

РУМЯНЦЕВ Олег Константинович / Oleg RUMYANTSEV

| Избыточность человека как условие его открытости сопредельному |

РУМЯНЦЕВ Олег Константинович / Oleg RUMYANTSEV

Россия, Москва.

Российский институт культурологии.

Начальник отдела философских исследований культуры.

Доктор философских наук.

Russia, Moscow.

Moscow State University of Psychology & Education.

Head of Laboratory on Problems of Socio-Cultural Rehabilitation
of Persons with Disabilities. PhD.rumok@mail.ru

ИЗБЫТОЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА КАК УСЛОВИЕ ЕГО ОТКРЫТОСТИ СОПРЕДЕЛЬНОМУ*

В статье выдвинута гипотеза, что исходно принадлежащая человеку безграничная открытость (составляющая его отличие от животных) может быть присвоена только в результате его усилий. Поскольку открытость подарена человеку в форме неопределенности как избыточности. А ее превращение в открытость предполагает репрезентацию, представленную как состоятельность освоения человеком этапов своего онтогенеза. В этом и заключаются усилия, необходимые для получения дара. Такой дар можно понять как вмняемую человеку, но без ее присутствия, абсолютную инаковость в качестве призыва человеку стать открытым.

Ключевые слова: субъективность, открытость, неопределенность как избыточность, онтогенез, абсолютная инаковость, внекультурные детерминации, свобода

The Redundancy of the Individual as a Condition of one's Openness to Boundaries

The hypothesis of the article states that originally each person had a sense of boundless openness (as opposed to animals), which may be assigned only as a result of his efforts. This is because openness is presented to Man in the form of uncertainty as redundancy, and its transformation into openness implies the representation shown as the viability of human exploration of the stages of his ontogenesis. This is the effort required to obtain the gift. Such a gift can be understood as that which is imposed on the person, but without its presence, absolute otherness, as an appeal to the individual to be open.

Key words: subjectivity, openness, uncertainty as redundancy, absolute otherness, culture-free determination, freedom

Вступление

Человек — как включенный в культуру — является открытым существом. Однако открытость, а значит культурность, хотя и дана человеку, но таким образом, что ее присвоение требует его усилий, причем немалых. Открытость человека здесь понята как открытость его субъективности (а значит и свободы) для природных и сакральных детерминаций радикально *внекультурного* иного.

Эту абсолютную инаковость можно (в первом приближении) понять как лежащий предельно вне мысли предмет мысли. Получается ненарочитая интрига, поскольку приходится сразу сказать, что согласно гипотезе, которую я попытаюсь обосновать в статье, такая инаковость, несмотря на свою запредельную *внеаходимость*, трансцендентность человеку, хотя и никогда не присутствует в нем, но при этом составляет его внутреннюю интимную сущность. В этом отношении изначально *принадлежащая* человеку инаковость представлена требованием, *призывом* стать открытым для обращенности

к нему радикально иного. Другими словами, — требованием концептуализировать и свою ответственность за открытость безличного горизонта трансценденции (как трансцендентального условия явления природы), и необходимость собственных усилий¹ для открытости человеку личностного горизонта трансценденции, который открывается по собственной инициативе². Тем самым, открытости человека для природных и для сакральных *детерминаций*, хотя и тесно взаимосвязаны (просто потому, что речь идет об одной границе), но устроены по-разному: в первом случае граница как открытость полагается по инициативе человека, а во втором — по инициативе Иного³. Абсолютная инаковость, как расположенная внутри человека,

¹ Собственно, главная цель статьи — уяснить для себя, какова природа этих моих «усилий», без которых невозможна моя открытость для сакральных детерминаций, а значит — моя субъективность (и свобода).

² В иудейско-христианской религии это положение выражено тем, что Завет заключается по инициативе Бога, а не человека.

³ См.: Черняк Л. С. Внеаходимость в диалогике: самодетерминация мысли и детерминации *внемысленные* / Л. С. Черняк // Владимир Соломонович Библер. М.: РОССПЭН, 2009. С. 10–128. С. 80–83.

* При поддержке РГНФ, грант № 12-03-00498



РУМЯНЦЕВ Олег Константинович / Oleg RUMYANTSEV

| Избыточность человека как условие его открытости сопредельному |

является одновременно и имманентной, и принципиально трансцендентной ему. В этом смысле граница субъективности человека и радикально иного оказывается не границей, разделяющей субъективность и «нечто иное сущее», но границей, отделяющей субъективность от *нее самой*. По-видимому, такой характер инаковости обусловил парадоксальную форму человеческой субъективности⁴ и свободы как открытости человека для внекультурных детерминаций — т. е. речь идет о *самодетерминации*. И только так возможна, с одной стороны, вписанность человека в естественный жизненный мир, содержащий как явления природы, так и произведения культуры, с другой стороны, причастность сверхъестественному сакральному миру. Соответственно, и наоборот: возможна включенность этих миров в человека. Абсолютная инаковость, которая вменяется человеку, дана ему как *требование* быть извечно неравным себе, выходить за свои пределы, быть и собственной границей.

Итак, в исследовании выдвигается гипотеза, что радикальная инаковость дана человеку как его самое внутреннее и самое внешнее, но дана *без ее присутствия*; эта инаковость никогда не презентирована, но может быть только репрезентирована собственными усилиями человека. Такая абсолютная инаковость содержится в форме изначально, конститутивно присущей человеку *неопределенности как избыточности*⁵. Собственно, репрезентация исходной неопределенности-избыточности и есть воспроизведение подаренной человеку *возможности* быть безгранично открытым перед миром, но необходимы его усилия, чтобы принять этот дар. И такое воспроизведение означает *состоятельность* освоения человеком этапов своего онтогенеза, что как раз и представляет его усилия по присвоению дара.

По-моему, в современном обществе присутствуют два разнонаправленных явления. Во-первых, некоторое запаздывание прохождения человеком этапов своего онтогенеза, которое сопровождается успешным воспроизведением изначальной избыточности — т. е. *открытости* горизонта жизненного мира — на зрелых этапах онтогенеза. Во-вторых, задержка и даже остановка развития на сравнительно ранних этапах онтогенеза (детство, отрочество), т. е. сужение горизонта жизненного мира и его догматизация. Обозначу первое явление как «культурную ювенилизацию», а второе — как «псевдоювенилизацию». Завершая вступление, обозначу те обсуждаемые

⁴ Предварительно субъективность можно понять как такие отношения человека с миром, которые строятся, по слову Хайдеггера, как бытие-в-мире. Основой бытия-в-мире человека является безграничный характер его открытости, определивший граничность его субъективности в качестве трансцендирующей любую определенность отношений человека с иным. Вместе с тем предполагается и «рефлексивная» способность самоограничивать свои действия, что и обернулось способом внесения в мир своего порядка.

⁵ Концепт «неопределенность как избыточность» предполагает интуиции и чрезмерного воображения мифологичных, и избыточность возможностей новорожденного ребенка или оплодотворенной яйцеклетки, и безмерную открытость человека, но исходное для меня — представление об отличающей человека от животных его способности полагать свои цели в неопределенной или всеобщей форме. Обсуждение именно последнего положения придется отложить до последней части статьи, т. к. это сразу же выведет к сюжетам, выходящим за ее пределы, что уместно как раз в качестве заключения для философской статьи.

в статье позиции, которые, по-моему, уже просматриваются. Представляется, что этот новый тип стратификации людей в обществе является социокультурно значимым, а изменения в протекании онтогенеза человека предваряют трансформации в истории европейской культуры. Вероятно, это ведет и к своеобразным антропологическим, и даже к онтологическим изменениям. Хотя причин несколько, но все-таки главной для псевдоювенилизации является выразительное отставание образовательной практики от трансформаций в культуре. Наверное оправданным будет предположение, что важнейшей причиной культурной ювенилизации является массовое освоение рефлексивности целеполагания, а это несовместимо с формализованным, традиционным образованием и укладом общества.

Культурная ювенилизация vs псевдоювенилизация

Начну с описания некоторого социокультурного феномена, чтобы затем обсудить, какие исторические, антропологические и онтологические события и процессы в нем выражены.

По одной из гипотез, эволюционная линия приматов, приведшая к *Homo sapiens*, заключалась в *ювенилизации* (раннее половое созревание) и элиминации поздних стадий онтогенеза обезьяньих предков человека. А в культуре, как обратил мое внимание Л. С. Черняк⁶, наблюдается обратный порядок развития: чем на более исторически раннем этапе находится традиционное общество, тем характернее для него быстрое взросление и старение человека, обусловленное заданностью ценностей, целей, технологий. Потому благодаря формализованному обучению быстро достигаются жизненные горизонты и исполненность жизни. Реализуемый в Европе уже более трех столетий проект построения нетрадиционной культуры постепенно изменил ситуацию, причем решительные перемены происходят буквально на наших глазах. Если в Европе и Америке середины прошлого века шестидесятилетний человек редко инициировал новый бизнес, изменял свой жизненный уклад, то уже в 1980 — 1990-е годы это стало обыденным — как следствие массового преодоления традиционности в экономике и культуре. Здесь речь идет о такой профессионализации, которая не препятствует тому, чтобы на поздних стадиях онтогенеза воспроизводилась изначальная избыточность человека, и это позволяет открывать для себя новые горизонты жизненного мира — потому я и обозначил такую ювенилизацию как *культурную*. Видимо, данный социокультурный феномен лишь эксплицировал уже произошедшую в онтогенезе культурную ювенилизацию, которая не только является результатом модернизации (преодолевающей традиционность), но сама модернизация без такой ювенилизации и *не состоялась бы*. В этом смысле взаимодействия между ними строятся подобно герменевтическому кругу. В городской культуре России культурная ювенилизация менее заметна, зато более массовой, чем в развитых странах, является псевдоювенилизация. Последняя обусловлена целым комплексом причин, но главная из них — выразительное отставание изменений в сфере образования от трансформаций в культуре.

⁶ Черняк Л. С. Из личной переписки.



Классно-урочная система, предметный принцип образования и полная индифферентность образовательной практики к реальному онтогенезу учащегося провоцируют остановку онтогенеза в отрочестве и даже в детстве. По причине гипертрофии такого образования в России *большая часть* взрослого населения относительно благополучной Москвы 1980-х годов, по данным нейрофизиологических исследований не достигла психологической юности⁷, значительное число старых и пожилых людей имеют детскую или подростковую энцефалограмму, а зрелость — вообще диковинка⁸. Как будто страна превращается в непомерно разросшийся детский сад. Если классно-урочная система⁹ и авторитарная педагогика уже стали притчей во языцех, то претензии к предметному принципу образования и необходимость учитывать реальный онтогенез учащегося нередко встречают непонимание даже у преподавателей. Поэтому остановлюсь только на этих аспектах, в основном на последнем.

Итак, почему еще в XIX в. принцип предметного обучения, вполне приемлемо обеспечивавший образование, уже к началу XX стал давать сбои, а сейчас превратился в настоящий тормоз для обновления сферы образования? Я не могу здесь останавливаться даже на тех немногих составляющих этой проблемы, с которыми знаком, а отмечу только один, но немаловажный аспект. Дело в том, что для традиционной культуры возможен универсальный образ человека: для античности — человек как микрокосм, для средневековья — как образ и подобие Бога. Новое время инициировало построение нетрадиционной культуры (проект модерна), и теперь уже невозможен универсальный образ человека¹⁰, соответственно — и единая практика культивирования субъективности человека. Однако существуют разные практики, которые не удается свести к общему знаменателю, и потому они должны сами себя обосновывать. Такая ситуация оказалась особенно критичной для современного образования¹¹: оно просто рассыпалось на несвязанные между

собой «дисциплинарные практики». Получается своеобразная «образовательная шизофрения»: не только естественные науки не имеют никакого отношения к гуманитарным, но и те и другие так же внутри себя разделяются на слабо связанные (или вовсе не связанные) дисциплины. Немало ученых и преподавателей понимают необходимость отказаться от такого разделения, но уйти от предметного принципа преподавания или даже просто компенсировать его недостатки на практике совсем не просто (хотя к настоящему моменту предлагались и опробовались уже многие варианты).

Другим критическим недостатком образования является полное пренебрежение к реальному онтогенезу учащихся, которое после разгрома педологии стало у нас общепринятым, в то время как необходимость практического применения педологии уже перезрела. Например, с начала 1970-х годов из-за ретардации¹² (замедления скорости физиологического развития) предростовой скачок, прохождение которого служит показателем готовности ребенка к школе, сместился к настоящему времени с 6 почти до 8 лет (а пубертатный период отодвинулся на 2,5 года)¹³. За это же время, вследствие астенизации, количество детей-«сов» стало соизмеримо с числом «жаворонков» — значит, начинать занятия надо бы на пару часов позже. Дети одного календарного возраста по психофизиологическому возрасту имеют *огромный разброс* (и притом девочки на пару лет опережают мальчиков), причем еще и этот реальный возраст неодинаков для одного и того же ребенка при восприятии разных предметов. Для решения большинства образовательных задач дети должны иметь *один и тот же* психофизиологический возраст. И просто невозможно понять — зачем максимальные школьные нагрузки, как *нарочно*, приходится на самые критические этапы онтогенеза, когда эти нагрузки надо снизить до предела. В принципе все эти задачи решаемы¹⁴, но для нашей неповоротливой системы образования они оказываются неразрешимыми проблемами.

Отмеченные недоразумения с образованием (в России гипертрофированные по сравнению с европейскими странами) превращают общемировую тенденцию к псевдоювенилизации в критическую и доводят разлом между этой тенденцией

повести, не произносить речи, как это было еще в Царскосельском лицее, а готовят литературоведов, и так по всем предметам. Однако уже давно, в том числе и в опыте повседневной жизни, образцом человека является никак не ученый; скорее — это телеведущий, который не имеет собственного образа, но динамично изменяет его в зависимости от ситуации.

¹² Кстати, такая ретардация является необходимым сопровождением культурной ювенилизации.

¹³ См.: Рудкевич Л. А. Эпохальные изменения человека на современном этапе и педагогические инновации / Л. А. Рудкевич // Психологическая газета, 2006, выпуск 29. 11. URL: <http://www.psy.su/>

¹⁴ Укомплектование классов потребует на школу несколько психологов, знакомых с педологией, правда, как пишут авторы, в их опыте (92 реальная гимназия Санкт-Петербурга, 1991–1992 учебный год, 8-е классы) такое переукомплектование требовалось в течение всего года. (См. Чебанов С. В., Сопиков А. П., Ковалева М. К. Предпроектное изучение возрастных особенностей учащихся 6–17 лет с целью оптимизации учебного процесса в массовой средней школе. Отчет по договору для Московского института развития образовательных систем. 1992 (рукопись) стр. 13). Кроме того, онтогенезы могут протекать и по ускоренному, и по замедленному типу, да еще меняться с возрастом, к тому же не синхронно на разных предметах (потому иногда оправданы и дисциплинарные циклы).

⁷ Об этом еще в начале прошлого века писал К. Юнг и достаточно подробно обсуждали психологи.

⁸ См.: Чебанов С. В., Сопиков А. П., Ковалева М. К. Предпроектное изучение возрастных особенностей учащихся 6–17 лет с целью оптимизации учебного процесса в массовой средней школе. Отчет по договору для Московского института развития образовательных систем. 1992 (рукопись) стр. 2.

⁹ Например, об этом много писал Ф. Т. Михайлов, но мне больше всего понравился разбор этой практики в его статье, которая по своему названию вроде бы посвящена иному вопросу. См.: Михайлов Ф. Т. Образование философа / Ф. Т. Михайлов // Михайлов Ф. Т. Избранное М.: Индрик, 2001. (особенно С 534 — 551)

¹⁰ Потому замена в Новое время средневекового образца человека — «священника» на «ученого», в качестве нового образца — счастливая и незаконная случайность. Она обусловлена вековой задержкой изменения мировоззренческой картины мира (где доминирует догматизированный опыт предшествующего поколения), в которой и культивировался этот образец, от уже кардинально изменившихся форм организации знания (еще больше отставание от возникновение нового субъекта знания и культуры).

¹¹ Если здесь уже невозможен заданный, предпосланный универсальный образ человека, опирающийся, соответственно на мифологическую или религиозную предпосылку, то «образец» должен теперь выстраиваться самостоятельно каждым человеком. Наиболее чувствительной к этим переменам оказалась сфера образования — поскольку непонятно, на какой «образ» она сориентирована. Имплитно и негласно по-прежнему в качестве образца выступает ученый: например, на уроках литературы учат писать не письма и



и культурной ювенилизацией до социальной, культурной и индивидуальной кризисной коллизии. Конечно, даже остановка (тем более неполная реализация) онтогенеза, пусть и на раннем этапе, частично компенсируется, и некоторые нерешенные в образовании задачи могут быть решены в процессе дальнейшего жизнепрживания. Потому ситуация не является вызывающе угрожающей и напоминает скорее хроническую, а не острую болезнь. Однако и на уровне здравого смысла понятно, что люди с остановившимся или сильно заторможенным и деформированным онтогенезом менее способны к самоизменению и в большинстве не склонны к принятию модернизационных преобразований в обществе, им ближе демодернизация (о чем немного позже). Но здесь и собственно теоретический вопрос: чем оборачивается для конституции человека (и культуры) остановка онтогенеза на ранних этапах? Однако прежде чем обратиться к этому вопросу, необходимо сделать большое отступление, объясняющее мое понимание субъективности человека.

Субъективность человека и ее граничность

Субъективность человека понимается в статье несколько более широко, чем обычно принято в философских исследованиях, и для задач данной статьи, по-моему, это оправдано. Данное утверждение станет понятно после изложения принятой в статье трактовки субъективности.

Распространено мнение, имеющее статус предрассудка, что открытие и обретение субъективностью себя тесно связано по происхождению и содержанию с тем этапом истории, когда появляется философская рефлексия. Подобное мнение достаточно убедительно, поскольку именно в философии концептуализирована рефлексия, или индивидуальное самосознание человека, осознавшего свою уникальность, тем самым смертность (а значит — право на бессмертие). И одновременно осознавшего себя как представителя Логоса, как посредника, связавшего (удвоенный самой философией) мир: идеальный мир-по-истине (мир сам по себе) и традиционный мир-по-мнению (мир для нас). *Ответственность* человека за приведение текущего неустойчивого чувственного многообразия мира-по-мнению к своему обоснованию в неизменном, устойчивом, умопостижимом мире-по-истине¹⁵ означает *тематизацию* человеком своей субъективности, как включающей в себя два неразрывных и неслиянных полюса (ипостаси) — субъектность мысли и субъектность иного. Эта удивительная дву-составность человеческой субъективности является причиной и ее безграничной мощи, и принципиальной незавершенности, неприкаянности существования человека. Ведь ни одну из этих субъектностей нельзя конституировать без другой, а вместе с тем человек не может и уклониться от проблемы единства своей субъективности. Так была тематизирована субъективность человека. И теперь на него возложена беспрецедентная метафизическая нагрузка: *онтологический смысл его свободы* раскрывается в его ответственности за упорядоченность и устойчивость мира. Конечно, с рождением философии произошло, может быть,

самое радикальное изменение конституции человека, но как стало видно в современной философии, особенно в постструктурализме и постмодернизме, здесь уже заложены предпосылки, которые были реализованы в трансцендентальной установке (закрывающей путь к современной постановке проблемы субъективности). И последняя установка, по меньшей мере, нуждается в принципиальном пересмотре¹⁶, притом — что для нас особенно важно — субъективность хотя и не предопределена человеческой историей, а формируется в ней, она сформировалась значительно раньше, чем была осуществлена ее концептуализация в философии.

В статье невозможен даже эскиз истории субъективности в европейской философии (ведь это один из основных ее мотивов), потому просто укажу некоторые нужные здесь трансформации. Радикальное изменение смысла субъективности произошло с возникновением христианства, о чем выразительно написал С. С. Аверинцев¹⁷, и без понимания этой перестройки невозможно адекватное прочтение Нового времени¹⁸, которое интересует нас в первую очередь. Для меня же показательной является возникшая в Средневековье оппозиция между «быть личностью, или субъективностью» (унаследовано от иудаизма) и «понимать это во всеобщем виде» (получено от античной философии). Образцовость этой оппозиции заключается в том, что здесь «быть» и «понимать», с одной стороны, радикально несовместимы, а с другой — категорично требуют синтеза. Более чем тысячелетние усилия средневековых мыслителей обеспечили всегда неокончательный, но все-таки *состоявшийся* синтез Афин и Иерусалима. Этот синтез потребовал введения концептов, немыслимых ни в античности, ни в иудаизме: трансцендентность, творение из ничего, идеальность, триединство Бога, воплощение, смерть и воскресение Христа, вера как непосредственное знание, прижизненное единство души и тела — что выразительно показывает нетривиальность и принципиальную культурную новизну осуществленного в Средневековье синтеза.

Августин концептуализировал личность Бога (и человека) в качестве воли, что соответствует пониманию Бога как творца. Как говорил М. Б. Туrowsкий¹⁹, теперь Бог — личность не потому, что Он единственный, а потому Он единственный, что личность. Соответственно и Сын Божий понят не столько в качестве Логоса, сколько как реализация Божественной воли, как Его «да будет». Человек в качестве *творения* Бога *предопределен* судьбой, а будучи Его *подобием*, обладает *свободой воли*, которая является и принципом индивидуации, и источником зла (и заблуждения), и залогом возможной открытости к спасению. Онтологическая укорененность человеческой свободы воли предполагает, что она может быть конституирована только относительно *детерминации* Божественной волей. Такая

¹⁵ В определенном смысле, — ответственным за единство Неба и Земли (как ее представителя)

¹⁶ См.: Черняк Л. С. Вечность и время. / Л. С. Черняк / СПб.: Нестор-история, 2012. 573 с. (Лион Семенович предложил максимально бережное переосмысление традиции трансцендентальной философии, сберегающее ее принципиальные позиции)

¹⁷ См.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. / С. С. Аверинцев / М.: Наука, 1977. 320 с.

¹⁸ См.: Черняк Л. С. Внезаходимость в диалогике: самодетерминация мысли и детерминации внемысленные С. 38 — 45.

¹⁹ Туrowsкий М. Б. Курс лекций по истории философии (архив, готовится к печати).



РУМЯНЦЕВ Олег Константинович / Oleg RUMYANTSEV

| Избыточность человека как условие его открытости сопредельному |

взаимозависимость провиденциализма и свободы воли является диалектически парадоксальной и экзистенциально загадочной, но неизбежной: как показывает Туровский²⁰, отрицание одного уничтожает и другое. Для авероистов, вопреки Августину, Эриугене и Ансельму, Бог творит мир не непосредственно, а через создаваемые субстанции, потому не может знать судьбу мира. Если Бог не обладает Провидением, то причинная связь тотальна, а человеческие судьбы обусловлены влиянием звезд. Потому душа человека *не ответственна* ни за грехи, ни за спасение — это значит, что нет никакой свободы воли. Да и душа раздваивается на индивидуальную телесную смертную и общечеловеческую нематериальную бессмертную душу (т. е. нет личного бессмертия), а истины разума и веры вполне могут не совпадать.

Примирил «веру» и «разум», как известно, Фома Аквинский: истины веры, конечно, недоступны разуму, но оба эти рода истин имеют общее основание — их единство в том, что всякая истина имеет началом акт до-верия к Богу, а относительно такого доверия одинаково достоверно все сотворенное Богом. Хотя, конечно, реализовать синтез этих истин стоило огромных усилий. В том же духе решается проблема единства смертного тела и бессмертной души — как материальной, *пассивной* причины и формальной, *активной* причины. Такая целостность субъективности человека преодолевает разрыв между его земным и небесным существованием, а прижизненное единство души и тела делает человека действительно пограничным существом, *открытым* трансцендентному, которое наличествует (как трансценденталии) в земной жизни. Это, конечно, уже некоторая имманентизация смысла человеческой жизни, а значит — предчувствие Возрождения, для которого смысл человеческой жизни посюсторонен (что окончательно легитимизовало Просвещение), а по сути, это означает, что человек не является непосредственно ничьим образом и подобием — ни Космоса, ни Бога.

Наука открыла природу как развивающуюся по своим имманентным законам, и разум человека сам полагает границу, разделяющую и связывающую его с миром, потому разум лишен изначального сродства с природой, а человек — от природы данной ему бессмертной души. Однако наука, пафосом которой было познание природы как радикально иного по отношению к мысли, оказалась и обоснована, и дезавуирована предрассудком естественного света разума²¹: без него невозможно было поставить задачу познания природы как разумно устроенной, и он же заранее обесмысливал эту задачу предположенным совпадением мысли и бытия.

Для новоевропейской философии сознание представляло собственный модус бытия человека — его субъективность. Суть трансцендентальной установки заключается в том, что мысль сама полагает границу себя и внемысленного, и сама же выступает в качестве границы. Это означает, как показывает Л. С. Черняк²², что мысль не надеется найти обоснование достоверности знания о вещественном мире в нем самом, по-

тому мысль сомневается в возможности обнаружить такую достоверность мыслимого где-либо вне себя самой. Мысль, обращенная к себе как обоснованию достоверности знания как такового, задается не гносеологическим, а онтологическим вопросом: как возможно, что мысль наделяет внемысленное статусом мыслимого, т. е. предстоящего мысли. Другими словами, нас интересует мысль-граница как горизонт, открывающий внемысленное в качестве предстоящего мысли. Собственно, этот модус и выступает как граница-открытость субъективности человека. Обсуждение онтологического смысла границы субъективности подразумевает под онтологией не рассуждения о сущности (или бытии) как природе сущего, а *всего лишь* обсуждение условий понимания.

В кантовских терминах, как показывает Черняк²³, мысль-граница — это созерцание как открытое для аффицирования вещью-в-себе (вещами-в-себе), как открывающее горизонт, в котором внемысленное предстает перед мыслью уже как явление, а понятийное схватывание явления (т. е. само понимание) — уже дело рассудка. Нас же интересует в первую очередь «онтологический смысл» границы субъективности — границы, взятой как открытость, что подразумевает встречу мысли (или существования человека) с бытием. Это со-бытие сретения движущихся навстречу друг другу мысли и бытия, видимо, является скорее некоторой философской максимой: ведь непонятно, с какой позиции сверх-внеаходимости его можно тематизировать. Вместе с тем сопредельное, открываемое границей субъективности человека, — это не только радикально иное как предельно внемысленное «предметное» содержание мысли (или межличностного общения), но и просто вещь-для-нас, иная культура, или другой человек, где речь уже о культурной границе. Открываемый онтологической границей человека новый горизонт не может быть безразличен к тому, что его заполняет, — к населившим его образам. Поскольку человек — единственное живое существо, которое не получает своего места в мире простым фактом своего рождения, то свое место человек обретает как открытый для обращения к нему всего окружающего. Вещь выступает здесь не только как средство (как подручное, по Хайдеггеру), но и в качестве одетой множеством культурных символических наслоений, и, что особенно важно, в своей «онтологической» природе, вещь — *вещает*, адресуясь к человеку.

Кант, обнаружив ответственность конечного субъекта за полагание его границы-открытости (разум-созерцание) с внемысленной реальностью, открывает и трансцендентальный горизонт природы как сферы возможного опыта, и возможность выхода из гносеологического тупика. Укорененность знания человека в его существовании обозначалась после Канта (уже в качестве общепринятого) как радикальная *конечность* человеческого разума, а позже — особенно в экзистенциализме — это радикальная *конечность* (или *воплощенность*) человеческого существования. Естественно, речь идет не о биологической, социальной или культурной ограниченности существования человека, а наоборот — о конечности разума в качестве сущностного определения человеческого в человеке, что в философской традиции всегда считалось образом вечности в

²⁰ Там же.²¹ По «формуле» Спинозы: порядок и связь идей в голове человека те же, что порядок и связь вещей в мире, а гарантом этой «предустановленной гармонии» (Лейбниц) является Бог.²² См.: Черняк Л. С. Время и вечность. С. 21 -29.²³ Там же.

РУМЯНЦЕВ Олег Константинович / Oleg RUMYANTSEV

| Избыточность человека как условие его открытости сопредельному |

человеке. Однако предложенный Кантом принцип объективности — кантовский проект онтологии в качестве метафизики конечного разума, ни им самим, ни в последующей философии не был проведен последовательно²⁴. Ведь в «Критике чистого разума» речь шла о том, как возможна свобода человека в мире явлений природы, что означает полное преодоление идеологии естественного света разума. А ответ на этот вопрос мы получили в «Критике практического разума» и «Критике способности суждения» — т. е. фактически другой ответ: как возможна свобода человека в мире морали или сфере искусства. Получается, что основной конфликт человеческого бытия — конфликт между моральной, осмысленной свободой и бессовестной, бессмысленной, но по-настоящему существующей природой — остался не решен, существование человека расколосось. Сохранилась нововременная трактовка человека: либо как саморазвивающегося, самодетерминирующегося, что предполагает его *закрытость* от внекультурных (здесь подразумевается — и природных и сакральных) детерминаций, либо — признание последних, что означает отрицание свободы, самодетерминации человека. Мы пришли к той же диалектической фигуре, которая взаимно связывала провиденциализм и свободу воли.

Эпоха доминирования естествознания и господства позитивизма превратило субъективность в персону без определенного места жительства, поскольку она здесь не имеет прописки. Парадоксальным образом сосредоточенность современной философии на существовании и культуре человека привела к элиминации той самой идеи субъективности, которая явилась основанием европейской культурной традиции. Свою классическую тему субъективности философия XX в. превратила в надстройку, обратившись к анализу, как предполагалось, предшествующих ей и порождающих ее базисов. Это привело к прояснению динамики становления субъективности, выявлению досубъективных и интересубъективных реальностей, обнаруживших, что субъективность выражает нечто большее, чем ее непосредственная природа. Вместе с тем субъективность потеряла рациональное обоснование и свое трансцендентное измерение. Можно выделить две основные стратегии. Одна заменила деятельностную природу сознания и субъективности на досубъективные нерелективные деятельностные начала: жизнь, волю, производственные отношения, бессознательное, коллективное сознание, институты власти и обмена. Другая стратегия обратилась к конституированию (порождению) субъективности с помощью выразительной энергии языка (или — языковой природы и структурированности бессознательного) и описанию жизни субъективности методами философской герменевтики или к конституированию субъективности через посредство интересубъективности и культуры. Как нам представляется, продуктивным продолжением обеих стратегий являются шаги в сторону возврата в субъективность ее трансцендентного измерения, например, в феноменологии позднего Э. Гуссерля, философской антропологии М. Шелера и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Смерть Бога, автора, человека (или децентрация субъективности) у Барта, Фуко, Делеза и Гваттари, Деррида, а затем

²⁴ См.: Черняк Л. С. Очерк второй. Кант: разум — художественный опыт — эмпирическое // Л. С. Черняк // *Метаморфозы разума в европейской культуре* М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 68 — 92

возвращение субъекта, например в поздних работах²⁵ у Фуко, Гваттари, привели к следующей коллизии, отмечаемой А. Ю. Шемановым²⁶. С одной стороны, утрата практик субъективности, хранящих культуру заботы о себе, грозит погружением человека в растворяющую его коллективность, снимающую вопрос о личной ответственности за поступки, что в условиях современных технологий оборачивается катастрофическими последствиями. С другой стороны, сами практики заботы о себе — без их связи с коллективными формами самоотличения — теряют связь с формами культурного освоения своего тела и основ аффективной и социальной жизни, оставляя телесность, аффективность и социальность за рамками субъективного овладения. Представляется, что все изложенное здесь мое понимание субъективности человека объясняет, почему оправдано некоторое отступление назад и, казалось бы, неоправданно широкое предварительное определение субъективности. Повторю: субъективность можно понять в качестве таких отношений человека с миром, которые строятся, по слову Хайдеггера, как бытие-в-мире. Основой бытия-в-мире человека является безграничный характер его открытости, обусловивший субъективность как трансцендирующую любую определенность отношений человека с иным²⁷. Вместе с тем предполагается и «рефлексивная» способность человека самоограничивать (в отличие от других живых существ) свои действия, что и обернулось способом (определившем специфику его субъективности) внесения в мир своего порядка.

Открытость человеку дана, но не даром

По-видимому, сначала надо объяснить, в чем я вижу необходимость *предпослат* открытости человека его исходную неопределенность как избыточность.

Различие между культурной ювенилизацией и псевдоювенилизацией можно выразить, «воспользовавшись гегелевским комментарием к словам Христа “станьте как сие дитя малое”. Иисус, — говорит Гегель, — не призывает: “*останьтесь* как сие дитя малое”, а призывает Он: “*станьте* как дитя малое”. В этом смысле человек есть такое существо, которое весь срок своей жизни *становится* дитем малым»²⁸. Этот «разрыв» между теми, кто «*становится* как дитя малое», и теми, кто «*остаётся* как сие дитя малое», был бы тот же самый, что и обсуждается у нас, как противопоставление культурной ювенилизации и псевдоювенилизации, но если бы это сказал не Гегель. Дело в том, что у Гегеля субъективность (понятие как противоречие) как бы предпослана саморазвитию, точнее — она и *есть* саморазвитие, потому феноменология бытия оказывается феноменологией духа, а история развития — логикой развития. Таким

²⁵ См.: Колесников А. С. Глава 5. Проблема субъективности в постструктурализме. / А. С. Колесников // Колесников А. С. Ставцев С. Н. *Формы субъективности в философской культуре XX века* СПб., 2000.

²⁶ См.: Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека в современной культуре и проблема становления субъективности. / А. Ю. Шеманов // *Философские науки*. 2012, №11. С. 106–118.

²⁷ К тому же «открытость человека», или его «бытие-в-мире» как самополагание себя в мир, и есть познание как важнейший способ существования, или, по словам М. Б. Туrowsкого, — процесс познания и есть процесс целеполагания и целедостижения.

²⁸ Черняк Л. С. Из личной переписки.



образом, и субъективность человека, вырастающая из его открытости, должна быть *предпослана* его онтогенезу, а не *вырабатываться* (что для меня принципиально) именно в его процессе. Хотя в этом пункте я решительно не согласен с Гегелем, вместе с тем, в его позиции есть резон. Ведь неудачи попыток вывести нравственность из некоторых базисных оснований (например, жизни, целесообразной деятельности, общественных отношений) заставляют и меня принять (это как бы соответствует гегелевскому подходу), пока в качестве аксиомы, что истина, добро и красота²⁹ хотя и осваиваются прижизненно, но конститутивны человеку. Собственно, *врожденны* человеку не сами трансценденталии³⁰ непосредственно, а «открытость» — и это открытость человека в первую очередь именно истине, добру и красоте. Но если открытость исходно присуща, подарена, дана (неважно — естественным или сверхъестественным порядком) человеку, то это вовсе не означает, что дана задаром³¹ (за «даром» стоит Дарящий, а вовсе не одариваемый, он-то как раз — после «дара»).

Гипотеза, которую я хочу обсудить, заключается в том, что открытость дана человеку (ребенку) в форме «неопределенности как избыточности». В этом термине содержится претензия понять не-равенство человека себе, его не-определенность (выход за пределы), его без-граничность (быть и своей границей) в качестве не просто отрицания, но — как отрицание вполне положительное. Причем в данном термине содержится и формула (форма), отличающая человека от животного: хотя сама жизнь и есть неравенство себе, однако, по словам М. Хайдеггера, «жизнь есть особый образ бытия, но по сути доступный только в Dasein»³². Положительное содержание неопределенности-избыточности раскрывается в том, что хотя она исходно дана человеку, но присваивается им только в результате ее воспроизведения как открытости человека, а такую репрезентацию должен осуществить сам человек, причем на *каждом* этапе своего онтогенеза.

Пафос Хайдеггера «после поворота» во многом, по-моему, определяется следующим тезисом. Что говорить о Боге, когда все равно нет того, к кому Он мог бы обратиться — *свободно* человека? Но такой постановкой вопроса Хайдеггер, по-видимому, сам загнал себя в угол. Потому что самоопределение себя в свободе возможно только как *открытость для добровольной зависимости* от «сакральных детерминаций». Такая «открытость» является обособлением неопределенности-избыточности, которая всеобща просто уже потому, что *неопределенна*. Тогда предпосылочность избыточности предполагает, что открытость человека представляет результат его усилий — усилий, обеспечивающих возможность обращенности к нему

²⁹ Видимо, они лежат в основе состоявшихся универсальных образов человека и античности (микрокосм - триада Платона), и средневековья (по образу и подобию Бога — триединство).

³⁰ По-моему, удобно сохранить этот термин Аквината, если отдавать себе отчет в модификации смысла данного термина в контексте современности.

³¹ См.: Черняк Л. С. Внеаходимость в диалогике: самодетерминация мысли и детерминации внемысленные С. 10 — 128.

³² Хайдеггер М. Бытие и время. / М. Хайдеггер / М.: Ad Marginem, 1997. С. 50 (в данном переводе «присутствие», а не Dasein). Различие животного и человека понято в статье почти по Хайдеггеру: камень — не имеет мира, животное — обделено миром, и только Dasein — открыто миру (имеет мир).

личностного Иного. Дело в том, что свобода — не автономия субъекта, не закрытость, а ровно наоборот: *открытость* субъективности человека.

Свобода и субъективность, по-моему, — *почти* полные синонимы, о чем уже шла речь. Свобода предполагает ответственность. Несомненно. Поскольку, по меньшей мере, подразумевается ответственность за свою собственную свободу. Но если *ответ-*ственность, то «ответ» держать перед Кем? Если — перед *самим собой*, то надо вспомнить, *откуда* мы впервые явственно услышали такой ответ. Это эллинизм. Для стоиков и эпикурейцев в человеке (философе) представлено единство Космоса, и в этом Судьба человека. Но сам человек не имеет единства ни в себе, ни в Космосе. И что же делать человеку, познавшему свою Судьбу, познавшему, что смысл его жизни есть слепая и безличная Судьба? Ничего не делать, лежать под деревом у реки или вскрыть себе вены, что в принципе одно и то же. Ответ ли это? Можно ли его перенести в наш контекст? Если предполагается, что ответ надо держать перед *Другим*, то кто это? Если другое Я, то философы от Гуссерля до Левинаса и Вальденфельса пытаются найти более существенное основание, *кроме аналогии*, позволяющее сделать заключение о другом Я (о Ты). Коллизия понятна. Если это *тоже* Я, то почему оно *иное*? Если же оно радикально *иное*, чем Я, то почему *это* Я? Свобода и ответственность *не синонимы*, да и с ответственностью пока не вполне ясно. Но даже если разберемся, то это не освобождает от необходимости сказать, *что же такое* свобода, или субъективность. Общепринятый ответ: *самодетерминация*, или *causa sui*. Если спросить: а как это? Получите, как пишет Л. С. Черняк³³, ответ: ну это когда сам себя детерминируешь. Или — очень просто: когда сам являешься своей причиной. Тем самым, в качестве ответа повторяется вопрос, но в утвердительной интонации. Потому давайте пока условно считать: что такое субъективность или свобода — нам не вполне ясно. Собственно, я и пытаюсь понять, что значит мои «усилия», обеспечивающие возможность Обращенности — по Его собственной инициативе — ко мне личностного Иного, т. е. — возможность моей свободы как открытости для сакральных детерминация.

Полагание человеком своей границы с иным и есть открытость тем детерминациям иного, которые обеспечивают возможность самому обосновать себя, т. е. — возможность свободы человека. Понятно, что мысль (или душа) человека не может быть непосредственно детерминирована либидо, волей к власти, производственными отношениями или иными, якобы базисными структурами. Но здесь есть еще один принципиальный аспект. М. Б. Туровский пишет: «[Е]сли личность оказывается детерминированной отчужденными формами власти, то лишь постольку, поскольку она не в состоянии домыслить меры своей ответственности до собственной свободы. В этом смысле исторический прогресс есть прогресс в понятии свободы. А отсюда следует, что культура являет собой личностный аспект истории»³⁴. Поскольку Туровский считает отчуждение *органи-*

³³ См.: Черняк Л. С. Часть I Начала телеологии культуры / Л. С. Черняк // Метаморфозы разума в европейской культуре. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 16

³⁴ Туровский М. Б. О зависимости культуры от философии. / М. Б. Туровский // Туровский М. Б. Философские основания культурологии.



РУМЯНЦЕВ Олег Константинович / Oleg RUMYANTSEV

| Избыточность человека как условие его открытости сопредельному |

ческой составляющей человеческой истории, то здесь требуется одно уточнение. После Гегеля, который, по-моему, точно понял в качестве квинтэссенции отчуждения (объективации) Просвещение, гиперболизировавшее субъект–объектную гносеологическую оппозицию, о личности и ее свободе оправдано говорить, лишь имея в виду именно преодоление *этого* отчуждения. Хотя для современной философии такого ограничения понятия свободы недостаточно, но для задач данной статьи можно этим ограничиться.

Еще раз. Открытость человека является принадлежностью каждой культуры, а универсальность европейской культуры, заданная еще античной философией, обусловлена теоретической *концептуализацией* этой открытости человека и культуры. Открытость дана человеку, но совсем не даром. Понятно, что в самой исходной неопределенности как избыточности никоим образом не содержится «набор предначертаний» в качестве чего-либо подобного «презумптивным зачаткам» (в отличие от проспективных потенций, как в яйцеклетке: свобода выбора из вариантов — «эпителиальности», «мышечности» или «нервности» будущих специализированных клеток). Ведь в изначальной избыточности ребенка, который может стать и пианистом, и машинистом, и рецидивистом, никоим образом не содержатся «пианист», «машинист» или «рецидивист». Да и жизнь вообще не является реализацией *предопределенной* программы (Провидения или ДНК): непонятно, что такое жизнь, если любая новация в ней — только результат случайного поломки программы. Но жизни хотя бы есть куда стремиться: словами Ницше, «жизнь ревнует мудрости»³⁵, т. е. обретает свой образ в мудрости человека (по Хайдеггеру — обретает образ только в Dasein). А для человека, даже если, например, его свобода возможна как предстояние Божественному Проведению (антиномия провиденциализма и свободы воли), то цель все равно не задана. Для того чтобы тематизировать становление изначальной неопределенности-избыточности открытостью, не годится даже близкая по смыслу аристотелевская *энтелехия* как цель, которая не предопределена, а вырабатывается в самом процессе развития. Не годится — поскольку здесь содержится «естественная обреченность» на выработку *какой-либо* цели, что, видимо, оправдано для всех иных живых организмов (в силу их целесообразности), кроме человека. Ведь он исходно является дезадаптированным животным, а свою определенность *осознанно и искусственно выстраивает сам*.

Итак, избыточность может превратиться в открытость (в действительное неравенство человека самому себе), если будет освоена: *воспроизведена* в его юности и зрелости. Интерпретация в библейских образах будет звучать так: талантом, который подарил Бог, с Ним нельзя потом расплатиться, просто сохранив и вернув Ему этот талант, поскольку это означает, что дар и не был *принят*. Талант надо по меньшей мере еще актуализировать (абсолютное открывается, проявляется только как *особенное*), что само по себе предполагает некоторый прирост,

определяемый хотя бы особенностью конкретной ситуации, *конкретного онтогенеза*.

Индивидуальный онтогенез предваряет общую историю

И все-таки неопределенность (даже как избыточность) — отрицательное определение открытости, в частности как дезадаптации. Например, по Ницше, человек — выродившееся (выражаясь научно — дезадаптированное) животное. В изначальной избыточности, но уже воспроизведенной, выстраивается, как считает Черняк³⁶, проект границы, горизонт открытости жизненного мира. В репрезентированной избыточности как раз и представлено завязывание индивидуального³⁷ пространственно-временного горизонта, в котором окружение открывается как его *индивидуальное*³⁸. Это и есть *положительная* характеристика границы, или, что то же самое, — *положительная* характеристика избыточности. Но ведь воспроизведение избыточности в качестве открытости означает репрезентацию, предполагающую *самоотличение*³⁹ от самого себя. Причем такая репрезентация не может быть обоснована ее отличием от некоторой презентации, например, от присутствия трансценденталий (истины, добра, красоты) в повседневности жизненного мира, поскольку и сама повседневность является тоже репрезентацией. Нельзя обосновать данную репрезентацию и через различие с другими репрезентациями: ведь тогда получится круг бесконечной ре-репрезентации. В нашем случае открытость как репрезентация не может быть обоснована отнесением ни к другим репрезентациям, ни к *данности* этих трансценденталий (в форме изначальной избыточности) в качестве некоторой презентации, поскольку они в избыточности никак изначальным не присутствуют. Это предполагает, что открытость *впервые* появляется как уже *репрезентация*. в форме неопределенности как избыточности человеку дана радикальная (абсолютная) инаковость, но *без необходимости ее присутствия*.

О(при)своение человеком подаренной ему избыточности в качестве уже открытости представлено состоятельностью его жизнепроживания, как состоявшееся освоение этапов собственного онтогенеза. Но наши современники не осваивают успешно этапы своего онтогенеза. Если в результате псевдоювенилизации онтогенез тормозится (даже обрывается — на время или совсем) в отрочестве (хуже, если в детстве), тогда не только не произойдет очередной репрезентации избыточности на следующем этапе онтогенеза, но может оказаться *несостоятельной*⁴⁰ уже сама открытость человека.

Предварительно овладение человеком этапом своего онтогенеза схематически можно представить следующим образом. Начало этапа — репрезентация избыточности как открытости, открытости *индивидуализированного* пространственно-вре-

³⁶ Черняк Л. С. Из личной переписки.

³⁷ Для животного подразумевается Umwelt (окружающего мира), который (Umwelt) видоспецифически, генетически задан.

³⁸ А значит, и соотношенное с его социальностью, коллективностью.

³⁹ См.: Шеманов А. Ю. Проблема субъективности человека и культурная репрезентация / А. Ю. Шеманов // Антропология творческой субъективности и креативности. / Под ред. О. К. Румянцев. СПб.: Эйдос. 2013 С. 30–31.

⁴⁰ Не состоявшаяся открытость, — это уже патология.

М.: РОССПЭН, 1977. С. 32

³⁵ См.: Черняк Л. С. Жизнь ревнует мудрости / Л. С. Черняк // Антропология субъективности и мир современной коммуникации. / под ред. А. Ю. Шеманова. М.: Российский институт культурологии, 2010. С. 280 — 286.



РУМЯНЦЕВ Олег Константинович / Oleg RUMYANTSEV

| Избыточность человека как условие его открытости сопредельному |

менного горизонта *возможного* опыта. Затем заселение своим реальным опытом этого жизненного мира, что предполагает и объективизацию опыта, причем в дальнейшем — вплоть до отчуждающей *догматизации*. Выход в следующий этап является кризисом, который может разрешиться в результате *преодоления отчуждения* и новой (обязательно опирающейся на догматизированный опыт предыдущего этапа, в чем и заключается преемственность онтогенеза) репрезентации изначальной избыточности как *истока* и возможности открытости в качестве *новой меры* жизненного мира. Собственно, и из обсуждения проблем педологии уже была видна особенность нашего отношения к онтогенезу. Каждый этап (и каждый кризисный период) становления человека является неповторимой сущностью, он самодостаточен и самоценен (даже выстраивает свою субкультуру).

Тогда культурную историю тоже можно понять в качестве этапов, в которых последовательно осваивается человеком его открытость истине, добру и красоте⁴¹ и в этом смысле как своеобразный «антропогенез». Однако получается как бы «анти-биогенетический закон». Если воспроизведение избыточности в онтогенезе организма и есть *источник* новаций, то онтогенез является главным генератором (предваряет, а вовсе не повторяет историю человечества) и персонажем эволюции⁴². Так же

⁴¹ См.: Румянцев О. К. История как антропогенез. / О. К. Румянцев // Логос живого и герменевтика телесности М.: Российский институт культурологии, 2005 С. 118 — 173; Румянцев О. К. Механизм преемственности: начало истории культуры всегда «еще только» возникает / О. К. Румянцев // Судьба европейского проекта времени. / сост. О. К. Румянцев. М.: Российский институт культурологии, 2009 С. 423 — 470

⁴² К трактовке «ювенилизации» как механизма прогрессивной эволюции, видимо, следует относиться с некоторой осторожностью. Ведь эта идея когерентна «биогенетическому закону», который афористично сформулировал (открыл закон Мюллер, изучая онтогенез низших ракообразных) Геккель: «онтогенез повторяет филогенез». Позже уточнили: в эмбриогенезе повторяются признаки не предков, а зародышей предков, поскольку естественный отбор слабо давит на зародышевые стадии и они практически не изменяются у позвоночных (обычно именно о них идет речь). Сам факт кажется убедительным — эмбриогенезы похожи. Причем механизм бластуляции, гастрюляции, да и органогенеза как раз чудовищно различаются в разных классах позвоночных. Тем выразительней сходство некоторых реперных точек: самая яркая — «осевой комплекс зародыша» (хорда — нервная трубка — спинной сосуд — кишечник — брюшной сосуд), затем — закладка жаберных щелей и т. д. Но если в этом смысле эмбриогенез просто сохраняется неизменным, то мало что остается от содержательности биогенетического закона. Северцов многозначительно добавил свои «филэмбриогенезы». Он говорил: да, эмбриогенезы мало меняются, но иногда это все же происходит, и как раз эти изменения потом оказываются наиболее прорывными для филогенеза. Тогда, по Северцову, получается, что эмбриогенез вовсе не повторяет, а скорее предваряет филогенез. Отсюда и идея «ювенилизации» как механизма прогрессивной эволюции. Сама по себе такая инверсия не отменяет Дарвина, а лишь требует поправок, правда, по центральному пункту — понятию «приспособления». Северцов понял приспособление как биологический прогресс (увеличение численности, разнообразия и расширение ареала группы), который может достигаться на трех направлениях: за счет ароморфозов (теперь здесь и его филэмбриогенезы), идиоадаптаций (специализаций), и дегенераций (упрощений). Ароморфоз как результат арогенеза — такое приспособление (значит все же специализация, предполагающая изъятие, закрытие большей части «детской» неопределенности, избыточности родоначальника таксона), которое как-то сохраняет изначальную «ювенильную» избыточность. (В эм-

и в истории, потому, например, не детство подобно античности, а античность в некотором смысле (который еще надо прояснить) подобна детству. Хотя, конечно, именно культурная история является *ключом* для понимания «культурного онтогенеза» (а последний — для понимания биологического онтогенеза, но никак не наоборот) человека. Но этот вопрос о соотношении общей истории и индивидуального онтогенеза требует отдельного, специального обсуждения, что и будет сделано в последней части статьи.

По-моему, в культурной истории хорошо видно, что переходу к следующему этапу предшествует догматизация опыта жизненного мира предыдущего этапа (например, поздний эллинизм или поздняя схоластика). И это понятно, ведь в истории человеку не на что *опереться*, кроме своего же опыта, который для этого надо догматизировать в форме предрассудков надиндивидуальной ментальности⁴³. Представляется, что так же происходит в онтогенезе человека. Потому остановка (или существенная задержка) онтогенеза обычно заключают человека в горизонт *уже догматизированного* опыта жизненного мира, и это еще половина беды, поскольку данный горизонт постепенно начинает *сужаться*. Например, вследствие изменений жизненного мира своего поколения, естественной убыли близких и родственных душ или постепенное затухание общения со знакомыми и друзьями, да и просто потому, что календарный возраст — в отличие от психофизиологического — не останавливается.

В этом отношении интересен особый вариант ювенилизации — взрослые дети, кидалты⁴⁴ (kidult, от английского kid — ребенок, и adult — взрослый). Это явление появилось с середины 2000 в США и с 2010 в России (а изучаться только начинает, причем уже после того как на кидалтов стала работать целая отрасль индустрии развлечений).

Речь идет обычно об еще молодых, но уже состоявшихся людях среднего класса, у которых наблюдается выраженная «фетишизация» юности или детства: престижное потребление неоправданно дорогих «игрушек», «мультиков» и иных аксессуаров из периодов их детства и юности (на такую продукцию работает целая отрасль). Это явление интересно для нас как раз тем, что здесь происходит не постепенное сужение горизонта уже сильно догматизированного опыта освоенного жизненного мира, а сознательный уход (скорее всего, в поисках более адекватной самоидентичности) в предшествующий период онтогенеза. Эти люди социально состоялись — предполагаю, что во многом вследствие протекания онтогенеза по типу культурной юве-

бриогенезе речь о дифференцировке — закрытии большей части полноты генома стволовых клеток, но и здесь все происходит таким образом, чтобы в оставшейся части, где актуализирована потенция, т. е. произошла специализация, как то воспроизвелась и исходная полнота потенции). По-моему, в концепции ароморфоза просто воспроизведено наше представление «о прогрессе» в европейской культуре, причем незаконно (не получатся даже аналогии). Дело в том, что рамках всех дарвиновских концепций сформулировать имманентную направленность (прогресс) саморазвития невозможно.

⁴³ Можно сказать: «общественное сознание», «коллективные представления», «верования», «предрассудки», или — «догматизированный опыт».

⁴⁴ См.: Манокин М. А. Ювенилизация современного общества: культурологические аспекты. / М. А. Манокин // Общество. Среда. Развитие. 2012, №3. С. 77 — 81.



РУМЯНЦЕВ Олег Константинович / Oleg RUMYANTSEV

| Избыточность человека как условие его открытости сопредельному |

нилизации. Тем более удивительно, что, еще не исчерпав пространственно-временного горизонта жизненного мира молодости, эти люди не только не видят никакой мотивации открывать новый горизонт зрелости, а, напротив, желают вернуться в жизненный мир предшествующего этапа онтогенеза. Впрочем, сейчас это в России уже становится массовым явлением для всех слоев населения. Нам сейчас неважно, был ли в реальности горизонт детства шире, или кидалтам так кажется, или они не хотят осваивать тот горизонт, в котором находятся. Важно, что в попытке сделать обратимым онтогенез проигрывается модель не безразличия, а *активного* неприятия модернизации, желания демодернизации, что непременно будет репрезентировано в социокультурный контекст, а может быть, это уже произошло.

Феномен, который был обозначен как культурная ювенилизация, является, по меньшей мере, не только и даже не столько результатом модернизации⁴⁵, но и условием ее состоятельности и сильным локомотивом для модернизации⁴⁶. Правильнее сказать, что локомотивом для индивидуального и социокультурного развития является *противоречие* между неопределенностью как избыточностью и социальностью, коллективностью человека. Хотя и в предыдущем утверждении есть смысл, но этот вопрос требует отдельного обсуждения, о нем сейчас и пойдет речь.

Противоречие избыточности и социальности человека

Прозвучавшее утверждение, что именно культурная история человечества является *ключом* для понимания культурного онтогенеза человека, а последний — ключом для понимания его биологического онтогенеза⁴⁷, является не лозунгом, а собственной методологией данной статьи. Явление псевдоювенилизации, которое меня задело и удивило (да и культурная ювенилизация, на которую обратил мое внимание Л. С. Черняк), все-таки было лишь поводом, пусковым механизмом, запустившим предложенное исследование. Поскольку мне показалось, что здесь можно поискать ответ на давно волнующий меня вопрос: что означают те *усилия* человека, без которых невозможна Обращенность к человеку Иного (сакральные детерминации), ведь в данном случае граница с Иным полагается по Его инициативе. Так вот, возможность ответа на этот вопрос содержится в персоналистической концепции культуры, предложенной М. Б. Туровским⁴⁸. Отмечу только те

составляющие элементы данной концепции, которые принципиальны для статьи.

Туровский пишет, что если отвлечься от антропогенеза, то в качестве исходной предпосылки можно принять факт *существования* человека, выступающего главным действующим лицом истории, которую нельзя рассматривать в качестве предпосылочной такому существованию, о чем свидетельствует не только длительный этап становления человека (антропогенез), но и преемственность истории, связанная с социальной (внегенетической) наследственностью человеческого опыта. Поскольку этот опыт формирует природно не задаваемые способности индивида, постольку процесс истории есть его саморазвитие, имманентная направленность которого задается ее предпосылками, в силу того что осознание истории возможно только ретроспективно. «Такая непрестанная «оглядка» на себя предстает основанием саморазвертывания истории — *циклического характера ее развития*. В существовании людей эта цикличность истории представлена опосредствованным характером жизненной активности. Фундаментальными категориями исторического опосредствования выступают, во-первых, целесообразность деятельности, которая направляется человеческим менталитетом (целеполагание), а во-вторых, социальность, выражающаяся в совместности деятельности людей. Указанные формы опосредствования и выступают предпосылками исторического существования, что подтверждается постоянством их действия в историческом процессе и дает основание рассматривать их в качестве его инварианта»⁴⁹.

Взаимодействие этих предпосылок воплощается в истории как детерминации индивида, и специфика истории в том, что человек в качестве ее субъекта не предпослан истории, а формируется в ней, является ее результатом. Самореализация человека в процессе освоения исторического опыта и есть содержание истории культуры, в которой данные предпосылки раскрываются как творческая избыточность человека и регламентирующая ее социальность, детерминирующая избыточность⁵⁰. Эти предпосылки у Туровского подобны эмпирическим предпосылкам Маркса⁵¹ или историческим априори М. Шелера. Для него адекватный путь понимания истоков человеческой истории — путь от результатов к началу. Отсюда следует фундаментальное положение: поскольку специфический результат человеческой истории — это культура, то предпосылочной оказывается ценностная ориентация человека в космосе⁵². Для него в положении «будущее есть критерий истинности прошлого» речь идет в первую очередь о *конструкции истории*. А онтологическая серьезность такой интерпретации выражена в представлении о становящемся Абсолюте. Бог не просто раскрывается в истории, но Он в истории становится трансцен-

⁴⁵ Представляется оправданным предположением, что в конечном счете причиной культурной ювенилизации является массовое освоение современными людьми той рефлексивности целеполагания, которая была заложена еще в Новое время, но теперь — уже в качестве образа жизни, что несовместимо с формализованным, традиционным образованием и укладом общества. См., например, у Э. Гидденса «рефлексивная саморегуляция», «рефлексивный мониторинг действия» (Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуриации. / Э. Гидденс / М.: Академический проект, 2003 С. 134 — 152). Но обсуждение этого предположения не поместилось в статью, что отмечается в ее заключении.

⁴⁶ Отмечу, что, по-моему, массовость псевдоювенилизации людей и наличие кидалтов делают возможность модернизации в России крайне сомнительной.

⁴⁷ Это никоим образом не отменяет то обстоятельство, что изменения в индивидуальном онтогенезе предворяют изменения в истории.

⁴⁸ Собственно, изложению этой концепции посвящена большая часть книги Туровский М. Б. Философские основания культурологии М.:

РОСПЭН, 1977. Одна из первых попыток анализа этой концепции представлена в предисловии, написанном Огурцовым А. П. и Румянцевым О. К. (С. 3 — 15 Там же), а наиболее компактное изложение можно найти в статье — Злобин Н. С., Туровский М. Б. Культура, личность, история (Там же С. 333 — 344).

⁴⁹ Туровский М. Б. Философские основания культурологии. С. 335.

⁵⁰ См.: Там же С. 366.

⁵¹ См.: Туровский М. Б. Место индивида в марксовской исторической концепции. // Там же С. 137–174.

⁵² См.: Шелер М. Положение человека в космосе. / М. Шелер // Проблема человека в западной философии М.: Прогресс, 1988.



РУМЯНЦЕВ Олег Константинович / Oleg RUMYANTSEV

| Избыточность человека как условие его открытости сопредельному |

дентным личностным Богом, и в этом смысле природа буквально выступает как *богородичный* процесс. Тем самым, вопрос о понимании человеческой истории оказывается включен в более широкий *космологический* контекст, где подразумевается космизм философской антропологии.

Концепты «индивидуальной избыточности» человека и «надындивидуальной ментальности» (из которой вырастает социальность) оказываются в качестве эмпирических предпосылок истории *двусмысленными*: их взаимодействие (противоречие) обнаруживается, с одной стороны, как движущая сила истории, с другой — она располагается как бы *вне пределов* истории. А как это возможно? Предложенная в статье трактовка неопределенности как избыточности в качестве предпосылки открытости человека — попытка еще даже не ответить на этот вопрос, а переформулировать его так, чтобы можно было попробовать искать ответ. Причем, как сейчас представляется, некоторая односторонность статьи заключается в том, что внимание было сосредоточено на *индивидуальной* неопределенности как избыточности, а *надындивидуальная социальность*, коллективность человека была представлена слишком бедно — только в качестве догматизированного опыта: предшествующего этапа онтогенеза, или — предшествующих поколений (надындивидуальная ментальность); в лучшем случае — как институт образования. А ведь здесь располагается и общение, и повседневный жизненный мир, и *все* социальные институты! Локомотивом для индивидуального и социокультурного развития является *противоречие* между неопределенностью как избыточностью и социальностью, коллективностью человека.

Хотя в этой однобокости статьи, сдвинувшей центр проблематики к индивидуальной избыточности, содержится и положительный смысл. Во-первых, у человека есть некоторая потребность, склонность к упорядочению своих связей с социальным окружением (о природе этой потребности скажу позже), но ведь на стороне усилий по нормализующей регламентации человека стоят мощнейшие общественные силы. Начиная с семьи, детского сада и школы все социальные «институты» бюют человека «по голове», чтобы сделать его хоть немного похожим на остальных. «И, похоже, — пишет Туровский, — игра стоит свеч, потому что налаженная организация деятельных согласований между сотрудничающими людьми выступает едва ли не самой эффективной производственной силой⁵³». Однако, отмечает Туровский, лица у всех людей различительно разные потому, что они мыслят⁵⁴. Задаваемых усилиями надындивидуальной регламентации границ (тела, разума) все равно недостаточно для принуждения человека к уже положенному «упорядочиванию социальных связей», потому эти границы все время взламываются индивидуальной избыточностью (она мощнее!), чтобы положить новые границы. Да к тому же если бы индивидуальная избыточность и надындивидуальная регламентация были равномогущими силами, то конфликт между ними был бы не только неустрашим, но даже и принципиально, и локально неразрешим (развитие превратилось бы в бессмысленный маятник или хождение

по кругу). И все-таки индивидуальная избыточность только *источник* новаций, а чтобы стать доступной новацией, она должна получить социальную санкцию, сначала коллектива общения, а потом и институций. Однако если представить себе статью, учитывающую все эти соображения, то потребовалось бы не только ее значительное расширение, но и усложнение. Включая и непростые теоретические проблемы. Например, — возможно ли давление на человека надындивидуальной нормативистики не доводить до кризисного, конфликтного отчуждения? Кроме того, ведь эта граница субъективности и надындивидуальной ментальности столь же явно располагается вне человека, сколько и размещается внутри самой субъективности. Поэтому пока не видно другого ответа, кроме сурового предложения Туровского: «домыслить меру своей ответственности до собственной свободы» — вытеснить внешнюю регламентацию внутренней, реализовать рефлексивное самоограничение.

Во-вторых, обе предпосылки являются составляющими моментами той специфичности целеполагания человека, которая и отличает его от животного. Человеку, в отличие от животного, свойственно полагание целей в форме всеобщего, что означает — в форме *неопределенности*⁵⁵. В самом деле — человеку способы достижения целей не даны в органах или инстинктах (где представлен опыт освоения среды обитания, накопленный в истории вида), как у животного, но, являясь гипотетическими, заданы как задача, а потому должны конструироваться. Этот выбор (и изобретение новых) средств освоения объекта полагает его как *свободную* целевую интенцию, как *смысл*, без уже заранее заданных средств его присвоения. «Таким образом, мышление оказывается способностью смыслового конструирования объекта и в таком качестве разводит целедостигающую деятельность человека на две составляющие»⁵⁶. Одна из них — целеполагание в определениях универсального, всеобщего смысла, где и представлена конструирующая синтезирующая творческая избыточность человека. Другая обеспечивает превращение неопределенных целей в руководство к действию, что требует аналитической *разуниверсализации* всеобщности цели до операциональных способов ее достижения. Последние, ради преодоления избыточности индивидов, отчуждаются от них (в форме общественного разделения труда) и адресуются социумом индивиду в формализованном виде как его профессиональные обязанности (способности). Кроме того, надындивидуальная коллективность должна еще обеспечить возможность восстановления целостности цели, что зачинается в межличностном общении, но потом требуется и социальное воплощение. Получается, что большая мощь индивидуальной избыточности предполагает также свободное и осознанное делегирование человеком приоритета социальности. Иначе противоречие избыточности и социальности будет локомотивом не развития, а разрушительных революций. «Действие этих двух противоположенных сил — избыточности и отчуждения — являлось постоянно возобновляемым, формирующим и формирующим до сих пор личность индивида как субъекта истории»⁵⁷.

⁵³ См.: Там же. С. 260–267.⁵⁴ Там же. С. 30.⁵⁵ Там же. С. 31–32.

РУМЯНЦЕВ Олег Константинович / Oleg RUMYANTSEV

| Избыточность человека как условие его открытости сопредельному |

Заключение

Хотелось бы еще показать, как мое понимание взаимоотношения избыточности и социальности у мифологичных, в Античности, в Средневековье и в Новое время послужило ключом для понимания смысла этапов онтогенеза современного человека, но это превысило бы объем статьи. Отмечу еще только одно (кроме уже упомянутых) следствие предложенной в статье интерпретации неопределенности как избыточности в качестве предпосылки открытости (значит и субъективности) человека, которое меня беспокоит. Получается, что необходимость репрезентации изначальной избыточности в онтогенезе

человека предполагает и воспроизведение *отличия человека от животного*⁵⁸. В противном случае подаренный человеку «талант» окажется зарыт в землю. Видимо, это означает, что животность человека *теперь не принадлежит ему естественно* (а принадлежала ли когда-нибудь?), но должна все время воспроизводиться. Однако тогда потребуются переосмысление и самой «избыточности», и, возможно, надо иначе взглянуть по меньшей мере на философию жизни, фрейдизм, философскую антропологию.

⁵⁸ См.: Агамбен Дж. Открытое / Дж. Агамбен / М.: РГГУ, 2012. С. 69–86.

