

## ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА ЗАХАРОВА



Кандидат философских наук, доцент кафедры теории, истории и философии культуры Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого.

Автор монографии «Человек на границе недостаточности» (Самара, 2009), а также публикаций, посвященных вопросам «онтологии недостаточности».

### Избранные публикации:

- Онтологическая недостаточность человека: экзистенция и трансценденция. – Вестник СамГУ, 2010. – № 5 (79). – С. 15–20;
- Координаты отвержения в пространстве человеческого бытия. – «Mixture verborum 2007: сила простых вещей» / под общ. ред. С.А. Лишаева. – Самара: Самар. гуманитар. акад., 2007. – С. 217–223;
- Недостаточность человека: антропологический разворот проблемы. – Вестник ТГУ, 2011. – № 342. – С. 50–56.

## ПРЕОДОЛЕНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ НЕДОСТАТОЧНОСТИ: ПУТЬ РЕЛИГИИ

*Тесен дом души моей, чтобы Тебе войти туда: расширь его.  
Он обваливается, обнови его.  
Есть в нем, чем оскорбиться взору Твоему:  
сознаюсь, знаю, но кто приберет его?*

*Августин Блаженный*

### 1. Проблема онтологической недостаточности

Неудовлетворенность в той или иной форме сопровождает человека на протяжении всей жизни, начиная с его рождения, в момент которого он навсегда теряет комфортное единство со средой, свойственное перинатальному периоду, и ищет удовлетворения своих вечно возобновляющихся нужд: биологических, эмоциональных, социальных, душевно-духовных.

Многомерность недостаточности заставляет предполагать у нее *онтологическую* основу и задает необходимость практического вопроса: как быть в нехватке и можно ли ее преодолеть?

В истории человеческого самопонимания самой ранней формой осознания неполноты человеческого бытия, по какой-то причине подвергнутого искажению, ущемлению, является религиозная. С одной стороны, рассмотрение недостаточности в контексте религии<sup>1</sup> имеет большую *экзистенциальную* значимость. Не только

<sup>1</sup> Под «религией» я понимаю особую форму связи (от лат. religare – связывать) между человеком и трансцендентной реальностью, придающей существованию человека смысл и наделяющей его бытием. Эта связь включает в себя доктрину, веру и духовную практику. Духовной практикой я, вслед за С.С. Хоружим, называю реализацию устремленности человека к Инобытию, выраженную в мета-антропологическом органоне изменения человеческого бытия. Инобытие трансцендентной реальности принципиально несводимо к любому известному человеку опыту.

Говоря «религии», я буду иметь в виду, прежде всего, так называемые «мировые религии», а также иудаизм, индуизм и другие традиции, имеющие древнюю историю. В данный дискурс не будут входить НРД («новые религиозные движения»), поскольку я исхожу из того, что разработка «органона» духовной практики требует усилий религиозного сообщества не одного поколения. Проблематика доклада во многом разворачивается на материале религиозной традиции христианства, где трансцендентная реальность – это Бог.

потому, что религиозная мысль фиксирует недостаточность как черту человеческого бытия, но и потому, что ставит своей целью избавление от нее. Исцеление ущербного состояния начинается с открытия человеком своей *несамодостаточности*, своей абсолютной зависимости от не им заданной бытийной целостности, и это исцеление *возможно*.

С другой стороны, выбранная нами тема может быть плодотворна для философии религии. Через изучение недостаточности в человеческой жизни мы соприкасаемся с экзистенциальным аспектом потребности человека в Боге (в буддизме ей может соответствовать «тоска по нирване»). Рассматривая онтологическую недостаточность в ее проявлениях, мы можем показать, что Бог, в котором нуждается человек, «растворен» (пребывает постоянно, Дух живой) в жизни, что недостаточность есть ощущение экзистенцией Его присутствия. Если раскрыть человека в его онтологической сути как стремящееся, постоянно ищущее существо, пребывающее в бытийной незавершенности, то Бог разворачивается в философском дискурсе не просто идеей, Абсолютом, отделенным от человека, но Богом, действующим в самой жизни.

Между тем, «онтологическая недостаточность» – не религиозное и даже не устойчивое философское понятие, и оно требует пояснения и теоретического обобщения. Термин «недостаточность» заимствован мною из медицины, где он обозначает не самостоятельное заболевание, а такое состояние органа, которое не позволяет ему справляться со своими функциями.

Предположим, что подобным образом онтологическая недостаточность человека имеет смысл общего состояния бытийной незавершенности, недоопределенности, «симптомы» которой можно искать в биологической, психической, экономической или социальной сферах. Например, экзистенциально-психологическая недостаточность есть переживаемый разлад между представлением о содержании области Я и реальной ситуацией, и она описывается в психологии как фрустрация, депрессия, невроз, психоз и др. Биологическая недостаточность в качестве проблемы была обозначена А. Геленом как «ущербность» (*Magelwesen*) человеческого животного, его нежизнеспособность по сравнению с остальным животным миром. Поскольку человек выживает не только за счет недостаточной схемы инстинктов, но и при помощи управляемого процесса эксплуатации среды, он не вписывается в экологический баланс организма природы. Нарушение баланса грозит гибелью не только человеческого, но и всех остальных видов, и в силу этого биологическая недостаточность оборачивается экологической<sup>2</sup>.

Разноплановость проявлений недостаточности побуждает переходить от феноменологии к онтологии. Каждый человек затронут одним или несколькими сразу проявлениями функциональной недостаточности (голод, потребность в другом человеке, неудовлетворенное желание, бедность, проблемы со здоровьем, неполнота самосознания и др.) на уровне индивидуальности или общества. Если испытывать нехватку чего-либо свойственно каждому человеку, то быть человеком – значит, иметь «функциональные» нужды. Следовательно, недостаточность есть часть человеческой природы на уровне онтологии.

*Недостаточность* – это хроническая нехватка чего-либо внутри границ самоидентификации. Недостаточность в ее биологическом и психологическом аспекте присуща всем представителям живой природы и может быть названа *функциональной*. Предположим, что, помимо функциональной, человеку присуща *онтологическая* недостаточность как недоопределенность бытия до целостности. Эта хроническая

<sup>2</sup> Отдельно проблеме феноменологии недостаточности посвящена статья: *Захарова Е.В.* Феноменология недостаточного бытия // Философские науки. – 2010. – № 10. – С. 30–36.

«нехватка бытия» (Ж.-П. Сартр) не может быть исчерпана в описании никакой нехваткой наличного (предметно-чувственного) бытия, но в то же время является онтологической основой существования любого рода конкретной нехватки.

## 2. Феноменология недостаточности

Можем ли мы чувствовать онтологическую недостаточность?

В поисках феноменологии недостаточности мы должны обратиться к такому виду человеческого опыта, который питается интуицией о неудовлетворительности человеческого бытия *в его предельных возможностях*. Примеры чувства глубокой, не обусловленной фактическими обстоятельствами неудовлетворенности, мы находим и в религии, и в литературе, и в философии.

«Онтологической тоской», «метафизическим» страданием был мучим молодой Сиддхартха, не взирая на явное благополучие своей жизни. Как верно указывает У. Луц, «Понятие метафизического страдания основано на познании, а не на боли. Это познание связано с длительностью и с тем фактом, что даже счастливая жизнь такова, пока она длится»<sup>3</sup>. Сиддхартха Гаутама страдал потому, что жизнь такова, какова она есть, бrenна и преходяща, и полна страданий, и иной она быть не может. Иными словами, он был устремлен к тому, *чего нет*.

Несколько иной характер недостаточности испытывал Аврелий Августин. Тяжело переживая кончину своего друга, Августин к этому моменту считал, что Бог есть, но существование Бога казалось ему менее реальным, чем реальность потери и собственных переживаний. По этой причине Августин не мог найти утешение в том, кого, может быть, и нет: «И если я говорил “надейся на Бога”, она [душа. – Е.З.] справедливо не слушалась меня, потому что человек, которого я так любил и потерял, был подлиннее и лучше, чем призрак, на которого ей велено было надеяться»<sup>4</sup>.

Даже до события Откровения Августин обнаруживает себя отраженным в Боге как в зеркале: Августин еще не видит за этим отражением бытия иного и подлинного, но он уже ощущает эту жизнь как целое, со всеми ее возможностями, и *видимое* не только не устраивает, но ужасает его: «Ты поставил меня лицом к лицу со мной, чтобы видел я свой позор и грязь, свое убожество, свои лишаи и язвы. И я увидел и ужаснулся, и некуда было бежать от себя. Я пытался отвести от себя взор свой, а он рассказывал и рассказывал, и Ты вновь ставил меня передо мной и заставлял, не отрываясь, смотреть на себя: погляди на неправду свою и возненавидь ее. Я давно уже знал ее, но притворялся незнающим, скрывал это знание и старался забыть о нем»<sup>5</sup>.

Русский религиозный мыслитель С. Франк так писал о проблеме внутреннего мира человека: «Наша “душа”, наше “я” испытывает некую присущую ей нужду и недостаточность, некий имманентный трагизм своего существования в двояком отношении. С одной стороны... она роковым образом сознает свое одиночество, свою бесприютность в составе объективной действительности... И, во-вторых, чуждый и враждебный нам мир не есть только мир внешней нам внечеловеческой природы. В состав этой холодной “объективной действительности”... входит и.. мир человеческого опыта и общения... И человеческая жизнь, даже внешне самая удачная, есть в значительной мере непрерывная цепь разочарований и неудач, сплошная неутолимая нужда»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Луц У., Михалыч А. Иисус или Будда. Жизнь и учение в сравнении / пер. А. Лукьянова / Серия «Диалог». М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 123.

<sup>4</sup> Августин А. Исповедь. IV, 9.

<sup>5</sup> Августин А. Исповедь. VII, 16.

<sup>6</sup> Франк С. Реальность и человек / сост. А.А. Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1997. – С. 180–182.

В «Бесах» Ф. Достоевского мы читаем: «Степан Трофимович сумел дотронуться в сердце своего друга до глубочайших струн и вызвать в нем первое, еще неопределенное ощущение той вековечной, священной тоски, которую иная избранная душа, раз вкусив и познав, уже не променяет потом никогда на дешевое удовлетворение. (Есть и такие любители, которые тоской этой дорожат более самого радикального удовлетворения, если б даже таковое и было возможно)»<sup>7</sup>.

Чувство необъяснимой тоски, неудовлетворенности и ущербности знакомо не только религиозным людям. Такие настроения являются центральными, например, для М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра.

Хайдеггер утверждает, что бытию человека (*Dasein*) свойственна нецелость, некое «еще-не». Но это «еще-не» нельзя понимать как нехватку чего-то, что требуется добавить или вернуть<sup>8</sup>. Главным экзистенциалом, выражающим нецелость присутствия, выступает забота, озабоченность человека миром, «подручными» вещами, а не своим бытием. Нехватка вещей, удовлетворение потребностей повседневного существования, о которой говорит здесь М. Хайдеггер, скорее скрывает от присутствия его природу как предельную заботу бытия о смерти.

Хайдеггер говорит, что через это чувство тоски и озабоченности человек скрывает от самого себя свою принципиальную нецелость. Устранение этой недостачи тождественно смерти, которой человек ужасается. Страх смерти затуманивается повседневной заботой, но иногда человека охватывает ужас. «Люди не дают хода мужеству перед ужасом смерти»<sup>9</sup>, – пишет Хайдеггер. В противоположность страху, который имеет свой предмет, ужас не имеет направленности. Человек в нем «тонет», цепенеет. Чувство, описываемое Хайдеггером, нам может быть знакомо из ночных кошмаров, а также его способны испытывать дети, которые бывают обеспокоены страхом смерти. Следует заметить, что оба состояния: сон и детство, – являются такими, в которых озабоченность повседневными делами либо временно снята, либо еще не сформирована. Таким образом, можно согласиться с Хайдеггером в том, что в ужасе нам открывается неполнота нашего бытия, «выдвинутость в ничто».

Для Ж.-П. Сартра, автора термина «нехватка бытия», последняя проявляется в необъяснимой тревоге, которая свойственна экзистенции. Сартр пишет: «Как моя ничтожимая свобода постигает себя через тревогу, «для-себя» сознает свою фактичность: оно чувствует свою полную беспричинность, оно постигает себя в качестве *ничто*, как *излишнее* (*de trop*)»<sup>10</sup>.

Нетрудно заметить, однако, что подобные чувства, при всей их яркости и убедительности, не обладают характером всеобщности, то есть, в отличие от чувства голода или холода, их испытывают *не все*. Значит, они не могут служить достаточным основанием для онтологизации недостаточности, и их происхождение должно быть подвергнуто философскому сомнению: а может быть, эта недостаточность – не онтологическая?

### **3. Гипотеза онтологической недостаточности: религиозное утверждение + философское пояснение**

Правомерным ли будет утверждение о том, что вышеперечисленные примеры есть свидетельство именно онтологической недостаточности? Может быть, всякий раз, пытаясь найти причину какого-то ощущения в онтологии, мы имеем дело лишь

<sup>7</sup> Достоевский Ф. М. Бесы: Роман. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 704 с. – С. 51.

<sup>8</sup> См.: Loscerbo J. Being and technology: a study in the philosophy of Martin Heidegger. Springer, 1981. P. 180.

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003. – С. 289.

<sup>10</sup> Там же. – С. 116.

с признаками недостаточности функциональной? Ведь с большой долей вероятности можно допустить, что наше ощущение и понимание обусловлены многочисленными биологическими, психологическими и социальными факторами. Например, обостренное осознание собственной неполноценности, приливы онтологической тоски могут быть следствием нехватки не бытия, а функции щитовидной железы, так же как и переживание свободы и полноты жизни может корениться не в онтологии, а в физиологии. Пример последнего случая представляет Облонский, герой Льва Толстого: «Окончив газету, вторую чашку кофе и калач с маслом, он встал, стряхнул крошки калача с жилета и, расправив широкую грудь, радостно улыбнулся, не оттого, чтоб у него на душе было что-нибудь особенно приятное, – радостную улыбку вызвало хорошее пищеварение»<sup>11</sup>.

В 2011–2012 гг среди представителей традиций христианства, индуизма и буддизма, в России, Индии и Тайланде мною был проведен ряд интервью на тему того, испытывали ли они когда-либо чувство неудовлетворенности жизнью без видимых на то причин. Из двадцати опрошенных семнадцать признали, что переживали периоды психологического дискомфорта и потери интереса к жизни, но только один из них, русский православный священник, решительно заявил, что у этого переживания не было явных причин. Остальные интервьюеры были склонны объяснять свои негативные состояния какими-либо событиями. Исследование показало, что, вопреки моим ожиданиям, даже для людей религиозных недостаточность имеет значение временных жизненных неудобств.

Следует признать, что ни наличие, ни отсутствие фактических причин какой-либо неудовлетворенности не могут служить *доказательством* существования онтологической недостаточности. Естественные причины могут быть скрыты и не осознаваемы, и, кроме того, всегда существует возможность свести любую переживаемую человеком нехватку к конкретным событиям, якобы ее инициировавшим.

Онтологическая недостаточность не может быть выведена из «полевого исследования», – напротив, она должна ему предшествовать в качестве *гипотезы*, метаэмпирической основы, с помощью которой исследование осмысливается.

Начав с феноменологии, теперь мы вынуждены развернуть ход рассуждения в обратную сторону, задав движение *от* теоретического концепта *к* эмпирической реальности, ее подтверждающей. Нужную нам идею мы находим в религии, которая осуществляет приведение многоплановых явлений нехватки к единому онтологическому «знаменателю». Религия, в отличие от культуры и ее механизмов социальной адаптации, предлагает не только идею, но и радикальное решение проблемы неудовлетворенности. Однако этот интереснейший проект не всегда встречает понимание, потому что он исходит из задачи спасения человека (от греха – в христианстве и исламе, от страдания – в индуизме и буддизме) от состояния «земной» жизни, которое с секулярной точки зрения считается *нормальным*. Для человека, связывающего мучительное чувство неудовлетворенности с эмпирической причиной, тезис о спасении не является очевидным. Именно здесь может помочь философия, вводя гипотезу недостаточности, показывая, что недостаточность, в ее различных проявлениях, укоренена в бытии человека, и что только признание за ней «диагноза» всеобщности открывает дорогу выхода из негативного модуса бытия<sup>12</sup>. Таким обра-

<sup>11</sup> Толстой Л.Н. Анна Каренина. Роман в восьми частях. Части 1–4. – Л., 1968. – С. 10.

<sup>12</sup> Е.А. Камышанченко, проводя филологический анализ глаголов английского языка с дерогативной семой «нереализованность/недостаточность», таких как: fail, miss, overlook, disregard, ignore, lack, want, need, require, – отмечает: «Ядерным компонентом значения выделенного подкласса является сема [НЕГАТИВНОСТЬ]» (Камышанченко, Е.А. Семантический и функциональный аспекты глаголов со значением “нереализованность/недостаточность” в современном английском языке: Автореф.

зом, религиозная идея спасения может быть обогащена своевременным вмешательством философии, эксплицирующей логическую обоснованность и актуальность древней сотериологии для современного ума.

#### 4. От коррекции – к преодолению

Для того, чтобы увидеть «всеобщее в частном», онтологическую недостаточность в многообразии эмпирических проявлений<sup>13</sup>, нужна определенная категориальная картина, описывающая отношения между неудовлетворенным человеком и возможным источником его удовлетворения.

Онтологическое обоснование недостаточности становится возможным, только если мы работаем в *особой* онтологии, где есть понятие небытия как реального бытийного начала. Такая онтология – не новость. Примеры ее мы находим в буддийском учении Нагарджуны, в христианской апофатической онтологии (Дионисий Ареопагит), апофатической агиологии (Иоанн Златоуст), апофатической эсхатологии (Максим Исповедник), а также и в современной философской рефлексии, в лице экзистенциализма (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс). Во всех этих системах небытие отмечает в человеке печать неизбывного отсутствия, пустоты, зияния.

На основании материала из области религии и философии наша первоначальная гипотеза онтологической недостаточности должна развернуться в практическом ракурсе ее связи с природой человека и перспективами его существования. Антропологическая рефлексия поможет нам увидеть принципиальную разность выводов, которые делают из онтологической недостаточности религиозная и нерелигиозная мысли.

Возможно ли преодоление недостаточности и искоренение страдания? Наиболее последовательный отрицательный ответ дает философия экзистенциализма М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, А. Камю, а также философия постструктурализма Ж. Деррида, Ж. Делеза, тогда как положительный ответ обоснован К. Ясперсом и в целом может быть связан с религиозной позицией и духовной практикой. В первом случае мы можем говорить лишь о коррекции онтологической недостаточности (о том, как «быть в нехватке»), тогда как во втором – о ее преодолении. Рассмотрим обе перспективы в связи с антропологическими установками, которые им соответствуют.

##### *Антропоцентризм: бытие в нехватке*

Древнюю религиозную идею бытийной недостаточности человека воспроизводит философия экзистенциализма, но для нее недостаточность перестает быть онтологической «патологией», а устанавливается в качестве исходной нормы существования.

Хайдеггер приписывает бытию человека нецелость (Unganzheit) и разомкнутость. Конец и целость – онтологические определенности присутствия (Dasein), но они ему онтологически несоразмерны. *Нецелость* (Unganzheit) Dasein Хайдеггер раскрывает как «еще-не» (Noch-nicht) присутствия, и она неустранима. Присутствие не может восполнять недостаточность – оно может только подлинно быть в ней, признавать ее неизбежность.

---

дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2001. – URL: <http://www.dissercat.com/content/semanticheskii-i-funktionalnyi-aspekty-glagolov-so-znacheniem-nerealizovannostnedostatochno> (дата обращения: 30.05.12)). Таким образом, естественно (от потребностей психики, избегающей негатива) и логично (от смысла самого логоса, слова) возникает вопрос о возможности избавления от негативного состояния.

<sup>13</sup> Как выразился Иоанн Павел II, «Человек познает истины и сверхчувственные, или, иначе говоря, трансэмпирические. Также нельзя сказать, чтобы то, что является трансэмпирическим, перестало быть эмпирическим» // Иоанн Павел II. Переступить порог надежды. – URL: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/GiovanniPaoloII/index.htm](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/GiovanniPaoloII/index.htm) (дата обращения: 21.03.12).

Также и для Ж.-П. Сартра, «Человеческая реальность есть недостаток»<sup>14</sup>. Недостаточность имеет трансцендентальный характер, она есть само сознание (оно же свобода). Сознание как ничто, отрицательность пусто и всегда испытывает неутолимую потребность быть полным, целым. Но это всего лишь, как говорит Ж.-П. Сартр, «тщетная страсть»<sup>15</sup>.

По мысли Сартра, человек должен утверждаться в своем случайном бытии так, чтобы делать его ненадежность своей единственной основой. Ведь экзистенция для Сартра – это такая форма сознания, которая создается в действии, в свободном творчестве<sup>16</sup>. Положение человека в философии Сартра – это не обнаружение данной ситуации, но *решимость* обнаруживать себя именно так<sup>17</sup>. Главный выбор человека Сартра я вижу совершаемым в отношении Бога. Бог, совершенная Тотальность, есть только желанная реализация человеческой экзистенции и, будучи таковым, сам становится «тщетной страстью» по отношению к человеку и его нехватке, бессильный ее исполнить.

Философия Сартра предлагает проект фундаментальной *самодостаточности* человека с его опорой на себя как на «зияние бытия», и этот проект есть один из «легализующих» нехватку. Для того чтобы стать, по Сартру, свободным, человек должен отказаться от стремления стать Богом, но взамен этой потребности он оказывается не смиренно в своем *ничтожестве* разомкнутым навстречу Богу (как у С. Кьеркегора), а изолированным в шатком равновесии самопроектирования, в опоре на свою же нехватку.

Основной известный «симптом» недостаточности в экзистенциализме – заброшенность. Своей задачей экзистенциализм не видит и своей философией не проясняет ни следствия «нехватки» (Ж.-П. Сартр), ни того, что может человек делать с таким «диагнозом». Вопросы о надежде, спасении будто вообще неуместны. Язык М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра, сделавших решительный философский шаг в осознании проблемы онтологической недостаточности, не может быть взят за основание нашего дискурса, ибо для них нехватка бытия – это лишь способ экзистенции обнаруживать себя как свободную. При этом экзистенция есть не часть бытия, а само это бытие.

Верно, что недостаточность является исходным моментом бытия человека, но неверно считать ее финальным моментом онтологической рефлексии. Верно также, что экзистенция есть непосредственная жизнь субъективности, переживающей себя как свободную и недостаточную, но неверно сводить человека к этому переживанию.

Атеистический экзистенциализм и постструктурализм учат человека тому, как «быть в нехватке». Поскольку сущность человека есть свобода, выражаемая в действии, он выходит во внешний мир как самодостаточная сущность вместе со своей самостью. Самость есть человеческий проект того, каким он хочет быть, и его самодостаточность выражается в том, что человек *сам знает*, каким он хочет быть, то есть проект уже состоялся. Внутреннюю нехватку от несоответствия этому проекту он пытается решить (корректировать) при помощи среды, центром которой он себя мыслит.

Экзистенциализм показывает моменты преодоления недостаточности, не могущие превратиться в континуум или в поступательный процесс. Подлинное чело-

<sup>14</sup> Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 119.

<sup>15</sup> Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. – С. 616.

<sup>16</sup> См.: Штигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / пер. с англ. – М.: Логос, 2002. – С. 499–500.

<sup>17</sup> См.: «Indeed, we have no footing. We do not look to a Hereafter. It was an attitude; it was a proud stance; it was equal to living with one's mind in formless space, but it deprived existentialism of more interesting explorations» // Shatz A. Norman Mailer on Sartre's God Problem // Nation. 6/6/2005. Vol. 280. Issue 22. P. 31.

веческое существование открывается в надломе, срыве, распаде. Бытие как целое обнаруживается не более чем простое «есть», ничего не добавляющее человеку. В кратких моментах подлинного бытия нет восхождения, нет перспективы преодоления нехватки – есть только порыв, в котором человек одинок.

Завершением процесса секуляризации отношений человека с миром становится отрицание трансцендентного (А. Камю) либо его «свертывание» внутрь человека, редуцирование трансцендентного к человеческому имманентному (Ж. Делез, Ж. Лакан). Отношения с трансценденцией заменяются отношением человека с самим собой как абсолютной точкой центра, противопоставленного периферии мира. Граница проводится не между Я и абсолютным не-Я, Другим, а между Я и моим же творением – alter ego. Человек получает самодостаточность, образец которой представляет Сизиф в интерпретации А. Камю. Антропоцентризм есть такая модель антропологии, которая усугубляет переживание недостаточности.

#### *Антропология границы: исцеление Богом.*

На основании исследования исихазма как духовной практики православия и учения Г. Паламы о синергии человеческой и Божественной энергий, С. Хоружий предлагает возродить альтернативный антропоцентризму религиозный принцип, согласно которому определение предмета есть указание на его Иное – то, что создает его границу, предел. Человека предлагается рассматривать не как «предмет», но как «горизонт существования», обладающий определенным набором признаков. Отдельное существование понимается как со-стояние со всеми внеположными точками посредством границы. Так, отношения (граница) с Богом определяется в православии со стороны Бога – благодатью и даром веры, а со стороны человека – доверием.

Ранее упоминавшаяся *функциональная* недостаточность применительно к человеку характеризуется *онтической* границей контакта Я с не-Я наличной среды. Область онтического не-Я охватывает все проявления наличного бытия самого по себе, *взятого безотносительно* к Иному бытию. Опыт перехода через онтическую границу может быть квалифицирован как повседневность. В свою очередь, онтологическая недостаточность не указывает на какую-либо конкретную среду не-Я и является эпифеноменом *онтологической* границы с не-Я как *Инобытием*: реальности, пребывающей вне горизонта сознания и существования человека<sup>18</sup>.

Онтологическая граница есть ориентация на Инобытие трансцендентной реальности<sup>19</sup>, которое объемлет и человека, и мир, будучи *трансценденцией*. Поскольку я понимаю «трансценденцию» так же, как К. Ясперс, а для него это Бог, отсюда следует, что онтологическая граница есть топика трансформации человека, в которой, через причащение к Богу, совершается преодоление таких его онтологических характеристик, как конечность и смертность.

Статус Инобытия требует пояснения, на полноту которого нельзя рассчитывать, если привлекать аргументы только секулярно-философских и научных традиций. Философская «трансценденция» не имеет силы освободить человека, что-либо прибавить к его бытию. Трансцендентная реальность христианского Бога отлична от философской трансценденции тем, что первая не является несообщаемой<sup>20</sup>. Особенность религиозного Инобытия состоит в его активном и даже имеющим волю

<sup>18</sup> См.: Хоружий С.С. Синергичная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания. – URL: <http://lib.rus.ec/b/294994/read> (дата обращения: 15.03.12).

<sup>19</sup> См.: Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. – URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (дата обращения: 22.01.11).

<sup>20</sup> О современной проблематике различия между «Богом философов» и «Богом Библии» см.: Г. Кюнг. Существует ли Бог (Existiert Gott?).



по отношению к человеку характере. Отношения с трансценденцией в этом случае совсем не похожи на хайдеггеровское ужасание перед пустым и безразличным Ничто и сартровскую тоску по полноте в-себе: «сообщество с Богом не упраздняет расстояния, которое разделяет Бога и творение... Трансцендентность есть отношение с реальностью, которая бесконечно отдалена от моей, и где отдаленность не уничтожает это отношение, и отношение не уничтожает расстояние»<sup>21</sup>.

Восполнение недостатка происходит путем приобщения человека к Божественной реальности, живой, тайной, сокрытой, не дающей гарантий и одновременно всегда доступной ему в вере и надежде<sup>22</sup>: «“Трансценденция” не может означать ничего более определенного, чем то, что она предстоит перед человеческим действием как нечто Открытое, некая бездна, и что призвание человека опять и опять бросаться в нее – бросаться, может быть, как мудрец, может быть, как юродивый, может быть, как помилованный и, может быть, как осужденный, может быть, во спасение, а может быть, на погибель»<sup>23</sup>.

Последняя приведенная цитата напоминает нам о философской позиции Кьеркегора, которую С. Хоружий назвал «пороговой», несущей идею «размыкания» человека к Богу: «Для Кьеркегора истинное размыкание – это размыкание только навстречу Богу, которое означает “установление отношений с той силой, что полагает мою самость (дат. *Selv*)”; и вследствие этого, “у кого нет Бога, у того нет и самости”» [11, с. 78]. Для Кьеркегора экзистенция есть существование конкретного человека перед неотвратимым выбором – быть в себе или быть открытым в вере к Богу. Бог есть для человека не только желанная, но и единственная возможность, несмотря на то, что выбор приходится делать всякий раз заново и без обещания ответа и «решения» о спасении. Размыкание – это бытие в абсолютной индивидуальной ответственности перед Богом. Хотя бытие человека едино, личностно, конечно и имеет свою судьбу, Кьеркегор выстраивает субъективную, то есть, в его понимании, экзистенциальную, диалектику только как средство сохранения отношения личности к Богу и восполнение нехватки считает возможным в полной открытости ему и готовности составить с ним одно целое. Стратегия размыкания определенно имеет целью не коррекцию, а преодоление недостаточности, способы которого предлагает религия.

Теперь, используя модель онтологической недостаточности, мы можем увидеть глазами философа и рационального субъекта трансформацию человека, преодолевающего недостаточность, и в ее экзистенциальном, и в онтологическом срезе.

Такой ход не противоречит и религиозному представлению о познании и может быть бесполезен для самого религиозного человека. Например, согласно св. Фоме, некоторое знание о Божественных атрибутах и о сотворенном им мире мы можем получить из естественного разума и опыта. Фома Аквинский опирается на слова ап. Павла: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира и через рассматривание творений видимы» (Рим., 1:20). Также и в восточном христианстве, уже в XIV веке была осознана необходимость интеллектуального осмысления духовной практики и учения, что и было осуществлено в «паламинском синтезе» патристики и аскетике.

<sup>21</sup> *Levinas E. Totalite et infini. Essai sur l'exteriorite. Hague. 1971. 2 ed., 1992. P. 101, 31.*

<sup>22</sup> «Надежду» я здесь понимаю в ее изначальном, ветхозаветном смысле: как твердое ожидание неизбежного.

<sup>23</sup> *Kirchliche Dogmatik III 4, 549 s., цит. по: K. Barth. Kirchliche Dogmatik. Auswahl und Einleitung von H. Gollwitzer. Frankfurt am Main; Hamburg, 1957. S. 32.*

## 5. Преодоление: путь религии

Недостаточность в ее нормальных и патологических проявлениях заслуживает внимания со стороны религии ввиду своего эпифеномена – страдания.

В буддизме идея страдания выражена в первой Благородной Истине: быть – значит, страдать: «Все, что воспринимается ощущениями, относится к страданию» (SN IV 216, 14–18). В христианстве единство первородного греха для всех предполагает не преступление против Закона. Если преступление в Новом Завете означает нарушение ветхозаветного Закона, то первородный грех – это болезненное состояние мира и человека. О том, что первородный грех не следует понимать как исконное зло в человеке или врожденную порочность, свидетельствуют слова Иоанна Златоуста: «Итак, не будем говорить, что такой-то добр по природе, а такой-то зол по природе. Ибо если бы кто был добр по природе, то никогда не мог бы сделаться злым; а если бы был зол по природе, то никогда не сделался бы добрым. Между тем мы видим быстрые перемены: люди впадают то в одно, то в другое и переходят от одного к другому»<sup>24</sup>.

Понятие «грех» происходит от еврейского «попадание мимо цели» (хэт-тэт-алеф). Младенец невинен в смысле совершения преступления, поясняет архимандрит Ианнуарий, проф. Ивлиев, но грешен, как и все люди, так как обнаруживает признаки этого болезненного состояния: плач, агрессия – то есть, нецельность, страдание. Проф. А.И. Осипов говорит: «Под первородным грехом разумеется наша смертность, тленность – наша зависимость от окружающей природы и болезненные состояния голода, жажды, боли и болезни»<sup>25</sup>.

Идея первородного греха есть религиозная форма осознания онтологической недостаточности человека. Страдательное, недостаточное состояние, будучи данным от природы, тем не менее, согласно христианству, *не является нормой*. Сотериология христианства указывает путь к иному, свободному состоянию: «Что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим., 8:21, 22).

Спасительная бытийная полнота Христа означает его наделенность всеми качествами человека, кроме одного: первородного греха. Данное отличие выражает радикальную инаковость Христа, невинность, совершенство (греч. *teleios*, достижение конечной цели). Он не обнаруживает себя заброшенным в недостаточность, как все люди, а принимает страдание на себя добровольным, осозанным «сверхприродным» волением. Принятое страдание не делает Христа недостаточным, так как является излишним для его бытия, тогда как человеку страдание свойственно по необходимости.

Обратим внимание на онтологический контраст Христа и человека падшего. В силу изначальности грехопадения, с которым связана история человечества, в контексте христианства нам трудно представить себе состояние «первородной невинности». Между тем, даже религиозные традиции, не признающие идею грехопадения (буддизм, ислам), далеки от убеждения в самодостаточности человека. Например, из онтологической «невинности» человека в буддизме ни в коей мере не вытекает удовлетворительность земного состояния жизни. Из нее лишь следует, что у этого несовершенного состояния *неведения* не было начала, а конец ему может быть положен усилиями самого человека: «есть только выход из круга кармы,

<sup>24</sup> *Святитель Иоанн Златоуст*. Избранные беседы. – М.: Издательство Православного братства Иоанна Богослова, 2001. – С. 432.

<sup>25</sup> Богословские вопросы. – URL: [http://kuraev.ru/index.php?option=com\\_smf&Itemid=63&topic=221348.0](http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=221348.0) (дата обращения: 21.03.11).

но нет входа в него, нет никакого первородного греха. Знанием автоматически достигается устранение страдания, безоговорочно и совершенно»<sup>26</sup>.

Мы видим, что первородный грех в религии знаменует собой не причину недостаточности, а ее *особое* осознание, связанное с необходимостью Божественного *Искушения*. В связи с этим, преодоление недостаточности трактуется по-разному. Акцент буддийского пути спасения делается на технике, психофизической самостоятельной практике, а в христианстве главным мотивом служит импульс внеположенного человеку Божественного истока.

Самостоятельное преодоление недостаточности весьма интересно для философии, поскольку подразумевает «работу с сознанием» (термин А. Пятигорского) и его символической природой, блестящий анализ которой осуществляют в своей книге знаменитые советские философы М. Мамардашвили и А. Пятигорский<sup>27</sup>. Философский анализ буддийского восьмеричного пути показывает движение человека к трансцендентному началу, тогда как почву христианства мы считаем наиболее плодотворной для раскрытия *взаимодействия* человеческого и трансцендентного бытия (Духа, Бога), что исключительно важно для нашей темы.

В христианской антропологии, в противовес греху в человеке помещается свобода как знак образа Божьего. Тему свободы ап. Павел развивает в пятой главе послания к Галатам. Известна антитеза Павла: или Закон, или свобода, которая дается в любви, данной в Духе святом через Иисуса Христа. Но как реализовать в себе образ Божий, живя в миру, несущем печать тления? Этот вопрос, актуальный уже для первых христиан, на философском языке может прозвучать так: как преодолеть недостаточность, будучи конечным и зависимым существом?

Исключительная яркость примера христианства в теме недостаточности связана с идеей невозможности человека спастись собственными силами в связи с первородным грехом. Человек не является ни источником, ни самостоятельным «владельцем» бытия, ни его «автором», и находится в падшем модусе бытия, которое есть царство греха и смерти. Свобода, поэтому, имеет вектор, направленный вовне, из мира, к Божественному, принципиально *иному* по отношению к человеческому, бытию: «Господи, Боже мой! ужели есть во мне нечто, что может вместить Тебя?»<sup>28</sup>.

Радикальная отличность Бога, который есть Сущий, от тварного бытия, была предметом скрупулезной работы апофатического христианского богословия. Утверждение Бога как того, кто истинно *есть*, следует понимать лишь как катафатическое выражение апофатического богословия<sup>29</sup>. Псевдо-Иустин, автор труда «О монархии», трактовал Божье слово Моисею «Аз есмь Сущий» как обозначение Божьего качества, которое показывает Его отличие от остального мира, который по сравнению с Богом есть не-сущий: «Все, что не есть, само вечно Сущее, все, что становится, есть несуществующее. Мыслить себя как несуществующего означает распятие мысли перед воскресением»<sup>30</sup>.

По словам Н. Бердяева, «Реальность духовного мира и реальность Бога не соответствуют никакой реальности душевных переживаний и мыслей»<sup>31</sup>. Парадоксаль-

<sup>26</sup> Луц У., Михазльс А. Иисус или Будда. Жизнь и учение в сравнении / пер. А. Лукьянова / Серия «Диалог». М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 122.

<sup>27</sup> См.: Мамардашвили М.К. Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / под ред. Ю.П. Сенокосова. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 213 с. URL: <http://www.philosophy.ru/library/mmk/simvol.html> (дата обращения: 15.09.09).

<sup>28</sup> Августин А. Исповедь. II, 2.

<sup>29</sup> См.: Turner D. The darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge, 1995. P. 34.

<sup>30</sup> Коцианчич Г. Опосредования. – С. 137–138.

<sup>31</sup> Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Часть I. – Paris: YMCA-Press, 1927. С. 35–41.

ное приобщение не-сущего к Сущему есть претворение человека в Божественное Присутствие (в восточной традиции – обожение, θεώσις). Полноту бытия абсолютным образом задает Бог, поскольку только он и есть бытие. Как пишет Д. Бредшоу о восточном христианстве, «Для Востока божественная бесконечность – не философский концепт, требующий экспликации, а тайна, которая может быть познана только жизнью внутри нее»<sup>32</sup>.

Важно, что полнота претворения в Иное бытие в пределах земной жизни неосуществима. Православная традиция говорит не об обожении человека в духовной практике, а о подступах к нему. Верно ли в таком случае, что и в контексте религии правильнее говорить о коррекции, а не о преодолении недостаточности? Отнюдь. Ведь не коррекция, а полное преобразование бытия является телосом религии, и он находится за границей смерти. Павел говорит: «И если мы в этой только жизни надемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор., 15:19).

Если в обрисованной нами ранее антропоцентрической системе онтологическая граница человеческого существования совпадает со смертью как «предельной экзистенциальной возможностью» (М. Хайдеггер), то христианство ориентируется прежде всего на границу общения с Абсолютом как на конституирующую человеческое бытие, а смерть является преходящим атрибутом специфического, тварного состояния бытия: «Последний же враг истребится – смерть» (1 Кор., 15:26). Если недостаточность онтологична (а только для Христа она не онтологична), то преодолеть ее нельзя, не разрушив бытие человека в его современном («падшем») виде.

Человек определяется не смертью, а жизнью во Христе. Но как возможна бытийная исполненность, если человек (как справедливо подчеркивает экзистенциализм) определяется своей конечностью, если он обусловлен законом: телесным, социальным, религиозным (Завет), – ограничивающим его свободу? Августин писал о «болезни души», которая сама по себе «не может совсем встать: ее поднимает истина, ее отягощает привычка»<sup>33</sup>. Обратимся к истокам христианского богословия и рассмотрим тему недостаточности в антропологии апостола Павла.

## 6. Апостол Павел о спасении в полноте тела Христова

Острое осознание нехватки бытия лежит в основе идеи предизбранности к спасению апостола Павла, развитой А. Августином и Ж. Кальвиным. Истоки этой идеи мы без труда находим в Книгах обоих Заветов. Рассказ об обмане Анании и его смерти [Деяния, 5:1–6] довольно ясно свидетельствует о том, что именно Бог наполнил сердце Анании «дурными намерениями, или, как в случае с Иудой, вошел в сердце Анании и руководил всеми его действиями»<sup>34</sup>. В 6 гл. Евангелия от Иоанна Христос дважды повторяет: «Никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего» [Ин, 6:44, 6:65]. Человек несамодостаточен. Но что есть человек?

Павлу чуждо общее понятие «человек». Он употребляет два разных термина для обозначения человека в отношении Бога и безотносительно к Богу. Возможность того, что человек как таковой, то есть самостоятельно существующий, как-то связан с Богом, лежит вне круга его представлений. Павел не говорит о Боге абстрактно, равно как и о человеке, теология и антропология в его учении сливаются<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> “For the East, divine eternity is not a philosophical concept requiring explication, but a mystery that can be known only by living within it.” // Bradshaw D. Time and Eternity in the Greek Fathers // The Thomist. – Washington, 2006. P. 366.

<sup>33</sup> Августин А. Исповедь. IX, 21.

<sup>34</sup> Никонов К.И. Современная христианская антропология [опыт философского критического анализа]. – М.: Изд-во Московского университета, 1983. – С. 314.

<sup>35</sup> Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев). Антропология в Новом Завете. – URL: [http://azbyka.ru/ivliev/antropologiya\\_v\\_novom\\_zavete-all.shtml](http://azbyka.ru/ivliev/antropologiya_v_novom_zavete-all.shtml) (дата обращения: 22.20.09).

Вне, безотносительно к Богу Павел видит плоть, тварь, или ничто: «человек есть ничто перед Богом», или: «чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом» [1 Кор, 1:29]. Плоть, σάρξ, – это еще не человек (in-dividuum, неделимый, целостный). Плоть начинает свою историю со второй книги Бытия, где бездыханная *адана* (пахотная земля) становится «душою живою», то есть живым, дышащим существом. В Библии нет понятия бессмертия души: душа – это живое дыхание Бога. Человек как плоть полностью материален, но он живет, пока Бог дышит в него, и, как живой, он полностью привязан к Богу.

Человеческое ничто без Бога в иудаизме и христианстве мы видим в его статической онтологической данности, тогда как возможность синтеза и восполнения целиком отдается Богу: «И дам им одно сердце и один путь, чтобы боялись Меня во все дни жизни... И страх Мой вложу в сердца их, чтобы они не отступали от Меня» [Иер, 32:39–40].

Понятием «тварь» в христианстве выражается вторичность и производность человека. Творение – это не рождение, а акт хотения и воли. «В творении полагается и создается совершенно новая, внебожественная действительность, – разъясняет феномен сотворения человека Г. Флоровский. – Всякое преосуществление тварного естества в Божеское столь же невозможно, как и переменение Бога в тварь»<sup>36</sup>.

Плоть сама по себе не какое-то злое и плохое начало, но она относится только к наличной сфере и поэтому ограничена, в то время как неограниченно только тело Христово. Только в отношении к Богу человек является σώμα, «живым телом». В греческой культуре это слово заменяет понятие «человек»; им же пользуется апостол Павел, но по-своему. Предопределение делит человечество на две части. Лишь избранные могут вступить в связь с Богом, σώμα – не природный феномен, а интенциональность человеческого бытия, σώμα понимается скорее как возможность осознания себя субъектом собственных действий, но только для возможности обладать каким-либо отношением к Богу; σώμα и σάρξ еще не есть человек, но разнонаправленная интенциональность<sup>37</sup>.

Таким образом, человек имеет две возможности – быть единым с Божественной природой или отчуждаться от нее; σώμα – возможность заполнения либо живым дыханием Божьим, либо грехом – болезненным состоянием, страданием, характерным для мира в целом.

Павел пишет, что, когда «дела тела» становятся неподконтрольными, σώμα становится «плотью». Таким образом, σώμα не следует рассматривать как субстанцию. Оно становится тем, что оно себе «присваивает» в своем поступке, являясь при этом отношением к Богу.

В качестве σώμα мы имеем не материальную и не какую-то другую субстанцию, которую можно сохранить. В этом смысле сам человек не может быть ни в чем уверен, но имеет возможность спасения как дар. «То, что человек есть σώμα, означает, что он имеет перед собой эти возможности... само по себе не есть хорошее или плохое. Но только потому, что человек есть σώμα, для него существует возможность быть хорошим или плохим, (то есть) обладать каким-либо отношением к Богу»<sup>38</sup>. Человек не может овладеть собственным спасением как некоей субстанцией, и в этом смысле он сам себе, без Бога, не принадлежит.

<sup>36</sup> Флоровский Г.В. Вера и культура / сост., вступ. ст. И.И. Евлампиева. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 283.

<sup>37</sup> Папа Иоанн Павел II высказался так: «Человек не имеет смысла иначе, как образ и подобие Бога. В противном случае у него нет смысла» (Цит. по: Никонов К.И. Современная христианская антропология. – С. 27).

<sup>38</sup> Там же. – С. 66.

В то же время, быть чем-то вроде «свойства сознания» – не главное значение  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ . Это «тело живое», и Павел видит спасение в восстановлении целостности, подлинности человека. Павел не проводит дуального различия между душой человека и его внешней оболочкой, тюрьмой, телом физическим, тогда как в греческом понимании  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  –  $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ <sup>39</sup>. Тело может быть только целостным и неделимым ( $\sigma\acute{\omega}$  – целый; *in-dividuum* – неделимый). Дихотомия души и плоти, потеря человеком Божественного образа происходят вследствие грехопадения и потери целостности  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ , которое остается лишь в своем первом значении – быть «образом Божиим»: возможностью иметь отношение к Богу и преодолеть недостаточность бытия.

Расколотовость тварного и Божественного начала сохраняется до Воскресения и устраняется Спасением, исцелением. Лишь после Воскресения достигается цельность  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  в подлинном теле – Христовом. Христос призывает: «бодрствуйте» (Марк 13:37), пробуждайтесь в возвращении к преображенному, подлинному телу Христову. Христос является апостолам в преображенном теле, а не вне тела и не оставив и не сменив на другую свою телесную оболочку. Эллинам было непонятна проповедь Павла о воскресении, так как они исходили из дуализма души и тела и из посмертного избавления души. Павел же говорит о  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  как о восстановленной целостности, которая включает в себя и плоть, но преображенную. Новое тело лишено каких бы то ни было дихотомий.

Исцеление недостаточного состояния начинается с открытия человеком своей несамодостаточности. Мы видим, что у апостола Павла полнота бытия является не только возможной, но и единственно истинной целью жизни человека. То, что преодоление недостаточности выходит за рамки земного существования, нисколько не смущало апостола, проповедь которого сосредоточилась на «Христе распятом», в котором мы «в смерть Его крестились» (Рим. 6:3). Спасение Павел рассматривает как абсолютное, восполняющее любую нехватку, радикально иное по сравнению с известными человеку способами удовлетворения. Павел мастерски «отражает» привычные представления человека о своем теле, жизни и законе в «зеркале» реальности инобытия: в теле Христовом, в жизни вечной, в благодати Божьей как главной действующей силе: «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом» (Гал. 5:19).

## 7. От преодоления недостаточности к потере человека?

Возникает важный вопрос: если недостаточность фундирована в человеческом бытии, то не устраняется ли вместе с ней и сам человек, его сущность? Поисками сущности человека как его внутреннего, неизменного основания, набора присущих ему свойств и черт, долгое время занималась классическая философская антропология (Х. Плеснер, М. Шелер, А. Гелен), однако неизменной оказалась только сама нехватка<sup>40</sup>. С. Хоружий говорит в интервью: «Главный, если угодно, урок из современного опыта – то, что никакой такой сущности просто нет, человек ей не наделен. Тем самым старая классическая антропология в корне непригодна, и перед нами – задача поиска новой модели человека»<sup>41</sup>.

Опасения по поводу потери человеческой идентичности находятся в контексте понимания человека в терминах сущности, и модель антропологической границы

<sup>39</sup> «Тело – гроб» (древнегреч).

<sup>40</sup> Подробно о проблеме сущности человека в философской антропологии см.: *Захарова Е.В.* Недостаточность человека: антропологический разворот проблемы // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 342. – С. 50–57.

<sup>41</sup> *Хоружий С.С.* Пришла антропологическая мелкотравчатость (Интервью Российской газете, М. Кучерская) // Российская газета. Февраль 2005. – URL: [http://www.uikovcheg.narod.ru/0/nz/St/horuzhii\\_melkotrav.htm](http://www.uikovcheg.narod.ru/0/nz/St/horuzhii_melkotrav.htm) (дата обращения: 20.08.09).

позволяет избежать как субстанциалистского подхода к человеку, так и подобных опасений. Альтернативный сущностному взгляд на человека встречается в религиозной мысли, где человек рассматривается не как конечная, а как *промежуточная* ступень в цепи возможного развития. Религиозные и эзотерические традиции, утопии, идеи Сверхчеловека и богочеловечества всегда говорили о том, что полное преодоление несовершенства и «ущербности» человеческой природы – конечная цель жизни. При этом человек достигает такой «меры» опыта сознания, которая относится уже к сверх-человеческому миру. Чтобы преодолеть нехватку, нужно выйти из самой размерности человеческого существования: «Иисус сказал им в ответ: заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией. Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф, 22:30). «Царство Божие» – это Иное бытие, полное и чуждое нехватке. Преодоление недостаточности связано с решимостью оставить страх потерять человеческую сущность, средоточием которой является Я.

Христос объясняет: «Если кто хочет идти за Мною, *отвергнись себя*<sup>42</sup>, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16:24) [Курсив мой. – Е.З.]. Религиозный путь спасения человека является самым смелым и дерзновенным из всех известных экзистенциальных проектов, потому что делает своей целью достижение невозможного.

## 8. Заключение

Тема преодоления недостаточности глубоко экзистенциальна, и потому пуста без отсылки к практической реализации этой идеи. Искомые пути преодоления должны быть предельными, то есть, выводящими человека к онтологической границе. На наш взгляд, таким условиям отвечает религия как *путь преодоления человека веком себя*.

Конечно, культура сама вырабатывает разные формы компенсации недостаточности: искусство (эстетические ценности, катарсис), религия в ее культовом, социально-регулятивном аспекте (например, практики сакрализации светской власти в Римской империи и на Руси), нравственность (служение, достоинство), наука (открытие истины, техника). Последнее – самое реальное, но и самое слабое средство, которое в конце-концов приводит человека к отчуждению, по-ставу и т.п. А первые действуют посредством ценности, и сама ценность есть культурный механизм коррекции недостаточности, попытки поставить человека в ситуацию устройства своего бытия, чтобы везде быть «как дома». Однако этот механизм погружен во время, а потому ситуация неудовлетворенности может возобновляться.

Культурные средства борьбы с недостаточностью, часто претендуя на возвышение над природой и выход в мир свободы (см. антитезу природы и свободы у И. Канта), остаются онтическими практиками регулирования функциональных нужд, потому что учат человека опираться на свое Я (*мои* ценности, *мною* открытая истина) и укреплять его онтическую границу. Здесь культура, в своем стремлении к самосохранению, подражает самой биологической природе, механизмы которой направлены на то, чтобы защитить Я от возможных изменений, грозящих потерей идентичности<sup>43</sup>. В этом смысле религии имеют «протоестественную» установку: Я рассматривается как центр привязанностей человека, а минимизация сферы

<sup>42</sup> Отвержение себя означает отказ от следования за своим Я. Христос требует отречения не только от явно греховной части Я, то есть, от того, что мне во мне не нравится, но от *всего* Я; вместе со всем для меня ценным, и со всем человеческим, что есть во *мне!*

<sup>43</sup> О механизмах психологической защиты и психотерапевтической коррекции см.: *Захарова Е.В.* Гештальт-терапия: деконструкция в диалоге // Вестник Самарского государственного университета. – 2009. – № 5 (71). – С. 9–15.

обладания предписывается нормами монашеской жизни. Смерть есть предельный зов Внеположенного человеку истока бытия, обещающего полную достаточность, но ценой полного отказа от полагания на возможности Я: «Всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин.4:13,14). Эта стратегия преодоления недостаточности имеет принципиально открытый исход. Нельзя утверждать, что ее исполнение недостижимо – и нельзя утверждать, что оно в ней будет достигнуто<sup>44</sup>, так как трансценденция и Бог превосходит область человеческих гарантий.

Для религии «царство» человеческого является преображаемым, а не искомым топосом. Религия помогает человеку преодолеть себя, но не так, как искусство или нравственный закон помогают преодолеть себя. В искусстве творческий процесс есть окончательное то, что является целью самосовершенствования. В преодолении себя во имя исполнения нравственного долга человек следует также весьма определенному представлению о себе («*На том стою и не могу иначе*»). В духовной же практике у человека нет конкретного проекта себя, так как он стремится выйти за свои границы не в запредельную творческую страсть и даже не в пространство нравственного совершенства, а к встрече с живым Абсолютом. В связи с этим сам человек как проект становится не самоценным субстантивным образованием, но способом, фундаментом духовного восхождения, коим он является для себя самого. Творчество, нравственность и даже святость включены в духовный процесс как его атрибуты. К примеру, в православии святость как нравственный идеал не является духовной целью, но ступенью приближения к Богу.

Для религиозных традиций, признающих недостаточность человека, ее полное исцеление является главной целью, а недостаток понимается как момент перехода бытия в ничто, как момент онтологии, но не ее точка возврата. Преодоление становится возможным только в перспективе движения к Богу, восполняющего человека до целостности, в которой, «Как написано: “кто собрал много, не имел лишнего; и кто – мало, не имел недостатка”» (2-е Коринф. 8,15).

Философское рассмотрение недостаточности должно стать не апологетикой неизбыточности отсутствия, а порождением такой критической машины, которая разрывает невротическую психологическую реальность, показывая, что нехватка – это только момент. Такое онтологическое построение возможно для философии религии.

Преодоление недостаточности религиозным путем есть такой процесс на онтологической границе, который *актуализирует взаимодействие Я и Иного бытия*, которое у К. Ясперса именуется трансценденцией, Богом. Целение человеческого бытия через приведение его в соприкосновение с Инобытием требует от человека усилия в отречении от онтической границы и достигается «практиками себя». Трансценденция, имеющая аспект объемлющей целостности и аспект запредельного Иного бытия по отношению к человеку (Духа), восполняет онтологическую нехватку. Ориентация на любое другое не-Я только создает иллюзию временного замещения онтологического онтическим.

Онтологической трансформацией, или преодолением себя, называется такой выход человека к своим предельным возможностям, который совмещает онтическую границу с онтологической. Онтическое не-Я, во взаимодействии с которым человек постоянно восполняет свою биологическую, психологическую и иные виды нехватки, становится частью трансценденции, поскольку она объемлет все возможные онтические не-Я. Инобытие восполняет любую нехватку через воссоздание целостности «Я – Граница – Иное (не-Я)». Обращение к онтическому в этом

<sup>44</sup> См.: Хоружий С.С. Человек: сущее, творящее, размыкающее себя. – С. 11.



случае исходит из стремления приобщиться к Инобытию Бога и трансформирует повседневность.

Изменения в пласте повседневности подразумевают приложение усилий в исполнении определенных *практик*. Иудейские предписания Закона, православные молитвы, йогические и буддийские медитации требуют большого количества времени, которого зачастую нет у «мирян», поглощенных повседневными обязанностями. Поэтому преодоление недостаточности в условиях обычной, не монастырской и не отшельнической жизни, чаще всего остается *коррекцией* – компромиссом между повседневностью и духовным движением к единству с трансценденцией.

Религиозный путь «целения» сопровождается важной установкой на *преодоление* недостаточности, соотносимой с «философской верой» Ясперса. Это целение всегда будет относительным, неполным, открывающим бытие человека для его дальнейшего доопределения. Но только от принятия или отвержения доверия трансценденции как от философско-мировоззренческого предпочтения зависит судьба человека: разобщенное и одинокое бытие в нехватке или духовное восхождение к гармонии целого.

#### Литература

1. *Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев)*. Антропология в Новом Завете. – URL: [http://azbyka.ru/ivliev/antropologiya\\_v\\_novom\\_zavete-all.shtml](http://azbyka.ru/ivliev/antropologiya_v_novom_zavete-all.shtml) (дата обращения: 22.06.10).
2. *Бадью А.* Этика: Очерк о сознании Зла / пер. с франц. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2006.
3. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Часть I. – Paris: YMCA-Press, 1927.
4. Богословские вопросы. – URL: [http://kuraev.ru/index.php?option=com\\_smf&Itemid=63&topic=221348.0](http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=221348.0) (дата обращения: 21.03.11).
5. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структура. – М.: Культурная революция, 2006.
6. *Бульман Р.* Избранное: Вера и понимание. Т. 1–2 / пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
7. *Горичева Т.М.* Молчание животных. – СПб., 2008; *Горичева Т.М.* Святые животные. – СПб., 1993.
8. *Иоанн Павел II.* Переступить порог надежды. – URL: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/GiovanniPaoloII/index.htm](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/GiovanniPaoloII/index.htm) (дата обращения: 21.03.12).
9. *Коциянчич Г.* Опосредования: Введение в христианскую философию / пер. со словенского П. Рака при участии М. Кузнецовой, П. Кузнецова. – СПб.: Алетейя; ТО «Ступени», 2009; *Сагатовский В.Н.* Философия антропокосмизма в кратком изложении. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2005.
10. *Коциянчич Г.* Опосредования: Введение в христианскую философию / пер. со словенского П. Рака при участии М. Кузнецовой, П. Кузнецова. – СПб.: Алетейя; ТО «Ступени», 2009.
11. *Марков Б.В.* Философская антропология XX столетия // История мировой философии; под ред. А.С. Колесникова. – СПб.: Питер, 2009.
12. *Никонов К.И.* Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). – М.: Изд-во Московского университета, 1983. – 187 с.
13. *Сартр, Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000.
14. *Слотердайк П.* Сферы 2. Глобусы. – СПб.: Наука, 2007.
15. *Фурс В.Н.* Социальная философия в непопулярном изложении. – Минск: Пропилеи, 2005.
16. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В.В. Биbihина. – Харьков: Фолио, 2003.
17. *Хоружий С.С.* Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // Вопросы философии. – 2007. – № 1. – С. 75–85.
18. *Хоружий С.С.* Пришла антропологическая мелкотравчатость (Интервью Российской газете, М. Кучерская) // Российская газета. Февраль 2005. – URL: [http://www.uikovcheg.narod.ru/0/nz/St/horuzhii\\_melkotrav.htm](http://www.uikovcheg.narod.ru/0/nz/St/horuzhii_melkotrav.htm) (дата обращения: 20.08.09).

19. Хоружий С.С. Синергичная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания. – URL: <http://lib.rus.ec/b/294994/read> (дата обращения: 15.03.12).
20. Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. – URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (дата обращения: 22.01.11).
21. Шнигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / пер. с англ. – М.: Логос, 2002. – С. 499–500.
22. Connolly W. Identity / Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox / expanded edition. Minneapolis. MN: University of Minnesota Press. 2002.
23. Connolly W. Review Essay: Twilight of the Idols // Philosophy and Social Criticism. 21 (1995). P. 127–137.
24. Devall B., Sessions J. Deep Ecology: Living as if Nature Mattered. Salt Lake City, 1985.
25. Lacan J. E'crits: A Selection / trans. Alan Sheridan. London: Routledge, 1977.
26. Laclau E. Subject of Politics, Politics of the Subject // Emancipation(s). London: Verso, 1996.
27. Laclau E., Zac L. Minding the Gap: The Subject of Politics // Laclau E. The Making of Political Identities. London: Verso, 1994. P. 11–39.
28. Loscerbo J. Being and technology: a study in the philosophy of Martin Heidegger. Springer, 1981.
29. Paccalet Y. L'humanite disparaîtra, bon debarras. Paris, 2006.
30. Widder N. What's Lacking in the Lack: A Comment on the Virtual // Journal of the Theoretical Humanities. Volume 5. Number 3. December, 2000 / Taylor & Francis; Angelaki. P. 117–138.
31. Williams L. Abundance, Lack, and Identity // Journal of Political Ideologies / Taylor & Francis. Volume 12. Number 2. 2007. June. P. 109–126.