

НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ РАЗВОРОТ ПРОБЛЕМЫ

Освещена проблема онтологической недостаточности человека в контексте философской антропологии. Сущность человека, искомая классической антропологией, есть нехватка, которую человек стремится восполнить в действии. Автор показывает, что современная антропология интерпретирует это действие как не самоутверждение, но акт причащения целому миру и объемлющей его трансценденции.

Ключевые слова: онтологическая недостаточность; антропология; целостность; причастность.

I. Проблема недостаточности

Взгляд на человека как на недостаточное существо, знакомый и антропологии, и философии, и религии, обоснован тем, что человек принужден от рождения преобразовывать внешний мир, движимый чувством неудовлетворенности. Неудовлетворенность в той или иной форме сопровождает человека на протяжении всей жизни. Само рождение, в момент которого человек навсегда теряет комфортное единство со средой, свойственное перинатальному периоду, актуализирует границу со средой, через которую путем личных усилий нужно переходить для удовлетворения потребностей.

Недостаточность актуальна не только для построения философской системы понимания человеческой ситуации, но и для осознания того, как человек чувствует и переживает эту недостаточность, принимающую вид то страдания, то скуки, то абсурда, и как с ней справляется. Не придуманное теоретическое понятие задает тон этой теме, но реальная «задетость», неудовлетворенность, незавершенность конечного человеческого существа – страдание, которое первично и неизбежно, – которое дает повод говорить об *онтологической* недостаточности человека.

На протяжении всего XX в. философская антропология находилась в состоянии неустанный обновления, и это обновление касалось не в последнюю очередь осмысления центральной проблемы онтологии – возможности доступа к «самим вещам», предельно подлинного, сущностного отношения к реальности. Переосмыслению подвергалась также и антропологическая проблема сущности человека, из которой вырастала непосредственная проблема человеческой недостаточности.

Уже на протяжении нескольких десятилетий антропология существует в ситуации не только последствия, но и развития тезиса М. Фуко о смерти человека. Признав факт смерти человека, следовало бы отказаться от дальнейшего исследования исчезнувшей вместе с ним недостаточности либо заниматься тем, что осталось от человека, – его социально-культурной «оболочкой». И напротив, продолжение изучения недостаточности должно удерживать перспективу пересмотра вопроса о человеке, несмотря на объявленную его смерть.

Обратимся к антропологической традиции XX в. с тем, чтобы подвергнуть критическому анализу возможность позитивного представления сущности человека, отыскивая те духовные, религиозные и естественнонаучные источники, которые позволяли человеку жить до его «официальной» смерти и которые могли быть ресурсными и сегодня.

Философская антропология обращается к жизни (в смысле природы, физики, энергетического начала, влече-

ния), стремясь детализировать положение человека на разных уровнях бытия – биологическом, экзистенциальном, онтологическом.

Важным для антропологии является понятие центра. Антропология возникла на волне критики религии и была движима желанием утвердить в центре мира не Бога, а человека. Человек собирает вокруг своего центра весь мир, и это собрание, с одной стороны, есть результат его действий и не задано Богом, а с другой – представляет для человека заданность, в которой он себя обнаруживает.

Центр человеческого существования есть одновременно центр рефлексии и феноменологической редукции. Согласно антропологии человека отличает данность ему и самого себя, и своего центра, и эта данность открывает человеку его недостаточность, прежде всего биологическую.

II. Недостаточность как эксцентричная позиционность в философии Х. Плеснера

Онтологическая недостаточность описывается в философии Плеснера как *эксцентричная позиционность* – основная структура человеческого бытия, характеризующаяся двойным трансцендированием тела: наружу, за свои границы, и внутрь себя.

В «Ступенях органического» Х. Плеснер описывает способ устройства живых существ как позиционность. Если у животного позиционность центрична, т.е. оно дистанцировано от своего тела и центрировано в теле, то человек «дистанцирован и от этого дистанцирования», т.е. может его рефлексировать. Животному не дан этот центр позиционности: «Животное живет, исходя из своей середины, входя в нее, но оно не живет в качестве середины» [1. С. 251]. Человеку центр дан в возможности рефлексии.

Жизнь животного центрична, а жизнь человека, который одновременно и не способен разорвать эту центричность, и преодолевает ее, эксцентрична. Эксцентричность, фронтальная поставленность по отношению к окружающей среде, создает разрыв между рефлексирующим из этого центра сознанием и телом как частью органического. Вследствие рефлексии непосредственный контакт тела с природной средой прерван, и Плеснер считает необходимым его восстановить, поскольку духовно-человеческий мир зависит от природы. Этот разрыв выражает недостаточность человека, так как по своей онтологии человек искусствен, т.е. вынужден становиться тем, кем он уже является.

В этом состоит закон естественной искусственности, выдвинутый Плеснером. Между человеком как частью органического и окружающей средой находится

его сознание, задающее линию долженствования: стать кем-то.

Неуравновешенная позициональность есть тип человеческого устройства, которому отвечает «только сила, действующая в модусе долженствования» [1. С. 274]. Жизнь всегда распадается на «бытие и долженствование» [1. С. 274]. Если бытие в данном случае означает силу природных инстинктов и потребностей, направленных внутрь, на их удовлетворение и успокоение, то эксцентричный вектор долженствования, пересечения предела, направлен вовне.

Силы, рождающейся из влечений и потребностей человека, недостаточно, чтобы поддерживать его активность во всей полноте бытия, и сущность его позициональности заключена в разладе векторов, направленных в разные стороны. Таким образом, центр позициональности не конституирует устойчивость человека.

Разнонаправленная позициональность выражена во внутреннем разладе субъекта, в непреодолимой дистанцированности его от самого себя. Позициональность человека всегда остается недостаточностью целостности и удовлетворенности и требует долженствования. Можно сказать, что недостаточность и проявляется в долженствовании, которое, как показал Гегель, есть постоянное стремление к пределу. Человек стремится преодолеть неустойчивость и в самом преодолении чувствует нехватку и неполноту, тщетность повторных попыток обрести цельность.

Человек постоянно пытается вернуться в состояние покоя и биологической защищенности, из которого его выталкивает эксцентричная позициональность. Эксцентричную форму устройства человеческой экзистенции можно назвать онтологической недостаточностью, так как сам субъект для Плеснера есть разрыв, зияние (*hiatus*), или ничто, пытающееся восполнить себя до целого, самодостаточного бытия, но всегда безуспешно. Из своей позиции человек осознает отношение между собой и окружающей средой как опосредованное им самим, и чем глубже его рефлексия, тем менее реальным становится непосредственный контакт со средой, которая рассматривается человеком лишь как результат его собственной проекции. «Нехватка жизни», зафиксированная антропологами, проявляется в подавлении человеком своего природного, жизненного начала, вытесняемого рефлексивным узнаванием самого себя во всем окружающем.

Важно, что понятие жизни для Плеснера включает не только биологическую данность, но и активность этой биологии, взаимодействие со средой. Жизнь существа – его активная природа как часть среды, в которую он включен. По мнению Плеснера, актуализация сознания обнаруживается только там, где существует связь между субъектом и средой посредством *тела* как биологической данности. Поскольку ситуация человека заключается в имманентности сознания, через которое он все воспринимает и подвергает рефлексии, потеря реального телесного контакта с окружающим миром приводит к изоляции человека в его субъективности. Таким образом, тело является той актуальной границей между сознанием и окружающим миром, через которую осуществляется восполнение бытийной недостаточности человека. Недостаточность проявляется в

стремлении к восстановлению целостности и устойчивости бытия. И если рефлексия помогает осознать эту нехватку, то тело ищет жизненные источники для ее удовлетворения.

Плеснер критикует Ж.-П. Сартра за то, что его «для себя», будучи свободой и нехваткой, лишено плоти и пола, лишено жизни» [1. С. 275]. Действительно, биологическое, витальное остается у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра «за кадром», в то время как «быть настроенным и испытывать страх может лишь телесное существо» [1. С. 15].

Суть упрека Плеснера экзистенциалистам заключается не столько в невнимании последних к детерминированности человека биологической природой, сколько в итоге в отсутствии жизни в самой экзистенции. «Не является ли, на самом деле, “экзистенция” не только способной отличаться от “жизни”, но и отрываться от нее, и насколько экзистенция фундирована в жизни?» [1. С. 15] – вопрошает Плеснер.

Однако и у самого Плеснера онтологическая недостаточность человека лишь косвенно есть одновременно недостаточность биологическая. Прямых свидетельств биологической ущербности человека Плеснер не находит, считая, что физическая оснащенность человека несколько не уступает многим видам животных.

Как же сложились у человека потребности, которые не могут быть удовлетворены естественным способом и требуют искусственного наращивания культуры? «Может быть, потому, что он знает, что должен умереть?» [1. С. 275] – предполагает Плеснер и тем самым сводит «на нет» разговор о природе.

Человек имеет не только онтологическую недостаточность, но и (согласимся в этом с Плеснером и другими представителями философской антропологии) недостаток жизни, поиском которой начинается и заканчивается исследование «Ступеней органического».

Исключительное по сравнению с животными положение причиняет человеку страдание, отдает горечью «от сознания недостижимости той естественности, которая присуща другим живым существам» [1. С. 268]. Порыв к исполнению естественности как бытийной целостности есть стремление к гармонизации рефлексующего сознания и тела, витальности, жизни.

Однако в философии Плеснера дуализм сознания и жизни сохраняется. Полному осуществлению жизни мешает сознание. Гармонизация этих двух сфер, оставшихся разделенными, через телесную границу с окружающей средой оказывается проблематичной. Автор не дает конкретных методик использования тела в качестве области, через которую могут быть решаемы проблемы рефлексующего сознания, неудовлетворенного именно этой телесно-биологической данностью и по отношению к ней занимающего эксцентричное положение.

Эксцентричная позициональность в учении Плеснера, как и нехватка в философии Ж.-П. Сартра, фундирована в ничто и на первый взгляд мало связана с природой. Однако ничто Плеснера – это результат неукорененности человека в природе, тогда как Сартр вообще не видит последней. Какие черты бытийной устроенности человека мы находим в исследовании Плеснера?

1. Случайность, заменимость = заброшенность.

2. Неукорененность в природе.

3. Экцентричность, разнонаправленность экзистенциальных векторов.

4. Долженствование, или постоянная переходность.

Подтверждая вывод экзистенциализма относительно человеческой заброшенности, антропология осознает новый пласт недостаточности – природную «заброшенность» ввиду отсутствия у человека данного природой центра. Если в экзистенциализме проявления недостаточности несут в основном социально-психологический характер, то антропология возвращается к телу как биологической системе и показывает место этого тела в системе органического. Плеснер, синтезировавший обширный биологический материал и философский анализ, говорил, что биология без философии слепа, а философия человека без биологии пуста.

Если для Сартра пример недостаточности в том, что некий человек, отставая от всех в походе в горы, не осознает своей ответственности за порожденный им же самим комплекс неполноценности, не осознает его как свой свободный выбор быть хуже других, то для Плеснера примером недостаточности, возможно, мог быть тот факт, что у этого индивида вообще нет желания идти в горы, прикладывать усилия, что он не способен непосредственно черпать смысл в окружающем его живом. Разучившись быть частью природного целого, человек ищет смысл в эгоцентричном отстранении, в размышлении над основами Я или отношений с Другим. И в этом бытии нет ничего первоначального.

Таким образом, Плеснер отмечает дисбаланс сознания и жизни, нецелость человека. Но если для Сартра или Хайдеггера человек – это недостаток, раскол бытия, выдвинутое в ничто, то для Плеснера – это нехватка жизни как актуального взаимодействия человека с окружающей природной средой через тело как границу с ней.

Человеческая жизненная активность недостаточна для того, чтобы удовлетворить запросы сознания, успокоить и умиротворить его восстановлением единства с природой. Поэтому нехватку активности жизненного центра человек восполняет сознательной активностью (не в смысле осознанной, а в смысле идущей от потребностей сознания, от его рефлексии). Как для А. Гелена, так и для Х. Плеснера природа человека производна от его недостаточности, восполняемой действиями по отношению к миру за пределами своего существа. Так, недостаточность никогда не исчезает, а заменяется активностью и изменением [2].

III. Дуализм философии М. Шелера: дух и жизнь

М. Шелер соединил методы феноменологии и основные идеи философии жизни. Как и Х. Плеснер, М. Шелер помещает центр человека вне психофизического бытия, равно как и вне мира в целом. Именно посредством этого центра мир человеку дан, из него же человек вопрошает о мире. Но такая, используя термин Х. Плеснера, «экцентричная позиционность» означает отчуждение от мира, от защит, созданных природой и жизнью в целом. Шаткое онтологическое положение человека выражается в дуализме духа и жизни, взаимоотношение которых не очень ясно прописано у М. Шелера.

Согласно Шелеру, человеку свойственна скорее биологическая избыточность, поскольку человеческий организм, в своих сенсомоторных функциях не превосходя организм животного, «страдает» сверхобеспечением мозга в питании. Подобный биологический «перекос», по М. Шелеру, является сопутствующим фактором изначального онтологического дуализма.

Жизнь включает психический и физиологический процессы, тогда как дух имеет сверхпространственный и сверхвременной характер [3. С. 84]. Поскольку жизнь является чем-то общим для человека и всего остального органического мира, то специфика человека заключается именно в духе, противостоящем жизни.

Дух свободен от ограничений и принуждений витальности, накладывающей на вещи отпечаток, и поэтому способен возвышаться до предметов, таких, как они есть вне поля чувственных потребностей. Дух есть «предметность (Sachlikeit), определенность так бытием *самих вещей* (Sachen)» [3. С. 54].

Деятельный центр духа, в котором он действует внутри конечных сфер бытия, М. Шелер называет личностью. Поскольку дух противостоит жизни, неизбежен обозначаемый Шелером дуализм духа и жизни в человеке, а значит, и конфликт личности и животного начала. Основная способность духа состоит в рефлексии. Существование человека, пронизанное рефлексией, противоестественно – оно противоречит жизни. Шелер противопоставляет инстинктам волю, посредством которой человек может сказать «нет» влечению.

Наличие означенного Шелером дуализма можно оценивать как *онтологическую недостаточность* по следующим соображениям. Становление человеческого существа связано с возрастанием единения порыва жизни и духа. Так как главной характеристикой человека, согласно Шелеру, является дух, а не жизнь, человек, обнаруживая себя в становлении, тут же *с необходимостью* должен «постигнуть формальную идею надмирного, бесконечного и абсолютного бытия» [3. С. 90]. Но это бытие для него недостижимо, так как в человеке столько жизни (порыва, влечения), сколько дух не всегда в состоянии направить на воплощение своих идей. Дух не может ответить на избыток жизни. Сам по себе дух бессильен создать или уничтожить влечение. Он не может регулировать те вспыхивающие источники энергии, источник которых – не он. Он может лишь искать подходы, каналы для того, чтобы жизненную энергию направить, сублимировать ее в духовную деятельность [3. С. 65].

Человека переполняют жизнь, влечение, но у источника жизни всегда стоит бессильный дух, готовый подавить влечение, если не удастся его направить. Складывается впечатление, что человек у М. Шелера страдает от избытка жизни (избыточная, часто неуправляемая деятельность мозга), для которой далеко не всегда есть выход во взаимодействие с духом. Отвергая деление на физиологию и психику и заявляя о необходимости целостного подхода к человеку, М. Шелер лишь перемещается к дуализму другого порядка – изначальному, определяющему сущность человека как недостаток.

Этот «онтологический перекос» сопровождается отсутствием энергии, желания, упадком сил (жизни) и прочими проявлениями страдания. Желание человека

спасти М. Шелер понимает как проистекающее из противостояния миру, жизни, невозможности животного растворения в ней. Но это желанное спасение от «дереализации», которую осуществляет дух, отнимая у человека защиту погруженности в единственной нерелексируемой реальности, недостижимо. Такое растворение в действительности подобно детскому ощущению счастья, которое не может быть возвращено из неизбывной деятельности рефлексирующего духа.

Займствуя буддийское правило о страдании, М. Шелер даже ужесточает его: «Все сознание основывается на страдании, и все более высокие ступени сознания – на возрастающем страдании» [3. С. 36]. Чем более развито сознание, тем яснее осознается дуализм. Дух рефлексирует о нехватке полноты жизни.

Расколотовость человека касается самой связи духа с жизнью и на первый взгляд напоминает христианскую концепцию человека. Тварь, плоть как природная сила сама по себе не может быть и становиться, не исполнившись Святого Духа, тогда как человек описывается апостолом Павлом только как возможность быть чем-то. Станет ли человек «телом пробужденным» – зависит от его связи с духом. Однако дух у М. Шелера бессилен вне жизни, тогда как в христианстве он и есть источник бытия, независимого от любой твари.

В оценке шелеровской онтологии Н. Бердяев высказывает следующие критические мысли: «Дух идеирует жизнь. Но для М. Шелера дух не активен, совершенно пассивен. Свободы у него тоже нет. Активна жизнь, дух же очень напоминает идеальные ценности, которые должна осуществить жизнь. Так как нет свободы у духа, ее нет и у человека. Он может обрести ее только в акте гармонического единения с жизнью – в “порыве”» [4. С. 53].

Такую недостаточность нельзя решить усилением источника жизни – умножением желаний и их удовлетворением. Само бытие человека призвано быть постоянной компенсацией недостаточности.

М. Шелер называет известные формы компенсации – миф, религию, но считает их неприемлемыми, поскольку они исходят из первичности божественной реальности, а у Шелера становление человека есть становление Бога через него.

Шелер был противником антропоцентризма, считая, что человек должен быть вписан в целое мира, любовью помогая осуществлению самосознания этого мира.

Справедливо замечание Б.В. Маркова о том, что шелеровские «“экзистенциалы” являются важным дополнением хайдеггеровской аналитики Dasein» [5. С. 202]. Руководствуясь приоритетом любви ко всему сущему и единством с ним, Шелер критикует европейскую позицию вражды и насилия по отношению к природе, и с этой критикой я всецело согласна: «Эту позицию, – писал М. Шелер, – я могу описать только как изначальную “враждебность” или “недоверие” ко всему “данному” как таковому... таково выраженное в словах отношение Канта к миру, и “природа” поэтому становится тем... чем следует “овладеть”, она “враждебное”, “хаос” и т.п. Таким образом, налицо именно полная противоположность любви к миру, доверия, созерцательной и любящей самоотдачи ему, т.е. в основе своей только ненависть к миру» [6. С. 286].

Однако Шелер не указывает ни одного стимула для развития гармонии с миром и внутренней гармонизации жизни и духа в человеке, кроме стимула отрицательного – страдания. Не радость движет расколотым человеком, а страдание. Но негативный поиск не является ресурсным, энергичным с точки зрения самой жизни, так как она, по Шелеру, есть источник энергии, о «заблокированности» которого и свидетельствует страдание.

С позиции духа противоречие также не разрешить, так как он лишь «обрабатывает» энергию жизни и сам не может служить восполняющим и уравновешивающим источником. Вся «надежда» возлагается философом на человеческую волю, на «самоидентификацию [человека] с направленностью его духовных актов в любом смысле» [3. С. 95].

Последнее Шелер понимает как «действительное» бытие через себя сущего: бытие в *деятельности* творения в себе божества, а не в созерцании божества. В стремлении к единству человек остается один, и даже философия не станет его поддержкой, так как «метафизика – не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей» [3. С. 95].

Между тем на очевидность потребности в независимом от человека источнике указывает не только общая для классической антропологии идея несамодостаточности человека, но и идея становящегося в человеке божества, развитая Шелером на основе субъективного духа Гегеля [3. С. 93].

Только имеющий тело может испытывать страх, говорит Плеснер в упрек М. Хайдеггеру. Но человек философской антропологии оказывается не более укоренен в природе, чем «бесполое» Dasein М. Хайдеггера, потому что недостаточность обнаруживается всякий раз изначально, как вот-бытие: в эксцентричной позиционности или в дуализме духа и жизни.

IV. А. Гелен о биологической ущербности человека

А. Гелен, подтверждая справедливость тезиса об эксцентричности положения человека, лучше других усматривает его обусловленность биологией. Гелен признает вслед за Гердером в человеке «недостаточное существо». Сравнивая человека с другими животными в контексте биологии, Гелен отмечает главную специфику человека в редукации инстинктов. С другой стороны, специфической «переразвитостью» обладает мозг, который, не будучи специализирован, обладает всей полнотой возможностей и является органом «для любых целей». Благодаря пластичности и разнообразию деятельности мозга, человек может приспосабливаться к любым условиям обитания, не привязан к месту и открыт миру.

Пластичность необходима для того, чтобы отвечать огромному разнообразию обстоятельств, в которые может попасть человек. То есть человек наделен совершенно особым мозгом как органом уникального приспособления и выживания. Замедленность процесса биологического созревания человека делает возможным затяжной период адаптации и «разработку стратегии» по овладению миром в любых данных условиях.

Действительно, при всех биологических недостатках человек выигрывает у других живых существ за

счет своей «всеядности» в отношении окружающей среды и приспособления при помощи культуры к любым условиям для оправдания своего бесконечного размножения.

Биологическая недостаточность имеет и избыточную сторону: не имея развитых схем инстинктов и рефлексов, мир восприятия человека оказывается не только «открыт», но и переполнен раздражениями, которые не всегда могут быть отреагированы автоматически, как в схеме поведения животных. Для человека характерен переизбыток потребностей. Средоточие удержанных побуждений, желаний и интересов, не связанных (пока) с действием и имеющих значение «внутренних», А. Гелен называет душой.

Между потребностями и их исполнением существует зазор («зияние», *Niatus*, «эксцентричность»); в нем осуществляется мышление, которое «есть не что иное, как способность комбинировать любой из этих элементов с любым другим, вводя его в действие в качестве простого знака и повода для комбинации» [7. С. 190]. Мышление не является, таким образом, самостоятельной сферой, но лишь инструментом приведения потребности к ее осуществлению – перехода от потенциальности к действию как единству, устраняющему противоположность внутреннего и внешнего. С помощью мышления человек способен «перераспределять» ресурсы своих избыточных влечений, направляя их на адаптацию. Такой процесс обращения человеком органической недостаточности и аномальности условий своей биологии в свою пользу А. Гелен называет «разгрузкой» [7. С. 183].

Столь недостаточное во всех отношениях животное может жить только посредством действий, считает Гелен. Онтологическая недостаточность человека («зияние» А. Гелена, или «эксцентрическая позиционность» Х. Плеснера) преодолевается в действии, однако, будучи структурой бытия человека, не может быть устранена и восстанавливается с новой потребностью и возобновляемым разрывом. Гелен считает, что философская антропология, в которой действие выступает основополагающим моментом, должна быть базовой философской дисциплиной.

Деятельное изменение мира, конституирующее и самого человека, Гелен понимает как планируемое созидательное и положительно значимое. По сути деятельность человека, меняющая мир в свою пользу, и духовность человека для Гелена – одно и то же: «Все духовные свершения человека можно понять, исходя из его способности к действию» [7. С. 177].

Нехватка жизни была замечена антропологами и в экзистенциальной философии, и в самом человеке. Именно А. Гелен находит корни недостаточности человека в жизни, в природе, что его предшественники показывают с гораздо меньшей убедительностью. А. Гелен осуществляет принцип, заданный антропологией: «сначала жизнь, потом – экзистенция».

Однако интуиция антропологии состояла не только в том, чтобы найти забытую экзистенциалистами связь человека с телесной природой, но и в том, чтобы найти в последней источник жизни, который был утерян заброшенным в «зияние» человеком. Антропология демонстрирует недостаточность как имеющий биологические предпосылки онтологический раскол челове-

ского и природного, но не показывает, как именно в его преодолении можно опереться на жизнь.

Поиск жизни как компенсации онтологической недостаточности не увенчался успехом ни для антропологии, ни для других направлений философской мысли, поскольку недостаточность для современного человека, находящегося под «анестезией социального поля» [8. С. 18], более чем когда-либо означает нехватку соприкосновения с природой и с собственными чувствами.

V. Поиск сущности и ее замещение

Классическая антропология показала человека как биологически недостаточное существо, стремящееся восполнить нехватку, действуя из центра своего существования, со своей эксцентричной позиции. Этот центр был важен, так как антропологи искали сущность человека как его внутреннее, неизменное основание, но неизменной оказалась только сама нехватка. Как констатирует Б. Марков, «Сущность человека философская антропология усматривала в его “неукорененности”, незавершенности и недостаточности» [9. С. 471].

Предназначение человека антропология видит в воссоздании им своей *позитивной* сущности искусственным путем, через деятельность. Так, по словам Плеснера, человек делает себя тем, кем он уже является, т.е. воспроизводит сам сущность, которой не находит, но о которой знает, что она *должна быть*. Это знание подсказывает ему недостаточность.

И классическая антропология, и экзистенциализм придают положительную значимость преобразующей деятельности человека, не обращая внимания на ее разрушающий аспект в отношении окружающей среды, на основе которой он выстраивает свое могущество. Так получает утверждение антропологический миф о приоритете человеческих интересов перед другим сущим, а констатация биологической недостаточности и ущербности человеческого животного компенсируется высокой оценкой достижений человеческого приспособления, пытающегося создать человеческую сущность путем самопроектирования.

Все эти попытки создают у человека настроение самодостаточности и автономности, склоняют его к самовозвышению, но не замещают отсутствия сущности. «Сущность человека – это его внутреннее ядро, твердая неизменная основа, набор неотменимо присущих ему свойств и черт; кратко: сама «человечность» человека. И 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» [10], – говорит в интервью С. Хоружий.

Критика сущностной парадигмы человека отлилась в вывод о его смерти, в котором М. Фуко зафиксировал осознание полной детерминированности представлений о человеческой сущности структурами власти, социальными доминантами и свой отказ руководствоваться идеей такой сущности.

По мнению Б. Маркова, философия Фуко была оптимистичной в том отношении, что оставляла простор для человеческого возрождения с помощью филосо-

фии, изменяющей сами рамки и нормы мышления. Однако этот оптимизм имел лишь характер отрицательно-го определения человека, и предоставленной свободой человек явно не смог воспользоваться в условиях потери ориентиров и отвержения прежних оснований. Как пишет Б. Марков, «устранение субстанциальных и атрибутивных, функциональных и структурных характеристик привело к неопределенности “человеческого”, и оно стало постепенно претерпевать все усиливающуюся инфляцию» [9. С. 471].

Антропология обозначила отсутствие не только меры идентичности, но и приблизительного самоопределения современного человека. В частности, дебиологизация человека, т.е. отказ мыслить человека в биологических характеристиках, выражается не в том, что человек превосходит свои биологические границы и обретает чисто духовное бытие, а в том, что происходит замена телесной протяженности на симулятивную реальность [11. С. 19]. Антропология зафиксировала процесс того, что человек умирает как антропологическая данность [11. С. 19], но какова тогда перспектива философии человека?

В фокусе современного внимания философии находится не идея целостности человека, для которой как будто нет больше оснований, а идея его раздробленности (философия Ж. Делеза). Целостность человека, неисчерпаемым источником восполнения которой была внеположная человеку трансценденция, подразумевала четкость, структуру, симметричность и гармонию. На смену ей пришло самоконструирование и самополагание несуществующего человека в постмодернистской культурной атмосфере трансплантаций, искусственно-го интеллекта, искусственных органов, клонирования и легализованных психотропных веществ. Человек понял невозможность говорить о «человеке» при отсутствии устойчивой структуры бытия и зафиксировал собственную смерть, но что дальше, после смерти?

Антропология сегодня осознает опасность того, что инобытие, рождающееся в результате коммуникативной, интеллектуальной, социальной и прочими видами, компенсирующими недостаточность деятельности человека, образует его «самодостаточность» в ущерб взаимоотношениям с живой природой (сферой органического, одной из «ступеней» которого является человек), о которых говорила и классическая антропология. Новая ситуация отсутствия сущности усугубляет отмеченную классиками недостаточность жизни, так как отношения с природой определяются не чувством непосредственного контакта, а таким образом выстроенной системой знаков области искусственного бытия (в самом общем виде эта система представлена понятием культуры), что над ней теперь не стоят ни Бог, ни Разум, ни даже человек. Так человек замыкается в границах созданного им же инобытия.

Современная антропология переосмысливает положение человека в мире, возмещая отказ от неизменной

сущности его как центра бытия позитивной идеей причастности человека миру. Таковыми являются идеи синергичной антропологии С.С. Хоружего, а также концепция антропокосмизма В.Н. Сагатовского [12]. Санкт-Петербургская школа антропологии во главе с Б.В. Марковым, опираясь во многом на изучение концепции М. Шелера, считает необходимым выстраивание отношения человека к миру как части по отношению к целому: «Только в случае признания ценности природы, других людей и уже имеющихся культурных традиций и произведений возможно сохранение и развитие человечества» [9]. В связи с этим речь идет о взаимодействии философско-антропологического и естественнонаучного дискурсов.

Настроение причастности миру в современной антропологии преломляется в разноплановом научном осмыслении границы между миром и человеком. Философия человека стоит на зыбкой почве антропологической неопределенности, не дающей возможности и сил справиться с недостаточностью, которую человек продолжает ощущать, кроме развития тенденции солипсизма. Антропология видит своей нынешней задачей поиск не человеческой сущности, а истока наполняющего человека бытия. Этот исток, по мнению С. Хоружего, может быть только Внеположным человеку Инобытием.

Самопроектирование человека занимает значимое место и в философии экзистенциализма, и в классической философской антропологии. Самотворение человека выражено свободным действием у Сартра, бунтом у Камю, прорывом в подлинное бытие у Хайдеггера, «разгрузкой» у Гелена и «самоидентификацией» у Шелера.

Что касается Ясперса и Кьеркегора, также придававших определяющее значение человеческой активности, эти фигуры разделяют одну особенность философского мировоззрения. И вера как акт экзистенции в концепции Ясперса, и размыкание человека у Кьеркегора направлены к реальности, которая и наполняет эти устремления смыслом, т.е. взаимодействует с человеком по принципу его дополнения. Эта реальность Иного бытия: Бога – у Кьеркегора, трансценденции, или Бога, – у Ясперса, – насыщает человеческую недостаточную природу бытием вследствие устремления человека к Иному и готовности составить с ним одно целое.

Философские концепции антропологии и религиозного экзистенциализма созвучны не только в констатации недостаточности, но и в поиске ответа на вопрос: что делать? Они показывают, что *целение* бытия человека всегда будет относительным, т.е. неполным, открытым для 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. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. М.: РОССПЭН, 2004. 368 с.
2. Поросенков С.В. Существование и деятельность в определении ценностного отношения. Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2002. 408 с. URL: <http://www.anthropology.ru> (дата обращения: 28.07.09).

3. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии / Переводы; сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
4. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика, 1993. 384 с.
5. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб.: Лань, 1997. 384 с.
6. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 413 с.
7. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / Переводы; сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
8. Савчук В.В. Конверсия искусства. СПб.: Петрополис, 2001. 288 с.
9. Марков Б.В. Философская антропология XX столетия // История мировой философии / Под ред. А.С. Колесникова. СПб.: Питер, 2009.
10. Хоружий С.С. Пришла антропологическая мелкотравчатость // Российская газета. 20 февр. 2005. URL: http://www.uikovcheg.narod.ru/0/nz/St/horzhiu_melkotrav.htm (дата обращения: 20.08.09).
11. Гуревич П.С. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 19–31.
12. Сагатовский В.Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении. СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2005. 232 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 20 сентября 2010 г.