

ГУЗЕЛЬ КАБИРОВНА САЙКИНА



Кандидат философских наук, доцент кафедры философии Казанского государственного университета.
В 1991 г. с отличием закончила отделение социологии Казанского государственного университета и была принята на работу на кафедру философии КГУ.
С 1994 по 1997 г. обучалась в аспирантуре кафедры философии КГУ.
В 1997 г. защитила кандидатскую диссертацию «Самоутверждение личности как мировоззренческая проблема» по специальности «социальная философия».
С 2002 г. – доцент кафедры философии.
Круг научных интересов – философская антропология, этика, социальная философия, онтология, философия науки. Автор около 40 научных публикаций.
В 2002 г. получила «Диплом победителя» конкурса философских работ МГУ на тему «Всегда ли добрые дела нужно делать втайне?». Читает лекционные курсы по философской антропологии, этике и философии.
E-mail: gusels@rambler.ru

ЧЕЛОВЕК В ТЕНИ БЫТИЯ: ТРУДНОСТИ ДИАЛОГА ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ОНТОЛОГИИ

В любой философской дисциплине так или иначе возникает вопрос об онтологических основаниях той реальности, которую она изучает. Однако проблема *бытийственного статуса человека* – болевой нерв философии в целом. Действительно, бытие в своем изначальном понимании, конституированном Парменидом и ставшим базовым, классическим, – вечность, полнота, самоосновность, целостность, а я, человек – бренность, недостаток, ограниченность, частичность (ряд отрицательных определений меня по отношению к бытию бесконечен). Как совместить вечность бытия и конечность человека? Когда человек «есть», бытийствует (ведь по законам философского языка бытие – это то, что «есть»), а когда он просто существует (в за-бытии)? «Есть» ли вообще человек?

В философии XX века онтологический поворот совсем не случайно совпал с антропологическим поворотом*. Назрел кризис понятия «сущность человека». В экзистенциальной философии преобладающей стала категория «существование человека». Человек мыслится как существо без изначально заданной сущности, но способное созидать ее сам (если, конечно, повезет). И от констатации отсутствия человеческой сущности было рукой подать до известного представления современности о том, что человек умер. Вопрос обострился до того, что, возможно, и изучать уже некого.

* Освоив экзистенциальную философию, философы впоследствии, где-то совсем неосознанно, как мы считаем, во многом слили воедино бытие и человека, лишив проблемности существование человека. Человек стал мыслиться априори, однозначно бытийствующим существом. Поэтому казалось, что человеку всегда как будто гарантировано «место» в бытии. Вопросы онтологии человека тем самым ушли в небытие или, по крайней мере, на задний план.

Примечательны слова Э.Агацци: «Было время, когда самой серьезной задачей философии считалось доказательство существования Бога. В наше время несомненно самая важная задача философии – доказать существование человека» [2, с.155]. По аналогии с онтологическим доказательством бытия Бога в таком случае мы должны доказать совершенство человека, ведь именно тогда по определению он должен существовать. Однако введение в понятие человека признака совершенства в рамках современного философствования не работает. На наш взгляд, в современном философском пространстве назрела крайняя необходимость актуализировать проблему (именно как проблему!) бытийственного статуса человека и выстраивать онтологию человека.

1. Продуктивность онтологического разговора о человеке: вопросание о бытии – в сущности человека

Есть логос бытия (онтология), а есть сущее, эмпирия. Онтологический подход к определенному феномену вовсе не подразумевает автоматическое признание его бытийствующим, а лишь вопрошает о способе его существования в понятиях (критериях) подлинности или лжесуществования. Несмотря на то, что у бытия нет степеней, онтологический подход пытается выяснить место и статус всего существующего в мире, будь то вещи или идеи, Бог или человек, в зависимости именно от степени приближения к бытию. Так, даже в средневековой философии, не отрицая в Боге бытия («Аз есмь Сый»), ставится вопрос о бытийственности Бога. Иначе говоря, по отношению к любой сущности, даже такой, как Бог, встает вопрос о бытийственности. Происходит выстраивание «ландшафта» существующего в соотношении с предельностью – бытием как таковым.

Парменид увидел в бытии некое отвлеченное от чувственной наглядности, от предметности и конкретики существование – более глубинное и всеобщее основание, нежели первоначало, первооснова и первоэлемент, натуралистичные по сути. Из бытия ничто не происходит и не возникает, из него ничто не состоит. Бытие – это «Есть<ность>». На наш взгляд, бытие как некое пересечение всех рядов существующего схватывает нагое существование, отвлеченное от чтойности; важно не что и кто бытийствует, будь то вещный мир, идеи или мир как целое, а сам факт того, что это бытийствует – «есть» как таковое. Бытие – не родовое определение форм реальности, не особая предметная реальность, не некий, пусть всеобъемлющий, предмет, не копилка всего существующего, а существование, имплицитно содержащееся во всем, бывание. С ним все существующее вынуждено считаться. Бытие начинает мыслиться и как некая гарантия существования всего существующего, как полагание мира.

Бытие вечно, у него нет начала и конца, прошлого и будущего. Держа эту мысль, нам необходимо понять, что не бывает бытия раньше или позже (это категории времени), наряду с сущим. Бытие – это и не мир сущего, и не особая реальность наряду с ним, оно не имеет предметного эквивалента. Поэтому большой вопрос, было ли бы бытие, если бы не было сущего – чтойности. Не может что-то быть, не существуя в принципе. Не может что-то быть в качестве ничего. На наш взгляд, категория бытия – это абстракция от существования существующего.

Нас прежде всего интересует вопрос, а переводимы ли парменидовские интуиции бытия на почву философской антропологии? Попробуем соотнести человека с абсолютной предельностью бытия, подразумевая при этом их несовпадение (хотя бы потому, что каждая категория имеет свое специфическое содержание и смысл). Онтологический подход к человеку исходит как раз из нерешенности и в опре-

деленном смысле принципиальной неразрешимости вопроса «Бытийствующее ли существо человек?» Здесь мы имеем в виду, что этот вопрос должен постоянно актуализироваться и переосмысливаться, как, впрочем, любая философская проблема.

Отметим странную вещь: изначально онтология строилась без отсылки к такому сущему, как человек. Человек онтологически оттенялся, заслонялся другими сущностями – мышлением, Богом, вещью, Ничто. Человек больше воспринимался как «вещь среди вещей», являющаяся, правда, носителем частички мирового разума. Стоя напротив бытия, человек всегда оказывался вещным. Телесность оказывалась лишней. Мышление вводилось в онтологию для обозначения умопостигаемого характера бытия, но напрямую не связывалось с человеком и человеческим мышлением, а понималось в рамках логики трансцендентального субъекта. По сути, до XX века мы не знаем онтологической проблематики, напрямую связанной с человеком, онтологии, в которой было бы место человеку как особому роду сущего, специфичному по своим сущностным характеристикам, а значит отличного и от вещей, и от мышления. Классическими вопросами онтологии были вопросы о соотношении бытия и мышления, бытия и вещи. Так, даже декартовский дуализм не предполагал человека, несмотря на *«cogito ergo sum»*. И.Кант, обосновывая сведение известных «всемирно-исторических» философских проблем к проблеме «Что такое человек?», не включал онтологию в суть человека. Только философия XX века, вопрошая о бытийствующем статусе человека, выделила его из всего сущего, одновременно превратив вещь в придаток человека.

XX век поднял проблему человека на острие, на пик: человек и бытие. Но дело не ограничилось этим, оказывается, это еще не предел. Проблема переросла в проблему «человек и человек» (в частности, М.Бубер предлагал искать сущность человека в жизненном отношении человека с человеком). Сегодня мы должны говорить о *«самобытности»* человека. И действительно, получается, что у человека пределом может быть только сам он, а вовсе даже не бытие. Он сам себе запределен. Помните, еще И.Кант видел разрешение антиномий разума в области свободы, практического разума. Но ведь это область, где наличие «вещи в себе» уже не принижает человеческие возможности, а возвеличивает их. Категорический императив Канта заставляет в каждом человеке «в своем лице и в лице всякого другого» видеть цель, самоценность, «вещь в себе». Человек и есть предел себя самого.

Громкая заявка человека на гарантированное место в бытии и даже замену бытия собой одновременно стала претензией на статус некой трансцендентной идеи и сущности взамен умершему Богу. Однако сам человек рождается в выходе за пределы самого себя. Но трансцендентных ценностей, кроме бытия и самого человека, не осталось. Причем, и бытие рассматривалось, как было уже сказано, как человеческое бытие. Отрицательные последствия этого становятся, как нам кажется, заметны сегодня. С.Жижек, анализируя ситуацию атаки на «близнецов» в США 11 сентября, отмечает, что мусульмане в противовес западному потребительскому образу жизни готовы рискнуть всем, пожертвовав жизнью, посвящая себя некому трансцендентному Делу [8]. Происходит странная метаморфоза Трансцендентного: опустошаясь, истончаясь, трансцендентное теряет свою конструктивную, человекопорождающую сущность.

Возвращаясь к онтологии, отметим, что Н.А.Бердяев считал необходимым говорить о *тайном антропологизме всякой онтологии*. Достаточно известен контекст этой идеи: «Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир из человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятому объективно, принадлежит примат

над человеком, наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека... Человек бытийствен, в нем бытие, и он в бытии, но и бытие человечно, и потому только в нем я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной...» [3, с.25]. Можно по-разному относиться к этому утверждению; вряд ли онтологи согласятся с тем, что человек имеет примат над бытием. При таком понимании, на наш взгляд, бытие начинает терять свои самооснованность и самодостаточность, т.е. свои атрибутивные характеристики. Теряется проблемный накал в рамках онтологических вопросов человека, ведь именно разотождествление человека и бытия, на наш взгляд, воспроизводит и держит и проблему человека, и проблему бытия.

Можно найти уязвимые моменты и в его идее «человекоподобности бытия». Бытие по канонам философского языка понимается как самодостаточность и самоудовлетворенность. «Но стоит нам «примерить» это бытие к самим себе, как нам сразу же будет преподан жестокий урок тотальной зависимости. Как живые существа, мы наделены такими потребностями, которые могут быть удовлетворены только извне», – писал К.Ясперс [18, с.397]. Видимо, поэтому человек хочет рассматривать себя как дух, который разумен сам из себя.

Но истина в словах Н.А.Бердяева тоже есть. Человека всегда считали «скрепой мира», собиранием всех кругов бытия. Именно поэтому человек и может быть голосом бытия, сущим, в котором раскрывается бытие. Концентрацией в себе бытия человек, конечно, выделяется из всего остального мира и приобретает бытийственный смысл. Однако как бы человек не заслонил собой все сущее, не заглушил другие голоса.

Нам импонирует методология Н.А.Бердяева в решении онтологических проблем. Как нам кажется, есть смысл к ней прислушаться, когда мы выстраиваем онтологию человека, поле философской антропологии. Бердяев обвиняет гносеологию, которая перестает познавать бытие, а познает познание. «Бытие разлагается и исчезает, заменяется субъектом и объектом» [3, с. 20, 26]. Следовательно, в онтологии необходимо найти такой *смысл*, который не подпадал бы в разряд «знания» и не решался бы при помощи категории истины, через диалектику субъекта и объекта, т.е. в гносеологическом ракурсе. Для понимания сути бытия необходимо само мышление онто-логизировать, сделать тождественным бытию. О бытии необходимо мыслить особо, как будто погружаясь в само-бытие. Мыслить, понимая, что у бытия есть своя собственная логика, своя мысль – свой закон (Логос). Мышление должно братья не как отражение, а как само бытийствование, бывание, смысливание смысла бытия, ведь в бытии бытийствуют.

Внимая логосу бытия, мы, возможно, поймем ложность всех наших человеческих устремлений, выраженных на философском языке. Так, у нас в связи с темой «человек и бытие» часто возникает стереотипный ход мышления: «необходимо вписаться в бытие, найти там место». Но ведь у бытия нет частей, нет степеней. Парменид мыслит бытие однородным, целостным и единым. Надо просто **быть** – быть бытием, бытийствовать, «с-бываться». Но это легко сказать. И звучит это как декларация. Но как все это сложно в конечной человеческой жизни осуществить!

В таком контексте нам кажется продуктивным тезис Н.А.Бердяева: «К бытию нельзя прийти, из него можно лишь изойти» [3, с.20]. Иначе говоря, понять бытие можно лишь, исходя из самого бытия, находясь не в стороне от него, а **являясь им, тотально совпадая с ним**. Бытие как предел всего существующего требует не устремленности «за», к чему-то запредельному – трансценденции, а **эксценденции** (это понятие мимолетом вводит Э.Левинас [10, с.7]) – «исхождения из бытия». Бытие – не трансцендентное, а имманентное. Оно здесь. В таком случае его еще труднее

схватить. Бытие – некое неразличимое тождество всего, всеединство в существовании. Оно – не объект... познания, желания, обладания, деятельности, а человек постоянно осуществляет эти акты. Но бытие – и не субъект.

Сложность онтологического разговора о человеке заключается в том, что человек – не только подтверждение, но и опровержение логоса бытия. Не случайно диалог философской антропологии и онтологии осуществляется в драматическом единстве и противостоянии.

Существует еще одно важное обстоятельство. Интересно, что антропология, как считал М.Бубер, возникает тогда, когда человеку нет места в бытии – в «эпохи бездомности»; в «эпохи обустроенности» же антропология – лишь часть космологии [4, с.82], тогда ее собственно и нет. Следовательно, именно бытийственная (и онтологическая) неуместность и безопорность человека позволяют выстраивать антропологическую мысль. В таком случае антропология и онтология просто разнонаправлены. В.Д.Губин, размышляя о невозможности таких необходимых форм человеческого бытия, как любовь, красота, нравственность, осуществляемых вопреки природным основаниям, считает: «человека нет в этом мире, нет как части мира; человек вообще не является частью какого-либо целого – общества, вселенной, он может соотноситься с ними как целое с целым, как микрокосм с макрокосмом» [6, с.16]. Следовательно, можно говорить не только об определенных эпохах, когда человек неуместен и бездомен, нет, человек неуместен и бездомен всегда, просто по своей сущности, а значит, по своему онтологическому статусу. Так как же неуместное существо можно уместить в онтологические рамки? Выход, возможно, только один: только если человек – действительно человек, человек по сущности, по понятию, то только тогда он тотально совпадает с бытием. Но это бывает не всегда.

И все-таки онтология человека есть и она возможна, даже вопреки идеям его «онтологического отсутствия»: это «мужество быть» лишним, из-быточным, быть в просвете бытия. Вопросание о бытии собирает человека. У бытия есть своя миссия: вернуть человека к самому себе, к собственной сущности. Сегодня в антропологическом знании актуальны идеи о доме человека. Через категорию бытия человеку возвращается потерянное всеобщее, потерянная целостность и полнота.

Человек сороден бытию. Возможно, в противовес Бердяеву правильнее говорить о *«бытиеподобности человека»*. Человек – единственное существо, у которого существование предшествует сущности. Иначе говоря, человеческому существованию так же ничего не предшествует, как и бытию. Человек пытается быть причиной самого себя. Именно поэтому человек утверждает себя в мире своей отвязанностью от мира (трансценденцией) и... от бытия. И это позволяет ему вопрошать о бытии и становиться тем самым собой. Но человек – это существо, которое выходит за край бытия и... которому даже бытие оказывается малó.

Бытие здесь, но бытию присущ особый модус существования. Э.Левинас мыслил бытие как «чистый, безымянный глагол быть», «факт безличного наличия», «анонимный поток бытия» [10]. Мышление же неизменно, оно, с его точки зрения, соскальзывает с бытия к существующему. Итак, бытию соответствует лишь глагольная форма, а не причастие и существительное. Это особый угол зрения на мир с точки зрения глаголения, а не именованья. Но где в жизни чистая глагольная форма существования? Где существование, не воплощенное в чтойность? Где та чтойность, что не существует? Возможно, таким необъективируемым способом существуют метафизические акты человека, благодаря которым человек и обретает свою человечность, сливается со своей сущностью, – вера в Бога, любовь, мышление, поступок; их не сделаешь вещью.

Уже в учении о бытии Парменида можно найти, как нам кажется, антропологические послы. Бытие у него противопоставлено вещам. Человек бытийственно утверждает себя в этом же противопоставлении. Бытие как глагольная форма существования родственно именно человеку, который боится застыть как вещь. Человек, по известному выражению Ж.-П. Сартра есть «беспредметная страсть», а значит, он никогда не дан как натуральная реальность. Человек по сути своей – чистое устремление, чистая трансценденция. Ему, как никому больше в мире, присущи процессуальность и желание ее сохранить. Даже Бог – это не процесс, а ставшая сущность.

Однако человек боится своего «ничто-жества», поэтому пытается утвердиться в качестве чтойности. Но эта чтойность может консервировать человека. Человек превращается в вещь и других начинает воспринимать, видеть как вещь. Но вещь в рамках онтологии часто мыслилась как преграда в постижении бытия. Вещь «отвлекает» своим влечением к себе, навязывая нам желания. Платон рекомендовал следующий путь созерцания бытия: отвратиться от всего становящегося, т.е. от вещей. Бытие не вещно.

Итак, человек всегда на грани бытия и вещности, Нечто и Ничто, может развернуться во Всё и свернуться в Ничто. Он – существо «между-сущее». Все формы сущего нацелены на поддержание самотождественности, человек – на самопреодоление. Но и здесь можно найти мысль, произнесенную на онтологическом языке. Бытие – такая абстракция, которой соответствует такой пласт реальности, который ни из чего не происходит, просто есть. Значит, мысль человека бытийствующим, мы и должны увидеть в нем вот эту без-, самоосновность, «ни-из-чего-невыводимость». Если мы хотим быть, мы должны постоянно себя преодолевать, не иметь происхождения, не быть обусловленными извне, быть «*само-родками*».

М.К. Мамардашвили считал, что «философия всегда строила отрицательную онтологию человека, онтологию отсутствия; онтологию того, что никогда не было, не будет, а есть сейчас... У человека нет возраста, человек всегда в состоянии рождения, вот что обычно имеется в виду под категорией ничто в отрицательной онтологии» [11, с.355]. Бытие так же вневременно. Но с человеком все намного сложнее. Цепляние человека за свое «Я» как основу самотождественности можно интерпретировать как цепляние за прошлое, а значит, уход от бытия. С другой стороны, именно самоосновность является знаком бытия, а «Я» – исток такой самоосновности. Без «Я» нет свободы, нет самопреодоления.

Когда же мы не имеем происхождения, порываем со своей историей? В метафизических актах. Например, в мышлении. Настоящая чистая мысль – твоя собственная, а не переложение на другой лад чужой идеи – рождается только путем радикального сомнения. Не случайно в онтологии существует принцип тождества бытия и мышления. Почему это возможно? У мысли нет начала. Мысль может быть только в настоящем. У нее нет ни прошлого, ни будущего. Она не длится, не протягивается. И воспоминание, и мечта – акты настоящей работы мысли. Кроме того, никто и ничто (в этом вещном мире) не может навязать мне мысль о бытии. Только я сам могу к этой мысли прийти: свободно. Актом рождения собственной мысли о бытии я могу осуществить акт мысли как акт самого бытия, а не столько акт в бытии. Но бытие, как нам кажется, несводимо к мышлению; сначала бытие должно быть, чтобы о нем возникла («затем») мысль о бытии. Эта мысль бес-, внепредметна, но вовсе не бессодержательна. Само понятие «бытие» говорит, что бытие обязательно должно быть, это то, что есть. При этом бытие – это существование подлинное, со всеми характеристиками бытия. И только от нас зависит, наполнено ли содержанием это понятие.

Вследствие своей противоречивости человек как единство Нечто и Ничто болеет вопросом о своем *праве на существование*. Он живет в виду вопроса о бытии. Он всегда в *борьбе за свое существование*, даже в минуты отвращения к нему. Только человек, как писал М.Шелер, способен сказать «нет» бытию, действительности, жизни. Шелер называл человека «аскетом жизни», «вечным протестантом против всякой *только* действительности» [17, с.65]. Именно поэтому А.Камю называл самоубийство фундаментальным вопросом философии [9, с.24].

Онтологический подход к человеку нацеливает человека на озабоченность «с-мыслом» своего существования, на совпадение слова и дела (мысли и бытия). Категория бытия напоминает человеку о важности настоящего момента, о том, что каждая минута – *одна* такая. Если он думает иначе (а это бывает чаще) и откладывает жизнь на потом, то, значит, живет во времени, в расколотовой жизни, а не в бытии. Бытие – это нигде и никогда. Человек живет в гонке за временем, но именно поэтому не успевает жить, пребывать. Быть в качестве бытия – значит жить полнотой бытия.

У бытия нет степеней, а у человеческой жизни есть: «как будто наполовину живу», «не живу, а существую». Чтобы быть, надо ощущать и осознавать себя живым. Прививка же смерти нам сделана самим рождением, и она постоянно ставит под вопрос полноту бытия. Не всегда удается жить, живя. Однако даже при таком раскладе, в любой форме своего осуществления человек может проявлять устремленность к бытийственным формам. Даже через свои «нечистые» формы человек направлен к сущностному. Обратимся к интересной мысли Мамардашвили: «Какова бы ни была редуцированность выживания, вернее, его формы как «формы жизни» (живем, как можем жить!), человек все равно живет не как животное, а как неудачный человек» [11, с.185].

Да, бытие – ближайшее для человека, его родина. Но быть голосом бытия человеку никто не гарантирует. Без внутреннего усилия бытие так и останется внешним, а человек – существом-пустышкой с разлитым по миру (чужим!) содержанием. К бытию можно прийти через свою самость, осознание особого онтологического смысла. И хотя у бытия нет частей, бытие держится нашим при-чащением, нашим усилием (все сущее есть причастие). Следовательно, человек может и не слиться с бытием, не быть. Обратимся к словам Августина: «Меня не было бы, Боже мой, вообще меня не было бы, если бы Ты не был во мне. Нет, вернее: меня не было бы, не будь я в Тебе, от Которого все, чрез Которого все, в Котором все... Куда звать мне Тебя, если я в Тебе? и откуда придешь Ты ко мне?» [1, с.54]. По всей видимости, бытие и необходимо рассматривать как то, что пребывает в сущем, но именно потому, что все сущее причастно бытию.

Но житие по законам бытия означает усилие быть во что бы то ни стало, цена голое существование, жизнь саму по себе, чистую безусловную ценность бытия (безотносительную к сущности), причем так, чтобы другие блага не перевешивали над ценностью жизни. Человек же способен во имя идеи, веры, любви и т.д. расстаться с жизнью. Это факт. Действительно, человек не может жить, абстрактно ценя жизнь, безотносительно к тому, какова она (согласно логосу бытия). Если мы боремся за существование, то это означает, что именно качество жизни нас не устраивает, потому что полноты – такого сущностного свойства бытия – нам не хватает. Мы хотим, чтобы в нашей жизни было все по высшему масштабу и было все: и счастье, любовь, успех и т.д. Человек не может жить без смысла. Значит, его бытие всегда ценностно окрашено. Поэтому бытие всегда было связано с благом, красотой и истиной. Именно этими, казалось бы, трансцендентными, сущностями только и можно сделать нас живущими.

Таким образом, проблема бытия переводится на почву философской антропологии в качестве вопроса о смысле жизни человека и его онтологическом предназначении. И неизбежным становится этический уклон. Важнее всего для каждого из нас так изменить мышление и образ жизни, чтобы жить по законам бытия. Человек не может попасть в бытие в виду его полноты – в бытие никто не попадает; человек только может быть бытием, бытийствовать (или нет).

Мы должны отдавать отчет, что сами способны помыслить бытие – это то, что само бытие нам *позволило* помыслить. Бытие – это разрешение, это законодатель наших прав на существование, наших прав на мысль. А если у нас есть права, должны быть и обязанности, ответственность. Бытие нуждается в охране, в сохранении, заботе, оно ранимо. И в этом контексте необходимо опять-таки помыслить себя не вне и наряду с ним, а им самим. Бытийствовать – значит слиться с бытием, быть мыслью бытия, то есть мыслить не о вещах, а о держании себя в бытии, быть озабоченным смыслом существования. Мыслить жизнь как Одно, единство жизни и смерти. Жить на пределе.

Бытие всегда мыслилось благим. У стойков благо – то, что сохраняет и приумножает бытие. Человек – не просто собрание бытия, он еще должен стать некой прибавкой к сущему, плюсом, а не минусом. Приобщение к бытию должно быть продуктивным, а не разрушительным. Поэтому стык антропологии и онтологии жизненно необходим. Человек должен быть *онтологической единицей и идеей*, иначе он никогда не будет нести ответственности за бытие. Необходимо впасть в такое состояние, когда я смогу рассматривать мир и самого себя как нечто Одно, Единое. Осознание себя носителем и участником бытийственных смыслов – насущная задача человека.

Драматизм диалога философской антропологии и онтологии вызван тем, что в принципе всегда существуют ножницы, разрыв эмпирического человека и человека по понятию, сущности, т.н. онтологического человека. «Эмпирический человек – случайное конечное существо. Но онтологический взгляд на человека пытается разрешить этот парадокс на основе изобретаемой конструкции, с помощью которой мы мыслим, учитывая человеческое бытие и не будучи связанными его случайностью и конечностью» [11, с.115]. Значит, нам надо отвлечься от случайности и конечности человека. Онтологический человек всегда неслучаен.

А как быть человеку неслучайным существом, преодолевшим время? Став свободным. Свобода не знает пространственных и временных границ. Человек существует как проект, он всегда впереди. Однако для бытийственности надо жить «здесь и теперь», настоящим. Бытие – не где-то там далеко, а здесь и сейчас. У Мамардашвили часто повторяется идея о том, что необходимо пребывать до конца. Стать бытийствующим – значит уметь извлекать смысл и урок из того, что пережил, чтобы не превращать жизнь в ад, дурную бесконечность, «временение», то есть уметь становиться другим, «заново-рождаться». Человек ощущает свою бытийственность в актах осуществления себя как целостности, полноты, самодостаточности.

Онтологический разговор о человеке – это разговор, с одной стороны, на уровне родовом, всеобщем, на уровне смысла человеческого бытия как такового, а с другой стороны, на уровне экзистенциальном. Как род человек действительно может оправдаться, обосновать свою принципиальную несводимость к сущему. Но существует принципиальное несовпадение индивида и рода. На уровне экзистенциальном каждый из нас может не состояться как незаменимая, неслучайная, в принципе не воспроизводимая онтологическая единица с особой миссией.

Бытие – это луч, направляющий человека к адекватной человеческой форме существования – форме личности. Продуктивна поэтому высказанная М.Хайдеггером

идея онтологического устройства человека [15, с.184]. Можно развивать идею онтологии изнутри и внутри человека. Есть определенный у-клад жизни, бытия и есть с-клад (состав и форма) самого человека. Внутренний склад (устройство человека) определяет у-клад всей жизни, способ бытия.

Бытийственным по природе самодержанием обладает лишь такая форма существования человека, как личность. Не случайно практически во всех философско-антропологических текстах онтологической характеристикой обладает не столько человек, сколько такая его форма, как личность. Это мы встречаем у И.Канта, М.Бубера, М.Шелера, Н.А.Бердяева, М.К.Мамардашвили, Э.Мунье и пр. Итак, онтологическая форма человека – личность. Мамардашвили писал: «то, что имеется в виду под бытием в философии, есть *самобытие*. Ибо что такое личность? Это нечто, что не имеет никаких других оснований, кроме самого себя, то есть – само-бытие» [11, с.31].

Сам способ существования личности – бытийственный. Так, по мнению Бубера, «личность осознает себя как участвующую в бытии, как сосуществующую, и через это – как существующую. Индивидуальность осознает себя как существующую так-и-не-иначе. Личность говорит: «Я есть», индивидуальность – «Я такова» [5, с.40]. Бубер считает, что индивидуальность в отличие от личности «не принимает никакого участия в реальности и не обретает никакой» [5, с.41] Но личность – это ведь не готовая и раз и навсегда данная форма или состояние человека. Она является сама собой только, если держится изнутри, усилием. Личностную форму человеку сложно приобрести и легко потерять. Давайте будем всегда держать в голове то, что человеку не гарантирован бытийственный статус. Кроме того, есть еще одно обстоятельство, о котором упоминает Бубер. «Не существует двух разновидностей людей, но есть два полюса человечества. Ни один человек не является в чистом виде личностью, ни один – в чистом виде индивидуальностью; ни один – вполне реальным, ни один – вполне нереальным. Каждый живет в двойственном Я. Но есть люди, настолько личностно-определенные, что их можно назвать личностями, и настолько индивидуально-определенные, что их можно назвать индивидуальностями. Между теми и другими решается подлинная история» [5, с.41]. Наверно, можно продолжить эту мысль в следующем русле: подлинная история решается между бытийствующими и небытийствующими формами человека. Если учесть то, что человек нередко только «мигает» в качестве человека (человека по сущности), то эта история драматически проигрывается именно внутри него самого.

Философские антропологи рекомендуют правильно задавать вопрос о человеке: «Кто есть человек?», а не «Что есть человек?». Тем самым заявляется принципиальное отличие человека от всего другого сущего. У человека есть бытийственные силы. Он – не вещь, так как у него есть дух, он знает вечность, хотя конечен. Благодаря человеку все остальное может обладать бытийственными силами. Человек как связь, граница вовлекает все сущее в жизнь бытием, в «цветение бытия» (Плотин), в «пляску бытия» (Лев Шестов). Таким образом, именно становясь экзистенциальной реальностью, существующее может стать онтологической реальностью. Левинас писал о том, что существующее неизменно начинает доминировать над бытием, как подлежащее над определением. Возможно, благодаря человеку все может стать на свои места.

Экзистенциальный подход делает акцент в вопросе «Кто есть человек?» на слове «есть». Следует отметить, что экзистенциализм, акцентируя внимание на существовании, не забыл о сущности, ведь экзистенция – существование, которое приводит или даже совпадает с сущностью.

Как существование связано с сущностью? Возьмем на вооружение логику Э.Финка [см. 14]. Он рассматривает игру как феномен человеческого бытия, существенным образом определяющий бытийный склад человека, причем такой, что отличает человека от всего другого мира, так как ни животные, ни Бог не играют. В данном случае способ существования напрямую связан с сущностью. Игра поэтому и сущностная черта человека, и сама форма жизни. Следовательно, когда мы говорим на языке онтологии о способе существования человека, мы уже подразумеваем именно сущностный способ существования человека, то есть такой способ, который вписывается в определения человека как такового. Так, мы мышление как сущностную черту человека можем рассмотреть и как сущностный, специфически человеческий – разумный – способ существования.

Подытоживая сказанное, можно отметить, что в философии борются как будто бы две логики: человек является органом, голосом бытия или человек является бытием. В принципе они дополняют друг друга, так как бытие уже есть, первично, а я могу и не стать бытием. Человек может быть разотождествлен с бытием. Поэтому и говорят, что он может находиться лишь на грани с бытием (хотя у бытия нет видимых границ).

В заключение этого раздела позволим себе лирическое отступление. Греки будто бы ходили по внутренней границе шара бытия, осматривали его изнутри. Поэтому бытие у них имеет границы. Возможно, именно идеализация шара как совершенной фигуры, признание его трансцендентности не позволяла грекам принять уже имеющуюся в то время идею о шарообразности Земли. Земля – здесь, она из области чувственного. В средневековье люди словно взорвали границы бытия (эпоха начинала с нуля, что отражено в идее креационизма) и вылезли наружу и увидели совершенно другой мир, а внешняя граница шара – без границ, по ней можно ходить сколько угодно без конца и без края, поэтому бытие у них беспредельно. Шар мог сжаться до точки – центра мира – и это Бог. Но Бог везде, он и внутри каждого из нас. Кора бытия треснула (то ли шар вывернули наружу), а через трещину появился Христос – не то Бог, не то человек. Земной мир остался внизу, под ногами как нечто низменное, а люди увидели Небо. В Новое время от таких растяжек, трещин, перетяжек шар лопнул: появилось безграничное пространство, даже Богом неопределенное, неограниченное. Земля перестала быть центром, и теперь орбитой Земли очерчивается грань подлинного и неподлинного мира, приближенного к свету и отдаленного от него. Человек стал безопорным, почва под ногами ушла.

2. Человек как нехватка бытия. Пустота как антропологическое понятие

Человек – становящееся существо. Как всем хорошо известно, Г.В.-Ф.Гегель определял становление как единство бытия и небытия. Значит, человек – это позитивная негация, единство бытия и небытия. Редко удастся человеку попасть в бытийственное состояние: то он еще недочеловек, то слишком-человек. Категорией бытия выражается наш предел, предел наших модусов существования. Человек всегда стремится и к своему завершению, свершению. Поэтому он всегда одной ногой – в Ничто.

Как писал М.Хайдеггер, человеческое присутствие – это выдвинутость в Ничто. Ничто приоткрывается экзистенциальным, полностью беспредметным, ничем не обусловленным страхом – Ужасом. Он может пробудиться в любой момент; для этого не нужно никаких чрезвычайных событий – никаких пограничных ситуаций. Он заставляет ускользать сущее. «Отсюда и мы сами – вот эти существующие люди –

с общим провалом сущего тоже ускользаем сами от себя. Жутко делается поэтому в принципе не «тебе» и «мне», а «человеку». Только наше чистое присутствие в потрясении этого провала, когда ему уже не на что опереться, все еще тут» [16, с.21]. Итак, обнаруживается чистое бытие человека или даже просто чистое бытие. Человек сам замещает Ничто. Но Ничто не затягивает в себя, а отсылает от себя. Без открытости Ничто человек не смог бы встретиться с бытием, трансцендировать, быть свободным.

«Перед лицом небытия мы жаждем **быть**» – писал литовский религиозный философ А.Мацейна [12, с.101]. С его точки зрения, «страх перед лицом небытия никогда не является отчаянием: в страх вплетена и надежда, и вера». В страхе, как считал он, мы действительно ощущаем, что «бытие не только скользит, но и то, что оно поддерживается» [12, с.71]. Не случайно отчаяние часто определяется как грех, ведь мы предаем забвению бытие, впадаем в за-бытье.

Экзистенциалисты называют встречу с Ничто пограничной ситуацией: здесь встречаются само бытие и небытие. У Ясперса мы находим: «индивиду приходится сталкиваться с *границными ситуациями*, то есть с последними границами бытия – смертью, случаем, страданием, виной. Они могут пробудить в нем то, что мы называем *экзистенцией* – действительное бытие самости» [18, с.38]. Они, незаметно присутствуя в нашей жизни, неотвратимо детерминируют все наше существование. Пере-живание этих ситуаций – по сути переживание бытия и истинных возможностей человека. В страхе, к примеру, по словам Мацейны, все наше бытие сокращается, сжимается, сужается, но тем самым страх сотрясает наше бытие. Мы пробуждаемся ото сна и начинаем поворачиваться в сторону бытия. В страхе, в страдании мы решаемся быть.

Итак, человек в пограничных ситуациях через Ничто встречается со своей сущностью, узнает законы бытия. И эти границы не только разъединяют, но и объединяют. Только в человеке границы пропитаны свободой. Бытие просачивается в человека. Но оно ничему не при-мерно. Бытие пребывает в нас, но благодаря этому и мы пребываем в бытии. Причем, бытие не имеет в себе ничего, кроме самого себя. Оно объемлющее – то, что лежит в **основе** меня самого и всего мира. Бытие подпирает меня как абсолютную безупречность. Правда, хотелось бы предостеречь от некоторой идеализации пограничных ситуаций. Согласно Ясперсу, «границные ситуации», как будто сами собой, пробуждают нашу экзистенцию. В современной же человеческой жизни, как нам кажется, так случается, что пограничные ситуации вроде бы есть, а с человеком ничего не происходит, просто потому, что он толстокож, он остается таким же, как и был. Следовательно, сама пограничная ситуация не гарантирует человеку встречу с человеческой сущностью, с самим собой, если он сам не стремится к ней, не открыт трансцендентному.

Мы все привыкли рассуждать о страхе и ужасе перед Ничто, небытием, который экзистенциально мыслится и как ужас перед смертью. Однако есть непривычная, но глубокая идея, высказанная Левинасом: человек испытывает *ужас бытия, ужас перед бытием*. Если Хайдеггер говорил о бытии как о ближайшем, то Левинас – как чуждом, ужасом: «Вопрос о бытии есть сам опыт бытия с его странностью. Итак, это способ взять его на себя. Вот почему на бытийный вопрос: *что такое бытие?* никогда не было ответа. Бытие безответно. Совершенно невозможно представить себе, в каком направлении следовало искать этот ответ. Сам вопрос – это проявление связи с бытием. Бытие глубоко чуждо, оно нас ушибает. Мы терпим его объятия, удушающие, подобно ночи, но оно не отвечает. Это злобытие» [10, с.11]. Действительно, человек не только любит «цветением бытия» (не случайно, этимологически и сам человек означал «цветущий лик»), но и испытывает «муку быть», которая требует

«мужества быть» (П.Тиллих). Бытие как глагольная форма держится усилием, действием. И не случайно, наверно, первыми словами человека являлись слова в глагольной форме.

Бытие есть безличное наличие и существование. Человек действительно может испытывать ужас именно от самого бытия, потому что оно, по мнению Левинаса, таит в себе отрицание частного существования, особенностей сущего, обезличивание. Следовательно, боясь своего ничто-жества, человек, боится самого бытия. Кроме того, человек перед лицом бытия абсолютно одинок, хотя и является гласом всеобщего.

Итак, бытие лишает человека его субъективности, обезличивает, и тогда правомерным становится вопрос: можно ли тогда считать личность онтологической формой человека? Считаем, что можно, ведь в личности важно как раз всеобщее, а не индивидуальное, содержание, а оно всегда «обезличено», вернее, дезиндивидуализировано. Философско-антропологическое понятие личности мыслилось вне субъект-объектного противопоставления: личность – причина самой себя, это нечто принципиально необъективируемое, не превращаемое в средство и функцию.

Сложность осуществления онтологического подхода к человеку может быть объяснена тем, что феномен человека неизбежно связан с проявлением субъектных характеристик по отношению к некоему объекту, а бытие – вне субъекта и объекта. Действительно, человек как субъект субъектен, активен и... человечен своей неполнотой, страдательностью. Ж.Лакан и С.Жижек понимают субъекта именно как разорванность, нехватку, травматический разрыв, рану. Трещина, ущербность, односторонность влекут человека к действию ради полноты. Если субъект – нехватка бытия, тогда, возможно, и бытие – лишенность, отсутствие субъектности, «существование без существующего», как назвал свою работу Левинас.

Полнота стоит в одном ряду со свободой. Свобода в некотором смысле и есть ощущение полноты, бывание в качестве бытия. А свобода актуальна лишь в рамках существования закона и предполагает ответственность, полное признание себя субъектом данного акта. Однако, здесь нащупывается новый, современный разворот проблемы свободы. Субъект сегодня оценивается не как некая целостность с определенным ядром, центром или стержнем, а, как отмечено выше, в качестве некой нехватки и децентрированности. Так можно ли как прежде связывать свободу с субъектностью? В учении Лакана проглядывается странный поворот: «Другой» – субъект всех моих актов. Кто же тогда свободен? Как быть с ответственностью, кто будет ее носителем?

Полнота человека – идеал, к которому постоянно стремится человек. Но полнота – это и его некая онтологическая невозможность, смерть. Полнота как некая свершенность не действует, а пребывает, молчит (ведь ею уже все сказано, как постоянно молчит Бог после единоактного именованья). Человек человечен своим вечным несбытанием и поэтому субъектностью. Правда, от ущербности возникает и лень, не от полноты же она берет свое начало.

Логически полнота – это отсутствие пустоты, но пустота тоже может быть полной – полная пустота (абракадабра), так же как, к примеру, одномерность тоже может быть целостностью. Если ничто ничтожит, отсылает от себя, отрицает, то в пустоте фактически нет негативности. П.Тиллих обозначает пустоту как относительную форму угрозы небытия духовному самоутверждению человека, абсолютной формой угрозы духовному самоутверждению является бессмысленность [13, с.31].

Пустота может быть вовсе не пуста. Она может быть показателем некой свершенности, исполненности целей, за которыми может следовать бездна бесцельности. Причем, душевная опустошенность наступает именно как *ник* заполненности

чрезмерными переживаниями, прежде всего потери, нехватки. Пустые речи тоже заполнены словами, но лишены смысла. Возможно, необходимо говорить о качестве заполнения: пустота жизни заполнена страданием, муками, страхом, а полнота – счастьем и радостью. И тогда полнота в ее экзистенциальном выражении – не столько наполненность абсолютами, а наличие некоего *смысла*.

Пустота имеет заметное жизненное присутствие в существовании человека. Экзистенциально пустота ощущается и мыслится человеком в большей степени негативно. Ощущение пустоты жизни, пустоты впереди себя мучительно, ассоциируется с тупиком безысходности. А безысходность (без-исходность) и есть невозможность *экскенденции*, исхождения из бытия, из смысла. Пустота как будто огораживает тебя от мира и твоего будущего железной стеной. И в таком контексте пустота может восприниматься как некая плотность, наполненность – «сгусток пустоты», как у И.Бродского. У бытия, по словам Левинаса, нет двери, нет выхода. Ярче всего мы это и ощущаем в периоды опустошенности. Как же тогда из бытия изойти? Понимая, что бытие – предел существующего, любая экскенденция будет оказываться тотальным совпадением с бытием, приходом к нему – «*ин-ценденцией*» через механизм трансценденции, изменения.

Бытие – тоже пустое понятие, если не заполнить его собственным усилием быть. Пустоту я ощущаю как отсутствие полноты. Пустота – форма осознания лишенности, нехватки, поэтому в конечном счете она позитивна, так как обращена на полноту. Пустота вторична по отношению к полноте. С.С.Аверинцев рассматривает несовершенство как пустоту. На пустоту можно посмотреть как на мир нереализованных возможностей. Ужас перед бытием оказывается зачастую ужасом перед пустотой, перед всегда пустым будущим, ужасом нашей *несвершенности* и *несовершенства*.

Пустоту можно мыслить и как метафору постановки себя на предел. Быть на пределе – вовсе не означает стремиться к смерти, наоборот, это устремленность к жизни, но при этом такое проживание данного акта, как будто решил умереть, как будто проживаешь последнюю минуту. Реальная смерть, однако, не столь патетична. Реально умирая, человек больше растворяется в других и другом, нежели думает о наполненности существования этой минуты – о себе. Пустота – аналог остановки. «Подставь другую щеку» означает остановить зло на самом себе. Остановиться в обыденном потоке жизни – значит философствовать, творить, верить, любить.

Итак, пустота может быть необходимым элементом для движения и роста человека. Только в пустоте демокритовские атомы могли двигаться. Только наличие пустоты в человеке делает возможным вместить Бога, собственную мысль, другого человека, моральный закон, красоту и т.д. Мысль рождается как будто в пустом пространстве, так же, как любовь, поступок, творчество (это – творение из ничего). Человеческое предполагает постоянное самопреодоление, поэтому обнуление себя, «заново-рождение». Мы должны постоянно умирать, опустошаться, чтобы оставаться людьми. Так же, как Хайдеггер считал, что сущность чашки – не в стенках, а в пустоте, мы можем сказать, что сущность человека – не в нем самом, а в *пустоте*, способной вместить Мысль, Бога, Любовь, Моральный закон, которые только и делают меня человеком.

Но пустота не имеет места, не отделена как особая реальность. О ее существовании ты догадываешься уже по свершении актов веры, любви, мышления, творчества, поступка, которым всегда нет места, но ты нашел. Иначе говоря, пустота как будто появляется уже *после*. Не случайно Мамардашвили определял свободу как высвобождение свободы, то есть она не предпосылает духовные акты, а является их механизмом и продуктом. Пустота – это нехватка, которая одновременно знает свою *лишность*.

Человеческое осуществляется за счет того, чему нет места. Человек – единственное существо, которое знает не только полноту и пустоту, но и лишнее. Даже в самом себе он обнаруживает избыточное – «человеческое, слишком человеческое». Этот третий элемент очень важен для анализа человеческого бытия. На фоне полноты выявляется, следовательно, не только пустота, но и *избыток*. Человеческое строится за счет из-быточности: того, что сверх необходимости. Так, многие ведут отсчет возникновения человека с первобытной фигурки мыслителя, избыточной по своей сути. Избыточность оказывается необходимостью, а потому никогда не бывает лишней. Именно *из-быточность* осуществляет *экс-ценденцию* – исхождение из-бытия.

Действительно, лишнее необходимо. Вспомним, в средневековой этике даже человеческое зло являлось в руках Бога добром. Возможно, даже лишние люди в логосе бытия имеют определенный бытийственный смысл. Социальный организм строится за счет обнуления определенных людей, которых лишают человеческого статуса. И здесь возникает известная проблема: сколько нужно было лишних, нулевых людей для рождения одного гения, сколько их в нем?

Лишнее – это еще чего-то лишенное. Возможно, меры. А мера и есть бытие. Бытия не бывает много или мало, бывает лишь избыток или недостаток сущего, существующего. Однако для понимания сути бытия и они оказываются необходимыми, нелишними. Вспомним, как Аристотель определял добро, а для греков бытие всегда благостно: добро – это золотая середина, равновесие между двумя крайностями – избытком и недостатком добра. Однако при этом он мыслил добро как наилучшее из хорошего.

Где же бытует лишнее? Значит, должно быть пустое место для него. Человек всегда живет, *высвобождая полнотой*, заполненностью новую пустую клетку для своего движения вперед, он как будто *выжимает пустоту из полноты*. Важным оказывается структуралистское понимание пустоты как подвижной точки, нулевого, плавающего элемента, не имеющего сущностной значимости, но вокруг которого располагается вся структура. В концепции Фреге нуль определен в качестве нехватки тождества с самим собой. В человеческом бытии нуль, пустота как нехватка тождества человека с самим собой выстраивает всю его конституцию и способ жизни. Ж.Делез, обращаясь к структуралистскому пониманию пустоты, считает, что пустота не является небытием, бытием негативного, а есть объективное бытие проблемы. Именно поэтому он оправдывает слова М.Фуко: «Возможно мыслить лишь в этой пустоте, где уже нет человека. Ибо эта пустота не означает нехватку и не требует заполнить пробел. Это лишь развертывание пространства, где, наконец, снова можно мыслить» [Цит. по: 7, с.169]. Согласно Ж.Делезу, субъект всегда следует за пустым местом, подчинен пустой клетке. Структурализм не умерщвляет субъекта, по его мнению, а оспаривает его тождество и заставляет его передвигаться с места на место, порождает поэтому кочующего субъекта.

У Жижека как одного из продолжателей структурализма Лакана тоже много построено на пустоте и нулевом элементе [8]. Размышляя о революции, он отмечает, что, например, социалистический «новый Человек» априорно позитивно не задан, а представляет собой пустое место, которое заполняется позитивным содержанием только во время революционного штурма. Кроме этого, онтологически интересными могут быть его тонкие замечания о том, что наличие сегодня продуктов, лишенных своей субстанции: кофе без кофеина, безалкогольное пиво, сливки без жира, но переживаемых как *реальные*, *поддерживает* реальность как таковую. Он упоминает о феномене «реалити-шоу», но в них люди играют самих себя (игра без игры?). Можно задать вопрос: не будет ли потребление человеком пустых суррогатов реальности

превращать человека в такой же пустой суррогат: человека без человека, и будет ли при этом поддерживаться человеческая реальность и реальность человека?

Попробуем подытожить наши раздумья. Размышлять о бытии – занятие заведомо неблагодарное: в итоге все равно останешься наедине с собой с новыми, еще более тяжкими вопросами. Бытие снова запутает. Бытие, как магнит, манит и притягивает своей мнимой близостью. Но оно и так далеко, и так таинственно. И все же...

Философская антропология на языке онтологии высвечивает глубину человека, его постоянную разотождествленность с самим с собой. Человек живет особой модальностью – долженствованием. В бытии нельзя находиться, в нем можно только состояться. Бытие для человека – не данность, а задача; оно не гарантировано, а вменено человеку.

Антропология в онтологической перспективе устремляет человека к подлинному бытию, к чистым формам существования, к полноте и цельности, к всеобщему (к преодолению эгоистичности). Только тогда любой акт нашей жизни будет со-бытием, а я не слипнусь с другими, состоюсь как онтологическое (неслучайное, незаменимое) существо.

Онтология играет большую человекообразующую роль. Без смысложизненных вопросов об истинно человеческом способе существования человек не состоится как свободное, многомерное существо.

Литература

1. *Августин А.* Исповедь. – М.: Ренессанс; СП ИВО – СиД, 1991. – 488 с.
2. *Агацци Э.* Человек как предмет философии: Доклад на XVIII Всемирном философском конгрессе (Брайтон, август 1988 г.) // Феномен человека: Антология / Сост., вступ. ст. П.С.Гуревича. – М.: Высшая школа, 1993. – С.142–155.
3. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. – М.: Терра; Республика, 1998. – 384 с.
4. *Бубер М.* Проблема человека // Бубер М. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993. – С.73–158.
5. *Бубер М.* Я и Ты // Бубер М. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993. – С.5–72.
6. *Губин В.Д.* Жизнь как метафора бытия. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2003. – 205 с.
7. *Делез Ж.* Марсель Пруст и знаки. – СПб.: Алетейя, 1999. – 187 с.
8. *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню Реального II: Размышления о Всемирном торговом центре – третья версия // <http://www.anthropology.ru/ru/texts/zizek/reflections.html>
9. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С.23–100.
10. *Левинас Э.* От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С.7–65.
11. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996. – 432 с.
12. *Мацвейна А.* Драма Иова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 316 с.
13. *Тиллих П.* Мужество быть // Символ. – 1992. – №28. – С.7–119.
14. *Финк Э.* Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С.357–403.
15. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. – СПб.: ВРФШ, 2001. – 446 с.
16. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С.16–27.
17. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С.31–95.
18. *Ясперс К.* Общая психопатология. – М.: Практика, 1997. – 1053 с.