

В. А. Конев

АПРИОРНОСТЬ
И АВТОХТОННЫЕ ИДЕИ
КУЛЬТУРЫ*

Отмечается, что дедукция априорных познавательных форм, проведенная И. Кантом, получила свое продолжение у Э. Кассирера и М. Хайдеггера, которые показали, что основание априорности коренится в определенных способах бытия человека. Продолжая эту линию интерпретации основания априорности, автор статьи утверждает, что культура как способ существования значимого бытия рождает исходные (автохтонные) идеи, которые становятся ее категориальным языком и организуют пространство смысла в культуре. К таким автохтонным идеям автор относит идею сакральности (расчленение пространства значений) и идею души (осмысление временного постоянства).

The paper notes that the deduction of the a priori cognitive forms conducted by I. Kant was continued by E. Cassirer and M. Heidegger, who showed that the basis of a priori lies in certain ways of being of the man. Developing this approach to the interpretation of the basis a priori, the author of the paper shows that culture as a way of existence of meaningful being gives a rise to the initial (autochthonic) ideas which become its categorical language and arrange the space of a sense in culture. To such autochthonic ideas the author adds the idea of the sacral (dismemberment of space of sense) and also the idea of soul (comprehension of a temporal constancy).

Ключевые слова: априорные формы, категория, автохтонные идеи, сакральное, профанное, душа, время, пространство, культура, значимое бытие.

Keywords: a priori, category, autochthonic ideas, sacral, profane, soul, time, space, culture, significant being.

Проблема — как можно узнать нечто новое, если ты его не знаешь (или по-другому: нечто можно знать, если ты его уже знаешь) — извечная проблема философии. Как она встала перед Парменидом («мыслить — то же, что быть») две с половиной тысячи

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, грант 09-03-00025а.

лет назад, так она и продолжает стоять перед философами до сих пор (Витгенштейн: «Мир — это факты в логическом пространстве. Мысль — логическая картина фактов», Хайдеггер: «Dasein — это сущее, знающее свое бытие»). Решая эту проблему, Кант, как известно, создает трансцендентальную философию, которая тщательным образом анализирует структуру априорных начал разума и возможность априорного синтеза знания. Но перед создателем критической философии встает задача обоснования правомерности признания наличия априорных форм в структуре познания. Именно этот пункт трансцендентальной философии постоянно притягивает внимание последующих философов, и именно в нем находятся истоки многих последующих продуктивных философских идей.

Кант называет тот раздел «Критики чистого разума», в котором дается обоснование необходимости априорных понятий рассудка, дедукцией чистых рассудочных понятий. Дедукция понимается Кантом как вопрос о праве (*quid juris*), правомочности притязаний этих понятий на представление предмета познания. «Объяснение того, каким образом понятия могут а priori относиться к предметам, я называю *трансцендентальной дедукцией* понятий и отличаю ее от *эмпирической* дедукции, указывающей, каким образом понятие приобретаетсся благодаря опыту и размышлению о нем, а потому касается не правомерности, а лишь факта, благодаря которому мы усваиваем понятие» [2, с. 182]. Кант постоянно обращает внимание читателя своей «Критики» на трудность трансцендентальной дедукции, так как «сам исследуемый предмет глубоко сокрыт» [2, с. 184]. Суть кантовской дедукции сводится в конечном счете к тому, что если не допустить наличие чистых понятий, то «ничто не может быть *объектом опыта*» [2, с. 187], «следовательно, значимость категорий как априорных понятий должна основываться на том, что опыт возможен ... только посредством них» [2, с. 188]. Конечно, Кант понимает, что чисто аналитическое выведение необходимости априорных категорий из понятия опыта недостаточно, поэтому он показывает, каково основание такой возможности «работы» рассудка. Им, как известно, по Канту, выступает трансцендентальное единство сознания. «Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании», — пишет философ [2, с. 193]. Но почему сознание имеет эти категории и столько, «то для этого обстоятельства нельзя указать никаких других оснований, так же как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции суждения или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас содержания», — делает заключение Кант [2, с. 200–201]. «Я не занимаюсь как Тетенс эволюцией понятий (все действия, благодаря которым порождаются понятия), не занимаюсь и [их] анализом как Ламберт, но исключительно их объективной значимостью», — записывает Кант во время работы над «Критикой» [4, с. 77]¹.

Однако у понятий есть не только объективная *значимость*, но и *объективность*. Вот ее основание Канту оказалось недоступно. Спустя век-полтора Кассирер и Хайдеггер, каждый обращаясь к Канту, по-своему стремятся решить проблему объективности чистых понятий.

¹ И.Н. Тетенс — немецко-датский философ, И. Ламберт — немецкий математик, логик и методолог науки, которому Кант даже намеревался посвятить «Критику».

Кассирер в «Философии символических форм» показывает, что кантовское обоснование априори недостаточно, так как хотя Кант и критикует психологию способностей XVIII века, но вынужден пользоваться языком этой психологии, и «методически (скорее методологически. — В.К.) кантовская дедукция в этом случае остается на том же уровне, что и сенсуалистические объяснения... Объективная *значимость* чистых понятий рассудка, которой в первую очередь занимался Кант, стремясь уловить ее в "условиях их возможности", обосновывалась бы тогда тем, что эта значимость происходила бы из самодостаточного "трансцендентального субъекта", как ее "автора» [5, т. 3, с. 154. Курсив автора. — В.К.]

Э. Кассирер, стремясь преодолеть ограниченность кантовской дедукции чистых понятий, преобразует критику разума в критику культуры. Такие виды формотворчества, как искусство, миф, религия, как и научное познание, «живут в самобытных мирах, где эмпирически данное не столько отражается, сколько порождается по определенному принципу» [5, т. 1, с. 15]. «Функции чистого познания, языкового мышления, мифологическо-религиозного мышления, художественного мировоззрения следует понимать так, что во всех них происходит не столько оформление мира (*Gestaltung der Welt*), сколько формирование мира (*Gestaltung zur Welt*), образование объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения. Критика разума становится тем самым критикой культуры» [5, т. 1, с. 16–17].

В результате анализа основных символических форм культуры Эрнст Кассирер приходит к своему пониманию сущности репрезентативности, присущей этим формам, и возможности синтеза созерцания и понимания мира. Всякие чувственные явления (например, цветовые феномены) приобретают смысл в зависимости от *порядка*, в котором они находятся. «Способ их чистой явленности определяется именно этим порядком, — пишет Кассирер. — Мы попытаемся выразить эту взаимосвязь с помощью термина *символическое запечатление*². Под ним мы понимаем способ, — продолжает философ, — позволяющий восприятию как "чувственному" переживанию одновременно включать в себя несозерцаемый "смысл" и ведущий его к непосредственному конкретному представлению. Речь здесь идет не о простой "перцептивной" данности, на которую затем накладываются некие "апшерцептивные" акты, с чьей помощью эта данность истолковывается, подвергается суждению и трансформации. Скорее, само восприятие достигает своего рода духовной "артикуляции" в силу имманентно ей присущей расчлененности. Будучи упорядоченной в себе, эта "артикуляция" принадлежит определенному смысловому порядку (курсив мой. — В.К.). В полной своей актуальности, целостности и жизненности она одновременно выступает как осмысленная жизнь. "Артикуляция" не привносится в смысловую сферу задним числом, но *прирожденна ей* (курсив мой. — В.К.). Эта идеальная переплетенность, соотношенность единичного, здесь и теперь данного феномена восприятия, со смысловым целым, обозначается нами с помощью

² Понятие «символическое запечатление» нагружено различными смыслами, которые ощутимы в немецком термине: *symbolische Prägnanz* — от глагола *prägen* = чеканить монеты, запечатлевать в памяти, штамповать, наклеивать. Следует вспомнить, что латинское *praegnans* = беременная, тяжелая, *praegreditor* = идти впереди, предшествовать, что тоже значимо для смысла данного понятия Кассирера.

слова "запечатление"» [5, т. 3, с. 159]. Таким образом, все направления *миропонимания*, которыми занимается философия символических форм [5, т. 3, с. 20], организуют *осмысленную жизнь* и сами ею являются. «Символический процесс является как бы *единым потоком жизни и мышления* (курсив мой. — В.К.), — пишет Кассирер, — пронизывающим сознание и создающим своим течением многообразие и связь сознания — его полноту, непрерывность, постоянство. Этот процесс с новой стороны показывает, что анализ сознания никогда не доходит до "абсолютных" элементов, причем именно потому, что соотношенность, чистое *отношение* (курсив автора. — В.К.) главенствует в строении сознания и выступает как первичное и подлинное "априори"» [5, т. 3, с. 160].

Так в неокантианстве по-новому прозвучала идея априорности. Ее основанием выступает не свойство разума (сознания), а символический процесс, жизнь культуры как порождение особых символических образований, пробуждающих смыслы сознания. Априорность укоренена в соотношенности различных смыслов культуры, их синтетическом единстве, их порядке, и эта соотношенность обнаруживает себя в строении сознания, в том действии рассудка, которое Кант обозначал «общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами» [2, с. 190]. Так дедукция трансцендентальных понятий перешла с уровня аналитики разума на уровень анализа культуры, понятой как символические процессы.

Еще больше «заземляет» априорность Мартин Хайдеггер.

Поскольку для Канта априорный синтез является действием познающего сознания, которое, чтобы знать нечто, должно быть способным это нечто иметь в своем отношении, то Хайдеггер трактует априорное познание как онтологическое познание. Тогда основание априорного начала нужно искать, по Хайдеггеру, в бытийствовании *Dasein*. *Dasein* (присутствие — в переводе В.В. Бибихина) есть такое сущее, которое обладает способностью быть, а потому и способно знать бытие, способно иметь к нему отношение до всякого «начала», «изначально». Это доопытное отношение к сущему, или, как говорит Хайдеггер, предварительное себя-связывание с сущим есть «перешагивание (трансценденция) чистого разума к сущему» [10, с. 9]. Автор трактата «Кант и проблема метафизики» объясняет трансценденцию, возможность выхода к бытию тем, что конечное существо (человек, а не Бог) «нуждается в принципиальной способности разрешающего возможность "*пред-стояния*" обращения-к... В этом изначально обращении конечное существо впервые устанавливает себе "пространство раскрытия" (*Spielraum*), внутри которого нечто может ему "соответствовать". Изначально держаться такого рода "пространства раскрытия", его изначально образовывать, есть не что иное, как трансценденция, которая отличает всякое конечное отношение к сущему» [там же, с. 39]. Такое изначально обращение-к... "*пред-оставляет*" предмет. И это «"*Пред-оставление* нечто...", следовательно, является "*пра-понятием*" и, поскольку понятийное представление приписывается рассудку, — первичным актом, *пра-деянием* рассудка», — заключает Хайдеггер [там же, с. 41]. Таким образом, чистый рассудок — это то, что задает противостоящее случайному, т.е. способность устанавливать правила любой возможной совместности: все, что попадает в его поле, получает место в единстве, *управляется* им, т.е. его понятиями. А «чистые понятия суть те, которые имеют подобные правящие единства своим

единственным содержанием. Они не только служат правилу, но как чистые понятия впервые дают нечто "правилосообразное" (Regelhaftes)» [10, с. 41]. Поэтому априорность укоренена в экзистенции, которая возможна только на основе разумения бытия. «Так разумение бытия, в своей непознанной широте, постоянстве, неопределенности и "естественной понятности" (т.е. в своем a priori. — В.К.) правящее экзистенцией человека, выявляется как сокровенная основа его конечности» [там же, с. 132] и является неотъемлемой характеристикой бытия человека.

И Кассирер и Хайдеггер показывают, что «естественная», априорная понятность бытия есть неотъемлемое свойство не разума как такового, а становится его достоянием потому, что сам разум вплетен в реальный жизненный процесс, в реальный процесс освоения человеком жизни, который строится таким образом, что вынужден порождать необходимые ему смыслы. Поэтому исходными представлениями разума, исходным разумением мира выступают не те понятия (категории) разума, направляющие научное познание, о которых говорит Кант, а те смыслы, которые открывают человеку значимость бытия. Эти смыслы и становятся прирожденными сознанию идеями именно так действующему человеку, идеями, вырастающими из самых глубин бытия человека, а потому идеями автохтонными самому пространству его бытия. Таким пространством жизненного мира человека выступает культура, или мир осмысленного бытия.

Почему и какие изначальные идеи (смыслы) рождаются самой культурой?

То, что культура является носителем идей, или различных значений, это очевидный факт. Эти идеи закрепляют в себе опыт деятельности человека, и культура, храня идеи, тем самым сохраняет и передает во времени накопленный поколениями опыт жизни и деятельности. Но в таком случае культура предстает неким пассивным образованием, куда складываются накопленные достижения и откуда по мере надобности они берутся действующим человеком. Однако любое хранилище не пассивно, оно активно в организации хранения доверенных ему образований. Эта активность выражается в том, что хранилище распределяет хранимое определенным образом, различает его по месту хранения, придавая сохраняемому имя — инвентарный номер, который может никак не совпадать с именем самого хранимого. Книга в библиотечном хранилище находится не под своим именем (названием, автором), а под шифром, указывающим, где она расположена; экспонат музея регистрируется относительно места в экспозиции и времени поступления в музей-хранилище, а не по своему индивидуальному содержанию. И так поступает любое хранилище — склад, база, даже свалка отходов.

В этой особенности хранилища — быть местом различения (а эта особенность принадлежит именно хранилищу как таковому, а не сохраняемому!) — находит свое выражение фундаментальная характеристика культуры. Культура как поле проявления человеческого бытия изначально не просто место хранения, а место различения, способность отделения одного от другого, способность разграничения, в конце концов, способность проведения границы, или даже — сама граница. Там, где свершилось разграничение, там, где проведена граница, — там есть определенность, там возникает культура, там появляется возможность бытия человека. Проведение границы означает, придает значение, объявляет значение, делает его

существующим, поэтому культура изначально, по своей онтологической сути, есть способ объявления значимого бытия, есть существование значимого бытия. Культура как означивание заключена в способности порождения самой жизнедеятельностью человека условий извлечения опыта этой деятельности, то есть основания культуры тождественны самой деятельной экзистенции человека. Это означает, что культура содержит в себе нечто безусловное, некое начало, то, что является определяющим (способным к определению), но не определяемым, что само не может быть объектом обозначения и оценки и поэтому является областью беспредметного обозначения и оценивания. Культура как таковая не есть этот или другой ценный (значимый) предмет, она — ни то и ни это, она есть сама способность объявления значимости. Для того чтобы это объявление стало явностью, оно само должно быть именовано — должен возникнуть язык «инвентаризации», с помощью которого область существования различий (значений) сама становится различимой и значимой.

Таким языком становится категориальный язык культуры, благодаря которому реализуется смыслообразующая функция культуры. Смысл существует в ситуации отнесения (некое А обладает смыслом, если оно относится к ...), а отнесение включает в себя различение, разграничение *этого* А и не-А, поэтому смыслообразующая функция культуры и ее способность к различению совпадают. Поэтому, я бы сказал, что исходной идеей культуры, ее собственной идеей, смыслом (первым смыслом!), присущим ей по ее природе, смыслом ею рожденным, ее автохтонным смыслом является осмысление акта различия, что выражается в различении сакрального и профанного, ставших исходными категориями культуры.

Это различение свойственно всем известным культурам, на каком бы этапе развития они не находились. С идеей сакрального, как правило, связывают появление религиозного чувства. Э. Кассирер пишет, что «различные исследователи пришли к тому, чтобы считать представление о мана ("мана" в мифологии меланезийцев и полинезийцев представляла мир сакрального, которой в других мифологиях соответствовали другие мифологические понятия. — В. К.) подлинной категорией мифологически-религиозного сознания, даже "собственно" изначальной религиозной категорией» [5, т. 2, с. 92. Курсив автора. — В. К.]. Известнейший исследователь религиозных представлений и верований М. Элиаде в своем капитальном трехтомном труде «История верований и религиозных идей» в предисловии первому тому пишет: «Коротко говоря, *sacrum* является элементом в структуре сознания, а не этапом в его истории. На самых архаичных уровнях культуры, жизнь, понятая как бытие человека, есть сама по себе религиозным актом; добыча пищи, отношение между полями и труд имеют сакраментальную ценность. Другими словами, быть человеком, или, скорее, им становиться, означает быть "религиозным"» [11, С. 3. Курсив автора. — В. К.].

Но здесь важно, на мой взгляд, не то, что идея сакрального свидетельствует о религиозности человека, а то, что сакральное объективирует в своем содержании саму способность культуры различать, отделять значимое от незначимого. Идея сакральности — это демонстрация демаркации бытия человека, его неоднородности и присущей ему значимости. Значимое бытие предъявляет не только свое *есть*, но свой *смысл* и свое *значение*, которые всегда существуют как *отнесение в различии*, что и демонстрирует граница сакрального и профанного. Различение сакрального и профанного для

культуры является ее исходным онтологическим актом, актом утверждения своего бытия. Поэтому прав Элиаде, когда указывает на то, что «*sacrum* есть элемент структуры сознания», то есть способность сознания выделять значимое. Поэтому Кассирер справедливо заключает, что «признак "священности" изначально отнюдь не привязан к каким-либо объектам или группам объектов... Не определенное объективное качество, а определенная идеальная соотнесенность — вот что при этом отмечается. Тем самым и миф начинает вводить определенные дифференциации в безразличное, "индифферентное" бытие, расслаивать его на различные смысловые поля» [5, т. 2, с. 91].

Противопоставление сакрального и профанного создает категориальный язык культуры, которая отныне видит и определяет в мире различия. Еще раз важно подчеркнуть, что смысл священного не привязан к каким-то определенным содержаниям, то есть он не возникает как результат восприятия, созерцания, «отражения» сверхъестественного, а вырастает из самой способности культуры различать. Это ее объявление. Поэтому, строго говоря, *sacrum* говорит не о том, что быть человеком значит быть религиозным = верующим в сверхъестественное начало, а быть человеком = значит быть способным к различению и действию на его основании, быть способным к началу. Конечно, мифы, ритуалы, религии «аранжируют» смысл священного, создавая на его основе различные содержания, что придает конкретный облик разным культурам. Но то, что делает культуру культурой = миром значимого бытия, является не религией, а ее первичной категорией = идеей отличного, отличительного, выделяющегося, значимого и т.д., получившего имя *sacrum*.

Способность различения значимого и незначимого, объективированная в идее *sacrum*, получает свое пространственное представление, так как абстрактная сущность этой способности сводится в конечном счете к способности разграничения, проведения границы. Так появляется культурное пространство, в котором существуют привилегированные точки, места, направления, наделяющие вещи, людей, действия соответствующими значениями. Это и позволяет сказать, что «вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства» [9, с. 321] или представить ее как структурную организацию окружающего мира [6, с. 146 — 147].

Граница сакрального и профанного организует поведение человека, которое реализуется в мире обыденного, но ориентировано миром значимого. Так, в мир обыденного, повседневного культура входит не просто как способность различения, а как способность оценивания, сравнения, отношения к значимому, как сосредоточие значимого, в конечном счете как ценности и идеалы. Особый культурный смысл приобретает ситуация пересечения границы двух миров. Этот переход приводит не к простому пространственному перемещению, а к переходу в другое временное измерение. Пересечение порога храма (от места *profanum* = места перед храмом к месту *fanum* = к храму) выводит человека из мира текущей повседневности в мир вечных ценностей, открывает ему иное временное измерение, точнее даже, открывает ему само существование времени³. Когда древние римляне

³ То, что утверждение в культуре смыслов значимого и незначимого несет в себе открытие пространства и времени, указывает, что И. Кант был прав, придавая пространству и времени силу конституирования мира явлений.

ставили *термин* (*Terminus* — бог границы, пограничный столб), они отмечали *постоянство* межи, тем самым *термин* объявлял о присутствии времени, показывая, что есть нечто не подвластное изменениям. Пересечение границы открывает определенность времени, которая заключена не в текучести времени, а в его наполнении. Обряды «порога», погребальные обряды, ритуалы перехода, — переезд в новый дом, квартиру, начало нового периода жизни (день рождения, новый год, свадьба т.п.), — все это открывает новое *со-стояние*, новое время [1]. Время учебы, время обеда, время работы, время войны, время любви, время жизни, время смерти, время радости и т.д. и т.д. — вот подлинные меры времени в культуре, а не часы, месяцы и годы. Такое понимание времени как состояния, а не изменения утверждается актом перехода границы, которая, существуя как пространственный феномен, символизирующий разделение значимого и незначимого, становится одновременно указанием на существование такого пространства, где важно (NB: само пространство свидетельствует о важности!) не *расположение*, а *со-положение*, то есть одновременность, *одновремение*. Такое *времяединство*, без которого культуры нет, как ее нет без *сакрального* (не в религиозном понимании), должно было найти свое идейное выражение, свою объективацию в виде культурной категории. И такая идея зарождается так же рано, как и идея сакрального, и такая идея свойственна так же, как идея сакрального, всякой культуре. Это идея души.

Конечно, конкретное содержание этой идеи менялось от эпохи к эпохе, но важно то, что сохранялось ее категориальное содержание. А оно фиксировало два взаимосвязанных момента, во-первых, в отличие от категории сакрального, идею целостности, а не различия, во-вторых, понимание времени как состояния, а не как изменения. Мир культуры как мир значимого бытия, рожденного различием, разграничением, предъявлял себя в конкретных феноменах действий и предметностей, которые как конкретности были ситуативны и изменчивы, но эти конкретности постоянно воспроизводили одно и то же значение, «оживляли» тот же самый смысл. Вот это постоянство смысла (а без этой его онтологической характеристики = быть тем же самым смысл не может существовать) и объективирует идея души (Атман, Ка, Психе, Анима и т.п.). Здесь снова следует подчеркнуть, что в представлении о душе не отражается какая-то реальность (например, состояние внутреннего мира человека или что-либо подобное), а выражается способность смысла (значимости) сохраняться, не исчезать при смене предметностей и ситуаций. Поэтому идея «души», так же как и идея «сакрального», — это не какое-то знание, а символическое предъявление свойств культурного бытия самой культуре, что реально предстает как порождение в сознании индивида определенного смысла. Символы, как отмечают М.К. Мамардашвили и А.П. Пятигорский в трактате «Символ и сознание», не являются разновидностью знака, так как они репрезентируют не предметы и события, а сознательные усилия и результаты сознания. «В этом смысле символы соотносятся с пониманием, и поэтому оперирование символом как "знаком" предполагает не реконструкцию денотата этого знака, а реконструкцию субъективной ситуации порождения, как денотата, так и знака, то есть ситуацию **понимания**» [8, с. 99–100. Все выделения авторов. — В.К.]. Символ символизирует не определенное содержание (например, зло или добро), а «символизирует» саму возможность прямо и непосредственно войти в содержание сознания, он

соотносится с *открытостью* содержания сознания психике конкретного индивида. «В сущности, когда мы говорим о символе в собственном смысле этого слова, — пишут авторы, — то мы говорим о такой вещи, которая неотделима от факта сознания. Именно поэтому символ (в отличие от знака вообще) не может полагаться имеющим какое-то отличное от него обозначаемое» [8, с. 130. Все выделения авторов. — В. К.]. То есть символическое содержание — это особое, это категориальное содержание сознания.

Процедура формирования категориальных представлений, таких как «сакральное» и «душа», — это особая ментальная процедура порождения первичных, в *этой* ситуацией рождаемых (автохтонных) идей, она подобна озарению, откровению, «вдруг-пониманию». Возможно, именно поэтому процедура символизации (пока нет для ее обозначения более подходящего термина, чем этот, смысл которого был проанализирован Мамардашвили и Пятигорским) всегда (или почти всегда) приводит к такому пониманию, которое ориентирует сознание на сверхъестественное. Что особенно очевидно в связи с рассматриваемыми здесь идеями. Но если вспомнить, например, направление символизма в искусстве, то эта гипотеза также кажется правдоподобной.

Поскольку содержание исходных, автохтонных идей культуры символично, то оно и не может быть выражено в чем-то определенном окончательно, но всегда нуждается в конкретной презентации, поэтому символ всегда вещь. Поэтому сакральные предметы самые разнообразные, но всегда это вещи или предметные ситуации, а душа хотя и отличается от тела (или материала вещи), но с ним связана. В мифологии известны самые разнообразные представления души, но так или иначе это всегда какой-то человек или часть человеческого тела [5, т. 2, с. 173 — 174]. Да и словосочетания типа: «Душа болит», «На душе кошки скребут» и т.п. — несут эти следы.

Идея души, несущая понимание целостности и времени, вписывается в структуру культуры как значимого бытия, внося в культуру противопоставление души и тела, вечности и изменчивости.

Исходные, автохтонные идеи (здесь идея близка к платоновскому пониманию — как вид, как первообраз) конституируют значимое бытие и находят в нем свою реализацию. Исходные идеи культуры, ее первые категориальные образования незаметны, скрыты за конкретными действиями и предметами, которые случаются, но именно они обеспечивают существование мира значимого бытия, в котором и может жить человек. Всякое событие культуры имеет какие-то условия своего свершения, которые не совпадают с содержанием самого события и которые незаметны, отступают в тень, когда событие свершилось, но именно их наличие в конечном счете служит фундаментом всех свершений. Эти условия — категориальный язык культуры, куда входят и первичные идеи культуры. Анализ этого категориального языка, трансцендентального языка культуры и является, на мой взгляд, первичной задачей философии культуры, которая, действительно, может существовать как философская критика культуры.

Если мы имеем мир культурного разнообразия, то каково содержание самой разнообразности, самого различий как такового, которое дает воз-

возможность видеть разнообразие, с одной стороны, а с другой — видеть и создавать в этом разнообразии порядок. Культура как значимое бытие является таким бытием, которое само порождает условия извлечения опыта этого мира, то есть условия своего понимания, что означает, что она содержит в себе некое безусловное начало, определяющее, но не определенное, порождающего действия и предметности, но не являющееся ни действием, ни предметом. Это и есть исходные идеи культуры, ставшие ее категориальными смыслами. Эти идеи есть голос самой культуры, ее собственное порождение, создающие возможность ее существования. Идеи акта и предметности, сакрального и профанного, души и тела своим исходным смыслом выражают способ существования и действия культурного бытия. Это, пользуясь выражением М.К. Мамардашвили, онтологические абстракции порядка, которые являются «реальными объектами особого рода, живущими в определенном режиме жизни, в определенном пространстве и времени, отличном от режима нашей эмпирической психологической и физической жизни и от здесь-пространства и времени» [7, с. 176]. Онтологические абстракции порядка обладают свойством незримости, хотя это и онтологические абстракции, но они не существуют как эмпирические объекты, они обнаруживают себя в способе переживания людьми своего онтологического места и устройства, то есть указывают не на что-то в мире, а на действия через людей независимого мира, который фиксируется как граница действительного мира. В них выражен способ переживания людьми независимого мира, что нельзя выразить иначе, несимволическим образом [7, с. 278]. Мамардашвили ссылается при этом на кантовское понимание общественного договора. «Этот договор есть *всего лишь идея* разума, — пишет Кант, — которая, однако, имеет несомненную (практическую) реальность в том смысле, что он налагает на законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они *могли* исходить от объективной воли целого народа, и что на каждого подданного, поскольку он желает быть гражданином, следует смотреть так, как если бы он наряду с другими дал свое согласие на такую волю» [3, с. 87. Курсив автора. — В. К.].

Подобно *идеям* общественного договора, который не существовал как исторический факт, но *практически* действует, создавая сообщество, так и рассмотренные здесь исходные *идеи* культуры не имеют эмпирического соответствия, но *практически* действуют, порождая значимую, ценностную реальность, так как они провозглашают ее как независимую реальность, а потому вновь и вновь создают реальность значимого бытия. Автохтонные идеи культуры как онтологические абстракции порядка не только символизируют реальность ценностного бытия, но и упорядочивают это бытие, порождая в жизни особый способ организации порядка в мире смыслов, значимости и ценностей — голос Абсолюта.

Но Абсолют требует особого разговора...

Можно предположить, что автохтонные идеи культуры как первосмыслы и категории культуры, как онтологические абстракции порядка значимого бытия указывают на принцип существования любой сферы человеческой действительности. Кант показал это на примере науки и морали. Но то же возможно и в мире искусства, в мире политики, или мире обыденного бытования. Всякий локус организует свой мир смыслов на базе рожденных им идей.

Список литературы

1. Байбурин А.К. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX — начало XX в.) // Советская этнография. 1976. №5; *Его же*. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
2. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 3.
3. Кант И. О поговорке «Может быть, это верно в теории, но не годится для практики» // Там же. Т. 4, ч. 2. М., 1965. С. 59–106.
4. Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М., 2000.
5. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. М.; СПб., 2002.
6. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // ТЗС. Тарту, 1971. Вып. 5.
7. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М., 1997.
8. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.П. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / под ред. Ю.П. Сенокосова. М., 1999.
9. Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993.
10. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем.; пер. послеслов. О. В. Никифорова. М., 1997.
11. Eliade M. Historia wierzen i idei religijnych: w 3 t., Tom I: Od epoki kamiennej do misteriw eleuzynskih. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1988.

Об авторе

Конев Владимир Александрович — д-р филос. наук, проф., засл. деятель науки РФ, зав. кафедрой философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета, vakonev37@mail.ru.