В противном случае мы получим не антропологическую теорию, а еще один герметический дискурс, ориентированный не на адекватный анализ реальности, а на поддержание самого себя за счет суггестивных повторов одних и тех же «принятых» риторических фигур. Здесь имеются в виду те автоматические фразы современных и несовременных антропологов, в которых выражается их отношение к религиозной стороне человеческого существования. Зачастую возникает небеспричинное впечатление, что эта сторона антропологии закрыта для критического анализа, поскольку априорно считается навсегда исчерпанной в научно-познавательном отношении. И поэтому вместо исследования религиозного аспекта бытия человека мы получаем ничем не обоснованные вердикты типа «слепой веры», «ложного сознания», «церковного мра-

<sup>1</sup> См. об этом: Резник Ю. М. «Интегральная антропология» как форма междисциплинарного синтеза // Личность. Культура. Общество. — 2002. — Т. IV. — Вып. 1–2 (11–12).

кобесия», «антинаучного обскурантизма» и т. п. Такие не основанные ни на каком знании штампы, употребляемые в антропологической речи и засоряющие эту речь, свидетельствуют о том, что на этом предметном поле мысль конкретных исследователей *отказывается работать*; именно поэтому приходится констатировать здесь прискорбные *разрывы* научно-антропологического или философско-антропологического дискурса, локальное замещение антропологии вульгарной идеологией. Стремление же к *пониманию* сути дела должно заставлять антрополога, как и всякого другого последовательного ученого или эксперта, подвергать сомнению и критике любое расхожее мнение, пусть даже оно «ходит» в научных или околонучных кругах.

Антропологу желательно воздерживаться и от теоретических обобщений, особенно антропологических, — хотя бы потому, что общие антропологические тезисы всегда ведут антрополога в ловушку автореферентности. «Человеку свойственно ошибаться», — говорит человек, которому свойственно ошибаться, и потому, вероятно, ошибается; а это коррумпирует его общее утверждение, которое он только что декларировал. «Мысль изреченная есть ложь», а следовательно, эта самая мысль, будучи изреченной (опубликованной), есть ложь, т. е., соответственно, мысль изреченная *не есть* ложь. Любой универсальный антропологический тезис антрополог, как некий вечный Эпименид, вынужден обращать и на себя. Антрополог, который ставит *общий* диагноз «современному человеку», ставит его *себе*.

Что верно в отношении некоторых, то может оказаться ложным в отношении всех. Обобщения уместны, когда они сопровождаются соответствующими оговорками об их условном характере или когда без них нельзя обойтись (а такая необходимость возникает лишь на *онтологическом* уровне дискурса о человеке). Когда мы слышим или читаем, что современный человек (или человек модерна, или средневековый человек) является таким-то и таким-то, мы обязаны спрашивать: о *каком* человеке идет речь. Какой конкретный человек является таким-то и таким-то? «Я хочу видеть этого человека» (выражаясь словами Сергея Есенина). Навязанные обобщения не только вредят теории, но и раздражают (или соблазняют, что еще хуже) этих самых «современных», но очень *разных* людей. Парадокс в том, что, характеризуя «современного» человека, последовательный антрополог должен будет, уточняя это на первый взгляд *общее* понятие, последовательно заужать его референцию, исключая из его объема всех тех, кто явным образом ему не соответствует; но тогда надо будет в конце концов признать, что характеристика «современного» человека не может быть всеобщей, т. е. не может относиться ко всем людям. Чтобы сохранить признак всеобщности в определении «современного» человека, потребовалось бы признать некую инвариантность человека, которая может быть обоснована лишь на *онтологическом* уровне, в дискурсе о человеке как таковом, т. е. вне его отношения к «современности».

Если антрополог хочет рассуждать о человеке как таковом, он должен выйти на уровень онтологии человека. Здесь настоятельно требуется понять (и не только сейчас, а *всегда*), «в чем заключается онтологическая идентичность человека и сохраняется ли она» [Смирнов С. А. 2014а: 26]. Без понимания этого ключевого момента никакая антропология, не редуцируемая к социологии, психологии, физиологии и т. д., видимо, невозможна. Онтологический дискурс о человеке специфицируется тем обстоятельством, что о человеке невозможно адекватно рассуждать в границах эссенциалистской парадигмы. Любые усилия интерпретировать



существование человека по модели анализа «физического» или «космического» бытия оказываются (и теоретически, и практически) ложными. Суть бытия человека приходится полагать в отсутствии того, что со времени Аристотеля (а в истоке — уже у досократиков) квалифицируется как «сущность», как некая внутренняя, «природная» детерминанта. Отсутствующая сущность «компенсируется» онтологической коммуникацией, задающей и горизонт, и контекст человеческого бытия. В таком случае фундаментальным условием нашей действительности и идентичности является вступающий с нами в энергичную коммуникацию личный Бог, онтологически «расположенный» по ту сторону всякой «природы». Именно благодаря этой коммуникации-трансцендированию мы и можем удержаться в существовании как реально существующие, как идентичные существа.

Коммуникация в точном онтологическом смысле слова должна пониматься как активное конструктивно-онтическое самопревосхождение в «поле» экзистенциального со-общения. Для осуществления коммуникации нужны реальные коммуниканты, без которых и вне которых она невозможна. Но и коммуниканты суть они сами только благодаря наличию коммуникации, в которой и посредством которой они в конечном итоге и «созидают», и «получают в свое распоряжение» самих себя.

Телом и психикой всякий человек погружен в «мир» и тем самым зависим от него. Но не в теле и не в психике надо полагать суть человеческого бытия. Человек как таковой (в своей экзистенциальной сути) отсутствует в «мире» сущностно, но присутствует в «мире» энергично. Эссенциальное присутствие было бы в конечном счете фатальным рабством; энергичная причастность предполагает свободное действие в «мире» (т. е. такое действие, основанием которого является не «мир», а сам человек) и, следовательно, личную ответственность за то, что в результате этого действия происходит с «миром». Чем дальше за пределы «мира» мы выносим суть своего существования, тем более свободными и не зависимыми от «мира» мы полагаем свои действия и, следовательно, тем большей ответственностью за свои дела вынуждены себя обременять. Так и выявляется базовое, онтологически обоснованное «право» человека как личности — право иметь обязанности перед «миром». В этом — один из ключевых признаков человеческого бытия как существования преимущественно в «нормативном» (а не «естественном» или «детерминированном») онтическом поле. И здесь же коренится причина преимущественной релевантности персонологического подхода к исследованию человека.

Специфика и проблемность антропологического исследования заданы как раз этим особым характером бытия его «предмета». Проблемный дискурс отличается от простой дескрипции прежде всего тем, что его предмет «смутен», неопределен; его невозможно интеллектуально «схватить». Динамично-коммуникативный образ бытия личности — причина неокончательной ясности, метафоричности и коммуникативности антропологического познания. Мы должны констатировать при этом не только обусловленность «метода» исследования его «предметом» (что является тривиальным условием адекватности всякого познания), но и совпадение теории с практикой. Иначе говоря, антропологический акт с неизбежностью является антропным. Всякое интеллектуальное действие не только производит некий теоретический результат, но и является тем, что происходит с самим интеллектуально действующим субъектом. Но только в сфере антропологии эти

вещи невозможно строго различить. Например, высшее математическое образование — это не антропологическая, а антропная практика. Исследование, экспертиза, анализ состояния высшего математического образования в контексте его влияния на личностный рост и формирование «жизненного пути» человека — это антропологическая практика. Антропная практика как «объектная» реальность является предметом, интенцирующим антропологическую практику как серию «субъектных» теоретических актов. Антропологическая же практика является *в то же время* антропной постольку, поскольку в процессе ее осуществления нечто происходит с самим аналитиком (экспертом), а в его лице — со всем человечеством. Говоря об отсутствующем, я в этой своей речи (т. е. энергично) присутствую и в обществе, и в мире; при этом я присутствую как самоизменяющийся субъект, т. е. трансгрессивно, эксталично; поскольку же мой самосозидательный экстаз является вменяемым, управляемым и целесообразным, постольку он есть разумно и ценностно организованная синергия моего «я» и трансцендентного Иного. Человек при всем своем сущностном «ускользании» всегда энергично здесь как *этот* сущностно ускользящий, и потому он принципиально отличается от полного ничтожества, а в своей личностной всегда открытой бытийной коммуникативной перспективе он имеет возможность избежать аннигиляции в анонимном «целом».

Суть бытия человека не только ярче всего видна в пограничных экзистенциальных ситуациях, но и выражается как *постоянное* (а не только «современное») движение к границе и за границу наличного положения дел. «Пограничность» человека как такового, диагностированная чуть ли не век тому назад европейской философией (а Ф. М. Достоевским и того раньше), осложняет вопрос о переходном онтологическом состоянии *современного* человека. Действительно, можно найти основания для предположений о форсировании человеком границы человеческого бытия с переходом его в «онтологически иное качество» [Смирнов С. А. 2014а: 28], а также обнаружить примеры такого «перехода». Но что для человека онтологическая граница? Это грань между одной идентичностью и другой идентичностью? Такое представление фундировано вполне определенной антропологической парадигмой, имеющей в конечном счете *эссенциальный* характер. В такой парадигме онтологический переход — это перемена (вольная или невольная) человеком одной «сущности» на другую. Если же, вопреки эссенциализму, полагать, что *само бытие* человека означает постоянный переход границы (за счет экзистенциальной коммуникации с Иным), то тезис об онтологической «переходности» или бытийной «загранице» становится в значительной мере условным. Тогда уместен скорее разговор о перемене способов самоидентификации человека, остающегося при этом *неизменно* трансгрессирующим.

Если есть Бог, то есть и бытийная граница. Иначе никакой подлинной границы в сущем нет, и, следовательно, сущее гомогенно. В таком гомогенном «что» никакая подлинная граница не может быть реально положена, а всякое «отдельное» сущее является онтически условным — как временная и локальная манифестация сущего в целом. Только Бог является условием граничности, сущностно отличаясь от мира как абсолютно Иное ему. И только Бог есть логически необходимое условие речи о «критичности» человеческого бытия как *онтологического*, а не психиатрического дискурса.

Такую граничность и критичность экзистенции и надо иметь в виду, не редуцируя онтическую границу к сумме социальных или психических «происшествий», случающихся с «эмпирическим» человеком. Это помогло бы просто удерживать в ракурсе антропологического внимания нечто содержательное, а не пустое. Как философствовать только по границам? Граница стремится к нулю. Если мы философствуем *только* «по краям» (а не имеем их в виду наряду с прочим), то предмет нашей мысли *в конечном счете* — ничто. Это «геометрическое» ничто обесценивает и речь о нем, заставляя полагать исключительно *релятивистский* характер любых выводов о «человеке вообще», сделанных на основе анализа частных происшествий, объявленных «пограничными».

Безусловно, у нас есть повод говорить о тенденции «самоликвидации» человека [Смирнов С. А. 2014б: 5]; но располагаем ли мы основанием для «онтологизации» этой тенденции? Происходящее с человеком сейчас (как и всегда) в первую очередь обусловлено онтической позицией (или, иначе говоря, онтическим «устройством») самого человека как такового; специфическим параметром этой позиции является исходно и неотменимо присущая человеку способность «выносить себя за скобки» налично сущего. Способы такого «выноса» исторически изменяются и по содержанию, и по целям, и по интенсивности; но единственным условием возможности любого акта такого рода всегда является указанная специфическая характеристика человеческого существования. Поэтому любая «новизна» трансценденции оказывается жестко фундированной изначально и постоянно присущей человеку возможностью, которую можно назвать онтической экстатичностью. Вот это и есть то неизменное в человеке, что позволяет ему постоянно и разнообразно изменяться.

Если смотреть на происходящее в наше время с точки зрения онтологии человека, то есть основания заключить, что с человеком по-прежнему не случилось ничего онтически нового; главный вопрос антропологии на самом деле должен ставиться иначе: как именно распоряжается сейчас человек всегда присущей ему экстатичностью, как он ее реализует. Вопрос, поставленный онтологически, как видим, предполагает серьезный аксиологический подтекст. И ответ на этот вопрос должен быть далеко не единственный: несмотря на сохраняющуюся онтическую идентичность человека как такового, «современные» люди очень по-разному реализуют эту свою идентичность.

Да и сами антропологи весьма отличаются друг от друга, оставаясь тем не менее антропологами со всеми типическими характеристиками этой «специальности», главной из которых является то, что субъект и объект антропологии в окончательном смысле неразличимы. Следовательно, антропологическая теория всегда есть антропная практика. А это значит, что «антропология» есть *часть* человеческой (антропной) реальности и, другими словами, *предмет* антропологического познания. Антрополог в конечном итоге изучает самого себя. В антропологе пересекаются мир и субъект, объясняющий этот мир. Объяснение мира, вопреки Марксу, не отличается от изменения мира. Объяснив мир, я его изменил: в мире стало больше людей, понимающих его устройство.

Любые выводы, которые делает антрополог о состоянии антропной реальности, касаются его самого. Все, что он говорит о человеке, он сообщает о себе самом. Поэтому «современный» диагноз о смерти субъекта *парадоксален*, ибо изрекается субъектом, который, поскольку он способен изрекать диагнозы, жив. О чьей же

смерти он объявляет? Может ли живой человек заявлять о своей смерти? И какое отношение к реальности имеет этот его диагноз?

Люди живут в со-общении друг с другом и с Иным. «Человеческая природа определяется <...> коммуникативной практикой» [Гутнер Г. Б. 2008: 228]. Вся эта практика в совокупности и есть культура. Именно она и выражает специфику не только человеческой деятельности (в эмпирическом смысле), но и саму суть человеческого существования. «Глубочайшая сущность человека — как существа, культурного по своей природе, — позволяет ему найти вполне удовлетворительное отождествление лишь в культуре и с культурой» [Лоренц К. 1992: 50]. Точнее говоря, тот самый человек, которого берется изучать антрополог, не подлежит его аналитическому взгляду как ограниченная и ведомая «природой» вещь, а предстает перед ним как тождественное ему по типу бытие, суть которого заключается в его коммуникативном (культурном) характере. При этом культура для человека — не то, что человек «производит» рядом с собой, но единственная «естественная» для него среда, исключительное условие его бытия. Поэтому, утверждая культурную коммуникативность человека, мы по необходимости имеем в виду и то, что, в предельном смысле, нормальный человек коммуникативен не столько социально-поведенчески, сколько *онтологически* [Аванесов С. С. 2008: 32–46]. Человек *экзистенциально* коммуникативен даже в условиях отсутствия необходимых предпосылок *социальной* коммуникации. Если же не забывать и о моральной ответственности антрополога перед теми, кого он «изучает», то в этом случае антропология как реальная деятельность будет полностью соответствовать критериям человеческого *существования* как коммуникативного (совместного) бытия. А что может быть достойнее *человеческого* характера антропологии?

В конечном счете антрополог обязан поставить перед собой три вопроса и ответить на них. Во-первых, что мы называем (или должны называть) антропологией? Во-вторых, что такое «новая» антропология, в чем ее «новизна» в сравнении с не-новой? Наконец, в-третьих, почему для объяснения современной антропной реальности потребна именно «новая» антропология, почему для этого недостаточно «старой»? Без ответа на эти базовые вопросы никакая антропология (особенно «новая») как серьезная исследовательская дисциплина не может и не должна начинаться. Невозможно куда-либо двигаться, если сначала не определить координаты точки нахождения антрополога в когнитивном пространстве.

Наверное, теперь у нас есть основания предположить, что никакой «поворот» познающему себя человеку не нужен, если он не ведет к *прояснению* человеческой ситуации. Для такого прояснения достаточно лишь «проявить», сделать очевидной *антропологическую* суть всякой метафизики — и философской, и религиозной; понять метафизику, элиминирующую личность, как *человеческое* «предприятие»; объяснить бесчеловечность любой теории (и следующей из нее практики) чисто человеческим образом бытия. Антропологический поворот был мотивирован «открытием» нового предмета философии, желанием поставить человека на место подлинного предмета философского знания. В этом и кроется коренная ошибка такого рода антропологии. Человек не может стать еще одним предметом знания наряду с прочими предметами (пусть даже он будет провозглашен *самым главным* предметом), поскольку человек — не предмет знания, а та экзистенциальная позиция, с которой все прочее воспринимается и постигается предметно. Еще точнее говоря, человек как предмет антропологического (и любого другого)

знания не исчерпывает собой человека как такового, поскольку человек как таковой всегда выступает за границы предметности в область самого полагания возможности какой бы то ни было предметности. Человек, будучи *предметом* познания, всегда одновременно является и *условием* такого познания. Не так важно, каким термином обозначать это условие («трансцендентальное», «экзистенциальное» и т. д.); важно, что, имея это в виду, мы никогда не сможем полностью редуцировать человека к «предмету» антропологического знания. А значит, мы не имеем права говорить, что человек *есть* предмет антропологического знания. Или, если угодно, он есть, но исключительно в модусе отсутствия.

Перемена в антропологии нужна. Но это должна быть не операциональная коррекция и даже не смена парадигмы, а *глубокая внутренняя трансформация взгляда*. Другими словами, речь должна идти не о технологии, а о чем-то более серьезном. Условно говоря, «поворот» совершается в двухмерном пространстве, а трансформация взгляда — в трехмерном. То, что должно произойти с антропологией, должно произойти с нами, *в нас самих*. Этот тезис — за границами господствующего антропологического тренда и не в русле преобладающего устройства социо-антропных практик. Но именно такая позиция является подлинно гуманитарной, единственно релевантной собственному способу существования человека.

### Литература

Аванесов С. С. 2008. Личность как синергичная конституция // Философские науки. — 2008. — № 2. — С. 32–46.

Гутнер Г. Б. 2008. Личность и коммуникативная рациональность // Личность. Культура. Общество. — 2008. — Т. X. — Вып. 3–4 (42–43). — С. 226–232.

Лоренц К. 1992. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вопр. философии. — 1992. — № 3. — С. 39–53.

Резник Ю. М. 2002. «Интегральная антропология» как форма междисциплинарного синтеза // Личность. Культура. Общество. — 2002. — Т. IV. — Вып. 1–2 (11–12). — С. 34–52.

Смирнов С. А. 2014а. Аналитика и диагностика антропологических трендов // Человек.RU. — 2014. — № 9. — С. 13–47.

Смирнов С. А. 2014б. Антропология номадизма (Антропологические тренды и северный культурный код) // Человек. — 2014. — № 3. — С. 5–17.

Смирнов С. А. 2012. Фармацевтика антропологических трендов. Антропологический форсайт // Вестн. НГУЭУ. — 2012. — № 1. — С. 88–104.