



2011/4 (6)

УДК 11(091)(4)

Румянцев О.К.

Содержание

Теоретическая культурология

Румянцев О. К.

Быть или понимать (Часть 1)

Кондаков И. В.

Российская культурология как феномен отечественной культуры

Ойттинен В.

Теория культуры Вадима Межуева: проблемы и перспективы марксистского подхода

Кириллова Н. Б.

От медиакультуры к медиалогии

Историческая культурология

Иконникова С. Н.

Биография как социокультурное измерение истории

Злотникова Т. С.

Миф о Вахтангове как культурфилософский парадокс

Прикладная культурология

Григорьев А. А.

Размышление о возможности выделения культурологии в отдельный раздел университетского образования

Рылева А. Н.

О программах «Школы культуролога» через призму процесса гуманитаризации и в связи с идеей непрерывного образования

Зеленцова Е. В.,

Мельвиль Е. Х.

Развитие творческих индустрий

Быть или понимать
(Часть 1)

Аннотация. В статье прослежено, в исторической перспективе, взаимодействие между существованием (экзистенцией) человека и тем, как он сам понимает свою индивидуальность. Исследуется проблема европейской мысли, возникшая одновременно с признанием того, что одной из важнейших бытийных особенностей человеческого существования является познание. Трансформация гносеологического дуализма в экзистенциальную оппозицию человеческого существования и ничто (или ужаса) обнаруживает, что, во-первых, познавательная противопоставленность субъекта и объекта не предпослана, а порождается человеком в его истории, и, во-вторых, бытие как время не предстоит сознанию в качестве некоей завершенности, но изменяется самим человеком. Статья преследует две взаимосвязанные цели: использовать концепции европейской философии для обсуждения современных, не существовавших прежде проблем и увидеть последние из перспективы истории философии, которая хотя и непрерывно изменяется, но все-таки уже состоялась.

Ключевые слова: открытость и внеаходимость; самопознание и существование; *causa sui* и гностицизм; внекультурные детерминации и свобода

Вступление

Тезис, который будет развернут ниже, можно предварительно сформулировать так. Возможность *быть* индивидуальностью (или личностью) обязательно предполагает и необходимость *понимать*, что ты индивидуальность (личность). Далее речь пойдет о европейской философии и культуре, и поэтому концепты «индивидуальность» и «личность» будут использоваться только в этом контексте (потому что, например, для индийской культурной традиции предложенная трактовка будет некорректной). Индивидуальность человека понимается одновременно как его уникально неповторимая и общественная природа, и сутью обоих является свобода, а значит – и ответственность за упорядоченность мира и социума. Другими словами, в этот термин вкладывается такой смысл, который в психологии, социологии, культурологии чаще адресуется представлению о личности. Необходимость отойти здесь от общепринятого словоупотребления обусловлена тем, что за концептом «личность» мне пришлось зарезервировать другой смысл. В контексте данного исследования личностность человека интерпретирована как открытость его свободы – и не просто относительно сакральных детерминаций, а относительно именно личностного Бога иудейскохристианской религии. Получается, что, во-первых, такое прочтение неадекватно, например, для Античности, по отношению к гностикам и эзотерикам. Во-вторых, начи-

в России: проблемы и перспективы

Гуманитарные исследования

Луков Вал. А.,

Луков Вл. А.

Зигмунд Фрейд: жизненность идей

Mediated action: между разумом
и культурой : интервью
с профессором Джеймсом Вёрчем

Малая культурологическая энциклопедия

Закс Л. А.

Культурфилософская вселенная
М. М. Кагана: основания,
территории, границы. К 90-летию
выдающегося философа (Часть 2)

Рецензии

Поляков Т. П.

«Очень своевременная книга...»
(Музееведческая мысль в России
XVIII–XX вв. : сб. документов и ма-
териалов / отв. ред. Э. А. Шулёпова.
М.: Этерна, 2010. 960 с.: ил.)

Научная жизнь

Кинофестиваль

«Дни этнографического кино»
(25 сентября – 2 октября 2010 г.,
Москва)

Роль музеев в формировании истори-
ческого сознания (обзор междуна-
родной конференции)

ная со Средних веков концепт «индивидуальность» уже предполагает и тот смысл, который имеется в виду в определении «личность». Поэтому в данной статье термин «индивидуальность» употребляется как синоним личности человека. А позже, когда потребуется обсудить появление нового смысла и в существовании индивида, и в его самопознании, будет использован термин «личность».

Интрига здесь состоит в том, что взаимоотношение существования и самопознания человека складывались самым разнообразным образом: от попыток их непосредственного отождествления до оппозиционного противопоставления, от выстраивания опосредствования (очень неодинаково) – до трансцендирующего дуализма. Причем вовсе не очевидно, какое из решений наиболее благоприятно для самочувствия и самоидентичности человека, даже своего времени, тем более, если речь идет о разных эпохах. Думаю, что по поводу этой темы у читателя возникает множество ассоциаций, и самые очевидные – декартово «мыслю – следовательно, существую» и тезис экзистенциализма «существую – следовательно, мыслю». Естественно, и «мыслю», и «существую», и даже «следовательно» понимаются по-разному, но в любом случае – явная инверсия налицо.

Для меня же показательной является возникшая в Средневековье оппозиция между «быть личностью» (унаследовано от иудаизма) и «понимать во всеобщем виде» (получено от Античности). Образцовость этой оппозиции заключается в том, что здесь «быть» и «понимать», с одной стороны, радикально несовместимы, а с другой – категорично требуют синтеза. Хотя сегодня к теме перманентного синтеза «Афин» и «Иерусалима» нередко относятся как попахивающей нафталином, но, по-моему, такое восприятие должно означать признание, что кризис европейской культурной традиции разрешился смертью пациента, и теперь его воскресение возможно только как чудо.

«Быть», конечно, предполагает «понимать». Но где вы видели, чтобы спокойно состоялось это «предполагает»? Едва стали налаживаться отношения между обсуждаемыми контрагентами, как само понимание раскололось на то, что называют «истинами веры» и «истинами разума». По подобному же сценарию внутри «быть» в Новое время произошло разделение на: либо «находиться свободным в культуре», либо «подлинно существовать в природе». И в обоих случаях упомянутые размежевания только обостряли коллизию. Потому возникает предположение, что как раз напряженность усилия преодолеть (а значит, одновременно и удержать) эту дистанцию между существованием и самопознанием человека обеспечивает взаимное конституирование «понимания» и «существования».

Для философии тезис «быть – значит и понимать» в существенной степени может быть сведен к формуле: *как разум понимает себя, таков он и есть*, так он и действует и в деле освоения мира, и в процессе выстраивания межличностных и социальных отношений. Но не следует упускать из виду, что понимание является не только индивидуальным, но и коллективным делом человека. Более того, для мифологичных «понимание» как раз и осуществлялось практически только в коллективных формах – в мифах и ритуалах. Культуры, вступившее в Осевое время (в узком смысле это VI–III вв. до н.э., когда сформировались зороастризм, буддизм, даосизм, конфуцианство, появились еврейские пророки, первые греческие философы), отмечены рождением индивидуальности, самосознания. А все постосевые культуры не только сохраняют преемственность с мифологией, но и проводят с ней *демаркацию*, а одним из ее отчетливых вы-

ражений является конституирование индивидуальности.

Понимание своей индивидуальности означает, что человек осознал свой исход из экологического рая (мифа) и заброшенность в мир. В мир, где он, человек, оказывается единственным живым существом, которое простым фактом своего рождения, не получает, как все другие живые существа, своей «экологической ниши» – собственного места в природе. Свою расположенность в ойкумене, предполагающую одновременно и некую *внеположенность* жизненному миру, человек получает, поскольку он *открыт*, поскольку он внимлет призыву всего сущего «пойми меня»: «я – дерево», «я – камень у дороги» [1]. Давая имена вещам, человек таким образом обеспечивает и выразительность мира, и его порядок. Узнавание «вот дерево» означает не просто констатацию «вот еще дерево», а именование, обобщение: и «то», что я уже встречал, и вот «это» – тоже дерево. Теперь уже безымянное дерево не просто торчит одиноко в своем болоте, оно отныне гордое «мы – деревья», которые соответствующим образом относятся к «ним – камням». Мир получил от человека экспрессивность (к нему же и обращенную) и упорядоченность.

Такая открытость предполагает, что человека не только участвует в игре персонифицированных сил природы, но становится еще и зрителем (а в ритуале, как известно, нет зрителей – только участники). Именно как зритель, находящийся вне мировой драмы, как адресат обращенности мира человек и стал ответственным за мировой порядок. В первую очередь это предполагает, что теперь уже не мифологическое Древо Жизни, произрастающее как-то само по себе, а человек осознанно связывает профанную и сакральную сферу, Землю и Небо. Но в качестве связки этих общностей (для философии это означает – в качестве всеобщего) человек вырван из тех мифологических кровнородственных связей, которые обеспечивали единство его жизненного мира. В разной форме такое понимание человеком себя свойственно всем культурам, вступившим в Осевое время: человек понимает себя как индивидуальность – т.е. в качестве заброшенного в мир и открытого миру.

Быть и понимать: индивидуальность как проект европейской культуры

Но только у греков эта открытость теоретически нарочито концептуализирована, что вовсе не выражает особую чувствительность античной культуры к индивидуальности человека. Действительно, например, индийская философия и культура гораздо существенней концентрируются на судьбе человека. Их интересуют не имманентные причинные связи жизнедеятельности Космоса, как греков, а наоборот – возможность для человека вырваться из этого фатального кармического колеса детерминаций, из которого не отпускает даже смерть, в свободу нирваны.

Конечно, греческая философия – это чудо, но у него есть некоторые предпосылки. Во-первых, это чрезвычайно резкий разрыв античной философии со своей мифологической «предысторией». Во-вторых, своеобразная диаспорийность человека городской (полисной) культуры. В-третьих, как ни странно, именно космизм, для которого проблемы человека производны от понимания Космоса. Если первые два момента интуитивно понятны, то третий, несомненно, требует объяснений (он прояснится по мере изложения). И в-четвертых, собственно чудо – сами первые греческие философы, которые заново изобрели, сконструировали Вселенную, Космос (светящееся человеческими смыслами, прекрасно устроенное живое тело) в качестве *нового места* обитания человека. В греческой картине мира, в отличие от нашей, Космос представляет не пространственно овнешненную, безграничную мощь объективных зако-

нов, а радикально конечную, гармоническую упорядоченность, уютное социальное устройство мироздания, и уже в этом смысле греческий Космос является культурой.

Видимо, данная аргументация недостаточна, потому немного подробнее. Культура есть результат и процесс освоения мира, в котором живет человек, причем обязательно – с точки зрения становления в этом процессе человека как субъекта своей культуры. Общеизвестная античная квалификация человека как микрокосма вовсе не просто метафора или аналогия, но основополагающая пред-рассудочная очевидность, в которой имплицитно заключено определение человека, что концептуализировал Платон, да так основательно, что оно в своих идейных контурах сохранилось практически до И. Канта.

Речь идет о знаменитой платоновской триаде: Единое (или Благо), Мировой ум (многообразие эйдосов-чисел) и Мировая Душа (где происходит оживотворение эйдосов, превращающихся в живые облики вещей и гипотезы, конструирующие вещи). В человеке воплощена космическая триада: Единое одно и то же для Космоса и человека (ведь оно Единое), который в качестве обособленного живого существа обладает бессмертным умом и душой. Тем самым мы получили три главные способности человека – стремление к добру, истине и красоте. Потому человек является здесь субъектом Космоса, представляющего культуру в полном смысле этого слова. А один из важных этапов становления античного человека субъектом своей культуры мы проследим на переходе от классического эллинизма к эллинизму.

Греческая философия, сконструировав Космос как новое место жизни человека, выступила основанием своей культуры. По-моему, это в прямом и полном смысле слова авантюра – обосновать культуру не на мифологической предыстории (как, например, в случае с индийской и китайской культурами, имевшими столь же мощные мифологии, породившие философию), а на философии, т.е. на конструирующей способности человека. Сначала объясню, почему это «авантюра», а потом посмотрим, как они ее осуществили. Ведь тем самым предполагается, что начало такой культуры возникает всегда, и сейчас точно так же, как почти три тысячи лет назад. В данном предприятии – переконструировании начала своей культуры – человек не может опереться ни на какие базисы, а только на самого себя. Причем каждый раз удача вовсе не гарантирована, а всего лишь возможна, и даже в случае удачи приходится всякий раз заново восстанавливать (точнее – выстраивать) преемственность культуры. Когда греки, с подачи Сократа, наконец, поняли, в какую авантюру втянула философия их культуру, то они приговорили его к смертной казни. Правда, надеясь (это всегда свойственно людям), что, может быть, как-нибудь обойдется, уговаривали Сократа признаться, что это всего лишь его очередная шутка... Но Сократ, очень любивший своих афинян и считавший их солью земли, сказал: «Нет, они умницы и все правильно поняли». Хотя, конечно, судьи Сократа были неправы – могли бы и сами догадаться, что невиданная нигде свобода граждан полиса не может быть бесплатным подарком судьбы, за это придется расплачиваться.

Тематизация индивидуальности, т.е. свободы (субъективности, открытости) человека, началась с того, что первые греческие философы сконструировали (не открыли, а именно сконструировали) мир-по-истине. Тем самым, они удвоили мир: разделили его на мир-сам-по-себе – как объект, и мир-для-нас – освоенный мир культурных предметов. Удвоение философией мира предполагает, что Логос (и человек как его полномочный представитель) выступил ответственным за приведение – с помощью логики противоречия – текучего, неустойчивого, чувственного мно-

гообразия мира-по-мнению к неизменному, устойчивому, умопостигаемому миру-по-истине. Так была тематизирована индивидуальность (субъективность) человека, и теперь на него возложена беспрецедентная метафизическая нагрузка: онтологический смысл его свободы обнаруживается как его ответственностью за упорядоченность и устойчивость мира.

С этого момента дороги назад уже не было, поскольку греки теоретически концептуализировали индивидуальность и, тем самым, открыли уникальность конечного смертного человека, а значит – его ценность для вечности. Правда, бессмертие богов и людей осмыслено в Античности как вечно длящееся время – как циклическое движение небесных сфер. А в качестве «человека» имелся в виду свободный гражданин полиса, т.е. ответственный за законы, за упорядоченность полиса как космоса.

Такой способ определения всеобщности человека оказался бессмысленным в бездушных и бескрайних просторах Римской империи. Именно в эпоху эллинизма, для которой свойственно пронзительное экзистенциальное одиночество человека, философия отдала себе отчет, в чем же заключается ее отличие от религии. Для философии вопрос в том, как возможно бессмертие здесь и сейчас – в этой жизни, а не после смерти. Ответ был ошеломляющий: предельный индивидуализм, «забота о себе» как безмятежность, изостения, атараксия. Действительно, а что делать знающему о том, что он и есть единство Космоса, знающему, что смысл его жизни – слепая надындивидуальная Судьба? Ответ – ничего не делать (лежать в тенистом саду у реки). Или вскрыть себе вены, что, вообще говоря, одно и то же и зависит лишь от темперамента. В этом глубочайший трагизм античной культуры (смеясь, человек разделяется со страхом, а убивая себя – с надеждой) – принципиальная невозможность для человека обрести смысл *своей собственной жизни* (а не быть единством, смыслом Космоса).

Неоплатоники концептуализировали немислимость Единого (теперь это – интенсивное, энергичное единство мира). В силу того, что они строили свою конструкцию начиная с Единого через его нисхождение, эманацию в мир (а не восходя к Единому от конкретного отношения одного и другого, как у Платона), неотвратимо вставал вопрос о том, как же мыслитель достигает позиции Единого. Ответ общеизвестен: путь к данной позиции представлен как мистический экстаз, интеллектуальная интуиция (особая форма знания). Это практика строгой духовной аскезы, которую обязательно предваряет многолетняя «диалектическая муштра» в неоплатонической школе. Другими словами, речь идет о единичных и весьма неординарных мыслителях. Христианство принесло (подарило) возможность для любого человека (как образа и подобия Бога) занять позицию радикальной вневенности относительно своего жизненного мира – позицию личностного Бога, творящего мир из ничего и творящего его для человека. Подобную позицию пыталась тематизировать еще античная мысль начиная с Платона, обнаружившего сверхлогичность Единого, но удалось это только неоплатоникам – как ответ на вызов христианства. Ответ – такое приобщение к естественному Единству доступно единичным мыслителям – получился неубедительный, поскольку без позиции вневенности невозможна самооценка человека как субъекта культуры и истории, да и просто как субъекта собственной жизни.

Средние века общепринято и заслужено квалифицируют как переходную эпоху, продолжавшуюся более десяти веков. Какие же рубежи они так долго преодолевали? Дело в том, что «быть личностью» обязательно предполагает и «понимать, что значит быть личностью» (понимать, что ты – личность). Средневековье из иудаизма получило образец того, что значит «быть личностью», а от античности унаследовало «понимание».

Конечно, нельзя сказать, будто иудей не разумел, что он личность, но это уразумение жестко инкорпорировано в «тело народа диаспоры» – Талмуд и потому не представимо во всеобщем виде. Из Античности пришла философия как способность человека мыслить в форме всеобщего, но античный способ понимания принципиально не способен постичь, что значит «быть личностью». Об этом много писал С. С. Аверинцев, например в «Поэтике ранневизантийской литературы» [2].

Напомню некоторые ключевые позиции. Сохранить невозмутимость и соразмерную сократовскую модуляцию голоса можно перед лицом смерти, но не под пыткой. Восприятие человека в Библии не менее телесно, чем в Античности, но тело – не осанка, а боль; не жест, а трепет; не объемная пластика мускул, а уязвленная потаенность недр; не впечатления глаза, а вибрация человеческого нутра. Для Античности смех приличен божеству, а плачь – твари дрожащей; по христианскому преданию, Христос плакал, но никогда не смеялся. Самоубийства стоиков совершались публично и сопровождались многозначительными сентенциями. Роман Сладкопевец пишет про Христа «Безгласен стоял Говорящий громами и без слова – тот, кто есть Слово». Когда суд несправеден, человек незащищен и его по-человечески сказанное слово не будет услышано, только молчание может защитить последние остающиеся ценности.

Более того, полностью несовместимы – наряду с эстетикой и этикой – также и онтологии Античности и иудаизма. Мир античных богов не знает центра: все двенадцать богов (Зевс – один из двенадцати) располагаются вокруг трансцендирующего центра. Если сыновья Иакова – вокруг отца, апостолы – вокруг Христа, то здесь – вокруг пустоты, и в этой умопостигаемой пустоте философы строят свои абстракции Блага, или Единого. И хотя абстракция может быть предметом мыслительных экстазов, ею все же невозможно обладать чувственно-конкретно. Потому в Античности на месте христианской абсолютной заинтересованности в личном спасении – абсолютная незаинтересованность, свободная от страха и надежды. Зевс живет в пространстве – на Олимпе, а бог Яхве, сотворивший небо и землю, – господин неотменяемого мгновения начала истории, господин времени. Если сквозной мотив Библии – обетование, то итог античной мудрости – доверять не времени, а пространству; не будущему, а настоящему. Основой Античности является абсолютизация Космоса, абсолютизация того, о чем говорят и о чем думают, – предметности. Потому в Античности немыслима личность как противостоящая миру. В греческой трагедии герой – олицетворение Космоса, а «личность» – хор, который, обсуждая героя, берет на себя функцию рефлексии, но хор – коллективное начало. В платоновских диалогах Сократ, совпадающий с хором, все время жалуется на свое одиночество. Античная общность – это бесконечный разговор о телесном мире, а преемственность (единство) – в предмете разговора, в Космосе. В иудаизме, выражающем культуру диаспоры, образ мира представлен не космической, а человеческой общностью, и ее преемственность воплощена в письменном тексте Талмуда как естественном теле народа.

Именно в Средневековье «быть личностью» и «понимать это» разведены почти до несовместимости. В то же время для христианства необходимость синтеза эллинистической и библейской культуры уже как бы предопределена в представлении о Боге-Сыне, Христе, соединившем божественную и человеческую природу. Видимо, можно выделить и общие (близкие) для этих культур условия, намечающие возможность такого синтеза. Во-первых, это нарочитая тематизация открытости (свободы) человека; во-вторых, резкая оппозиционность мифологии; в-третьих, приоритетность иного (космизм, Бог как инициатор Завета); в-четвертых,

своеобразная «диаспорийность» и городской эллинской культуры (в эллинизме сохранялась в форме римского права). Однако, как мне хотелось подчеркнуть выше, противоречия Античности и иудаизма несравненно *весомей*. Более тысячелетия усилий средневековых мыслителей, их труд, полный теоретических и жизненных коллизий, обеспечили всегда неокончательный, но все-таки *состоявшийся* синтез Афин и Иерусалима. Этот синтез потребовал введения концептов, немислимых 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 и т.д. Представляется, что достаточно простого перечисления этих концептов, чтобы оценить нетривиальность и принципиальную культурную новизну осуществленного в Средневековье синтеза.

Дуализм познания или дуализм существования человека

Рассмотрим только одну из линий этого синтеза – правда, одну из важнейших, представляющую тот путь, на котором сначала познание истины разделилось на постижение истин разума и истин веры. А их примирение положило начало той имманентизации смысла человеческой жизни, которая была реализована Возрождением и которая в Новое время разрешилась расщеплением жизни человека на его существование в природе и в свободе (в культуре). Конечно, указанная двойственность познания в некоторой мере влияет и на существование человека, пролагая в нем некую межу, и, наоборот, двойственность существования, в свою очередь, провоцирует дуализм познания. Но, как я постараюсь показать, акценты здесь очень существенны и коренным образом меняют взаимоотношения «познания» и «существования».

Августин поставил новый, немислимый для Античности вопрос о Боге как гаранте достоверности субъективных человеческих знаний о мире. В таком качестве Бог оказывается предметом веры, выступающей как знание Бога, а само основанное на вере человеческое знание является приобщением к Нему и потому блаженством. Субъективность знаний обусловлена существованием человека во времени, и время жизни – это путь к Богу (а объективность предстает в данных Богом априорных знаниях). Августин концептуализировал личность Бога (и человека) в качестве воли, что соответствует пониманию Бога как творца. Теперь Бог – личность не потому, что Он единственный, а потому Он единственный, что личность. Соответственно и Сын Божий понят не как Логос или Нус (так было до Августина), а 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 взаимозависимость провиденциализма и свободы воли является диалектически парадоксальной и экзистенциально загадочной. При этом и неизбежной: отрицание одного уничтожает и другое. Для аверроистов, 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. Предложенная же Августином формулировка проблемы антиномичности провиденциализма и свободы воли означает, что она не может быть разрешена в историзме Града Земного, но только в эсхатологии.

Наряду с Августином, построившим новую христианскую антропологию, была и вторая вершина патристики – Ареопагитики, где безмыслие, безымянность, бесконечность Бога, т.е. апофатика, выступили первым фундаментальным обоснованием веры как знания. Если Тертуллиан обосновывал христианскую догматику на личностной вере, вопреки философскому умозрению, то уже Ориген (тоже оглядываясь на апофатику) пытается согласовать истины веры и знания, а Августин методологически использует веру как знание, правда, понимая такое знание скорее как образ жизни. В этом смысле первое онтологическое обоснование веры как знания представлено в Ареопагитиках. Причем вера хотя и занимает то же «место», что и мистический экстаз неоплатоников, но вера и экстаз принципиально различаются, что подробно разбирают исихасты. Надо сказать, что в Античности вообще не существовало концепта «вера», а близкие смыслы в лучшем случае были прописаны по ведомству мира-по-мнению. Только после Ареопагитиков (например, у Эриугены, Ансельма) начинается настоящий диалог между истиной веры и истиной знания. Примирил их, как известно, Фома Аквинский. Методологически его ход прост до гениальности: 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 (ко-нечно, «пассивной», ведь материальная причина, по Аристотелю, – потенция) и формальной, *активной* причины (совершенно верно, при добавлении действующей причины к формальной, она превращается в активную целевую причину). Такая целостность человека ликвидирует разрыв между его земным и небесным существованием, а прижизненное единство души и тела, на чем настаивает Фома, делает человека действительно пограничным существом, открытым трансцендентному, которое наличествует (как трансценденталии) в земной жизни. Предложенное понимание человека предполагает уже некоторую имманентизацию смысла человеческой жизни, а значит – предчувствие Возрождения.

Однако концептуально предпосылки имманентизации сформулировал Николай Кузанский. Он утверждал, что радикальная трансцендентность Бога в качестве творца (как и у Августина, Эриугены, Фомы, здесь исходным является креационизм) бессодержательна без сотворенного Им мира, значит столь же радикальна должна быть и Его имманентность миру. Проблема единства Бога и мира упирается в вопрос: как же мир может вместить Бога? И Кузанец предложил знаменитое «геометрическое» решение: мир – окружность бесконечного радиуса. Тогда мир вместит Бога и экстенсивно, и интенсивно – Бог сконцентрирован в центре (совпадение максимума и минимума). А чтобы и остальные места не обделить, Кузанец добавляет: радиуса, который бесконечно расширяется, т.е. центр этой окружности везде, а периферия – нигде. Таким образом, предложено принципиально новое понимание границы Горнего и Земного мира, и в последнем зарезервировано центральное положение для человека как его полноправного хозяина, который к тому же еще и сам будет выбирать свой образ. Потому и Дж. Бруно, и Г. Галилей, и Пико делла Мирандола, и Эразм Роттердамский – ученики и прямые последователи Кузан-

ца. Имманентизация Возрождением смысла человеческой жизни (окончательно легитимизированная Просвещением), по сути, означает, что человек не является непосредственно ничьим образом и подобием – ни Космоса, ни Бога.

Дальнейшее исследование вопроса неизбежно натолкнется на общую закономерность, которая здесь выражена наиболее контрастно: субъект нового знания всегда зарождается примерно на столетие раньше, чем такое знание начинает оформляться; на оформление тоже уходит столетие, но даже и потом доминирует картина мира (в основном – догматизированный опыт предшествующих поколений), сложившаяся еще до появления этого нового субъекта. Здесь нам придется пренебречь этим обстоятельством, что для историка (в том числе для историка философии), филолога и вообще гуманитария почти равноценно потере собственного предмета, но в том-то и дело, что сейчас в поле зрения у нас другой предмет. Мы хотим проследить филиацию взаимодействия «самопонимания» и «существования» человека, для того чтобы попытаться выяснить, являются ли их сегодняшние взаимоотношения беспрецедентными или нечто подобное было всегда, т.е. понять, прервалась или сохранилась преемственность философской мысли (а значит, и европейской культуры).

Имманентизацию познания и существования человека нередко связывают с деизмом. Однако деизм новоевропейских мыслителей, который де-факто есть уже у Ф. Бэкона, является настолько нелепым заимствованием из архаичной картины мира, словно эти философы хотели подчеркнуть, что им было достаточно любого аргумента здравого смысла, чтобы постулировать: мир существует сам по себе, по своим законам. Мир теперь – не самовыражение персонифицированных сил природы (не живое, гармоничное тело Космоса), не прекрасное творение Бога, посвященное человеку, а механизм, подобный часам (значит, все-таки разумно устроенный), функционирующий по собственным причинным законам.

Но механизм существует и познается только через свое действие. Именно Р. Декарт концептуализировал причинное отношение. Пространственной элементарности атомов (как у Т. Гобса) для конструирования из них «механизма природы» недостаточно, ведь они должны еще и выступить в качестве действующих начал. Отвечая на последнее требование, Декарт пришел к заключению, что субстанция, хотя и есть общее всем вещам, но она тоже вещь, проявляющаяся (как причина), лишь поскольку она производит действие. Если любая вещь убедительно показывает свое существование (причинность) в своем действии, то наличие самодостаточного мира является достаточным доказательством существования Бога как его причины. Так деизм был введен де-юре – Бог лишь первопричина, а уж бытие мира определяется самим миром.

Однако, поскольку мысль нематериальна, она не может иметь своей причиной материальный мозг, значит, мысль как действие требует наличия причины в качестве особой мыслящей субстанции (мыслью – следовательно, существую). Получился знаменитый дуализм Декарта: вещь протяженная и вещь мыслящая. Тогда непонятно, как согласовать протяженную и мыслящую субстанции. Декарту пришлось воспользоваться средневековой идеей естественного света разума (ведущей свою генеалогию из античного тождества мышления и бытия), т.е. представления, что в разуме априорно существуют ясные и отчетливые идеи, абсолютно адекватные мировому порядку. По сути, аргументация сводится к тому, что Бог не может быть обманщиком.

Выход из такого дуализма предложил Б. Спиноза, заключивший, что субстанция одна, только ее надо понять как *отношение*, а не как вещь. При-

чинное отношение (или граница) как субстанция – *causa sui*. Спиноза первый субстанциализировал отношение взаимодействия, но это не поняли его современники (кажется, он и сам не вполне осознавал, что из этого следует, а его гениальную идею подхватил только Ф. Г. Якоби, а от него и Г. В. Ф. Гегель, который уже развернул ее в логику). Правда, с модусами – протяженным и мыслящим – декартовские проблемы и решения остались.

Наш основной интерес – рассмотреть новационную идею *causa sui*. Хотя сама формула не нова, но прежде – например, у Ансельма – речь шла совсем о другом. Бог как причина самого себя – одно из трех катафатических доказательств бытия Бога, которые являются просто предварением, введением к главному онтологическому доказательству. Спиноза же предложил принципиально новое понимание самого причинного отношения как *causa sui* – как имманентного саморазвития. Имеется в виду то самое причинное отношение, про которое говорили все философы (от натурфилософов до Декарта), которое является главным показателем научности дискурса. Физика преподносит нам в качестве чрезвычайно смелого суждение о том, что из причины действие последует лишь вероятно: 80%, что получится так, 18% – саяк, а 2% – эдак. Но ведь еще Спиноза говорил, что *любое* действие содержит нечто большее, чем его причина, и это «нечто» вообще невозможно свести к причине. Конечно, максимальный резонанс получило применение формулы *causa sui* к человеку: следствием явилось новоевропейское понимание субъективности, самодетерминации, свободы человека.

Вместе с тем в этой формуле имплицитно скрыта и возможность гностического соблазна. Но прежде следует отметить, что знаменитое «Бог или природа» Спинозы – это если и пантеизм, то вверх ногами: не Бог растворяется в природе, а природа растворяется (концентрируется) в Боге. Здесь есть к чему придаться, но вряд ли можно сказать, как Паскаль, что это Бог «философов и ученых», а не «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова», иначе как мог Новалис адресовать Спинозе эпитет «богопьяный». Опасность в том, что если наука или философия, понявшие человека как *causa sui*, потеряют укорененность знания человека в его существовании (экзистенции) и культуре, то сам человек не будет нуждаться в Боге. Тогда, соответственно, и Бог как *causa sui* окажется Богом, которому не нужен человек, – и, следовательно, мы получаем настоящий гностический дуализм. К сожалению, есть основания считать, что этот сценарий реализуется как один из значимых в современной европейской философии, науке, культуре.

Укорененность знания человека в его существовании традиционно обозначалась (после И. Канта уже как общепринятое) как радикальная конечность человеческого разума, а позже – особенно в экзистенциализме – это уже радикальная конечность (или воплощенность) человеческого существования. (По-моему, здесь нельзя упускать и ориентации предметного содержания знания на межличностное общение, что обсуждается во второй части статьи.) Естественно, речь будет идти не о биологической, социальной или культурной ограниченности существования человека, а наоборот – о конечности разума как сущностном определении человеческого в человеке, которым человек отличается от всего сущего, т.е. о том, что в философской традиции всегда считалось образом вечности в человеке и ее залогом для индивида. Начиная с Канта конечность разума предстает, с одной стороны, условием аподиктического научного опытного знания о природе, но с другой – предполагает необходимость соотносительности разума с радикально внемысленным предметом мысли (внекультурные детерминанты мысли), с иным. Тем самым, разум выступает и как граница (феноменального и ноуменального мира), и как открытость (в чувственном созерцании) субъекта иному.

Однако предложенный Кантом принцип объективности как новое представление о конечности разума (кантовский проект онтологии как метафизики конечного разума) ни им самим, ни в последующей философии не был проведен последовательно. 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. Ответ на этот вопрос мы получили в «Критике практического разума» и «Критике способности суждения», т.е., фактически, ответ на другой вопрос: как возможна свобода человека в мире морали или сфере искусства (а не в реальности повседневной жизни). Другими словами, основной конфликт человеческого бытия – конфликт между моральной осмысленной свободой и бессовестной, бессмысленной, но по-настоящему существующей природой – остался не решен, существование человека раскололось. Сохранилась нововременная трактовка человека как саморазвивающегося, самодетерминирующегося, что предполагает его *закрытость* по отношению к внекультурным (здесь подразумевается – и природным, и сакральным) детерминациям, признание же последних означает отрицание свободы, самодетерминации человека. Мы пришли к той же диалектической фигуре, которая взаимно связывала провиденциализм и свободу воли. Именно разрыв этой взаимосвязи мы и обозначили как «гностический соблазн». Но прежде чем обращаться к кантовскому проекту, надо обсудить, чем же так плоха «концепция естественного света разума», что ее нередко называют главным грехом европейской философии.

Окончание следует

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. концептуальный разбор этого радикального преобразования конституции человека: *Черняк Л. С. Рациональность культуры // Теоретическая культурология. М.; Екатеринбург, 2005. С. 21.*

[2] См.: *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.*

© Румянцев О.К., 2011

Статья поступила в редакцию 25 ноября 2011 г.

Румянцев Олег Константинович,
доктор философских наук,
заведующий Сектором философских проблем культуры
Российского института культурологии (Москва)
e-mail: rumok@mail.ru

UDC 11(091)(4)

Roumyantsev O.

To Exist or to Understand (Part 1)

Abstract. The article discusses an interaction between human existence and understanding of individuality in the historical perspective. The author

addresses a problem of European thought that has emerged simultaneously with the approval of cognition being one of the essences of human existence. He argues that a transformation of gnoseological dualism into existential opposition between being and nihility (or horror) reveals that (i) the cognitive opposition of subject and object is not presupposed but it is generated by a human being in history, and (ii) that the existence as time does not precede to consciousness as a certain finality but it is changed by man himself. The paper aims to use concepts of European philosophy for discussion of contemporary problems that have not existed earlier and to see the latter in retrospect of the philosophy history, which though constantly changing is a fait accompli.

Key words: openness and extra-position; self-cognition and existence; causa sui and Gnosticism; extra-cultural determinations and freedom

Roumyantsev Oleg Konstantinovich,

Doctor in Philosophy,

Head of the Department for Philosophical Problems of Culture,

Russian Institute for Cultural Research (Moscow),

e-mail: rumok@mail.ru