

## АВАНЕСОВ СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ



Заведующий кафедрой философской и педагогической антропологии Томского государственного педагогического университета.

Доктор философских наук, профессор.

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

Постоянный автор журнала.

E-mail: [iskiteam@yandex.ru](mailto:iskiteam@yandex.ru)

УДК 111

## ЧЕЛОВЕК КАК СУЩЕЕ ОСОБОГО РОДА

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

**Аннотация.** В статье поставлена проблема адекватного антропологического описания бытийной ситуации человека в его связях с существом в целом. Утверждается особый характер и статус бытия человека как такого существа, в котором существо в целом обретает свою завершённость и одновременно свою перспективность, неравенство себе. Показано, какая реальность может быть названа человеческой реальностью, и объясняется, почему «мир без человека» является фантастическим конструктом, лишающим человека подлинности его существования. Акцентирована связь антропологической проблематики с антропной ситуацией.

**Ключевые слова:** антропология, человек, существо, существование, бытие.

Sergey S. Avanesov

## A MAN AS A SPECIAL BEING

**Abstract.** The article considers the problem of adequate anthropological description of existential situation of man in his relations with existence in general. The author claims the special character and status of human existence such as the existence in which things in general finds its consummation and its prospects, inequality itself at the same time. It is shown which reality can be called human reality, and explained why «a world without a man» is a fantastic construct that deprives a person of the authenticity of his existence. Relationship between anthropological problems and anthropic situation is accentuated.

**Keywords:** anthropology, a man, things, existence, being.

## 1. Замковый камень, оказавшийся окном

Человек есть существо, определяющее собой, во-первых, само наличие сущего в целом, во-вторых, его конкретную структуру, «конфигурацию». Было бы необоснованной дерзостью и логической ошибкой заявлять, что человек тем самым является *творцом* сущего; такой тезис заставил бы полагать бытие человека вне и до всякого сущего, иначе говоря, заставил бы исключить человека из сущего, утверждая тем самым и небытие человека, и бесчеловечность сущего. Дабы избежать этих взаимосвязанных крайностей, но при этом сохранять онтологический характер антропологического дискурса, надо вести речь *об особой бытийной «позиции» человека и об исключительном статусе этой позиции*. Эксклюзивность человеческой «позиции» заключается в следующем: в *сущем* только человек является тем, для кого это сущее *есть*. Ещё точнее: сущее *есть* только в человеке и благодаря человеку. Сущее *есть* исключительно потому, что в его структуре наличествует человек как существо, способное из самого сущего полагать и наличие этого сущего, и его упорядоченность. Человек есть тот специфически существующий сущий, который *даёт быть* сущему в целом как эстетическому объекту или предмету теоретического дискурса.

В человеке, однако, сущее в целом не только *есть* как таковое (как сущее в целом), но и открыто, перспективно, то есть не равно себе. В человеке сущее завершено, и без человека оно никогда не было бы актуально завершено как сущее. Но в этой завершённости оно завершено как незавершённое; оно сбывается как всегда-ещё-не-сбывшееся. Это происходит не потому, что человек так «поступает» с сущим. Причина незавершённости сущего в целом заключается в самом характере существования человека, для которого свойственно существенное неразличение между «быть» и «поступать». Если самообоснованное наличие сущего в целом возможно, то возможно оно лишь в человеке; но при этом оно возможно только как неравенство себе, поскольку сам человек есть сущее, в своём существовании преодолевающее все возможные формы самотождества. Сущее в целом, условно говоря, «производно» от человека (не исторически, а онтологически), и поскольку оно *есть*, постольку оно есть благодаря человеку как существу, принадлежащему ему же; и поэтому сущее в целом с неизбежностью несёт на себе признак человеческого способа быть, сочетающего в себе идентичность и несамотождественность.

Получив человека в шестой день творения, сущее стало собой в качестве сущего в целом, то есть обрело одновременно и полноту завершённости, и бытийную перспективу. Человек для мира — и замковый камень, и окно в его иное.

## 2. Концептуальный голем

Сущее как таковое является собой благодаря человеку. И человек же есть единственное живое существо, способное — и теоретически, и практически — самого себя уничтожить из сущего. При этом любое «физическое» самоубий-

ство есть форма практической реализации экзистенциального суицида — того онтологического «расстройства» [Аванесов 2003], которое человек сам в себе культивировал в течение столетий развития «отвлечённого знания». Эпистемический эксперимент по вытеснению человека за сущее в целом, являющийся главным содержанием европейской философии на всём протяжении её исторической эволюции, привёл к двум тяжким антропологическим последствиям: к полаганию не-участия автономного субъекта в бытии «чувственного» мира и к редукции индивида к автоматическим процессам автономного сущего в целом. Следует признать, что «классическая» объективистская когнитивная парадигма, ориентирующая на постижение сущего самого по себе в отрыве от постигающего его субъекта, оказывающаяся тем самым «вне» этого сущего, имеет два серьёзных недостатка. Во-первых, она ведёт к элиминации человека из реальности, к переводу его в позицию внешнего наблюдателя сущего. Во-вторых, она провоцирует избавление человека от самого себя путём его последовательной редукции к «объективным» явлениям и процессам (причём эта редуктивная операция совершается именно из той точки внеположенности, которую занимает когнитивный субъект). Таковы экзистенциальные последствия увлечения человека «отвлечённым знанием».

При этом возникает и чисто эпистемический парадокс: тот же самый человек, которого нет в сущем (наблюдатель сущего, когнитивный субъект), объясняет себя как человека исключительно на основе устройства объективно сущего, в котором его как бы и нет. *О себе как об эмпирическом человеке рассуждает тот, кто уже давно изгнан философией из эмпирического мира.* Что происходит? Теоретизирующий субъект как внешний наблюдатель сущего тщится объяснить самого себя на основе познания того самого сущего, вне которого он желает находиться. Человек как мыслящий субъект, создавший в виде продукта своей отвлечённо-рациональной деятельности некий теоретический конструкт, указывает на последний как на самого себя и называет его своим именем. Когда изрекается такого рода антропологический тезис о человеке в бесчеловечном мире, тогда его автор должен умереть, а жить вместо него отныне должен его концептуальный голем.

И вот, находясь в позиции *вненаходимости*, когнитивный субъект теоретически имитирует реальность своего существования, заменяя своё созидательное призвание конструированием абстрактных схем, нацеленных на его же собственную аннигиляцию. Живой человек теряет себя в любом теоретическом формате, если этот формат задан установкой на редукцию человека и человеческого способа быть к бесчеловечной тотальности. И традиционный метафизический консерватизм с его застывшим субстанциальным «порядком всего» или «мировым законом», и контр-метафизическая идеология тотального прогрессизма, вырождающегося в моду сего дня и в череду попыток «угнаться за временем», равным образом потеряли человека. Какие бы частные концепции, проекты или программы ни строились на любом из этих двух оснований, они с неизбежностью будут *анти-человеческими*. В результате их реализации человек должен уступить место либо универсальному порядку,

либо универсальному процессу; какая разница, чему он должен уступить место? Базовый смысл в обоих случаях один и тот же: аннигиляция человека как ответственного существа с эксклюзивным онтологическим статусом, одержимость субъекта невменяемостью детерминирующей его «объективности». В практическом ракурсе это означает, что такой человек, испытав онтологический слом и выпав из *своей* реальности, оказывается обитателем *виртуального* мира, в котором он — не свободное существо, а «предмет» детерминации или манипуляции.

Мы имеем здесь дело с очевидной неполнотой рефлексии, заставляющей упускать из виду существеннейшую «часть» когнитивной ситуации в целом — факт *авторства* всякой теории. Подлинная антропология, озабоченная адекватным описанием бытийной ситуации человека, должна держать в фокусе своего внимания и тот особый статус человека в сущем, который описан выше, и пути утраты человеком указанного статуса. Не прилаживание к сущему как к «первичному» (получающему этот статус вовсе не «само по себе», а от рационально и концептуально мыслящего человека), но ответственность за сущее как *производное от человека* — в этом состоит аутентичная экзистенциальная позиция человека как такового, та позиция, которая обосновывает собой и антропную ситуацию, и антропологическую рефлексию.

### 3. От сущности к себе самому

Антропология как *теория* требует от антрополога и предельного обобщения знания о человеке, и учёта собственной включённости в «предметную область» этой теории. На этом основании неизбежен вывод: антропология может быть только *философией* человека, которая может дать начало «региональным» или «секторным» антропологиям. Именно философская познавательная позиция требует иметь в виду и самого философствующего. При этом самый большой парадокс философской антропологии заключается в том, что *философия* настаивает на предельном обобщении предмета своего высказывания, а человек есть такой «предмет», который никак не обобщается (тем более предельно). Как только мы переводим речь о человеке в план «общей сущности», мы имеем дело не с человеком, а с *ничто*: стоило Марксу продолжить антропологическую логику Фейербаха и довести её до конца, как на месте «общечеловеческой родовой сущности» оказалась «совокупность общественных отношений» (*Тезисы о Фейербахе*) или «сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения» (*Немецкая идеология*) [ср.: Смирнов 2015: 180]. Действительно, человек есть «отсутствующая сущность» [Аванесов 2014], и только в таком ракурсе человек может быть «предметом» антропологической философии.

Однако отсутствие сущности не превращает человека в нереальное существо; так можно было бы думать, лишь находясь под некритическим воздействием аксиоматического тезиса о тождестве сущности и реальности. Но для антропологии полагание такого тождества равносильно риску потери самого

человека. Наоборот, избавившись и от ложного понятия сущности человека, и от попыток редуцировать его существование к внечеловеческим «законам», «процессам» или «силам», антропология будет способна вести речь о *реальном* человеке, а сам человек сможет вернуться к себе самому из изгнания в бесчеловечные концептуальные «миры». Антропологу, желающему удержаться в рамках своей дисциплинарной сферы, нельзя забывать и о том, что в предметной области его исследовательской деятельности должны быть принципиально различены не только реальность и сущность, но также тождество и идентичность. Человек в своей онтической специфике есть существо несамотождественное, превосходящее себя в своём наличном состоянии [Аванесов 2015]; в этой несамотождественности и заключается идентичность человека. Идентифицирующей характеристикой человека является его способность к трансцендированию.

Таким образом, для человека то, что он *есть* и что вообще *есть* нечто в совокупности, никогда не может выступать принуждающим к чему-то «объективным фактом», но при любых условиях является лишь поводом к тому или иному *действию* в направлении развития либо преобразования ситуации, в направлении выхода из состояния тождественности в динамику событийности. Иначе говоря, всегда имеющаяся возможность изменения наличной ситуации и есть собственное отличительное свойство человека, составляющее его идентичность.

#### 4. Антропное измерение факта

Мир без меня невозможно себе представить.  
Дж. Кутзее. *Сумеречная земля*

То, что *есть*, обычно квалифицируется как факт. В *человеческом* мире любой факт есть событие. И этот человеческий мир не производен от некоего «естественного» мира и не «вторичен» по отношению к нему. То первое, что *есть*, — это мир человека (поскольку мир как сущее в целом может прийти к бытию лишь посредством человеческого существования). Мир сам по себе или, иначе говоря, сущее без человека — это абстрактные конструкты, являющиеся вторичными продуктами человеческого мира, его теоретически отвлечёнными аналитическими «спектрами», его гипостазированными «элементами». Человек, утверждающий «первичность» физического мира, производность культуры от природы и принимающий эти тезисы за «истину», поселяется в фантастическом мире, которого реально *нет*, — в абстрактном нечеловеческом мире.

К сожалению, мыслящее человечество уже давно одержимо своеобразным когнитивным идиотизмом, который заключается в нерефлексивном гипостазировании абстракций собственно человеческого происхождения: «мира как такового», «природы без человека» и особенно «бытия самого по себе». Человек есть автор, забывший о своём авторстве и некритически увлечённый пло-

дами собственного ума, превратившимися для него в «объективную реальность», уже не требующую никакого обоснования и «очевидную» без всяких доказательств. И то, что сегодня называется *научным мышлением*, строится на фундаментальном требовании элиминирования антропного фактора из теоретического дискурса. Альфред Норт Уайтхед справедливо отмечал: «Фактически нет ни предложений, ни слов со значениями, которые были бы независимы от обстоятельств произнесения. Сущность научной мысли сводится к игнорированию этой истины» [Уайтхед 1990: 321]. Но такая «забывчивость» науки ведёт к серьёзным практическим последствиям.

К примеру, рассмотрим представление о пространстве как о «естественном измерении» сущего. В реальности никакого пространства нет вне культуры; нет никакого «физического» пространства *до* культуры, *после* культуры или *без* культуры. Само пространство (как и время) — *культурное измерение* сущего в его бытии. Пространство — понятие не «физическое», а экзистенциальное [ср.: Башляр 2014: 32–33]. «Физическое» пространство есть абстракция от экзистенциального пространства и соотносится с последним так же, как соотносится всякая абстракция с реальностью. Когда в сложном комплексе человеческой реальности, в том числе и пространственной, начинают искать «подлинные» аспекты, дабы отличить и отделить их от «неподлинных», «вторичных» и «фантастических», то оказываются перед необходимостью связывать «первичное» пространство (пространство как таковое) лишь с *одним* из многих измерений человеческой реальности — с «физическими» измерением, которое и объявляется «подлинным». Это не просто редукция сложного к элементарному; это редукция, аксиологически обусловленная, поскольку и её цель, и её результат — наделение одного из аспектов сложной реальности статусом самого важного, самого подлинного, поистине сущего и т. п. Убеждение в истинности, первичности и «объективности» лишь одного из многих аспектов реальности, аналитически отвлечённого от полноты экзистенциальной ситуации человека, — итог такой аксиологической редукции, а вовсе не результат адекватного постижения некоей «реальности самой по себе». Именно последняя и является в подлинном смысле *фантастической* реальностью.

Если наша идеология позволяет нам (или даже требует от нас) разделять культуру и пространство (понимаемое как физическое «место»), то мы получаем, как минимум, две экзистенциальные аберрации. Во-первых, если мы присваиваем жизненно необходимое нам пространство, то имеем право очистить его от находящейся «в нём» иной культуры; пространство ведь создано Богом (или «природой», то есть никем), оно само как таковое — и до культуры, и вне культуры, оно не принадлежит никому и способно «вместить» в себя любую культуру; в таком случае, отделив в сознании культуру от «места», легко на практике её уничтожить, дабы это место очистить и занять. Во-вторых, обесценивается, становится абсурдным «чувство родины», любовь к отечеству. Патриотизм превращается в идиотизм: действительно, чем эта «физическая» земля лучше другой «физической» земли? Не одно и то же ли небо повсюду? Не одинаково ли повсюду пространство? А если оди-

наково и гомогенно, то нет никакого смысла заботиться о «родной земле». Отсюда вырастают пренебрежение «местом» и акультурный цивилизационный номадизм. Итак, место, оторванное от культуры, и культура, оторванная от места, в равной степени деформируют истинное положение дел, которое заключается в неразделимости культуры и места в континууме обитаемого человеком пространства.

В пространстве человеческого мира атомарный объект или акт не может иметь статуса факта — не только потому, что в этом мире всё связано со всем, и, следовательно, ничто частное не может быть жёстко отграничено от иного, но и потому, что всякая вещь постоянно находится в процессе генезиса. Почему мы должны называть фактом такой объект, который искусственно лишен своего исторического измерения? Ведь он *есть* именно в этом измерении, в своём движении из прошлого в будущее, в своих связях и с прошлым, и с будущим; извлекая объект из этого хронического контекста, мы насилием превращаем его в предмет, навечно застывший в своём «наличном» состоянии, — в *фантастический* предмет, генезис которого искусственно редуцирован к застывшему моменту «сейчас».

То, что мы обычно называем «фактическим», — это то, что *дано* нам в нашем опыте как фактическое, иначе говоря, то, что *выступает* как фактическое в контексте нашего опыта. Фактичность есть *модальность наличия сущего* в жизненном мире субъекта [Аванесов 2013: 77–80]. При разности опыта субъектов различается и та фактичность, которая им дана как таковая, — даже на уровне простого зрительного восприятия «объекта». Либо я *вижу* убогий дом с грязным двором; либо я *вижу* убогий дом с грязным двором, хранящий следы архитектурно-художественного замысла и стиля, некий визуальный нарратив эпохи; либо я *вижу* убогий дом с грязным двором, хранящий следы архитектурно-художественного замысла и стиля, некий визуальный нарратив эпохи, неустранимый элемент конкретного культурного пространства, требующий обязательного сохранения и восстановления в прежнем виде и в эстетическом согласии с окружающей застройкой. При этом, бесспорно, значимость видимого мною *сейчас* объекта радикально повышается, когда я способен видеть его в возможной перспективе его замещения другим объектом или его превращения в радиоактивную пыль. В каком случае имеет место восприятие *реальности*? Какой объект «объективно» фактичен? Неужели просто убогий дом с грязным двором, изолированный от тех культурно-хронических контекстов, которые и сообщают его *полный* смысл?

Факт в реальном человеческом опыте — это всегда *событие*, случающееся во времени и пространстве, а не самодостаточная «вещь», искусственно вырванная из тех обстоятельств, благодаря которым она вообще *есть* как таковая. Тезис о культурном и, тем самым, об антропном характере всякого реального факта — не прескрипция, не деонтическое предписание, а честная констатация положения дел в сфере сущего, как оно подлинно есть для человека (для которого оно только и *есть*); иначе говоря, это вполне *онтологический* тезис.

## 5. После Освенцима и ГУЛАГа, но до конца света

Он с самого начала отвергал современную онтологию и утверждал, что человек существовал ещё до вечности, пускай и с небогатыми возможностями.

*Вуди Аллен. Побочные эффекты*

Человек, в отличие от иных сущих, есть существо хроническое, то есть осуществляющееся во времени. Только человек живёт во времени (а не в моменте), в такой ситуации, когда и прошлое, и будущее являются — как *таковые* — осмысленными, значимыми и актуальными в настоящем. Это настоящее определено для человека не исключительно из самого настоящего, но в значительной степени из прошлого и будущего этого настоящего. Присутствие прошлого в настоящем (социокультурная и личная память) помогает человеку понять себя в качестве *исторического существа*, которое обязано своим существованием многочисленным предшественникам. Присутствие будущего в настоящем делает человека *моральным существом* — субъектом, несущим ответственность за последствия своих поступков перед потомками. Память есть способ присутствия прошлого в настоящем; проект есть способ присутствия будущего в настоящем [ср.: Смирнов 2015: 275]. Поскольку человек есть существо помнящее и проектирующее, поскольку он *живёт во времени*, а не «в настоящий момент». И поэтому же он является благодарным и ответственным существом. Если вырвать человека из времени, он деградирует до состояния неблагодарного беспамятства и вульгарной безответственности.

Решения, поступки, события в социокультурной сфере происходят *во времени*. Любое решение в социальной сфере, влекущее изменение «прошлого» (сложившегося) положения дел, потенциально формирует тренд на будущее. Думать иначе — значит находиться в плена квазиапокалиптического переживания времени, согласно которому наше решение является или может являться окончательным. На самом деле через любое решение в настоящем проходит линия от прошлого к будущему; следовательно, всякое конкретное решение не подводит итог, но задаёт собой (начинает, инициирует, провоцирует) конкретный, соответствующий этому решению тренд. Признание такого положения дел заставляет нас констатировать переходный характер существования человека как существа, способного принимать решения.

Но если сущее как таковое *есть* только в человеке, то и само это сущее, как оно есть, является динамичным, времененным сущим. Абстракция «вечного мира» — результат искусственного отвлечения реальности от человека. Когда из мира насилию исключается человеческая временность, мир теряет свою динаминость и превращается либо в постоянно самовоспроизводящуюся структуру, либо в статичную фигуру. Отделение Вселенной от временного человека превращает её в застывший вне времени космос (античный философский Сфайрос). Внечеловеческое и при этом совершенно завершённое сущее в целом есть неподвижный шар — сущее, впавшее в состояние столбняка. И если че-

ловек ставит над собой эту свою собственную абстракцию, он становится безвольным и отчаявшимся фаталистом, испугавшим самого себя призраком тотального, статичного и *мёртвого* совершенства. Человек, который относится к таким схемам как к продуктам его собственного производства, сохраняет для себя специфически человеческую бытийную перспективность. Существование человека есть *эвентуальное* бытие.

Человек существует как временное сущее. Современный человек живёт после Освенцима и ГУЛАГа, после Дааху и Хатыни, после гестапо и НКВД. Однако это не значит, что он живёт после самого страшного зла, за рубежом своего окончательного падения. Никто не знает, на какие ещё зверства способен человек и до какой низости он ещё готов пасть. И до каких вершин святости он ещё способен подняться в своём противостоянии злу. Во всяком случае, человек живёт в ситуации *до конца света* (будь то ядерная война или что-либо иное). Современный человек, несмотря на все эти «после», всё ещё накануне.

Вернуть «современности» динамику и перспективность можно только путём преодоления эсхатологической формы мышления и языка — этого способа выпадения из времени. Антрополог, как и всякий человек, должен постараться удерживать себя от апокалиптического жанра *окончательного подведения итогов*,вольно или невольно имитируя речь божественного субъекта, производимую с позиции *вненаходимости* и *вечности*. Антропологическая ситуация есть частный случай антропной ситуации: то, что происходит с человеком (с человеком вообще, следовательно, с *каждым* человеком), происходит и с антропологом. Антрополог — настолько же хроническое и эвентуальное существо, насколько и тот, кого он изучает. Поэтому же современный антрополог при определении своей дисциплины не имеет права на снисходительное отношение к её истории, которое может быть вызвано только субъективной (и ни на чём не основанной) уверенностью в том, что он сам находится в точке её наивысшего взлёта, в пункте её полного соответствия понятию антропологии как таковой, в *точке ее остановки*. Нельзя отнимать у «современной» антропологии её историчность и, следовательно, её перспективы.

## Предварительные итоги

Итак, мы можем пока остановиться на констатации нескольких тезисов, проясняющих ситуацию в современном антропологическом знании. Во-первых, антропология есть прежде всего *философия* человека, способная формулировать онтологические параметры человеческого существования как бытия особого рода и статуса. Во-вторых, онтология человека не производна от онтологии «в целом» и не является её «частью»; напротив, онтология целого (сущего в целом) производна от онтологии человека, то есть от философской антропологии. В-третьих, определяющим условием наличия сущего в целом являются специфические характеристики человеческого существования: а) способность обобщать и систематизировать и б) способность трансцендировать. В-четвёртых, понятие сущего самого по себе как истока человеческого существования име-

ет своим истоком человеческое существование и является гипостазированной абстракцией, отвлечённой от первичной антропной реальности. В-пятых, человек как хроническое сущее отличается эвентуальным характером бытия и посредством своего присутствия в сущем сообщает такой характер и сущему в целом, и любому факту как событию. В-шестых, антропологическая ситуация есть частный случай антропной (всегда неравной себе) ситуации, а потому антропология должна избегать эсхатологических форм мышления и речи.

Соглашаясь со всем сказанным выше, можно решиться и на такое утверждение: антропологическая проблематика есть основа любой проблематики, поскольку человек в первую очередь должен понять, что происходит с ним, чтобы понять, что вообще происходит.

### Литература

1. Аванесов 2003 — *Аванесов С. С.* Вольная смерть. Часть 1: Основания философской суициологии. Томск: Томский гос. ун-т, 2003.
2. Аванесов 2013 — *Аванесов С. С.* Нормативная онтология: Петербургские доклады. Томск: Изд-во Томского гос. педагогического ун-та, 2013.
3. Аванесов 2014 — *Аванесов С. С.* Отсутствующая сущность: 16 пространных тезисов о сути человеческого бытия // Человек. 2014. № 6. С. 127–134.
4. Аванесов 2015 — *Аванесов С. С.* Антропологический тупик // Человек.RU. 2015. № 10. С. 33–45.
5. Башляр 2014 — *Башляр Г.* Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.
6. Смирнов 2015 — *Смирнов С. А.* Форсайт человека: Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015.
7. Уайтхед 1990 — *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.