

К ОНТОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА*

С.С. Аванесов

Томский государственный
педагогический университет

iskiteam@yandex.ru

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

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

DOI: 10.17212/2075-0862-2014-4.1-51-61

Ты лучше, чем Ничто.

Посиф Бродский

Достигнутое ныне состояние антропологического знания можно выразить достаточно парадоксальной формулой: «*смерть субъекта*». Согласно с этим диагнозом означает «отказ от классической европейской модели человека», у истоков которой стояли Аристотель и Боэций. Первый объявил, что «человек подчинен сущностным началам» и «все его действия управляемы строгой телеологией», что он «заключен в плотную сеть законов, причин, форм»; второй «придал завершенность этой эссенциалистской концепции, выдвинув знаменитую формулу, которая давала природе человека статус субстанции: человек есть *substantia individua naturae rationalis*». Таким образом, по заключению С.С. Хоружего, смерть субъекта в европейском сознании – это смерть человека, как его понимали Аристо-

тель и Боэций. «Никакого нового человека на смену покойному до сих пор не родилось» [9, с. 183]. Но означает ли наша констатация смерти «эссенциалистского» человека, что мы тем самым признаем смерть человека вообще? Иначе говоря, исчерпывается ли человек его эссенциалистским определением? Сказать что-либо определенное о *реальном* человеке, о его наличии или отсутствии мы можем лишь в том случае, если обратимся к онтологии человека. Является ли эта проблема антропологической (то есть имеющей отношение к изучению человека) или антропной (то есть проблемой реального человека), она решается на онтологическом уровне.

Поиск «нового» человека взамен «потерянного» требует как будто создания новых методов его обнаружения, то есть «новой»

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», грантовое соглашение № 14-18-03087.

антропологии. Однако прежде, чем обсуждать или формулировать «новые» принципы онтологии человека, надо получить ответы на ряд предварительных вопросов. Эти вопросы не всегда осознаются и задаются, но без ответа на них нельзя осмысленно приступить к процессу исследования «современного» человека и продуктивно его совершать.

Причина

Для того чтобы инициировать некое новое движение в антропологической «среде», надо более или менее ясно представить себе и предъявить сообществу причину (или причины) такого движения. Иначе говоря, требуется показать связь предполагаемого интеллектуального действия с неким реальным положением дел и тем самым обосновать первое вторым. Следует, в частности, понять, какие состояния или события действительности инициируют создание *новой* антропологии? Почему мы должны *именно сейчас* искать или строить «новую» антропологию? Что произошло с человеком *сейчас*? И почему надо считать, что происходящее с человеком не поддается объяснению из «старой» антропологии? Более того, можно ли делить антропологию на «старую» и «новую», как если бы наличие первой было очевидным и бесспорным фактом? И может ли быть в человеческой культуре нечто навсегда ставшее или совершенно законченное, т. е. нечто такое, о чем можно было бы сказать: «Оно исчерпало себя, а потому бесполезно, не подлежит модернизации и требует уничтожения»? Что есть в антропной реальности такого, что не смогла бы объяснить антропология, и чего не хватает антропологии для того, чтобы она могла объяснить сегодняшнюю антропную реальность? Только внятный от-

вет на этот двуединый вопрос позволит решить, существует ли причина для поиска и конструирования «новой» антропологии.

Стремление к новизне похвально, но всегда важно понимать, насколько оно основательно в *объективном* отношении. Ведь если проблемы «современного» человека – это лишь «современные» проблемы *того же самого* человека, то зачем тогда «новая» антропология? Не так уж наивно думать, что «поэтическая методология» Гомера имела отношение к описанию того же самого «предмета», что и «научная методология» современного антрополога; более того, начала современных антропологических методов при желании можно отыскать и в античных мифах [6, с. 13]. В таком случае настойчивое стремление к новизне *самой по себе* выглядит бессмысленным упрямством, требующим серьезного анализа и, вероятно, «лечения». И очень важно, что анализ такого стремления поможет прояснить вопрос о наличии (или отсутствии) причины для создания «новой» антропологии. В частности, следует понять, должны ли мы принимать во внимание то, что речи о кризисе человека и о необходимости новой антропологии – не столько антропологический, сколько антропный факт? И должен ли этот факт объясняться именно из «новой» антропологии? А само объяснение этого факта должно ли также антропологически объясняться? Как при этом не попасть в дурную бесконечность регресса к вечно ускользающему основанию? В антропологии это сложнее всего, а пожалуй, и невозможно. Но надо отдавать себе отчет в том, что антропологическая ситуация *именно такова*. Это поможет снять осознанную или неосознанную установку на построение антропологии как «одной из наук»: антропологу гораздо сложнее быть когнитив-

ным субъектом в отношении предмета своего исследования, в который он сам по необходимости включен.

Целевая причина

Занимаясь поиском «движущей» причины создания «новой» антропологии, важно не забывать и о «целевой» причине. Ее всегда надо иметь в виду, когда речь заходит о смысле любого теоретического знания. Что и кому даст (или должна дать) антропологическая теория? Каков должен быть ее интеллектуальный и практический эффект? Насколько этот эффект будет в логическом и практическом смысле искажающим или, напротив, упорядочивающим наличную антропологическую реальность? Как будет «работать» антропологическая теория, и будет ли она вообще работать? Эффективность антропологической теории – это и есть критерий ее адекватности: адекватная теория «работает», неадекватная – не «работает». Какой бы красивой или неординарной ни была теория телеги как летательного аппарата, реальная телега никогда сама собой не полетит по воздуху; следовательно, сколь бы «новой», «неклассической» и «современной» ни была теория телеги как летательного аппарата, она *не работает*, не дает позитивного практического эффекта (хотя, конечно, может дать негативный). Следовательно, «современность» теории должна подтверждаться не ее новизной, а ее положительным рабочим эффектом. Если теория работает, то она «современная». И если «классическая» теория работает, а «неклассическая» – нет, то современной является именно «классическая» теория. Здесь действует тот же принцип времени, что присущ культуре в целом, а всякая теория неизбежно есть часть культуры. Время может восприниматься как а) повторение одного и

того же, б) движение от момента к моменту, в) «накопление», «приращение»¹. Это три принципиально различных отношения ко времени, и лишь последнее является условием *культурного* бытия. Соответственно, и «современность» с «новизной» антрополог понимает так, каково его понимание времени. В каком времени мыслит антрополог? Если он выпадает из культурного переживания времени в (условно говоря) чисто «физическое», то он не только не сможет дважды войти в одну и ту же реку, но и потеряет связь с культурой – единственной реальностью, в которой только и может существовать человек.

«Работа» антропологической теории связана еще и с тем немаловажным обстоятельством, что эта теория так или иначе ориентирована на «сбыт». У нее есть или должен быть адресат, «потребитель». Она претендует на то, чтобы быть принятой и в качестве концептуальной системы, правильно объясняющей суть дела, и в качестве «руководства к действию». Иначе говоря, цель теории – не только верно *отобразить* реальность, но и получить признание как начало новой практики, иначе говоря, *стать* реальностью.

Тренды и бренды

Причиной, заставляющей антрополога радикально трансформировать антропологическую теорию, должно быть такое наблюдаемое им событие, которое нельзя редуцировать к уже известным и описанным процессам. Такие события принято именовать трендами. «Выявление, анализ и диагностика трендов» [6, с. 16] от-

¹ Ср.: «Прошедшие культурные эпохи не исчезают без следа, а остаются в памяти культуры как вневременные: появление Моцарта не приводит к физическому уничтожению произведений Баха [4, с. 677].»

носятся к разряду важнейших задач антрополога. Однако при этом надо постараться ответить на некоторые не менее важные вопросы. Например, диктует ли господствующий антропный тренд некую определенную антропологическую парадигму как обязательную к применению или даже исключительную? Далее, какого рода тренд антрополог вообще должен принимать во внимание? Антропологический (то есть тот, который формально, а то и просто «количественно» ныне господствует в сфере *изучения* человека)? Антропный (то есть тот, который имеет отношение к происходящему с человеком в настоящее время; а если да, то *какой* из этих трендов или все, сколько бы их ни было; и почему только в настоящее время, а не, скажем, некий гипотетический «тренд всех трендов», снимающий вопрос о «современности» антропологии и переводящий дискурс о человеке из плоскости «современности» в плоскость «адекватности»? Социальный? Социально-психологический? Когнитивный? Политический? Идеологический? Демографический? Экологический? Какие из них принимать во внимание при их наличии? И можно ли допустить возможность полного истощения всяческих трендов как некий базовый тренд?

Надо ли вообще задавать вопрос о том, кем, когда и для чего инициирован или даже проплачен тот или иной тренд? Насколько важно понимать, «что или кто стоит за этими трендами» [6, с. 22]? И, следовательно, насколько управляем извне сам антрополог с его интересом к трендам и с его пониманием того, что такое тренд². И может ли стать антропологическим трендом убеждение в отсутствии всяческих трендов?

² О понятии тренда см.: Смирнов С.А. [6, с. 26–29; 7, с. 88–104].

Далее, тренд – это предмет антропологического анализа или методологический базис такого анализа? Иначе говоря, где он должен быть «расположен» относительно антрополога: «перед» ним или «позади» него? На фронте или в тылу? Антрополог должен изучать тренд или быть в тренде? Насколько, другими словами, сам антрополог должен быть независим от тренда? Что должно быть *трендом антропологии*?

Кроме того, мы зачастую не замечаем, как подлинные тренды заменяются «брендами», то есть продвинутыми в массовое сознание штампами. Бренды же имеют отношение к «дискурсу», а не к реальности; точнее, в свете господства того или иного бренда уже не ставится вопрос о соотношении дискурса с реальностью. Но тогда исчезает всякое основание вести речь о каких-то действительных (в том числе антропологических) проблемах, и остается чисто конструктивистская задача: строить самодостаточный, герметический дискурс со своими *внутренними* правилами и проблемами, с принудительной ориентацией на бренд, каковым может оказаться и «новая антропология», и «диагностика трендов».

Граница антропологии

Можно сказать, что сама антропология зачастую функционирует в научном сознании как своеобразный бренд, у которого есть «отцы» (здесь надо назвать те или иные имена основателей антропологии в зависимости от того, когда и где предполагается ее основание) и «владельцы» (здесь имена современных антропологических авторитетов). Но в реальности антропология – достаточно смутный термин, сформулировать содержание и объем которого довольно затруднительно. Например, как однозначно определить границу между антропологией

и тем, что не она? Что не может быть названо антропологией? Что может быть названо не-антропологией? Что вообще в этом мире не имеет отношения к человеку? На каком основании можно утверждать рафинированный характер антропологии в ее отличии от, скажем, социологии или культурологии?

Далее, «предмет» антропологии чрезвычайно сложен; на этой сложности расцвел целый букет отдельных дисциплин, каждая из которых сосредоточена на исследовании какой-либо одной «стороны» человека. Но человек, несмотря на свою сложность, — существо единое, идентичное; поэтому и антропология в подлинном смысле слова должна уметь теоретически собирать человека в некое интегральное единство. Говоря об интегральном характере антропологии, часто указывают на некую область «между» научным и философским знанием о человеке [5, с. 50]. А что же находится *между* наукой и философией? Там ничего нет — не только потому, что логическое понятие границы указывает на ее нулевой объем, но и потому, что в реальности не существует никакой переходной формы между наукой и философией. Если же идет речь об интегральном характере антропологии (что само по себе безусловно верно в силу интегрального характера самого человека), то единственной почвой для такого рода «учения о человеке» оказывается философия как трансдисциплинарное поле, как сфера генезиса всех частных знаний и их последующего возможного синтеза. При этом надо иметь в виду, что само «расчленение» человека по дисциплинарным аспектам и частностям носит условный и временный характер, а знание о человеке, добытое частными дисциплинами, требует интегрального осмысления и критики в поле фило-

софии, где только и может быть «сбран» расчлененный отдельными дисциплинами антропологический «объект».

Значит, адекватность знания о человеке обусловлена не тем, с какой «дистанции» мы на него смотрим; смотреть в упор — не значит видеть. Чем дальше мы передвигаемся от «частной» науки к философии и теологии, тем больше антропологии. Пониманию этого ясного обстоятельства нам часто мешают мыслительные (но не осмысленные) штампы, такие, например, как наивное представление об удаленности философии и теологии от «реальной» жизни «реального» человека. Поэтому антропология как тип исследования требует предварительной «антропологической» критики и определения теологии и философии. Предохранение себя от синдрома автоматической речи должно стать условием адекватного антропологического исследования.

Автоматическое письмо

Автоматическое письмо (или автоматическая речь) в антропологии может превратить исследование в риторическое упражнение. В серьезном антропологическом дискурсе должны быть исключены ссылки на ходячие мнения, имеющие псевдонаучный характер. Если исследователь принимает во внимание некое утверждение (особенно «универсальное»), он естественным образом должен отвечать за его соответствие реальности. В противном случае мы получим не антропологическую теорию, а еще один герметический дискурс, ориентированный не на адекватный анализ реальности, а на поддержание самого себя.

Я имею в виду прежде всего те автоматические фразы современных антропологов, которые выражают их отношение к ре-

лигиозной стороне человеческой жизни. Зачастую возникает небеспричинное впечатление, что эта сторона антропологии закрыта для критического анализа, поскольку априорно считается навсегда исчерпанной. И поэтому вместо исследования мы получаем ничем не обоснованные вердикты типа «слепой веры», «ложного сознания», «церковного мракобесия», «антинаучного обскурантизма» и т. п. Такие штампы, будучи употребляемыми в антропологической речи, свидетельствуют о том, что на этом предметном «поле» мысль конкретных исследователей *отказывается работать*; именно поэтому приходится констатировать здесь *разрывы* научно-антропологического или философско-антропологического дискурса, локальное замещение антропологии идеологией. Стремление же к *пониманию* сути дела должно заставлять антрополога, как и всякого другого последовательного ученого или эксперта, подвергать сомнению и критике любое ходячее мнение, пусть даже оно «ходит» в научных или околонаучных кругах.

Обобщения

Антропологу желательно воздерживаться и от антропологических обобщений хотя бы потому, что общие антропологические тезисы всегда ведут в ловушку автореферентности. «Человеку свойственно ошибаться», – говорит человек, которому свойственно ошибаться, и потому, вероятно, ошибается, а это коррумпирует его общее утверждение, которое он только что декларировал. «Мысль изреченная есть ложь», а следовательно, эта самая мысль, будучи изреченной (опубликованной), есть ложь, то есть, соответственно, мысль изреченная *не есть* ложь. Любой универсальный антропологический тезис антрополога, как некий

вечный Эпименид, вынужден обращать и на себя.

Что верно в отношении некоторых, то может оказаться ложным в отношении всех. Обобщения уместны, когда они сопровождаются соответствующими оговорками об их условном характере или когда без них нельзя обойтись (а такая необходимость возникает лишь на *онтологическом* уровне дискурса о человеке). Когда мы слышим или читаем, что современный человек (или человек модерна, или средневековый человек) является таким-то и таким-то, мы обязаны спрашивать: о *каком* человеке идет речь. Какой конкретный человек является таким-то и таким-то? «Я хочу видеть этого человека» (выражаясь словами Сергея Есенина). Навязанные обобщения не только вредят теории, но и раздражают (или соблазняют, что еще хуже) этих самых «современных», но очень *разных* людей.

Отсутствующая сущность

Если антрополог хочет рассуждать о человеке «как таковом», он должен выйти на уровень онтологии человека. Здесь настоятельно требуется понять (и не только сейчас, а *всегда*), «в чем заключается онтологическая идентичность человека и сохраняется ли она» [6, с. 26]. Без понимания этого ключевого момента никакая антропология, не редуцируемая к социологии, психологии, физиологии и т. д., видимо, невозможна.

Онтологический дискурс о человеке специфицируется тем обстоятельством, что о человеке невозможно адекватно рассуждать в границах эссенциалистской парадигмы. Любые усилия интерпретировать существование человека по модели анализа «физического» или «космического» бытия оказываются (и теоретически, и практически) ложными. Суть бытия че-

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

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

Телом и психикой всякий человек погружен в «мир» и тем самым не независим от него. Но не в теле и не в психике, надо полагать, суть человеческого бытия. Человек как таковой (в своей экзистенциальной сути) отсутствует в «мире» сущностно, но присутствует в «мире» энергично. Эссенциальное присутствие было бы в конечном счете фатальным рабством; энергичная причастность предполагает свободное действие в «мире» (то есть такое действие, основанием которого является не «мир», а сам человек)

и, следовательно, *личную ответственность* за то, что в результате этого действия происходит с «миром». Чем дальше за пределы «мира» мы выносим суть своего существования, тем более свободными и не зависимыми от «мира» мы полагаем свои действия и, следовательно, тем большей ответственностью за свои дела мы вынуждены себя обременять. Так и выявляется базовое, онтологически обоснованное «право» человека как личности – право иметь обязанности перед «миром». В этом – один из ключевых признаков человеческого бытия как существования преимущественно в «нормативном» (а не «естественном» или «детерминированном») онтическом поле. И здесь же коренится причина преимущественной релевантности персонологического подхода к исследованию человека.

Как говорить об отсутствующем?

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

шим субъектом. Но только в сфере антропологии эти вещи невозможно строго различить. Например, высшее математическое образование – это не антропологическая, а антропная практика. Исследование, экспертиза, анализ состояния высшего математического образования в контексте его влияния на личностный рост и формирование «жизненного пути» человека – это антропологическая практика. Антропная практика как «объектная» реальность является предметом, интенцирующим антропологическую практику как серию «субъектных» теоретических актов. Антропологическая же практика является и антропной постольку, поскольку в процессе ее осуществления нечто происходит с самим аналитиком (экспертом), а в его лице – со всем человечеством. Говоря об отсутствующем, я в этой своей речи (то есть энергично) присутствую и в обществе, и в мире; при этом я присутствую как самоизменяющийся субъект, то есть трансгрессивно, экстаично; поскольку же мой самозидательный экстаз является вменяемым, управляемым и целесообразным, постольку он есть разумно и ценностно организованная синергия моего «я» и трансцендентного Иного.

Человек при всем своем сущностном «ускользании» всегда энергично здесь как этот сущностно ускользящий, и потому он принципиально отличается от полного ничтожества, а в своей личностной всегда открытой бытийной перспективе он в любом случае «лучше, чем Ничто».

Граница и ничто

Суть бытия человека не только ярче всего видна в пограничных экзистенциальных ситуациях, но и выражается как *постоянное* (а не только «современное») движение к границе и за границу наличного положения

дел. «Пограничность» человека как такового, диагностированная чуть ли не век тому назад европейской философией (а Ф.М. Достоевским и того раньше), осложняет вопрос о переходном онтологическом состоянии *современного* человека. Действительно, можно найти основания для предположений о форсировании человеком границы человеческого бытия с переходом его в «онтологически иное качество» [6, с. 28], а также обнаружить примеры такого «перехода». Но что для человека онтологическая граница? Это грань между одной идентичностью и другой идентичностью? Такое представление фундировано вполне определенной антропологической парадигмой, имеющей в конечном счете *эссенциальный* характер. В такой парадигме онтологический переход – это перемена (вольная или невольная) человеком одной «сущности» на другую. Если же вопреки эссенциализму полагать, что *само бытие* человека означает постоянный переход границы (за счет экзистенциальной коммуникации с Иным), то тезис об онтологической «переходности» или бытийной «загранице» становится в значительной мере условным. Тогда уместен скорее разговор о перемене способов самоидентификации человека, остающегося при этом *неизменно* трансгрессирующим.

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

ности» человеческого бытия как онтологического, а не психиатрического дискурса.

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

Субъект и объект антропологии

Субъект и объект антропологии в окончательном смысле неразличимы. Следовательно, антропологическая теория всегда есть антропная практика. А это значит, что «антропология» есть *часть* человеческой (антропной) реальности и, другими словами, *предмет* антропологического познания. Антрополог в конечном итоге изучает самого себя. В антропологе пересекаются мир и субъект, объясняющий этот мир. Объяснение мира, вопреки Марксу, не отличается от изменения мира. Объяснив мир, я его изменил: в мире стало больше людей, понимающих его устройство.

Любые выводы, которые делает антрополог о состоянии антропной реальности, касаются его самого. Все, что он говорит о человеке, он сообщает о себе самом. Поэтому «современный» диагноз о смерти субъекта *парадоксален*, ибо изречается субъек-

том, который, поскольку он способен изрекать диагнозы, жив. О чьей же смерти он объявляет? Может ли живой человек заявлять о своей смерти? И какое отношение к реальности имеет этот его диагноз?

Быть и быть-совместно

Люди живут в со-общении друг с другом и с Иным. «Человеческая природа определяется <...> коммуникативной практикой» [2, с. 228]. Вся эта практика в совокупности и есть культура. Именно она и выражает специфику не только человеческой деятельности (в эмпирическом смысле), но и саму суть человеческого существования. «Глубочайшая сущность человека – как существа, культурного по своей природе, – позволяет ему найти вполне удовлетворительное отождествление лишь в культуре и с культурой» [3, с. 50].

Точнее говоря, тот самый человек, которого берется изучать антрополог, не подлежит его аналитическому взгляду как ограниченная и ведомая «природой» вещь, а предстает перед ним как тождественное ему по типу бытие, суть которого заключается в его коммуникативном (культурном) характере.

При этом культура для человека – не то, что человек «производит» рядом с собой, но единственная «естественная» для него среда, исключительное условие его бытия. Поэтому, утверждая культурную коммуникативность человека, мы по необходимости имеем в виду и то, что в предельном смысле нормальный человек коммуникативен *онтологически* [1]. Свобода же человека включает и его способность заменять подлинную онтологическую свободу разного качества суррогатами – вплоть до стоически-нищепеанского *amor fati*, самого сильнодействующего наркотика, парализующего

волю, но провоцирующего впечатляющие галлюцинации.

Если же помнить и о моральной ответственности антрополога перед теми, кого он «изучает», то антропология как реальная деятельность будет полностью соответствовать критериям человеческого существования как коммуникативного (совместного) бытия. А что может быть прекрасней *человеческого* характера антропологии?

Отклик

Бытие каждого *вот этого* конкретного человека имеет коммуникативный характер; таково же и бытие антрополога, поскольку и он – человек. Поэтому же искомая антропология как *онтология человека* (или, точнее, «антропная» онтология) может быть сформулирована лишь в пространстве совместного мыслительно-речевого (логосного) опыта многих заинтересованных в ней субъектов. В такой перспективе мало места «учению», но достаточно пространства для ученичества друг у друга (в диалоге) и у самих себя (в рефлексии). Настоящая антропология, будь она «классической» или «неклассической», может быть лишь антропологией отклика.

Литература

1. *Аванесов С.С.* Личность как синергичная конституция // *Философские науки*. – 2008. – № 2. – С. 32–46.
2. *Гутер Г.Б.* Личность и коммуникативная рациональность // *Личность. Культура. Общество*. – 2008. – Том X. – Вып. 3–4 (42–43). – С. 226–232.
3. *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Вопросы философии*. – 1992. – № 3. – С. 39–53.
4. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2010. – 704 с.
5. *Резник Ю.М.* «Интегральная антропология» как форма междисциплинарного синтеза // *Личность. Культура. Общество*. – 2002. – Том IV. – Вып. 1–2 (11–12). – С. 34–52.
6. *Смирнов С.А.* Аналитика и диагностика антропологических трендов // *Человек.RU*. – 2014. – № 9. – С. 13–47.
7. *Смирнов С.А.* Фармацевтика антропологических трендов. Антропологический форум // *Вестник НГУЭУ*. – 2012. – № 1. – С. 88–104.
8. *Хоружий С.С.* Вещь в работе // *Человек.RU*. – 2006. – № 2. – С. 175–184.
9. *Хоружий С.С.* Ницше и Соловьёв в кризисе европейского человека // *Вопросы философии*. – 2002. – № 2. – С. 52–68.

TO THE HUMAN ONTOLOGY

S.S. Avanesov

Tomsk State Pedagogical University

iskiteam@yandex.ru

The problem of the specific character of anthropological knowledge as an original ontology is analyzed in the article. The author formulates the problems that must be solved to create anthropological theory, corresponding to the present circumstances of human existence. The author draws attention to the questions about the cause of the tendency to construct “new” anthropology, about the purpose of anthropological theories, about the role of trends in anthropological knowledge, about the limits of anthropology, about several important principles of forming adequate knowledge about a man, the specific character of the “subject” of such knowledge and how to talk about it, about the relationship between “object” and “subject” in the field of anthropology, about the communicative nature of human reality and its comprehension.

Keywords: anthropology, communicative ontology, anthropological trend, synergy, modern man.

Reference

1. Avanesov S.S. *Lichnost' kak sinergijnaja konstitucija* [Personality as a synergetic constitution]. *Filosofskie nauki* [Philosophical sciences], 2008. – № 2, pp. 32–46. (in Russian)
2. Gutner G.B. *Lichnost' i kommunikativnaja racional'nost'* [Personality and communicative rationality] in: *Lichnost'. Kul'tura. Obshhestvo* [Personality. Culture. Society]. – 2008. – Vol. X. – Iss. 3–4 (42–43), pp. 226–232. (in Russian)
3. Lorenz K. *Vosem' smertryh grehov civilizovanogo chelovechestva* [Eight Deadly Sins of civilized mankind] in: *Voprosy fi-losofii* [Problems of Philosophy], 1992, № 3, pp. 39–53. (in Russian)
4. Lotman Ju.M. *Semiosfera*. – SPb.: Iskusstvo [Arts Publ], 2010, 704 s. (in Russian)
5. Reznik Ju.M. «Integral'naja antropologija» kak forma mezhdisciplinarnogo sinteza [“Integral anthropology” as a form of interdisciplinary synthesis] in: *Lichnost'. Kul'tura. Obshhestvo* [Personality. Culture. Society], 2002, vol. IV, iss. 1–2 (11–12), pp. 34–52. (in Russian)
6. Smirnov S.A. *Analitika i diagnostika antropologicheskikh trendov* [Analytics and diagnostics anthropological trends] in: *Chelovek.RU* [Man.RU], 2014. № 9, pp. 13–47. (in Russian)
7. Smirnov S.A. *Farmaceutika antropologicheskikh trendov*. Antropologicheskij forsajt Pharmaceuticals anthropological trends. [Anthropological Foresight] in: *Vestnik NGUJeU*. [Bulletin of NSUEM], 2012, № 1, pp. 88–104. (in Russian)
8. Horuzhij S.S. *Vesbb' v rabote* [Thing to work] in: *Chelovek.RU* [Man.RU], 2006, № 2, pp. 175–184. (in Russian)
9. Horuzhij S.S. *Nicsbe i Solov'jov v krizise evropejskogo cheloveka* [Nietzsche and Soloviev in the crisis of European man] in: *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2002, № 2, pp. 52–68. (in Russian)