



2012/2 (8)

## Содержание

## Теоретическая культурология

*Румянцев О. К.*

Быть или понимать: универсальность нетрадиционной культуры (Часть 2)

*Нугаев Р. М.*

Социокультурные основания европейской науки Нового времени

## Историческая культурология

*Сайко Е. А.*

Этические и нравственные аспекты российской культуры повседневности в контексте книжной культуры конца XIX — начала XX в.

*Фазлуллин С. М.*

Изучение и сохранение подводного историко-культурного наследия России

## Прикладная культурология

*Сеславинская М. В.*

К истории «большой цыганской миграции» в Россию: социокультурная динамика малых групп в свете материалов этнической истории

## Гуманитарные исследования

*Фортулатова В. А.*

Культурное моделирование литературного текста

*Люсий А. П.*

Текстуальная революция или семиотическая мутация?  
Об одном культурологическом путешествии в петербургской маршрутке, концептуализированном пробкой на улице Пестеля

УДК 11(091)(4)

*Румянцев О. К.*

Быть или понимать:  
универсальность нетрадиционной культуры<sup>\*</sup>  
(Часть 2)

**Аннотация.** В статье обсуждаются метафизические предпосылки (кантовская метафизика конечного разума) и генеалогия новоевропейского проекта универсальности нетрадиционной культуры. Цель обсуждения — показать и продуктивность, и незавершенность данного проекта. Тогда задачу обоснования экзистенции человека в языке (общении) можно понять как несущую наследственные черты этой «незавершенности», выраженные новым воспроизведением кантовской проблемы — явленности разуму иного. Только теперь речь идет не об открытости разума (субъективности человека) природным детерминациям, как у И.Канта, а об открытости экзистенции человека сакральным детерминациям, как у К.Ясперса и М.Хайдеггера. Выдвигается предположение, что сегодня та трансцендентность содержания межличностного общения, которая обеспечивала общению роль генератора саморазвития европейской культуры, потребует, в свою очередь, нового решения проблемы взаимоотношения природного и сакрального горизонтов трансценденции\*.

**Ключевые слова:** естественный свет разума; универсальность культуры; экзистенция и язык; иное как содержание общения

## Неестественный свет разума

Сначала о том, в чем заключается то позитивное содержание концепции естественного света разума, которое остается и после преодоления этой концепции. Речь идет о конституировании человека как центра посюстороннего мира. Такое содержание было явно концептуализировано в кантовском трансцендентализме, который соединил и имманентность человека миру, и уникальное центральное положение человека в мире — в трех кантовских критиках обосновывается себедостаточность человеческого разума, воли и таланта. По Канту, человек — не образ и подобие иного (Космоса, или Бога), а хозяин своей судьбы, и именно автономия человека позволяет осмыслить историю человечества как «прогресс в понятии свободы». Тогда смысл человеческой истории вырабатывается изнутри самой истории и в ней же и располагается, а не предпосылается истории и не выносится за ее пределы (в эсхатологию или светлое царство Разума). Соответствующим образом так же определяется и смысл конечного индивидуального существования человека.

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 12-03-00498 «История субъективности как репрезентация иного». Часть первую см.: Культурологический журнал. 2011. № 4.

Штейнер Е. С.

Левизна художественная и политическая в детской книге Европы и Америки 1920–30-х гг. (Часть 1)

Пигальская А. М.

Подходы к конструированию истории дизайна и его практики

Ващенко А. В.

Двуликость Януса: мифология встречи старого с новым

### Малая культурологическая энциклопедия

Вячеслав Леонидович Глазычев

#### Pro memoria

Разлогов К. Э.

Флиер А. Я.

Севан О. Г.

Вячеслав Глазычев:  
архитектура человека

### К 80-летию Российского института культурологии

Кудрявцева Е. Б.

Образование и первые годы существования Института

#### Рецензии

Рыбак К. Е.

Об итогах деятельности музеев России (по материалам доклада Союза музеев России)

#### Научная жизнь

Кужелева-Саган И. П.

Носова С. С.

Новомедийные формы международного научного сотрудничества

Жукова О. А.

Актуальные проблемы современного культурологического знания: глобальный мир в культурологическом измерении

Малыгина И. В.

«Семиосфера» Ю. М. Лотмана: рецензии в современном социально-гуманитарном знании

Тем самым, одна из задач, которую разрешала концепция естественного разума, — обосновать центральное положение человека в мире, — не элиминируется, а сохраняется, только решается иначе.

Однако обсуждаемая здесь концепция отвечала и на другой вопрос — о достоверности человеческого понимания мира (и себя). Еще раз подчеркну, что решение такой задачи и ответ на данный вопрос друг без друга оказываются одинаково беспомощными. Практически сразу, с момента возникновения философии, была тематизирована дву-составность субъективности человека — из субъектности мысли и субъектности иного (как радикально внемысленного предмета мысли). И дальше — вплоть до XVII века — *взаимоотношение* представленности этих ипостасей в разуме понималось как непосредственное. Если использовать кантовскую терминологию применительно к той эпохе, речь шла о *непосредственном* отношении рассудка (разума, устремленного к иному) и собственно разума (обращенного к себе), что выражено тезисом о предпосланном сродстве бытия и мышления. Именно это исконное сродство и обеспечивает такое *пред-понимание* (явленность разуму явления), при котором понимание оказывается не конструирующей деятельностью субъекта, а созерцательным узнаванием, воспроизведением уже изначально пред-понятого. Унаследованная от Античности идея уподобления (отождествления) мысли и иного получила в Средневековье (и по наследству — в Новое время) имя «естественного света разума». В формулировке Б. Спинозы эта концепция предполагает, что «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей».

Здесь содержатся три предрассудка: природа упорядочена и более того — устроена разумно; природа, по замыслу Бога, обладает *изначальным сродством* с разумом человека; природа *по собственной инициативе* являет себя человеку. Все три положения являются очевидностями, не требующими аргументации, и демонстрируют центральное положение человека в мире. Хотя это не сразу стало понятно, но и первая и вторая позиция держатся на третьей. Ключевой и самой трудной оказалась как раз проблема преодоления предрассудка, заключающегося в уверенности разума, что природа является ему сама, и для этого не требуется его усилий.

Если в предшествующей философии мышление выступало как *конструирование* (даже если оно осуществлялось от имени иного) умом мира, то в Новое время едва ли не доминирующим является понимание мышления как *отображения* порядка природы. До чистого здравого смысла эту позицию сенсуализма довел Дж. Локк, который, чтобы преодолеть метафоричность этой концепции, попытался показать механизм работы естественного света разума. Первичные (то есть объективные) характеристики материальных атомов — протяженность, плотность, форма — *непосредственно* (в этом достоверность) отпечатываются на органах чувств. И из этих «отпечатков» — «простых идей» (с добавлением вторичных качеств и рефлексий) — суммированием складываются сложные идеи (собственно идеи), воспроизводя на «чистой доске» разума (данный образ означает, что нет никакой особой мыслящей субстанции) вещи и их отношения. Такая *последовательная* механистическая, материалистическая трактовка познания обнаруживает почти все рубежи, за которыми она теряет свою объяснительную силу, и на это сразу обратил внимание Дж. Беркли. Бытие вещей основано на всеобщей субстанции, а конкретная вещь — отдельность (ведь нельзя же помыслить всеобщее как присущую вещи «материальную субстанцию»). Тогда получается, что не только сама вещь воспроизводится в разуме как сумма ощущений (как сложная идея), но и откровенно сложная идея всеобщего, которую уж

точно можно синтезировать только разумом, предпослана, подложена под ощущения. Другими словами, вся конструкция Локка основана на уверенности в *упорядоченности* (в данном случае — механической) многообразия вещей, образующих природу, которая *сама являет себя* человеку. Значит, надо попробовать иначе понять непосредственную данность явления в чувственном опыте. Концепция естественного света разума честно выполняла свою задачу — конституирование центрального положения человека в мире, но для Нового времени она оказалась катастрофически неадекватной.

Л. С. Черняк считает, что принципиальная новация Канта заключается во введении третьей ипостаси разума — оснащенного *продуктивным воображением* (обладающего способностью синтеза) созерцания как некоторой «активной пассивности» разума. Именно созерцание ответственно за данность разуму иного (явленность явления) [1]. Эта установка выражена знаменитой метафорой И. Канта: разум не учится у природы как ученик, пишущий под ее диктовку диктанты, а идет к природе как полномочный судья, «заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы». Хотя природа здесь не излагает свою версию событий, а только отвечает на вопросы судьи-разума, субъектом показаний является свидетель-природа, и ее показания есть прямое, то есть *непосредственное* обращение природы к человеку. Это — открытие *не-естественности* явления природы, которая сама по себе (как вещь-в-себе) не может обладать статусом явления, но обретает такой статус только в присутствии нашего разума.

Данная интерпретация непосредственности созерцания (как результата усилий разума) концептуализировала новоевропейское понимание конечности разума человеческого существа — *трагическую временность* человека, в которой заключено все его ничтожество и вся его бесконечная мощь. В этой особенности человеческого разума, обусловленной его конечностью, заключен *движущий принцип* саморазвития и причина могущества нашего разума: не обладая изначальным сродством с природой, он сам выстраивает (синтезирует) границу, разделяющую его с ней, и тем самым наделяет природу статусом природы являющейся.

Здесь взаимоотношения между конечным существованием автономного индивида, свободно пользующегося своим разумом, и способностью воплощенного разума понимать мир и себя завязались в столь тугий узел, что его не удалось распутать ни И.Канту, ни последующей философии. А экзистенциализм фактически не развязал, но разрубил этот узел, и, возможно, поэтому та же самая (а вовсе не новая) проблема все-таки опять воспроизвелась, хотя, конечно, в совершенно ином качестве.

Так было сформулировано метафизическое ядро для построения нового европейского проекта «универсальности нетрадиционной культуры». То обстоятельство, что реализация «проекта» сильно затянулась, является как раз типичным — по крайней мере, в предшествующей нам истории культуры, как это упоминалось в первой части статьи. Но для того чтобы обсудить смысл концепта «универсальности нетрадиционной культуры», который стал понятен лишь с позиции современной философии, удобно сначала рассмотреть предложенную Г. В. Ф. Гегелем формулировку универсальности культуры, затем — то, почему не получилось у И.Канта, а уже потом можно вернуться к нашему вопросу.

### **Универсальность нетрадиционной культуры**

Кантовское понимание конечности человеческого разума положило начало проекту универсальности нетрадиционной культуры, а его реализа-

ция имеет уже непосредственное отношение к новому пониманию существования человека, которое протекает в культуре. Что и предстояло тематизировать в философии.

Родовой атрибут традиционной культуры составляет универсальность, а нетрадиционной называется культура, как раз лишившаяся такого наследства. Только после этой тяжелой потери стало ясно, что универсальность вообще не может быть предпосланной (врожденной) конкретной культуре, но создается в ней. Для того чтобы мысль могла объективировать себя как систему разума, она должна обратиться к себе самой из сферы иного, но после И.Канта мысль уже не укоренена в предзаданной системности иного, в предположенном единстве природы. Произошла инверсия. Теперь природа не обладает собственным единством, но его обеспечивает разум, полагающий природу как безличный горизонт трансценденции. По Гегелю, единство природы — *в преемственности мысли*. Гегелевский историзм, радикализовав Канта (только в культуре природа *впервые обретает* свое единство), открывает ключевой смысл культуры — ее универсальность. Такая новая «нетрадиционная универсальность» — культура сама полагает инаковость иного (здесь — природы) и сама связывает себя с ним — *обнаруживает собственную*, а не заимствованную у иного (Космоса, Бога, Природы) универсальность культуры. Универсальность европейской культуры предполагает ее радикальную открытость другим уникальным культурам, что является результатом ее *открытости детерминациям иного*. Открытость иному (Космосу, Богу, Природе), тематизация которой составляет *уникальность* этой культуры, в ее античном истоке представлена космоизмом, в Средневековье — синтезом античной философии и иудаизма, в Новое время — самоопределением через природу, что предполагает уже необратимое превращение европейской культуры в нетрадиционную. Культура, тематизируя природу как свою единственную предпосылку, вписывает себя (самоопределяется через) в природу, при этом сообщая ей пространственно-временную (культурную) форму выражения себя. Концептуализация этого герменевтического круга открытости к *взаимной детерминации* и есть новая концептуализация универсальности европейской культуры.

Сейчас, спустя пару столетий видно: Канту оставалось сделать всего-то несколько шагов — и вся концепция естественного света разума развалилась бы. Однако и шаги эти сделать совсем не просто, да и пошло все по другому пути. Утверждение, что только в присутствии разума природа получает статус являющейся, вовсе не предполагает, что явления природы — это особые «предметы», произведенные разумом и располагающиеся лишь в нем. А именно так, вопреки первоначальному проекту, получилось у Канта. Для того чтобы не потерять *деятельностную* природу разума, считал Кант, не следует *уравнивать* в правах созерцание с рассудком. Ведь опосредованность знания, обнаруживающаяся как результат спонтанности рассудка, выражает активность разума в отношении познаваемого. Здесь рассудок выступает как опосредующее звено. Но это предполагает ликвидацию Кантом смысла (им же самим открытого) непосредственности созерцания. Ведь непосредственность созерцания означает: как раз то, что является нашей мысли (а не она сама), выступает в созерцании инициатором отношения мысли и того, что ей является. Однако весь фокус в том, что такая инициатива иного (природы) невозможна без встречных усилий созерцающего разума, усилий, которые и *полагают инаковость* иного. Другими словами, сама эта инициатива *делегирована* иному (природе) разумом, его созерцающей способностью. Значит, согласно первоначальному замыслу Канта, в качестве

опосредствующего звена должно было бы выступать *созерцание*, и именно так прочитал Канта М. Хайдеггер [2].

Дело, конечно, не столько в природе самой по себе, сколько в том, что с концептом «природа» связано новое понимание субъективности человека (и универсальности культуры). Ответственность конечного разума за экспрессивность природы означает, что он полагает свою границу с ней и, тем самым, включает себя в мир явлений. Без этой вовлеченности природы в круг *самодетерминации* разума — вовлеченности, обеспечивающей (благодаря его, разума, усилиям) обращенность к нему природы, — нельзя даже поставить вопрос о свободе человека в мире явлений природы. Но тогда, как было заявлено в первой части статьи, конфликт между моральной («Критика практического разума»), осмысленной («Критика способности суждения») свободой и бессовестной, бессмысленной, но по-настоящему реальной природой («Критика теоретического разума») остается нерешенным. Либо человек представлен в качестве автономного, самодетерминирующегося (как *casa sui*) в культуре, но при этом он *закрыт* от природных детерминаций, что возможно лишь для бесплотного духа. Или, если конкретный человек в своей экзистенции открыт этим детерминациям, что подразумевается *отрицание его свободы* в мире явлений природы. Канту не удалось решить основную, по его же утверждению, проблему «природы и свободы», а получилось (так же, как с провиденциализмом и свободой воли), что если убираешь одно — исчезает и другое. Точнее, Кант решил эту проблему, но не для конкретного, а для *трансцендентального* субъекта. Априорные формы чувственности — пространство и время, в которых явлено явление (природа), — принадлежат трансцендентальному (общезначимому для всех людей) субъекту, причем это именно ньютоновские пространство и время. Конечно, такая трактовка данности явлений природы человеку — только один из фрагментов концепции естественного света разума, и притом в ослабленной версии, но этого, как мы видели, оказалось достаточно, чтобы проблема свободы человека в мире явлений природы оказалась нерешаемой.

Теперь надо рассмотреть генеалогию проекта универсальности нетрадиционной культуры в контексте европейской культуры. Тогда будет хорошо видно отличие универсальности традиционной и нетрадиционной культуры. Кроме того, станет ясно, какие появились новые принципиальные ограничения для понимания существования человека, и обнаружится связь такого понимания с темой языка.

Откуда же происходит столь неустранимая убежденность разума в непосредственной и *автоматической* данности ему иного (Космоса, тварного мира, природы)? Такая самоуверенность разума внушена предпосылочностью для индивидуального сознания коллективной, надиндивидуальной ментальности, которая изначально была выражена *мифом*, предоставляющим человеку мир как иное. Потому в разуме, который понимает себя таким образом, мысль об ином и мысль о мысли оказываются полюсами бинарной оппозиции — полюсами, не допускающими опосредствования между собой. Ведь данное опосредствование означало бы отрицание основополагающей интуиции — непосредственной данности иного разуму. Конечно, для античного, а тем более для христианского мира речь идет не о самом мифе, а о весьма отдаленных последствиях *непосредственности* взаимоотношений мифа («иного», «объективности») и логоса («мысли», «субъективности»). Однако даже этих следов мифа оказалось достаточно.

По мнению В. В. Сильвестрова, и Античность, и эпоху от оформления христианства вплоть до XVII в. следует назвать традиционными — в том от-

ношении, что смысл жизни и экзистенция человека воплощены в «универсальном тексте» культуры [3]. Для античного мира таким «текстом» является двуединство «Илиады» и «Одиссеи»: в первой представлены социальные связи (выраженные военным противоборством), во второй — знание устройства мира (его Судьбы). Для христианского мира это — Ветхий Завет (социальная общность избранного народа) и Новый Завет — образцовость рождения, смерти и воскресения Христа. Двойственность универсального текста культуры и в первом, и во втором случаях принципиальна.

Во-первых, сама замена в европейской культуре одного универсального текста на другой однозначно демонстрирует даже не просто историзм европейской культуры, а ее постоянную ориентацию на нетрадиционную культуру. Во-вторых, как это стало видно с позиции проблематики современной философии, уже внутри самих этих традиционных универсальных текстов была заложена направленность к нетрадиционной культуре. В двойственности универсального текста имплицитно, но неустранимо содержится вопрос о возможном единстве. Причем классическое решение данного вопроса, которое использует причинную связь, оказывается уклонением от самой сути проблемы. Коль скоро связь между социально-экономическим «общественным» и культурно-общительной «общностью» имеет характер причинной связи, то, независимо от того, что выступает причиной, а что действием, суверенность последнего снимается. В результате получается, что, поскольку смысл деятельности человека, его истории укоренен в культуре, снятие суверенности культуры оборачивается потерей цели социально-экономического развития, которое, превращаясь в экстенсивное, стагнирует. Снятие же суверенности социально-экономической деятельности, что, с подачи М. Вебера, стало модным в культурологии, приводит к тому, что деятельность, теряя суверенный характер, становится не содержанием, но *всего лишь* темой, по поводу которой осуществляется межличностное общение в культуре. А вместе с этим уходит за скобки экзистенция человека (обычно отождествляемая с «биологическим»), и общение превращается в манипулирование симулякрами. Вопрос, связанный с предметным содержанием межличностного общения, будет специально обсуждаться ниже.

Радикальный отказ от опоры на традиционные универсальные тексты произошел в Новое время. Действительная — воплощенная в деятельности — универсальность индустриального производства дезавуировала наивную уверенность в том, что универсальные тексты не порождены культурой, а предпосланы ей. Немаловажно и то, что европейская культура обнаружила множество традиционных культур, столь же наивно замкнутых на свои универсальные тексты. С Нового времени культурную роль двойственности такого универсального текста заменяет двойственность *искусственного и естественного языка*, где квинтэссенцией первого является математика (на языке которой говорит природа), а второго — философия (на языке которой концептуализируется субъективность человека), а в картине знания, соответственно, — естественные и гуманитарные науки. Данная переформулировка основания универсальности культуры означает, что теперь невозможно апеллировать к универсальности какого-либо текста или «личностного образа» человека, но проблема тематизации взаимодействия этих языков (наук) является предметом *теоретического знания*. Собственно, такая переформулировка и предполагает необратимость превращения нетрадиционной направленности как еще только «становящегося начала» культуры в уже ставшее начало (результат, целостность) ее саморазвития.

В понимании существования человека появились значительные ограничения: теперь невозможно апеллировать к универсальному образу человека. В Античности этот образ можно представить, по С. С. Аверинцеву, как триединство: совершающий подвиг герой, воспевающий его поэт и осмысляющий эту коллизию философ [4]. Здесь герой является персонификацией космических сил, поэт — персонификацией адресата обращения космоса, значит — зрителя космической драмы, а философ тематизирует неуловимую позицию вневходимости зрителя. Роль философа — самая проблематичная, поскольку вне космоса (общего горизонта жизненного мира Античности), строго говоря, ничего быть не может, потому данная позиция оказывается некоторой неуловимой меональной точкой. Без позиции вневходимости невозможна самооценка собственной культуры и жизненного пути, и тогда смысл жизни (и культуры) представлен слепой и безличной Судьбой. Христианство предоставило эту позицию человеку как образу и подобию трансцендентного Бога. Для Средневековья универсальный образ человека воплощен в священнике; возможность этого образа обусловлена тем, что разум полагается на изначальное сродство с иным — Космосом, Богом. Отсюда универсальное определение человека как *микрокосма*, или — как *образа и подобия* Бога. В этом смысле, в Новое время наличие универсального образа человека — ученого — счастливая случайность и архаика, занесенная естественным светом разума, и обусловленная зазором (в пару веков) между появлением нового субъекта знания и трансформацией формы знания и картины мира.

Следует подчеркнуть, что для культур с традиционной универсальностью обязательно решалась проблема связывания двойственности универсального текста культуры, и именно «герой-посредник» был основанием для выстраивания универсального образа человека. В Античности в качестве связи выступает *хитроумие Одиссея*, обеспечившее его возвращение к истоку (к Пенелопе и Телемаху). Для Ветхого и Нового Заветов — связь представлена тем, что оба они заключаются *по инициативе Бога* (а не человека), и в христианстве это воплощено во Христе, возвратившем людей к Богу. Реализация проекта универсальности нетрадиционной культуры показала, что теперь никакого нового универсального образа человека (и нового универсального текста) уже *никогда не будет*. А значит, нет предоставленной культурой позиции вневходимости — человек только самостоятельно может ее выстроить, и более того — для своего существования он может опереться только *на само это существование*. Отсюда несколько «невротические» поиски опоры для экзистенции человека, где нас больше будет интересовать обращение к языку.

### Незавершенный проект

Хотя мы рассматривали преимущественно философские аспекты проблемы «универсальности», ее современная формулировка требует взаимодействия естественных и гуманитарных наук. С одной стороны, ясно видна взаимная релевантность установок этих наук («языков»), используя архаичную терминологию, можно сказать: только выходя в Космос, Дух достигает себя, и, лишь познавая себя, человек постигает Мир. С другой стороны, несмотря на взаимное сближение наук и их стремление к трансдисциплинарности, по-прежнему сохраняется состояние (даже если это только расстановка акцентов), которое Черняк охарактеризовал так: «Науки о природе представляют мысль, открытую иному, но закрытую для себя, а науки о духе — мысль, открытую себе, но закрытую в отношении иного» [5]. Здесь — пусть имплицитно и трансформированно — зву-

чит неразрешенность проблемы «природы и свободы». Причем собственно философский модус проблемы современной универсальности, как это и было всегда, непосредственно связан с новой концептуализацией субъективности человека.

Уже с XIX века место и науки и философии в культуре радикально изменилось, а, соответственно, изменились и их взаимоотношения. Философия претерпела самый значительный переворот за всю свою историю: она отказалась от претензии на всеобъемлющее знание, отдала наукам конкретно-предметные сюжеты, а своим предметом избрала смысл жизни и культуру человека. Вопреки расхожему мнению учебников о том, что современная философия представляет неорганизованные, по-разному ориентированные направления, дело обстоит прямо наоборот: философия на удивление сконцентрировалась вокруг «проблемы человека». Однако эта сосредоточенность современной философии на существовании человека и его культуре, парадоксальным образом обернулась элиминацией той самой *классической* идеи субъективности, которая явилась основанием универсальности европейской культурной традиции. Свою традиционную тему субъективности (свободы) философия XX века в значительной мере превратила в «надстройку» (конечно, немало и исключений), обратившись к анализу якобы *предшествующих* ей и *порождающих* ее базисов. По-моему, самое главное приобретение такого захода — тематизация генезиса (генеалогии) субъективности, но при этом субъективность потеряла и рациональное обоснование, и *трансцендентное* измерение, а значит — свою преемственность с европейской культурной традицией.

Можно весьма условно и грубо выделить две доминирующие стратегии. Одна заменила деятельностную природу сознания и субъективности на досубъективные неререфлексивные деятельностные начала: жизнь, волю, производственные отношения, бессознательное, коллективное сознание, институты власти и обмена. Другая стратегия обратилась либо к конституированию (порождению) субъективности с помощью выразительной энергии языка (иной вариант — языковой природы и структурированности бессознательного) и описанию жизни субъективности методами философской герменевтики, либо к конституированию субъективности через посредство интросубъективности и культуры, что также связано с языком.

После Г. В. Ф. Гегеля стало ясно, что мысль не может быть обоснована через себя, как это сделано в его логике — но только через то, что не есть мысль, через иное. Попытки понимания иного в качестве неких, якобы базисных структур — будь то труд, бессознательное, воля к власти — оказались *метафизически* не очень продуктивным (хотя и позволили узнать немало нового о человеке), поскольку человек выступил *эпифеноменом* этих структур. А вот понимание иного как языка позволило обнаружить непрозрачность языка для мысли. Начиная с Р. Декарта и до конца классической европейской философии язык так и не был поставлен под сомнение. Видимо, язык не дает средств усомниться в себе самом. Лингвистический поворот постклассического теоретизирования рельефно выражен в гипотезе лингвистической относительности Сепира — Уорфа, где не реальность определяет язык, но конкретный язык всякий раз по-новому членит реальность, детерминируя мысль. Но даже если реальность может быть явлена человеку только как опосредствованная языком, это само по себе вовсе еще не означает, что обоснование бытия человека лежит в языке.

Ход рассуждений, которые вывели к трактовке языка как речи бытия (здесь возникает вопрос, не обосновано ли существование человека в

языке, общении), можно интерпретировать следующим образом. Экзистенциализм [6] радикально сменил предмет философии — теперь это не противостоящая человеческому субъекту объективность (Космос, Бог, Природа), выступавшая критерием для знания, а *существование* человека в мире. В противоположность сущности (эссенции), постигаемой в понятийно-логическом опосредствованном знании, экзистенция — *непосредственное переживание* текучей бытийной повседневности (ее генеалогия — в непосредственно-чувственном восприятии Нового времени). Потому, например, для С. Кьеркегора, истина является не предметом познания во внешнем (для экзистенции) мире, а — внутреннего *выбора*. Существование человека, которое в принципе не может быть субстантивировано, не является тенью бытия, другим бытием или небытием, а представляет собой единственную реальность. И поэтому переживания своего существования (парадокс, страх, мгновение, решение, забота, отчаяние, раскаяние, вина, страдание) человеком в качестве его участника (а не рационального наблюдателя) оказываются не эмоциями, но *бытийными* категориями. По Хайдеггеру, человек вступает в существование, будучи «заброшен в мир»: человек не противопоставлен объективному миру, но исходно дан вместе с ним; Dasein — всегда уже бытие-в-мире, открыто миру. Познание же есть *один из способов существования* человека, а именно — его открытость миру [7]. Только мир здесь не есть некоторое сущее вне Dasein, а характеристика самого *существования* человека (его открытости), что лишь подчеркивает экзистенциальное одиночество человека и никак не отменяет того обстоятельства, что его существование протекает в эмпирической множественности мира, в котором он живет.

Но тогда непонятно, как этот сам определяющий себя человек соотносится с многообразными обстоятельствами мира? Для человека другой человек недостижим даже не столько потому, что это «другое существование», сколько в силу проблематичности самого *выхода* человека за границы своего экзистенциального одиночества. Тупиковая для экзистенциализма проблема «отношения к другому» заключается не в отношении к эмпирическому другому (вещи, человеку, миру), а в трансцензусе за пределы своего существования. С одной стороны, релевантность другого для Я, а с другой стороны, инаковость другого образуют культурный контекст предельной ситуации: *разрыва* между существованием, брошенным в мир, и трансцензусом выхода за пределы существования. Но выхода куда?

К. Ясперс предложил разрешить эту трагическую ситуацию следующим образом. Он противопоставляет экзистенцию и трансценденцию как существование и бытие, утверждая тем самым как бы первичность экзистенции. Однако человек, пребывая в потоке существования, не имеет прямого выхода в бытие, а его действительность удостоверяется для людей *только в их общении*, коммуникации. Гарантом *истинной* коммуникации является, по Ясперсу [8], инвариантная культуре одухотворенность «Осевого времени» — времени наибольшей близости *Бога*. Истинная коммуникация, обеспеченная радикальной трансцендентностью и одновременно чувственно-эмоциональной данностью *бытия* (близостью Бога) как *предметного содержания* общения, открывает перспективу преодоления всех социальных барьеров, разъединяющих людей.

Для М. Хайдеггера же невозможны никакие решения, апеллирующие к вечности, потому что в мире нет ничего вечного: ведь суждения о бытии (его восприятие) осуществляются с экзистенциальной позиции существования. Действительно, сколько бы ни отказывался экзистенциализм от утверждения о субстанциальности индивида, его основополагающий

тезис о том, что реальность индивида определяется не его бытием, а существованием, фактически и логически ставит это существование на место бытия. Это и обнаруживается в попытках решения проблемы другого (здесь — мира существования индивида): вопреки исходному тезису экзистенциализма о самоопределении индивида получается, что определение себя возможно только через обращение к другому. Экзистенциализм безуспешно пытался уклониться от обсуждения вопроса о бытии, что и хотел исправить Ясперс, но Хайдеггер его решение — и, по-моему, справедливо — посчитал компромиссом.

Еще в «Бытии и времени» он принципиально разводил сущее как предметно-чувственный мир (онтическое), и бытие (Sein) как условие возможности сущего. Особое место (просвет бытия) в ряду сущего занимает Dasein, где «дело идет о самом бытии», поскольку только здесь может быть поставлен вопрос о смысле бытия. В этом отношении Dasein и характеризуется как «онтически самое близкое», но «онтологически самое далекое». Однако после того, что обычно называют «поворотом» (Kehre), Хайдеггер оставляет проект фундаментальной онтологии, основанной на анализе экзистенциальной структуры Dasein, и полностью переходит на «точку зрения» *безусловной инициативы* бытия. Поэтому он солидарен с Ясперсом в том, что бытие не является предметом рационального обсуждения, только Хайдеггер относит кульминацию встречи с бытием вглубь веков — к «доосевым временам». Предельная близость бытия выражена в культуре как *нерефлексивное* мироощущение, как *язык, который говорит человеком*, а это, конечно, «миф» — в очень широком смысле слова.

Важно не пропустить той принципиальной новизны постановки вопроса, о которой идет речь у Ясперса и Хайдеггера. Мы обсуждали, что уже в «кантовском проекте» обнаружилось — человек сам полагает границу с иным как природой, причем не только в качестве различающей (в форме пространства), но и в качестве *связывающей* (в форме времени). Для обеспечения этой связи разум *делегировать* иному инициативу выстраивания их взаимоотношений. Однако это только одна сторона «границы», а ее другая сторона представлена тем, что теперь само иное полагает границу с человеком, и также не только как различающую (в форме бесконечности), но и в качестве *связывающей* (в форме вечности). И для такой связи иное призывает разум к встречной инициативе, без чего невозможно выстраивание их взаимоотношений. Если в первом случае (у Канта) речь шла об открытости разума (субъективности человека) *природным* детерминациям, то теперь — об открытости существования человека (Dasein) *сакральным* детерминациям, у Ясперса — Богу, а у Хайдеггера — бытию, которое он, чтобы подчеркнуть новую постановку вопроса, обозначает как *Sein*.

Но М. Хайдеггер не может понять, как язык приносит весть бытия (К. Ясперс уклонился от этого вопроса, предложив концепт «философская вера»). Действительно, адресатом любого сущего является мысль как модус бытия человека, а это значит, что явленность сущего и выраженность иного осуществляется лишь входением в сферу выраженности мысли, то есть в сферу языка, или, точнее, при переводе на язык человека. Ни божество, ни природа не могут открыться человеку, минуя его речь. Вещи, сакральные и природные, вещают (и это их сущностное определение как вещей), что возможно лишь в обращении к сфере языка человека. Получается, что, *минуя язык*, ничто и никто не может обратиться к человеку. Хайдеггера интересует, как возможен язык в качестве *речи Sein*, что обеспечило бы возможность открытости (понимания), то есть — смысла бытия Dasein. Однако Хайдеггер показывает, что язык, испорченный метафизикой, не способен исполнить эту свою роль и свершить

судьбу бытия. То, что он называет «метафизической порчей языка», в предложенных ранее терминах, означает язык, за которым стоит, как это было раньше, универсальный (и сакральный) текст культуры. В этом отношении Хайдеггер прав, и более того — язык, в таком *классическом* смысле этого слова, просто исчез для современной культуры.

Потому уточнение Хайдеггера верно — надо погрузиться глубже, и даже не в досократовские времена, как он говорит, а в до-гомеровские, до появления универсального текста культуры, значит — попасть прямо в миф, и тогда реально получим «язык, который говорит человеком». Видимо, он справедливо утверждает, что иногда через поэтов мы слышим эти «голоса бессмертных», но поэт, конечно, не будет концептуализировать свое «*видение и слышание*», что как раз и составляет профессиональную задачу философа. Можно не соглашаться с Ясперсом и Хайдеггером в избранном ими направлении поиска залога истинной коммуникации (наибольшей близости бытия) — в «традиции» как предпонимании, тождественном *голосу самого бытия*, в *нерефлексивном* мироощущении (или в философской вере). Однако Хайдеггера волнует действительно самый ключевой вопрос о том, как язык приносит весть бытия, обеспечивая его экспрессивность, то есть *содержательность* общения. По-моему, здесь и находится главная проблема, о которую споткнулся проект построения универсальности нетрадиционной культуры, поскольку содержательное межличностное общение и есть истинный генератор саморазвития человека и человечества, а проблема заключается как раз в предметном содержании общения.

Посмотрим ближайшие для нас прецеденты. Представляется загадочным, как могло получиться, что в захудалой римской провинции — Иудее — немногочисленная община ессеев, обитавших в пещерах на берегу Мертвого моря, навязала свой образ жизни, отношение к другому человеку, мировоззрение всему христианскому миру. По-моему, дело в том, что «предметным содержанием» их межличностного общения был радикально *трансцендентный* Бог, который в то же время был *непосредственно чувственно* и конкретно эмоционально дан.

Века спустя основание нового проекта универсальности нетрадиционной культуры было заложено личностным общением всего нескольких десятков ученых, организованным М. Мерсенном и Р. Ольденбургом, — так называемая «эпистолярная республика ученых» [9]. Предмет их личностного общения — безличный горизонт *трансценденции*, Природа (метафизическая конструкция как результат опосредствованного знания), которая в то же время им образно («часы») и непосредственно чувственно (в опыте) дана. В переписке были сформулированы ключевые концепты, например «идеализированный объект», «мысленный эксперимент», причем в их соотношении с реальным объектом и экспериментом. В переписке ученых обсуждались *несовместимые* и основополагающие *метафизические* предпосылки научных концепций. И здесь такое обсуждение, которое впоследствии получило прописку по «ведомству» философии, мирно сочеталось с логической разверткой догматизированных принципов, что затем стало принадлежностью научного дискурса. За кратчайший период — всего-то за полвека, пока не оформились «Академии наук» (да уже в «Математических началах натуральной философии» убраны все следы рассуждений И.Ньютона об эфире, природе «близкодействия», звучавшие в его переписке), — были не только концептуализированы основные парадигмы новой науки, но и сформулированы правила общежития, впоследствии определившие облик европейской цивилизации. Из *неформального* общения невидимого колледжа ученых происходят идеи свободы, равенства, братства, оценка

человека по его личному вкладу, а не по его сословной или должностной принадлежности. Конечно, нельзя отвернуться и от вопроса о «средствах» распространения (навязывания) этого образа жизни Европе: французское Просвещение, французская революция, образовательный проект Лейбница — Коменского и т.д., но это все — уже следующий вопрос.

Институционализация науки (королевские академии) положила начало не только ее размежеванию с философским и вообще гуманитарным знанием, но тому, что стали усыхать культурные корни науки (радикальная конечность разума, ориентация на межличностное общение). В философии личностная ориентация автора произведения продолжала сохраняться — например, «Новые опыты о человеческом разумении» Г. В. Лейбница были адресованы лично Дж. Локку, и дело не просто в названии и проблеме: Лейбниц вживался в строй мысли Локка, чтобы «перетянуть» его на свою позицию. Но поскольку он писал трактат около пяти лет, а Локк, «не дождавшись», умер, то Лейбниц забросил рукопись в стол, решительно отказавшись ее публиковать (она все же была опубликована через полвека после смерти автора).

Выразительным результатом пути институционализации науки стала, во-первых, принципиальная неразрешимость вопроса (сохранившаяся и в постпозитивизме) о том, откуда берутся новые теории (парадигмы, революции). Во-вторых — потеря содержательной взаимосвязи между разными науками, замкнутыми на свои объекты. А ведь уже и на заре возникновения науки было видно: представление о природе как радикально внеинтеллектуальной реальности положено так, что единство следует искать не в «объекте», а в истории преемственности человеческой мысли. Это и было концептуализировано Г. В. Ф. Гегелем. Хотя, вопреки Гегелю, истина науки, подчеркивает Л. С. Черняк, есть не самоманифестация философского духа, а выход иного — радикально вне-мысленного содержания мысли (ее природные детерминации) — на арену, создаваемую философским разумом, который конституирует свою границу-открытость с иным. Собственно, как раз в том, что иное говорит на языке науки, и заключается необходимость естественнонаучного знания для философии (и вообще гуманитарного знания).

Вопрос, который фактически поставил М. Хайдеггер — что могло бы сейчас выступить в качестве такого радикально трансцендентного и одновременно чувственно-образного предметного содержания межличностного общения, — полностью сохранил свою актуальность. Однако, как я пытался показать, ответ на это вопрос лежит в плоскости взаимоотношений философии не столько с поэзией (искусством), сколько — с наукой. Быть индивидуальностью — означает участвовать в предметно содержательном межличностном общении. А наличие такового содержания предполагает понимание не просто открытости экзистенции человека (темпоральности его сознания) трансцендентным детерминантам субъективности человека, но понимание необходимости взаимосвязи между природными и сакральными детерминантами. А это ведь вопрос о взаимоотношении между пространством/временем и бесконечностью/вечностью — ни больше, ни меньше. Так что дистанцию между «быть» и «понимать» человеку современной культуры преодолеть, мягко говоря, совсем не просто.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: Черняк Л. С. Начала телеологии культуры // *Метаморфозы разума в европейской культуре: к философским истокам современных проблем образования* / О. К. Румянцев, М. Б. Туровский, Л. С. Черняк, А. Ю. Шеманов. М., 2010. С. 78-85.

- [2] См.: *Хайдеггер М.* Кант и проблемы метафизики М., 1997.
- [3] См.: *Сильвестров В. В.* О происхождение универсального текста современной культуры // *Сильвестров В. В.* Культура. Деятельность. Общество. М., 1998. С. 424-449; Его же. Философские истоки трагического смысла современной культуры // Там же. С. 450-455.
- [4] См.: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы М., 1977.
- [5] *Черняк Л. С.* Внезаходимость в диалогике: самодетерминация мысли и детерминации немые // Владимир Соломонович Библер. М., 2009. С. 122-123.
- [6] В трактовке экзистенциализма я следую за идеями, изложенными в лекциях М. Б. Туровского по истории философии (личный архив С. В. Туровской ) В настоящее время лекции готовятся к печати.
- [7] См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время М. 1997 С. 200-212.
- [8] См.: *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994.
- [9] См.: *Длугач Т. Б., Ляткер Я. А.* La Republique des Lettres XVII века и «натуральная философия» Исаака Ньютона // Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 295-305.

© Румянцев О. К., 2011

Статья поступила в редакцию 05 июня 2012 г.

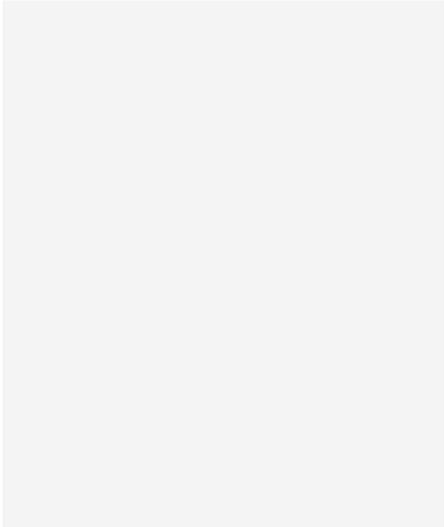
**Румянцев Олег Константинович,**  
доктор философских наук,  
заведующий Сектором философских проблем культуры  
Российского института культурологии (Москва)  
e-mail: rumok@mail.ru

UDC 11(091)(4)

**Roumyantsev O.**

**To Exist or to Understand  
Universality of the Non-Traditional Culture  
(Part 2)**

**Abstract.** The article discusses metaphysical assumptions (Kantian metaphysics of the finite mind) and genealogy of the European Modern Project of cultural universality. The author tries to show both productivity and incompleteness of this project. After making those allowances, one can comprehend a task of substantiating human existence in language (communication) as that, which has inherited this touch of “incompleteness”. The latter manifests itself in a simulation of the Kantian problem – appearance of Another before the mind. However, it is not about the openness of mind (or human subjectivity) to natural determinations, as in Kant’s philosophy, but it is about the openness of human existence to sacred determinations, as Jaspers and Heidegger stated. The author conjectures that



today, the transcendence of the content in the interpersonal communication, which made communication a self-development generator of the European culture, in its turn, would require a new solution to the problem of relationship between natural and sacred horizons of transcendence.

**Key words:** natural light of reason, universality of culture, existence and language, another as the communication content

***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