



## ГОЛОС ГЕНИЯ КУЛЬТУРЫ – АВТОХТОННЫЕ ИДЕИ КУЛЬТУРЫ\*

© В. А. Конев

Конев  
Владимир Александрович  
доктор философских наук,  
профессор  
Заслуженный деятель  
науки РФ  
заведующий кафедрой  
философии гуманитарных  
факультетов  
Самарский  
государственный университет

*Статья утверждает, что в культуре наличествуют такие идеи, в которых выражается способность самой культуры различать значения, определять их отношения друг с другом и порождать значимое бытие. Эти идеи автор называет автохтонными (невьходящими за пределы своего возникновения: от гр. auto = сам + chthon = земля) идеями, так они не отражают какой-либо реальности за пределами культуры, а структурируют восприятие реальности и действительность в ней.*

**Ключевые слова:** культура, значимое бытие, бытие человека, различие, акт/предмет, сакральное/профанное, душа/тело.

**ГЕНИЙ** (genius от gens «род», gigno «рождать», «производить»), в римской мифологии первоначально божество – прародитель рода, затем бог мужской силы, олицетворение внутренних сил и способностей мужчины...

Считалось, что гения имели не только люди, но и города, отдельные местности, корпорации, воинские части и т. д.

(Мифы народов мира.  
Энциклопедия. Том. 1. С. 272)

Если гений – прародитель рода, или начало места и его судьба, то гений культуры – это то, что её порождает, что постоянно царит над нею и в ней, что определяет её жизнь и судьбу. Есть ли гений культуры? Если есть, то о чём он вещает?

\* Работа подготовлена в рамках президентского гранта Поддержка научных школ (НШ-1451.2008.6).

В. А. Конев

### 1

То, что культура является носителем идей, или различных значений, это очевидный факт. Ясно, что идеи и различные смыслы вырабатываются человеком в процессе его жизни при осуществлении различных действий. Эти идеи закрепляют в себе опыт деятельности человека, и культура, храня идеи, тем самым сохраняет и передаёт 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, хранилище всегда разделяет хранимое, 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.

### 2

В этой особенности хранилища – быть местом различения (а эта особенность принадлежит именно хранилищу как таковому, а не сохраняемому!) – находит своё выражение фундаментальная характеристика культуры. Культура 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, и там возникает культура. Проведение границы означает, придаёт значение, объявляет значение, делает его существующим, поэтому культура изначально, по своей онтологической сути, есть способ объявления значимого бытия, есть существование значимого бытия. Культура заключена в способности порождения самой жизнедеятельности 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 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 различений (значений) сама становится различимой и значимой.

## 3

Таким языком становится категориальный язык культуры, через который реализуется смыслообразующая функция культуры. Смысл существует в ситуации отнесения (некое А обладает смыслом, если оно относит к ...), а отнесение включает в себя различие, разграничение этого А и не-А, поэтому смыслообразующая функция культуры и её способность к различению совпадают. Отличие этих операций в том, что проведение границы (различение) обязательно требует обращения к созерцанию, то есть к миру предметному, а смыслообразование – это ментальное действие. Соотнесённость этих процедур (дополнительность относительно друг друга предметного и ментального действий) пронизывает всю культуру, так как всякое культурное образование всегда имеет предметную репрезентацию, оно существует как отличное от другого, и в то же время оно имеет смысл, некую содержательность, которая включает его в целое культуры, в конечном счете, эта дополнительность, исходно присущая культурному бытию, находит своё выражение в том, что культура всегда бытийствует на уровне единства объективного и субъективного. Поэтому, я бы сказал, что исходной идеей культуры, её собственной идеей, смыслом (первым смыслом!), присущим ей по её природе, смыслом, ею рождённым, её автохтонным смыслом является осмысление акта различия и единства акта и предмета, осмысление интенциональности акта и действительной сущности предмета. Это, в конце концов, и было выражено самим словом *cultura*, этимология которого весьма прозрачна, а также греческим *paideia*, которым обозначалось воспитание как «воздействие на дитя» (*país* – это и дитя, и слуга, и раб, то есть момент «предметности», «вещности» включен в смысл данного слова).

Конечно, идея сопряженности акта и предмета представляется настолько очевидной, что кажется, следует ли обращать внимание на эту тривиальность, но дело как раз в том, что сама эта очевидность и тривиальность и есть показатель, что мы принадлежим особому бытию, где «Да будет!» порождает «Есть!». *Да будет* и *Есть* и есть мир культуры, мир особого бытия, которое есть там, где проводится различие между *Есть* и *Не-есть*, и которое держится самим собой, ибо *Есть* = тому, что приходит вместо *Не-есть*, то есть держится своим собственным актом. Может быть, поэтому действие *есть* тождественно предметности бытия, что и было осмыслено Парменидом через фиксацию продуктивной тавтологии: «Бытие есть, небытия нет». А из этого осмысления, как известно, вышла вся европейская философия, да и теоретическое знание вообще.

Итак, исходными автохтонными идеями культуры, её собственными категориями, в которых она себя предъявляет и благодаря которым становится возможно бытие человека, выступают идеи акта и предмета. Эти идеи вовсе не являются неким обобщением множества действий, с одной стороны, и предметом, с другой. В них осмысливается сам способ бытия человека и понимания им своего бытия, а тем самым через них человек видит мир действий и предметов. Нельзя сначала видеть предметы и действия, а потом это видение обобщать, так как, чтобы обобщать, надо уже

видеть предметы и действия. Они уже есть, поскольку бытийствует человек. Здесь ситуация та же, что при понимании сознания. Если мы пытаемся, говорил М. К. Мамардашвили, расчленив сам принцип сознания, стараясь выяснить, а что было до него, мы теряем возможность понимания сознания. «То есть условием понимания явлений сознания, – пишет философ, – является отказ от дальнейшего расчленения и анализа принципа сознания. Уже есть, и поэтому мы можем знать, что такое сознание»<sup>1</sup>.

## 4

Следующая важная пара исходных категорий культуры – идея различения сакрального и профанного. 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, в других мифологиях «мана» соответствовали другим мифологические понятия. – В. К.] подлинной категорией мифологически-религиозного сознания, даже “собственно” изначальной религиозной категорией»<sup>2</sup>. Известнейший исследователь религиозных представлений и верований М. Элиаде в своем капитальном трехтомном труде «История верований и религиозных идей» пишет в Предисловии к первому тому: «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 религиозный акт; добыча пищи, отношение между полами и труд имеют сакраментальную ценность. Другими словами, быть человеком, или скорее им становиться, означает быть “религиозным”»<sup>3</sup>.

Но здесь важно, на мой взгляд, не то, что идея сакрального свидетельствует о религиозности человека, а то, что сакральное объективирует в своём 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 своё *есть*, но свой *смысл* и своё *значение*, которые всегда существуют как *отнесение в различии*, что и демонстрирует граница сакрального и профанного. Различение сакрального и профанного для культуры является её исходным онтологическим актом, актом утверждения своего бытия. Поэтому прав Элиаде, когда указывает на то, что «*sacrum* есть элемент структуры сознания», то есть

<sup>1</sup> Мамардашвили, М. Кантианские вариации. М. : Аграф, 1997. С. 41. (Курсив автора. – В. К.)

<sup>2</sup> Кассирер, Э. Философия символических форм. В 3 т. Том 2. Мышление мифологическое. М. ; СПб. : Университетская книга, 2002. С. 92. (Курсив автора. – В. К.)

<sup>3</sup> Eliade, M. Historia wierzen i idei religijnych. W 3 т., Tom I. Od epoki kamiennej do misteriw eleuzynskih. Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 1988. S. 3. (Курсив автора. – В. К.)

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 соотносительность – вот что при этом отмечается. Тем самым и миф начинает вводить определенные дифференциации в безразличное, "индифферентное" бытие, расслаивать его на различные смысловые поля»<sup>4</sup>.

Противопоставление сакрального и профанного создаёт категориальный язык культуры, которая отныне видит и определяет в мире различия. Еще раз важно подчеркнуть, что смысл священного не привязан к какому-то определенному содержанию, то есть он не возникает, как результат восприятия, созерцания, «отражения» сверхъестественного, а вырастает из самой способности культуры различать. Это её 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 «каранжируют» смысл священного, создавая на его основе различные содержания, что придаёт конкретный облик различным культурам. Но то, что делает культуру культурой = миром значимого бытия, является не религией, а её первичной категорией = идеей отличного, отличительного, выделяющегося, значимого и т. д., получившего имя *sacrum*.

Способность различения значимого и незначимого, объективированная в идее *sacrum*, получает своё 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»<sup>5</sup>, или представить её как структурную организацию окружающего мира<sup>6</sup>. Поэтому, восхищаясь, действительно, монументальным трудом Моисея Самойловича Кагана «Введение в историю мировой культуры», не могу согласиться с его трактовкой первобытной культуры как культуры синкретической, в которой «целостность системы проявляется, скорее, в её аморфности, нежели в четкой структурной организованности»<sup>7</sup>. Культура на любом уровне своего существования, в том числе и так называемая первобытная культура, всегда имеет четкое разделение значимого и незначимого и

<sup>4</sup> Кассирер, Э. Указ. соч. С. 91.

<sup>5</sup> Флоренский, П. Иконостас // Иконостас. Избранные труды по искусству / П. Флоренский. СПб., 1993. С. 321.

<sup>6</sup> См.: Лотман, Ю. М. О семиотическом механизме культуры / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // ТЭС. Вып. 5. Тарту, 1971. С. 146–147.

<sup>7</sup> Каган, М. С. Введение в историю мировой культуры. В 2 кн. Кн. 1. СПб.: Петрополис, 2003. С. 113.

четкие правила их определения. Это входит в её бытийное основание, поэтому и традиционная культура не смешивает (а *synkretismos* = объединение, соединение), а последовательно различает, разъединяет, что для неё значимо и в чём это значение выражается.

## 5

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, отнесения 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 времени. Когда древние римляне 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 его текучести, а в его наполнении. Обряды «порога», погребальные обряды, ритуалы перехода – переезд в новый дом, квартиру, начало нового периода жизни (день рождения, новый год, свадьба и т. п.), – всё это открывает новое *состояние*, новое время<sup>8</sup>. 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, так же как ее нет без *сакрального* (не в религиозном понимании), должно было найти своё 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.

<sup>8</sup> См., например: Байбурин, А. К. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX – начало XX в.) // Советская этнография. 1976. № 5. С. 81–87; Его же. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

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 значением, «оживляли» тот же самый смысл. Вот это постоянство смысла, а без этой его онтологической характеристики (= быть тем же самым!) смысл не может существовать, это 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 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**». 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»<sup>9</sup>.

Процедура формирования категориальных представлений, таких как «сакральное» и «душа», – это особая ментальная процедура порождения первичных, в этой ситуации рождаемых (автохтонных) идей, она подобна озарению, откровению, «вдруг-пониманию». Возможно, именно поэтому процедура символизации (пока нет для её обозначения более подходящего термина, чем этот, смысл которого был проанализирован Мамардашвили

<sup>9</sup> Мамардашвили, М. К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский; под ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Школа «Языки русской культуры», 1999. С. 99–100; С. 130. (Все выделения авторов. – В. К.).

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 представлено чем-то определенным, а нуждается в конкретной презентации, так как символ всегда вещь. Поэтому сакральные предметы – самые разнообразные, но всегда 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<sup>10</sup>. 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.

## 7

Исходные, автохтонные идеи (*idea* в платоновском смысле – как вид, как первообраз) конституируют значимое бытие и находят в нём свою реализацию. Исходные идеи культуры, её 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, которые незаметны, которые 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.

Если мы имеем мир культурного разнообразия, то каково содержание самой разнообразности, самого различия как такового, которое дает 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 её категориальными смыслами. Эти идеи есть голос самой культуры, её собственное порождение, создающее возможность её существования. Идеи акта и предметности, сакрального и профанного, души и тела своим ис-

<sup>10</sup> См. об этом: Кассирер, Э. Указ. соч. Т. 2. С. 171–173.

ходным 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»<sup>11</sup>. 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<sup>12</sup>. 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 своё согласие на такую волю»<sup>13</sup>.

Подобно идее 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 её 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 к жизни особый способ организации порядка в мире смыслов, значимости и ценностей – голос Абсолюта. Гений культуры как её генезис и начало преобразуется в идею Абсолюта – меру всех требований культуры к человеку.

Но Абсолют требует особого разговора...

---

<sup>11</sup> Мамардашвили, М. К. Кантовские вариации. М. : Аграф, 1997. С. 276.

<sup>12</sup> Там же. С. 278.

<sup>13</sup> Кант, И. Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. 2. М. : Мысль, 1965. С. 87. (Курсив Канта. – В. К.).