

УДК 141.319.8
ББК 87.5

Л.С. ЧЕРНЯК

«ВОПЛОЩЕННОСТЬ ЛИЧНОСТИ И ИНКЛЮЗИЯ»: МЕДИТАЦИИ ПОСТОРОННЕГО

С позиции философа, работающего в области онтологических основ антропологии, представлено в целом довольно негативное отношение к понятию воплощения, предложена положительно сформулированная альтернатива. В качестве альтернативы понятию человека как существа *воплощенного* предлагается положительно сформулированное понятие человека как существа *телесного*. Предложено понимание культуры как воплощения индивида, а также здоровья (целостности организма), нормы и болезни, которые выстраиваются на основе предлагаемого понятия человека телесного.

Ключевые слова: воплощение, воплощенность человека; потребность; способность; ограниченные способности; культура; целостность организма; норма.

Данные заметки представляют собой реакцию на две статьи А.Ю. Шеманова, опубликованные в журнале «Обсерватория культуры» за 2014 год [1, 2]. Особенно заинтересовало меня предлагаемое в этих статьях обсуждение понятия *воплощенности* как ключевого понятия в дискуссиях об инклюзии/эксклюзии людей с теми ограничениями способностей (*disabilities*), которые оборачиваются серьезными препятствиями для их «нормальной» жизни. С позиции философа, много лет посвятившего работе в области онтологических основ антропологии, я и решил на эти заметки постороннего. В специфически философском контексте, в котором Шеманов подходит к обсуждаемым им дискуссиям, практики помощи таким людям предстают практиками экспериментально-опытной философии *sui generis*.

КОНТЕКСТ



Что значит быть существом воплощенным? А.Ю. Шеманов пишет: «Необходимо отметить, что без разработки персонологии телесного воплощения, предполагающей также анализ культуры как сущностной части человеческого бытия, не может быть реализован и проект инклюзивной антропологии Г.П. Мейнингера. <...> Человек, будучи существом сущностно телесным, воплощенным, несомненно, включает эту культурную воплощенность в свою аутентичность. Соответственно, это влечет за собой моральное требование относиться к другому человеку, кем бы он ни был и какими бы способностями ни обладал, как к существу, способному к культурному выражению, — к существу, помощь которому, если она ставит задачу поддержки его аутентичности, а именно таково требование инклюзивной антропологии, должна быть направлена на развитие его собственной аутентичной способности» [1, с. 21, 322].

Мне кажется, что основная трудность в этих обсуждениях индуцируется неудачным словом *воплощенный*. (В обсуждаемой англоязычной литературе использовано слово *embodied*. Собственно, почему именно *embodied*, а не *bodily*, или *corporeal*?) Ведь слово «воплощенный» предполагает некоторую *бесплотную, не-телесную*, сущность, которая была подвергнута процессу «воплощения». И, соответственно, когда речь идет о разработке «персонологии телесного воплощения, предполагающей также анализ культуры как сущностной части человеческого бытия», культура необходимо начинает мыслиться как бестелесная сущность, первичная по отношению к своему воплощению, то есть по отношению к телесному человеческому индивиду. Ну и дальше все те неразрешимые трудности, которые убедительно показывает А.Ю. Шеманов.

Как кажется, иногда и сам автор попадает в эту ловушку. Вот, например, его приведенное выше утверждение: «Человек, будучи существом сущностно телесным, воплощенным, несомненно, включает эту культурную воплощенность в свою аутентичность. Соответственно, это влечет за собой моральное требование относиться к другому человеку, кем бы он ни был и какими бы способностями ни обладал, как к существу, способному к культурному выражению...» [1, с. 22].

А почему, собственно, должны мы считать, что воплощенность в человеке культуры и, соответственно, отношение к человеку как к существу, способному к культурному выражению, необходимо влечет за собой какие бы то ни было моральные требования? В человеке воплощены также и сотни миллионов лет эволюции позвоночных, и, как знал еще Ж.Л. Кювье, общий для всех позвоночных план строения. Влечет ли за собой и этот факт какие-либо моральные требования? По-видимому, нет, не влечет.

Ну, а чем лучше приобщенность человека к культуре, нежели его приобщенность к общему плану строения позвоночных? Можно ли допустить, что моральная требовательность исходно принадлежит сущности культуры? Я думаю, что *совершенно невозможно*, если только (!) мы исходим из определения отношения культуры и индивида как отношения воплощения, когда человеческий индивид,

подобно тому, как он может быть рассмотрен в качестве воплощения общего плана строения позвоночных, рассматривается как *embodiment* культуры. Ведь мораль характерна не для какой-нибудь всеобщей сущности, но лишь для отношения лица к лицу, человека к человеку, то есть она реальна лишь в отношении одного телесного (*bodily*) индивида к другому телесному индивиду. За пределами отношения «индивид — индивид» морали нет. Ее нет, например, в отношении «универсалия — индивид», понимаемом платонически, то есть так, что индивид является особой репрезентацией универсалии. Та или иная общественная организация может быть в той или иной степени аморальной не в качестве субъекта аморального акта, а в качестве среды, в которой аморальное отношение одного индивидуального человеческого субъекта к другому оказывается в той или иной степени соблазнительным, желательным или просто более безопасным, чем акт моральный.

Однако отношение индивида и культуры всё же *влечет* за собой императив морального отношения индивида к индивиду, но только при условии, что мы рассматриваем не индивида как воплощение культуры, а культуру как воплощение (*embodiment*) индивида. Что я имею в виду?

Имею я в виду, что культура представляет собой объективизацию собственно человеческого модуса бытия, каковой модус бытия есть свобода. Свобода же есть самоопределение. Она есть модус бытия как причины самого себя — *causa sui*. Поэтому, если свобода есть собственный модус бытия человека, то *к сущности этого модуса принадлежит неизбывная озабоченность утверждением себя в своей свободе* (это ведь *causa sui*!). А это, в свою очередь, означает, что свобода невозможна без самообъективизации — без созидания себя как своей возможности и, следовательно, как своей цели. Эта самообъективизация свободы, это ее самовоплощение (*embodiment!!!*) и есть культура.

Вообще говоря, любая форма жизни, а не только жизнь человека, представляет собой самообъективизацию свободы. Но только для человека возможна и необходима объективизация свободы (объективизация самоопределения, субъектности) вне и за пределами собственно органических форм его тела. Поскольку сущности свободы необходимо принадлежит неизбывная озабоченность утверждением себя в своей свободе, постольку каждая особая форма жизни есть путь к себе. Для индивида, принадлежащего той или иной природной форме жизни, путь к себе осуществляется и завершается в форме феномена, именуемого онтогенезом. И в этом смысле такой путь к себе предопределен предшествующей биологической эволюцией. Но для каждого человека его жизнь как осуществление свободы, то есть его жизнь как путь к себе, хотя и предполагает онтогенез, но по сути своей проходит как экзистенциальное преодоление своей онтогенетической ограниченности, и потому в качестве пути к себе жизнь человека никогда не достигает своего завершения. Эта жизнь-путь человека преодолевает онтогенез, поскольку вершится синтезом своей субъектности в формах созидаемой им «второй природы» — в культуре.

Поэтому я и сказал, что мы должны рассматривать не индивида как воплощение культуры, а скорее культуру как воплощение индивида.

Разумеется, в известном смысле и индивид представляет собой лишь воплощение культуры. Но этот смысл ограничен статусом индивида *как обучающегося, или приобщающегося к культуре*. А жизнь человека в любой своей фазе, от младенчества до старости, не сводится, разумеется, к обучению, хотя в любой своей фазе она включает в себя активность обучения. Конечно, обучение есть конститутивный аспект свободы: предполагая свою объективизацию, свобода не может не предполагать опору на уже осуществленные формы этой объективизации, а освоение этих форм и есть образование. Но обучение — лишь аспект, пусть и конститутивный, свободы. И, следовательно, в любом возрасте обучение как аспект свободы предполагает то, аспектом чего оно является. Обучение предполагает творчество как культуросозидание, а значит, предполагает *экстатическое* бытие человека — его активность по формированию его собственной сущности в актах ее объективизации, в актах ее вынесения вовне. Обучение как *освоение* культуры есть обучение *творению* культуры.

Так вот, если наше базисное допущение состоит не в том, что индивид есть воплощение культуры, а в том, что культура есть воплощение индивида, то проблема морали, определяемой в терминах отношения индивид — культура, получает очевидное решение. Вспомним Кантов категорический императив и то, как радикально он противостоит этической максиме рабби Хиллеля Вавилонянина — не делай другим того, что ты не хотел бы, чтобы делали тебе. Максима Хиллеля апеллирует к чувствам и сочувствию, к субъективизации всеобщего (общинного, общительного бытия), и, в этом смысле, она имплицитно понимает индивида как воплощение общности. Действительно, максима рабби Хиллеля фактически говорит: «Исходя из допущения, что ты там в себе такое же Я, каким и я сам являюсь для себя самого, я должен и могу представить, как в твоих обстоятельствах было бы скверно и мне самому». Эта этика строится, следовательно, не на допущении фундаментальной инаковости Ты по отношению к Я, а на их принципиальной (пусть и не всегда осознаваемой) тождественности. Максима Хиллеля говорит не о том, *из чего следует сочувствие*, то есть из чего следует общность боли, а о том, *что должно следовать из сочувствия*, что должно следовать из общности боли. Общность Я и Ты предполагается здесь как очевидная данность; к ней, к этой общности, апеллирует максима Хиллеля, дабы ни одно Я не забывало, что само для себя каждое Ты *такое же Я*, как и я сам. Заметим также, что общность эта основана не на свободе, не на самоопределении индивида, то есть не на его субъектности, а на его страдательности, пассивности, или на его объектности.

Кантов же категорический императив менее всего апеллирует к чувствам и сочувствию. Он апеллирует к разуму как объективирующей себя свободе. Этот императив утверждает: суть разума есть самоопределение,

то есть *свобода*, и раз свободы нет без ее самообъективизации, то *я не могу быть свободным (и, значит, я не могу быть человеком), если я не могу видеть в себе, как и в любом другом человеке, существо, ответственное за объективизацию свободы*. Как королларий, отсюда следует (И.Г. Фихте), что я не могу быть свободным в присутствии человека несвободного. Другими словами, основой понимания нравственности у Канта является *объективизация ответственности за основную заботу человека — за утверждение себя в своей свободе*, какое утверждение невозможно без утверждения в свободе любого другого человека. Ведь такое отношение к себе и любому другому человеку собственно и означает требование самообъективизации свободы в проекции этого требования на социальное бытие человека. Фактически Кантов категорический императив представляет собой хорошо продуманный нравственный принцип Б. Паскаля, к тому же продуманный, исходя из рекомендации самого же Паскаля: «... всё наше достоинство заключается в мысли. <...> Будем же стараться хорошо мыслить: вот начало нравственности» («Мысли», XI).

Какие бы цели человек для себя ни ставил, все они производны от одной цели — от утверждения человеком себя в качестве человека, то есть от объективизации свободы как собственного модуса человеческого бытия. И потому утверждение, что основой нравственности является объективизация ответственности за основную заботу человека — за утверждение себя в своей свободе, фактически эквивалентно другому утверждению — в качестве субъекта нравственности человек исполняет роль законодателя «в царстве целей».

Если теперь мы станем понимать культуру как сферу воплощения человеческого модуса бытия в качестве конечной цели (*causa finalis*) человека, то основанием Кантова категорического императива окажется не понимание человека как воплощения общего (культуры), а понимание общего (культуры) как объективизации индивидуального (телесного) человеческого бытия — и при том, что индивид должен быть понят как автор этого акта объективизации. Если же вспомнить традиционную философскую триаду общего-особенного-единичного, то следует поправиться и сказать, что культура в ее отношении к индивиду есть не общее, а особенное, ибо общее как конститутивно определяемое (полагаемое, порождаемое, формируемое) индивидуальным, есть не общее, а особенное. В частности, такое определение отношения общего и единичного есть функция Кантового *рефлексивного суждения*, как оно представлено в третьей Критике (см., например, раздел четвертый Введения к «Критике способности суждения»).

Культура, понимаемая как объективируемый индивидом модус его собственного бытия (или понимаемая как объективизация свободы), есть, по сущности своей, не общее, а особенное. Культура особенна даже тогда, когда отношение к ней сводится к обучению, ибо, как было сказано выше, обучение как *освоение* культуры есть обучение *творению* культуры. А это и значит, что суть обучения —

становление индивида в качестве *субъекта* культуры, где последняя понимается как сфера воплощения самой же субъектности самого же обучающегося индивида. Уже поэтому, уже в силу того обстоятельства, что культура никогда не является заданной всеобщностью, а всегда представляет собой открытую сферу творчества, сферу особенного, споры о том, следует ли социальные институты приспособлять к индивидуальным уникальностям или индивидуальные уникальности следует адаптировать к наличным институтам, представляются мне (и это несмотря на украшающую эти споры философичность) продуктом мысли, тяжело пораженной вирусом бюрократичности. Недаром вся эта тематика так любезна главным друзьям человечества — комиссиям национальных правительств и комиссиям международной бюрократии (ООН)¹.

Возвращаясь к теме того понимания имманентной этичности культуры, путь к которому указывает Кантов категорический императив, важно также отметить то, чего сам Кант понять не смог. Не смог, разумеется, не в силу (как сказал бы он сам) недостаточно развитой способности суждения, а в силу тирании базисных установок мысли Просвещения. Такое понимание природы нравственности ни в коем случае не подменяет сакральный опыт десакрализованным разумом в его почетном статусе истока нравственности.

Я не стану обсуждать здесь звучащий парадоксом тезис, на котором всё же буду настаивать. Вот он: в сущностный состав истинного *само-*определения (и, следовательно, в сущностный состав разума) необходимо входит ответственность самоопределяющегося сущего за свою открытость тому внешнему *детерминанту*, который и есть *детерминант самоопределения* (см. обоснование данного тезиса в [3, с. 380—507]).

Принимая, что этот «парадокс» есть истина, я бы сказал, что он формулирует основание собственно философского определения «бытия» Бога. (Слово «бытие» беру здесь в кавычки, так как сейчас нет возможности вдаваться в обсуждение вопроса об ограничениях применимости этого понятия к Божеству.) Заметим, однако, что леммой этого утверждения является утверждение о свободе как собственном модусе бытия не Бога, а человека (напоминает Рене Декарта: в отличие от Ансельма, он начинает онтологическое доказательство бытия Бога не с понятия Бога, а с доказательства существования *ego*, и, лишь обосновывая бытие *ego* и опираясь на это

обоснование, обосновывает он бытие Бога [4, с. 33]). И потому здесь не может быть и речи о десакрализации разума. Впрочем, как не может здесь быть и речи об обратном утверждении — о чем-то вроде разрешения спора о примате веры или разума в пользу веры, а не разума. Во всяком случае, для обсуждаемых здесь мною целей важно лишь указать, что такое понимание отношения индивида и культуры вводит и нравственность, и религию в качестве конститутивных факторов самообъективизации свободы, то есть культуры. При этом основанная на разуме *и только на разуме* нравственность оказывается совершенно бессмысленной без религии, поскольку ни одно движение разума невозможно без его открытости детерминантам сакральным (см. сформулированный выше «парадокс»).

Утверждение, что разум как себя объективизирующая свобода является собственным модусом человеческого бытия, часто наталкивается на возражение, сводящееся к тому, что тем самым модусом человеческого бытия оказывается автономия. Такой вывод, безусловно, неудобен для тех, кто озабочен проблемой инклюзии/экслюзии, в особенности когда речь идет о людях с тяжелыми ограничениями именно способностей разума. Однако отождествление разума с автономией, или, точнее, отождествление идеала самореализации и самостоятельности с автономией, то есть с самозамкнутостью и самодостаточностью, представляет собой результат плохо понятой мысли Просвещения. Так Г.П. Мейнингер, солидаризируясь с Ч. Тейлором, предлагает следующую сокращенную генеалогию антропологии, основанной на идее автономии: «...Августин представляет человека как субстанцию, замкнутую в себе. <...> Природа всех остальных человеческих характеристик вторична по отношению к этой <саморефлексивной> характеристике человека. Все они производны от исходного отношения к себе. В Век Разума эта исходная антропологическая позиция воскресает в понятии автономии и современного понятия индивидуальной личности» [5, р. 19].

Однако заметим следующее. Даже если мы позволим себе забыть, что Августиново понятие субстанции заимствовано им у Плотина (греческая *οὐσία*) и что этот последний, в свою очередь, заимствовал его у Аристотеля, а также и то, что ни у Августина, ни у Плотина, ни у Аристотеля это понятие не означало самозамкнутости, нам всё же не стоит забывать, что уже у Декарта и Спинозы понятие субстанции, тождественное, казалось бы, понятию реальности *самозамкнутой*², «престранным» образом оборачивается понятием *открытости Другому*. И этот оборот определил все направления в разработке концепции разума в мысли Нового времени, то есть в мысли Века Разума, вплоть до гегелевской интерпретации разума-идеи как субстанции-субъекта. Мейнингер одобрительно указывает, что Тейлор «отказывается от понятия индивидуальной автономии (то есть от так понятого разума. — Л.Ч.), квалифицируя его как вырождение

¹ Внутренняя установка этих комиссий всегда обратна той идеологии, которую они объявляют вслух. Борясь якобы за особенность и уникальность, они с большим усердием трудятся над измышлением всеобщезначительных установлений и регламентаций, отменяя тем самым свободы локальных гражданских общин в том, что касается определения педагогического процесса в собственных школах этих общин.

Две универсальные беды разрушают американское школьное образование, особенно образование, даваемое в *public schools*. Во-первых, это федеральное министерство образования (*department of education*), каковой структуры Америка не знала до Джими Картера. И, во-вторых, профсоюз учителей, не позволяющий тестировать учительскую квалификацию и очень любящий те решения педагогических проблем, которые сводятся к введению универсальных инструкций.

² «Под *субстанцией* мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [6, с. 334].

того морального идеала аутентичности, в котором человеческая жизнь предстает как имеющая фундаментально диалогический характер» [5, р. 17].

Человеческое бытие, конечно, диалогично. Однако авторитет череды таких замечательных мыслителей, как Людвиг Фейербах, Мартин Бубер, Михаил Бахтин, Владимир Библер, превратил эту глубокую мысль в общепринятое клише, не позволяющее различить таящуюся за ним глубину и порождаемые ею контрверзы. И прежде всего, не стоит забывать, что в основе любого диалога лежит решимость (и значит — свобода) каждого из участников диалога определять себя к бытию в модусе открытости своему собеседнику. Но это самоопределение мыслью себя к своей открытости другому и есть то, что со времен Аристотеля именовалось разумом. «Монолог разума», обращенный к себе самому в его определении себя как открытости, составляет, следовательно, подлинную основу любого диалога. Так не лучше ли всё же обратиться к разуму как основе человеческой аутентичности и не путать разум с калькулятором?

Теперь я бы хотел сказать несколько слов о человеке как «воплощенном существе», или, попросту, как реальности телесной. Его телесность состоит в том, что его бытие в качестве сущего, бытующего в модусе самоопределения (то есть свободы), ни в коем случае не исключает и не может исключать его бытия как со-бытия с другими сущими. И не по причине ограниченности способности человека быть свободным, а по той причине, что сама же свобода необходимо порождает его со-бытийность и сама же не может не опираться на эту со-бытийность. А это означает, что событийность человека нельзя свести к природному объект-объектному взаимодействию. Ведь событийность (телесность) человека дана ему как конститутивный аспект его свободы. Она, эта человеческая со-бытийность, и есть та самая неизбывная забота осуществления себя в своей свободе, которая и составляет сущностное определение свободы. Такая забота, забота как со-бытийность, означает неизбывную озабоченность человеком *неполнотой* осуществления его свободы. Эта неполнота есть то, что на уровне онтического мы называем *потребностью*.

Так понятая потребность и есть собственно человеческая телесность. Она и является определением человеческого существования как бытия в модусе событийности с другими сущими. Так понятая телесность, телесность как потребность, или телесность как неполнота свободы, ни в коем случае не есть некое препятствие в осуществлении свободы или некая стесненность свободы. Напротив того, в ней, в этой неполноте, состоит самая *возможность свободы*. Телесность-потребность как потенция (возможность) реализации полноты свободы есть *проекция* (то есть цель) *новой свободы* в жизненный мир человека (мир, чье наличие гарантировано уже прежде осуществленным формированием культуры). Значит, *метафизической основой любой потребности является проект новой свободы, то есть такой основой является свобода как цель*. Реализация же такого проекта всегда оборачивается обновлением культуры,

пусть даже это обновление предстает (как это типично для традиционных культур) в форме возвращения к уже бывшему как истоку, в традиционных культурах — к юности космической жизни.

Соответственно, *способностью* как коррелятом так понятой потребности будет навык (выработанный прижизненно или доставшийся наследственно) осуществления такого проекта, то есть навык осуществления *предметно* (и значит, культурно) *определенного* проекта новой свободы, его реализации в контексте определенного этой же культурой жизненного мира человека.

Так чему же может послужить всё предшествующее рассуждение в деле прояснения нашей исходной темы отношения общества к проблеме инклюзии людей «с ограничениями здоровья»?

Напомню ставшее давно расхожим определение болезни, данное Карлом Марксом: болезнь есть ограниченная в своей свободе жизнь. Споры обычно вызывает неясность употребляемого здесь слова «жизнь». Чаще всего его толкуют в смысле собственно биологической жизни, каковое понятие тоже далеко не однозначно. Кажется, вслед за Гегелем так (то есть биологично) понимал жизнь и сам Маркс. Но в том, что касается понятия жизни, и Марксова мысль, и особенно мысль Гегеля двигалась все же в пределах вполне метафизической традиции: жизнь понималась ими как инобытийное воплощение некоторой логики самодвижения, и потому — как жизнь эпигенетическая. И уж во всяком случае для Гегеля природная жизнь эпигенетична потому, что она есть инобытие эпигенетического духа, представляющего собой *предопределенный строй* движения от простого и гомогенного к сложному и внутренним образом дифференцированному. Да и формирование самого гегелевского понятия «дух», как показал Герберт Маркузе, следовало интуициям, порожденным тем модусом натуралистически-эпигенетического понятия «жизнь», который был характерен для биологии конца XVIII и начала XIX века [7].

Метафизические истоки этой традиции давно забылись, но имплицитно она все еще жива и анонимно действует из-за кулис сознания. И в наше время в обычных теоретических обращениях к теме здоровья и болезни мысль, подчиняясь предположению о примате общего, обычно запутывается в безнадежных и неизбывных недоразумениях при выяснении отношений между биологическими и социальными составляющими человеческой жизни. Как, например, определить понятие инфекционной болезни, опираясь на современный или классический дарвинизм, которые игнорируют проблему онтогенеза в своих интерпретациях механизмов эволюции? Ясно, что речь будет здесь идти о *нормальной* ситуации борьбы за выживание представителей двух видов — homo sapiens и какого-то вида бактерий или вирусов. И ясно, что при таком подходе понятие болезни представляет собой беспримесную социальную конструкцию, но никак не природную реальность [8]. Оппозиция «социальное — биологическое» — это действительно безнадежный тупик.

Ситуация, однако, совершенно меняется, если мы отказываемся от понимания человека как воплощения (в оболочке биологической субстанции) небиологической сущности — культуры; или мы отказываемся от понимания индивида как воплощения совокупности общественных отношений — от того понимания, которое прямо предлагает один из тезисов Маркса о Фейербахе. (Впрочем, общественные отношения, как и вообще социализация, дело десятое.) Все эти безнадёжные контрверсы, порождаемые дискуссиями об отношении социального и биологического, все эти теоретизирования о «теле как месте, где взаимодействуют самость (self) и общество» [9, р. 4; 10; 11], — всего лишь глухие отголоски орфизма с его пониманием человека как звездоподобной души, упавшей на землю в телесную темницу. Но если мы исходим из того, что базисный модус человеческой жизни есть свобода, чьей конститутивной составляющей является неизбывная забота о своей объективизации, то сущность этой жизни и заключается в постоянном вынесении своей сущности вовне и постоянном формировании (в самих актах вынесения) этой выносимой вовне сущности.

Повторю, что если мы хотим освободить нашу мысль от тирании ее орфического наследия, то нам следует понять телесность человека как его определенность своими потребностями-способностями, выносящими суть его существования за пределы его телесной организации и затем понуждающими человека к усилиям «вписывания» себя самого как телесно определенного сущего в тот самый жизненный мир, который был сформирован этой объективизацией сущности человека³. Телесный человек определяется потребностью, или неполнотой своей свободы как предметно-конкретным проектом (то есть возможностью, целью) полноты своей свободы, и способностью, то есть предметно-конкретным навыком осуществления такого рода проектов.

Вот в такой интерпретации я бы принял Марксово определение болезни. Да, для человека болезнь есть стесненная в своей свободе жизнь. Но это справедливо только при соблюдении двух условий. Первое условие: жизнь понимается не гомеостатически и не эпигенетически, а как свобода, к чьей сущности принадлежит ее самообъективизация. В случае человека эта самообъективизация представляет собой активность созидания своей субъектности в сфере «второй природы» — в культуре. И второе условие принятия Марксова афоризма как рабочей формулы: стесненность жизни следует понимать как стесненность выработки выше определенных способностей. Мне представляется, что и теория телесной целостности человека (здоровья), и теория медицины (теория патологических процессов) может быть сформулирована лишь относительно так понятых понятий потребности и способности.

³ При этом мы должны не упускать из виду, что пары «потребность-способность» нерасторжимы. Это не про то, что по своей способности я восемь часов малярил, а потом отоварился пивом аж по потребности.

И еще раз подчеркну, что ни в коем случае так понятую стесненность жизни не следует путать с введенным выше понятием неполноты свободы. Если жизнь есть *causa sui*, то она не только своя актуальность, но и своя возможность. В своей *актуальности* жизнь есть активность утверждения себя в своем жизненном мире. А в своей *возможности* жизнь есть своя *проекция* своего же «вписывания» в свой жизненный мир — возможность жизни есть сама же жизнь как *проект* (проекция) самой себя, то есть как *цель* самой себя, своя собственная *causa finalis*. Потребность (телесность) как неполнота свободы не только не является препятствием в осуществлении свободы или некоей стесненностью свободы, но в телесности-потребности как раз и состоит самая *возможность свободы*. Понятно, что это не болезнь как стесненность свободы, а скорее жизнь как исток самой себя. Другими словами, *неполнота свободы конститутивно входит в полноту свободы*.

Что же касается болезни как *стесненности* жизни в ее свободе, то в этом случае речь идет не о потребности, то есть не о свободе как своей возможности, а о стесненности в выработке навыков *актуализации* свободы, навыков реализации предметно определенных целей. Речь здесь идет, следовательно, о *стеснении навыков актуализации* того, что я назвал потребностями-целями, а не о самих потребностях-целях как неполноте свободы. А навыки актуализации потребностей-целей и есть способности. Замечу, что жизнь, как *causa sui*, ответственна не только за реализацию своих потребностей-целей, или за актуализацию своей возможности, но и за постановку (формирование) этих целей, то есть за полагание своей возможности. Следовательно, в состав каждой способности как навыка актуализации потенци-цели входит навык целеполагания. И в каждое определение *другого* в качестве цели входит определение *себя* как своей цели. Логика взаимозависимости этих двух аспектов целеполагания, именуемых на языке схоластики *causa finalis* и *causa formalis*, заслуживает особого рассмотрения (я обращаюсь к этому вопросу в другой работе [12]). Так вот, *болезнь относится к тому классу всевозможных стеснений жизни в ее свободе, которые следует назвать стеснением способностей*.

Однако в случае болезни эта стесненность способностей, конечно же, совсем другого рода, нежели какие-то социальные ограничения вроде, скажем, процентной нормы, открыто объявлявшейся правительством царской России для учебных заведений и застенчиво формулировавшейся «внутренними» инструкциями для высших учебных заведений Советского Союза. И конечно же, при такой интерпретации совершенно бессмысленно почитать болезнь социальным конструктом. В случае болезни речь идет у меня о той стесненности в выработке навыков актуализации свободы, которая обусловлена стеснением свободы в формировании и функционировании морфофизиологии организма, то есть свободы, составляющей сущность понятия «целостность организма».

Но что это такое — свобода как сущность понятия «целостность организма»? Я говорю здесь не о свобо-

де как бестелесной сущности, воплощаемой в теле, а о телесном организме как сущем, чей модус бытия есть *свобода, конститутивно включающая в себя телесность организма*, то есть, следуя установкам третьей «Критики» Канта, я говорю здесь о природной жизни как феномене свободы-в-природе. Однако утверждение, что *causa sui* есть модус бытия каждого природного организма, не означает того, что означает такая интерпретация организма у Канта (см. § 65 «Критики способности суждения») — оно не означает функциональной самозамкнутости организма. Но это утверждение также не означает для меня какой-либо формы солидарности с современными «гомеостатическими» интерпретациями организма — такими, например, как у теоретиков аутопоэзиса [13; 14]. Утверждение, что *causa sui* есть модус бытия природного организма, означает для меня, что организм сам отвечает за наделение окружающей его и к нему равнодушной биолого-физико-химической среды характерными для данного организма *видоспецифическими значимостями*. Это наделение равнодушной среды таковыми значимостями и превращает равнодушную организму среду в его собственный видоспецифический жизненный мир, то есть в его видоспецифическую экологию.

Однако каждый организм не только формирует свою экологию (в смысле — наделяет среду видоспецифическими значимостями), но и сам принадлежит своей экологии. Его жизнь собственно и состоит в его «вписывании» себя самого в создаваемый им самим видоспецифический жизненный мир. И «вписыванием» этим не только структурно конкретизируется этот жизненный мир как со-бытийный данному организму, но также структурно определяется и конкретизируется и сам организм как сущее со-бытийное со-бытийному ему жизненному миру. Вот этот второй аспект «вписывания» организма в его жизненный мир представляет собой тот аспект феномена жизни, который в современной биологии именуется *онтогенезом*. Онтогенез и есть формирование организма как процесс «вписывания» организмом себя самого в свою (отчасти предполагаемую, а отчасти уже положенную) видоспецифическую экологию. Этот фактически основной и наиболее очевидный аспект жизни практически полностью игнорируется современным дарвинизмом. Современная синтетическая теория эволюции (*Modern Synthesis*) не только не пытается объяснить его сложнейшие циклы, но и сама не опирается на феномен онтогенеза в своих интерпретациях отбора⁴. В терминах же тех онтологических понятий, которые введены в пятой главе «Вечности и времени» [3, с. 400—413], онтогенез следовало бы называть *биологической бесконечностью*. Онтогенез и есть свобода как свой собственный «предмет», или, что то же самое, как формирование самого себя в своем *возвращении к себе через погружение в сферу иного*, то есть через уход от себя. Онтогенез, следовательно, централен для

феномена свободы-в-природе, то есть для феномена природной жизни.

В случае человека онтогенез имеет ту характерную черту, которая резко отличает жизнь человека от форм природной жизни. Феномен человека есть феномен жизни, чей модус бытия конститутивно включает в себя свою объективизацию в культуре, то есть это феномен такой объективизации самоопределения (или, что то же самое, объективизации субъектности), которая не ограничена его видоспецифическим телом и способностью фиксировать в этом теле лишь видоспецифические навыки. Поэтому онтогенез человека — как процесс «вписывания» организма человека в событийный ему жизненный мир — имеет ту характерную черту, отличающую его от онтогенезов всех других живых существ, что он определяется «вписыванием» в тот жизненный мир, который формируется формированием определенного культурного горизонта, то есть формируется объективизацией вонне самой субъектности человека. Этот человеческий мир вынесенной вонне субъектности был уже выстроен до того, как данный индивид пришел в свой мир. Но он продолжает выстраиваться уже и самым приходом данного индивида в этот мир, то есть онтогенезом самого индивида. Значит, когда я говорю о болезни как стесненности в выработке навыков актуализации свободы, я имею в виду стесненность организма в осуществлении (в актуализации) тех самопроекций (то есть тех потребностей, тех само-целей), которые возникают как самопроекции онтогенеза, то есть проекции (потребности, цели) собственного формирования и функционирования в ходе «вписывания» себя в свой жизненный мир.

Повторю, что речь здесь идет о свободе, то есть о бытии в модусе самоопределения (*causa sui*). Поэтому здесь не может быть целей (то есть предметно-содержательно сформированных возможностей-потребностей жизни), которые бы не были формируемы активностью, характерной для данной формы жизни. Ведь любая особая форма жизни и есть по сущности своей особая форма *causa sui*. Поэтому сама *способность* целеполагания (как и любая другая способность, вполне конкретно-предметная) лежит в основе любой другой способности. И если мы сохраним за словом «цель» право считаться синонимом слова «потребность», то так понятая потребность выступит как активно формируемая жизнью основа жизненной активности, основа жизни как творчества. А это значит, что целеполагание, то есть формирование потребности, само по себе является не просто актом творчества, но оно является творческим актом, составляющим основу всякой творческой активности. В частности, жизнь, то есть творчество, не может не оборачиваться феноменом онтогенеза, то есть формированием себя в качестве со-бытийного своему событийному (то есть своим же онтогенезом формируемому) жизненному миру. В том, что касается онтогенеза, цели-потребности формируются как цели-потребности такого рода самоформирования и функционирования онтогенетических структур. Поэтому за определение болезни я и предлагаю принять стеснение

⁴ Факт, неоднократно отмеченный в современной биологической литературе; см., например, [15; 16].

тех или иных способностей в онтогенезе как процессе самоформирования организма.

С введением понятия болезни мы, конечно же, сталкиваемся с необходимостью введения понятия *нормы*. Однако что это такое — норма?

В современной ситуации норма оказывается понятием по преимуществу конвенционально-статистическим, с границами безнадежно размытыми — то есть, строго говоря, она оказывается понятием непонятным и, следовательно, непонятием. Что же именно нужно сделать, чтобы превратить это недопонятие нормы в понятие? По-моему, очевидно что. Нужно построить теорию онтогенеза, исходя из определения этого феномена как выстраивания организмом себя в качестве событийного своему событийному — своему собственному («персональному») жизненному миру.

Я думаю, что самым серьезным препятствием на пути выстраивания такой теории является основная догма современной биологии — несомые в ДНК коды наследственности якобы представляют собой коды плана строения (плана выстраивания) организма. Таким допущением сразу же исключается возможность интерпретации онтогенеза в терминах событийности событийному миру. Ибо, следуя этой догме, мы вынуждены мыслить онтогенез как *информационно* замкнутый процесс (я говорю *информационно*, поскольку никто не станет отрицать его разомкнутость *интерактивную*, в смысле разомкнутости как обмена веществ и энергии). Видение организма как такого рода *самозамкнутой* системы — это все еще преследующий современную мысль призрак Аристотелева понятия микрокосма, в XVII в. переосмысленного как гомеостатическая машина.

Разомкнутый же организм есть система, которая берет на себя ответственность за определенную форму встречи со своей средой, за тот способ, которым эта среда в качестве видоспецифического *другого* представляет себя организму *здесь и сейчас*, то есть выступает как видоспецифическая экология (ср. концепцию хронотопа А.А. Ухтомского). Поэтому естественно предположить, что несомые в ДНК коды наследственности представляют собой, прежде всего остального, коды видоспецифической пространственно-временной сетки, предопределяющей базисную форму встречи организма с окружающей средой. Это не пространственно-временная сетка строения организма, а сетка той видоспецифической пространственно-временной упорядоченности среды, которая превращает среду в видоспецифическую экологию. Соответственно, это не пространство-время среды, доступное для наблюдения внешним наблюдателем, но тот *ненаблюдаемый* видоспецифический хронотоп, который делает среду доступной видоспецифическому наблюдателю. И как мне представляется, коды такого хронотопа, а не коды строения организма, и несут молекулы ДНК.

Можно также предположить, что общий видоспецифический план строения организма вторичен. А именно, можно предположить, что он выстраивается как инвертированная проекция (наподобие эмбрионального процесса

гастроляции) видоспецифического хронотопа в сферу определяемой этим хронотопом экологии. Каждый шаг такой «инвагинации» горизонта, определяющего экологию, в саму же экологию подготавливает следующий шаг в формировании видоспецифического проекта экологии. А каждый новый шаг в формировании проекта экологии подготавливает следующий шаг процесса «инвагинации» хронотопа, то есть следующий шаг онтогенеза. Процесс заканчивается с исчерпанием тех возможностей «инвагинации», которые задаются изначальным строением видоспецифического хронотопа.

Онтогенез может быть в каких-то стадиях самовыстраиванием организма, осуществляемым относительно такой сетки как «модели» жизненного мира, а в каких-то стадиях относительно «реального» жизненного мира, то есть мира, уже определенного этой сеткой, а не просто относительно его проекта. Возможность комбинаций здесь не ограничена, и эта неограниченность, как кажется, и должна отвечать за феномен неограниченного многообразия типов онтогенеза, таких причудливых как, скажем, развитие с метаморфозами у насекомых или сложнейшие жизненные циклы эндопаразитов позвоночных, или циклы развития растений, совмещающих в одном онтогенезе гаплоидные и диплоидные поколения, вплоть до совмещения трех поколений у цветковых и т. п.

Если реконструкция таких *видоспецифических* пространственно-временных сеток среды окажется разрешимой научной задачей (не видно, почему бы ей не оказаться разрешимой), то также окажется возможным определить содержательно эволюционный прогресс и эволюционный регресс. Для этого достаточно будет проследить, как в данной сетке представлена ответственность организма за ее формирование, то есть насколько свобода (понятая как ответственность за свое «вписывание» в сферу другого) объективизирована в «формализме» видоспецифического хронотопа. Вот это и будет теоретической базой, на которой можно будет построить научно обоснованное и достаточно строгое понятие нормы. *Норма будет тогда означать набор граничных условий, определяющих ту ответственность организма за формирование видоспецифической сетки хронотопа, которая объективизирована в самой же сетке.* (Подобно тому, например, как мысль, ответственная за формирование Декартова пространства, объективизирована в самом Декартовом пространстве в качестве его конституирующей составляющей — числовой прямой.)

Для человека такая интерпретация болезни ни в коем случае не означает абстрагирования от его «социальной» природы, если, конечно, под *социальным* мы имеем в виду не социум как таковой (совокупность общественных отношений и скрепляющих их институтов), а его основу — культуру. В этом смысле болезнь человека есть феномен «социальный». Но ни в коем случае это не означает, что болезнь есть социальный конструкт. Болезнь глубже и раньше социума и его недомоганий. Болезнь — отражение социума, а скорее уж социум — отражение болезни. Литература знает это лучше совре-

менных философов медицины. Тому примеры «Двойник» Достоевского, «Палата номер шесть» Чехова, «Волшебная гора» Томаса Манна, «Чума» Камю, «Раковый корпус» Солженицына, да и многое-многое другое.

Список литературы

1. Шеманов А.Ю. Антропология инклюзии: автономия или аутентичность? // Обсерватория культуры. — 2014. — № 4.
2. Шеманов А.Ю. Воплощенность личности и ресурсы инклюзии: от психологической к социокультурной перспективе // Обсерватория культуры. — 2014. — № 5.
3. Черняк Л.С. Вечность и время. — СПб.: Нестор-История, 2014.
4. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 2.
5. Meiningner H.P. Authenticity in community // Journal of Religion, Disability and Health. — 2011. — Vol. 5, № 2.
6. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1.
7. Marcuse H. Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1968.
8. Давыдовский И.В. Проблема причинности в медицине (этиология). — М.: Гос. изд-во мед. лит., 1962.
9. Goodley D., Runswick-Cole K. The body as disability and possibility: theorizing the 'leaking, lacking and excessive' bodies of disabled children // Scandinavian Journal of Disability Research. — 2013. — Vol. 15, Issue 1.
10. Shilling C. The body in culture, technology and society. — L.: Sage, 2005.
11. Langdrige D. Phenomenological psychology: theory, research and method. — Harlow: Pearson Education, 2007.
12. Черняк Л.С. Органическое как аналогия разумного // Мета-морфозы разума в европейской культуре. — М.: Прогресс-Традиция, 2010.
13. Maturana H., Varela F. Autopoiesis and cognition: the realization of the living. — Dordrecht, 1980. — (Boston Studies in the Philosophy of Science; vol. 42).
14. Maturana H., Varela F. The tree of knowledge: the biological roots of human understanding. — Boston: Shambhala Pub. Inc., 1987.
15. Buss L.W. The evolution of individuality. — Princeton: Princeton UP, 1987.
16. Kirschner M.W., Gerhart J.C. The plausibility of life: resolving Darwin's dilemma. — New Haven: Yale UP, 2005.

УДК 130.2:7
ББК 71.0

Е.Н. ЯРКОВА

ИСКУССТВО КАК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГИИ (ОПЫТ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ)

Статья посвящена определению основных позиций культурологического подхода к изучению искусства, выявлению специфики культурологического понимания объекта, предмета, методологии искусствоведческих исследований. Автор репрезентирует оригинальную типологию эстетической культуры, которую можно рассматривать как модель концептуализации искусства, художественных процессов с позиций культурологии.

Ключевые слова: искусствоведение, социоцентризм, культуроцентризм, культурологический подход, методология, ценности, смыслы, эстетическая культура, традиционализм, утилитаризм, креативизм.

Современное отечественное искусствоведение, по утверждению ряда ведущих представителей этой отрасли научного знания (Н.А. Хренов, Д.В. Сарабьянов, Г.Ю. Стернин и др.) находится в полосе методологического зстоя или кризиса, который выражается в непроясненности теоретических и методологических ориентиров искусствоведческих исследований, недостаточной разработанности актуальных моделей историографии искусства цивилизации [1]. Соглашаясь с указанными авторами, тем не менее, хотелось бы конкретизировать ситуацию, сложившуюся в современном отечественном

искусствоведении не просто как застойную или кризисную, но как переходную, связанную с радикальным эпистемологическим разрывом (Г. Башляр) — сменой базовых теоретических понятий и объяснительных конструкций. Этот эпистемологический разрыв можно описать как отчуждение от социоцентризма — социогенной модели концептуализации явлений и процессов искусства и партиципацию к культуроцентризму — культурогенной модели. Здесь необходимо, как представляется, хотя бы бегло остановиться на нескольких значимых для понимания происходящих перемен моментах.