

*УДК 13*

## **НОМО RELIGIOSUS В КУЛЬТУРЕ: СУБСТАНЦИЯ, МОДУСЫ И МОДАЛЬНОСТИ**

*Цветков А.П.*

*В статье развивается концепция антропологического истолкования феномена культуры, согласно которой субстанцией культуры является онтически природный человек, в качестве парадигмального модуса потенций культуры выступает сакральный человек как носитель мировоззрения трансцендентального характера, а сама культура является некоторой совокупностью реализованных модальностей из всего множества потенциальных.*

***Ключевые слова:** субстанция, модус, модальность, Самость, религиозно-нравственная идея*

**Объект** исследования – феномен культуры в ее отношениях с религией и человеком. **Целью** статьи является антропологическое истолкование феномена культуры посредством раскрытия роли homo religiosus в истории культуры.

Анализируя проблему взаимодействия в системе «человек-религия-культура» (субстанция-модус-модальности) и, прежде всего, вопрос о месте и роли религии в истории культуры, необходимо, в первую очередь, обратить внимание на то важное обстоятельство, что все известные в прошлом культуры были такими, в которых религия играла или конституирующую, или очень важную, если не главную, роль. (Понятие религии в данном тексте используется в самом широком смысле, включающем все возможные элементы сакрального.) В связи с этим возникают принципиальной важности теоретические вопросы: во-первых, возможно ли в принципе (например, в будущем) устойчивое и целостное существование культуры в сообществах иррелигиозных? Во-вторых, поскольку все без исключения религиозные системы были в то же самое время и морально-нравственными системами и наоборот, то еще в далеком прошлом возник вопрос, на который до сих пор нет окончательного теоретического ответа: или мораль является производной от религии, или религия выросла из морали? В-третьих, существуют ли закономерности в процессах эволюции культур?

Опираясь на результаты усилий отечественной мысли и пытаясь ответить на первые два вопроса, мы констатируем следующее. Каждая культура, а впоследствии и цивилизация, не возникает на пустом месте, она вырастает, как правило, из синтеза или под влиянием тех разнообразных культурных традиций, которые предшествовали ей. Но делает эту культуру целостной определенная религиозно-нравственная идея, которая имеет онтологически изначальный, а главное, внешний

по отношению к культуре характер. По этому поводу выдающийся мыслитель Ф. Достоевский, используя свойственную ему терминологию, писал так: «При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее. Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи, и всегда, как только начиналась новая религия, так тотчас же и создавалась граждански новая национальность. Взгляните на евреев и мусульман: национальность у евреев сложилась только после закона Моисеева, хотя и началась еще из закона Авраамова, а национальности мусульманские явились только после Корана» [1, с.460-461].

Так, европейская культура зарождалась в последние века Римской империи - из столкновения и синтеза восточных (иудейских, иранских, сирийских, египетских) и западных (греческих, римских и собственных) культурных традиций. Но целостным образованием она стала лишь тогда, когда христианская религиозно-нравственная идея стала в ней доминирующей. Не случайно, европейскую культуру называют христианской, по той же причине самую молодую из восточных культур называют мусульманской.

Н. Бердяев, убедительно доказывая, что без религии и нравственности является возможной лишь цивилизация (как технологическая целостность), но является невозможной культура (как духовная целостность), выстраивает названные понятия в такой причинно-генетической последовательности: религия → нравственность → культура.

Аналогичную последовательность обосновывал в своих лекциях и текстах по философии культуры и другой русский философ, П. Флоренский: Страх Господний → культ → миропонимание (мировоззрение) → культура. Признавая существенную ценность культуры, Флоренский, однако, считал, что эта ценность не находится в самой культуре: «Всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т.е. служит некоторому предмету веры. Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т.е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ - миропонимание, из которого далее следует культура» [2, с.39]. Иначе говоря, культура, по мнению Флоренского, не являет собой первичного и самоцельного мира ценностей, поскольку в пределах самой культуры не существует критериев выбора для того, чтобы, оставаясь в рамках культуры, принимать одно и элиминировать другое. Для этого необходимо выйти за пределы культуры и найти критерий, более высокий по отношению к ней, поскольку, оставаясь в рамках культуры, мы вынуждены принимать ее всю полностью и должны тогда боготворить ее и считать критерием всякой ценности, а в ней боготворить себя как деятелей и носителей культуры.

Задача заключается в том, чтобы показать, как именно возникают начальные, религиозно-нравственные (а значит, мировоззренческие) идеи и создают возможность порождения неких символов и смыслов, определяющих характер культуры. Как уже отмечалось выше, субстанцией культуры является сам человек. Первое прояснение этого тезиса можно осуществить, перефразировав

древнегреческого философа-софиста Протагора: человек есть субстанция всех вещей, а именно: существующих – в том, что они существуют, и несуществующих – в том, что они не существуют. Только человек, если, разумеется, не считать Бога, есть субстанция как сущего, так и не-сущего уже только потому, что он есть *cogito*. Если, например, задаться вопросом о том, относились ли в девятнадцатом веке к категории сущего так называемые «черные дыры», о которых тогда никто не имел никакого представления, то дать ответ на такой вопрос, строго говоря, будет весьма затруднительно. Как по когнитологическим, так и по онтологическим основаниям.

*Когнитологические основания* человека как субстанции можно усмотреть в *Cogito*, которое есть единство перцепции и апперцепции. В «Критике чистого разума» Кант подчеркивает: «Итак, я мыслю есть единственная ткань (Text) рациональной психологии, из которой она должна развить всю свою мудрость. Само собой разумеется, эта мысль, если она должна быть отнесена к предмету (ко мне самому), не может содержать ничего иного, кроме трансцендентальных предикатов предмета; ведь самый ничтожный эмпирический предикат нарушил бы рациональную чистоту и независимость этой науки от всякого опыта.

Нам следует, - пишет далее он, - руководствоваться здесь одними лишь категориями; но так как здесь прежде всего дана вещь, Я, как мыслящее существо, то мы начнем с категории субстанции, посредством которой представляется вещь в себе» [3, с. 220]. Высоко оценивая его характеристику того, что он называет я мыслю, отметим, что если всякий предмет есть только вещь в себе, то человек как субстанция одновременно есть вещь и в себе и для себя. Для себя - поскольку он, как субстанция, есть еще и мыслящий себя разум. Дело в том, что кантовское я мыслю очерчивает границы существования трансцендентального сознания, по существу ничего не говоря о его бытии. В этом контексте и знаменитое *cogito ergo sum* выглядит не более чем эффектная метафора. Несомненно, что только формула типа Я есмь выражает, прежде всего, бытие человека, одновременно и его самосознание.

В Новое время господствует онтологическое понимание субстанции как предельного основания бытия (Фрэнсис Бэкон, Бенедикт Спиноза, Готфрид Вильгельм Лейбниц). Так, философская система Спинозы являет, собственно, учение о субстанции, которую он понимает как единую, вечную и бесконечную природу. Субстанция Спинозы едина, она есть причина самоё себя (*causa sui*). Эта единая субстанция не нуждается ни в чем другом для того, чтобы существовать. Нет никакой причины, которая бы стимулировала субстанцию к действию, кроме ее самой. Субстанции, которая представляет собой ничем и никем не обусловленное бытие, Спиноза противопоставляет конечные вещи, именуемые модусами. Модусы отличаются от субстанции тем, что они зависят от внешних причин. Они не только по сути своей конечны, но и характеризуются такими качествами, как изменение, движение. Субстанция, следовательно, выступает в философии Спинозы и в качестве первопричины всех «единичных вещей», всех предметов окружающего мира. Как таковая «субстанция по природе первее своих состояний» [4, с. 363]. Подобным образом субстанцию рассматривают выдающиеся современники Спинозы - Рене Декарт и Готфрид Вильгельм Лейбниц. Первый истолковывает субстанцию как единство субъекта и объекта, а второй уподобляет ее простым сущностям, которые утрачивают протяжения, но приобретают атрибут стремления

(и множественности). Именно благодаря Лейбницу, субстанцию начинают ассоциировать с материей. И все же Спиноза, Декарт и Лейбниц не сумели увидеть в субстанции ее внутренней активности, «самодетельности». Эта задача была решена позже в рамках немецкой классической философии.

Кант понимает субстанцию как «то постоянное, лишь в отношении с которым можно определить все временные явления», как априорная форма мышления, синтезирующего опытные данные. Гегель истолковывает субстанцию в качестве субъекта, то есть как активного самопорождающего и саморазвивающегося начала. Учение о субстанции-субъекте осознавалось с момента появления гегелевской «Феноменологии духа». К ней обращались на протяжении последних двух веков представители самых разных течений, исследовательских направлений и школ, в том числе философской антропологии, фундаментальной онтологии, феноменологии, марксизма, экзистенциализма. Субстанция рассматривается Гегелем *par excellence* в качестве одного из моментов развития абсолютной идеи. Субстанция-субъект («тезис»), вначале переходит в собственное «инобытие» в виде природы («антитезис») и, эволюционируя через «субъективный дух», наконец, воплощается в «объективном духе», т. е. объективируется в общественных формах: религии, философии, морали, праве, семье, гражданском обществе и государстве (синтезис). Собственно рефлексия, самосознание человека выступают у Гегеля лишь средством «саморефлексии» абсолютной идеи. Развиваясь в русле гегелевской объективной диалектики, марксистская философия трактовала субстанцию диалектически: одновременно и как «материю», и как субъект всех изменений.

Гуссерль в своем феноменологическом учении, утвердившем постулат об интенциональности сознания и трансцендентальной субъективности, претендовал на роль строгой науки, убедительно демонстрируя факт того, что в основе любого элемента культуры, как в сфере теоретической, этической, эстетической, так и в сфере понимания в обыденном опыте, усматривается та или иная форма конституирующей деятельности сознания. Однако остается вопрос: поскольку феноменология отрицает свой внешний источник, настаивая на самообосновании, то возможен ли выход за пределы разработанной Гуссерлем концепции трансцендентальной субъективности, выход к бытию, которое, разумеется, не есть бытие трансцендентального сознания? В полемике с Гуссерлем по этому вопросу Хайдеггер отстаивает тезис о том, что интенциональность сознания не является конечным, а значит достаточным решающим аргументом для разрешения данной проблемы, поскольку, с точки зрения Хайдеггера, необходимо возникает вопрос о бытии самой интенциональности.

Онтологические основания человека как субстанции следует искать в некотором внешнем по отношению к культуре источнике. Ведь ни кантовская формула *я мыслю*, ни трансцендентальная субъективность Гуссерля не решают эту проблему, поскольку утверждают собой феномен трансцендентального сознания, не выходя за пределы субъективности. Предложенная нами формула *Я есть*, утверждающая, прежде всего, бытие человека, уже обладает интенциональностью сознания и со всей очевидностью предполагает то, что есть *я мыслю* в качестве осознание факта существования. В этой связи знаменитое *cogito ergo sum* - «я мыслю, следовательно, существую» следует дополнить выражением *sum ergo cogito* - «я существую, следовательно, мыслю». Человек, не осознающий бытие своего Я,

не может мыслить. Он не может быть субстанцией ни существования, ни несуществования. И наоборот.

С некоторой, а именно с метаантропологической, точки зрения в этом контексте человек как субстанция выступает в качестве сверхчеловека или, образно говоря, еще неосуществившегося Бога. В этом своем качестве – в качестве онтически природного человека, осознающего реальность собственного существования, - он и выступает субстанцией культуры.

Осознание этой реальности вызывает к жизни необходимость по сути моральной процедуры - собственной индивидуации, то есть того, что Я есмь. Индивидуации человека, осознавшего свою посюсторонность, отдельность, противостояние трансцендентному и, как следствие, собственную неполноту и несовершенство. Это трагическое ощущение собственной неполноты и стремление к тому состоянию Юнг называет Самостью. Она, по мнению Юнга, является нашей жизненной целью, так как она есть некое завершенное выражение той роковой комбинации, которую мы называем индивидуальностью.

Выражением этой цели в архаике, как глубокомысленно отмечал Юнг, является образ андрогина во множестве своих разновидностей, включая, например, известный древневосточный символ инь-ян. По существу, этот архаический образ целостного человека уже содержал в себе определенную интенцию моральности, предвосхищая некую сакральную идею полноты существования, впоследствии осуществившуюся в религии как смыслопорождающем модусе культуры, в котором произошло, так сказать, «метафизическое рождение» человека, его выход за пределы наличного бытия, в трансцензус. Для краткости и ясности отметим, что репрезентантами Самости являются, например: в буддизме - личность Будды, в христианстве – Христос, в исламе – Мухаммад. В них миллионы адептов обретают полноту своего существования или, точнее, компенсируют эту неполноту.

Наиболее явно этот процесс компенсации неполноты человеческого существования представлен в монотеистических религиях, где в образе Бога человек воплотил свои собственные устремления и представления о совершенной полноте. Например, в христианстве Бог наделяется антропоморфными характеристиками в их абсолютном выражении и полноте: если человек объективно преходящ, немощен, малознающ, локализован по месту и морально несовершенен, то Бог – Дух Вечный, Всемогущий, Всеведущий, Вездесущий и Всеблагий. (Кстати, в особо монотеистическом исламе Аллах характеризуется 99-тью «прекрасными именами» - Милостивый, Милосердный, Всеведущий и т.д.) Человек лишь ограниченно причастен, Бог есть Абсолютная Причастность. В *Homo religiosus* эта трагическая неполнота преодолевается – сакральный человек находит свою полноту в диалоге с Богом, непостижимом и неисповедимом. Результатом этого диалога является своего рода «антропологический взрыв» - мощнейший нарратив, тексты как повествование о трансцензусе, о его сущности и обо всем, что касается отношения к нему человека. Религия как модус субстанции инициирует множественную совокупность модальностей или потенциалов, осуществившаяся часть которых и составляет душу и тело культуры.

В итоге, однако, бóльшая часть потенциалов так и остается навсегда нереализованной в культуре. Но даже не реализуясь, потенция остается сильнее по своему воздействию именно оставаясь потенцией, так сказать, действуя еще в

стадии недействительности (примеров тому несть числа). Наверное, это и имел в виду Аристотель, когда предполагал за потенциальностью возможность не претворяться ни во что актуальное, то есть существовать в качестве чистой потенции. «...То, что обладает способностью, может и не проявлять ее. ... Сущее в возможности может и не быть [в действительности]» [5, с. 307].

Феномен субкультурного разнообразия в рамках одной культуры, скорее всего, является следствием вариативности в процессе осуществления вышеупомянутых интенций и модальностей, поскольку в этом процессе отсутствует жесткий детерминизм. Следовательно, культура – мир возможного. Своеобразной логике превращения возможностей в действительность К.Р.Поппер посвятил специальную книгу под названием «О мире наклонностей», в которой пришел к неожиданной для позитивиста констатации. А именно: «Мир больше не является каузальной машиной - его можно рассматривать как мир наклонностей (propensities), как разворачивающийся процесс реализации возможностей и развертывания новых возможностей» [6, Р. 18].

Чтобы оставаться человеком, надо верить, надеяться и любить. И защищать предмет своей веры, надежды и любви. Ведь даже сочинения деятелей Просвещения проникнуты своеобразной, атеистически выраженной, но все же религиозно-нравственной идеей. А именно: идеей апологии разума, в которую они искренне и страстно верили, на которую надеялись и которую по-своему любили.

Если рассматривать культуру как некоторую итоговую систему символов (а такое определение культуры является широко известным), то в каждой из ныне существующих культур можно определить доминирующие символы религиозного происхождения, которые и определяют смысл и характер той или другой культуры. В случае с европейской культурой, символы греческо-римской традиции, которые происходят из текстов Гомера, Гесиода, от греческой мифологии и философии, занимают такое же важное место, как и символы иудео-христианской традиции, восходящие к текстам Священного Писания.

Аналогично этому в исламской культуре символы домусульманской (семитической) культурной традиции полностью были ассимилированы господствующей исламской идеологией и символикой, восходящей к Корану, хадисам и шариату. Господствующая символика индо-буддийской культуры всходит к священным текстам Вед, китайской - к «Книге перемен», сочинениям Конфуция и даосских авторов; африканские культуры пронизаны символикой архаичных верований анимизма и магии. Это верно как для архаичных культур, так и для культур самых давних цивилизаций, с той лишь разницей, что в таких случаях оказывается невозможным установить начальные архаичные символы и предпосылки культуры. (Понятно, что эти обобщенные рассуждения во многом упрощают реальный историко-культурный процесс, исключая разнообразные культурные взаимовлияния и заимствования, а также многочисленные детали и подробности.) Кроме того, чтобы ответить на вопрос о том, почему в пределах одной, например, христианской, культуры есть огромное количество национальных культур (немецкая, французская, русская и т.д.), следует указать также на существенную культурупорождающую роль той или другой этнопсихологии с ее особым мироощущением. Именно этнопсихология любого народа, как наиболее

стойкая и долговременная его характеристика, формирует специфику национальных культур в пределах одного типа культуры.

### Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Собр. соч. в 15 т. / Ф.М. Достоевский. – СПб : «Наука», 1995. – Т.14. – 783 с.
2. Флоренский П.А. Автореферат // Сочинения в 4-х томах / Флоренский П.А. – М. : Мысль, 1994. – Т.1. – С. 37–43.
3. Кант Иммануил. Критика чистого разума / И. Кант. – Симферополь : «Реноме», 2003. – 464 с.
4. Спиноза Б. Этика // Избранные произведения в двух томах / Спиноза Б. – М. : Государственное Издательство Политической Литературы, 1957. – Том I. – С. 359–618.
5. Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1975. – Том 1. – С. 63–367.
6. Popper K. R. A World of Propensities (1988) / Popper K. R. – Bristol : Thoemmes, 1995. – 64 pp.

**Цветков О. П. Homo religiosus в культурі: субстанція, модуси і модальності** // Вчені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського. Серія: Філософія. Культурологія. Політологія. Соціологія. – 2012. – Т. 24 (65). – № 1-2. – С. 143–149.

В статті розвивається концепція антропологічного тлумачення феномену культури, згідно з якою субстанцією культури є онтично природна людина, парадигмальним модусом потенцій культури виступає сакральна людина як носій світогляду трансцендентального характеру, а сама культура є певною сукупністю реалізованих модальностей - з усієї безлічі потенційних.

**Ключові слова:** субстанція, модус, модальність, Самість, релігійно-моральнісна ідея.

**Zvetkov A. P. Homo religiosus in culture: substance, modes and modalities** // Scientific Notes of Taurida National V.I. Vernadsky University. Series: Philosophy. Culturology. Political sciences. Sociology. – 2012. – Vol. 24 (65). – № 1-2. – P. 143–149.

The article develops the concept of anthropological interpretation of the phenomenon of culture, whereby culture is substance ontically natural man, paradigmatic mode of culture is the potential sacred person as the bearer of transcendental nature of worldview and culture itself is a different set of realized modalities - from all over the set of potential.

**Keywords:** substance, mode, modality, Self, religious and moral idea.

Статья поступила в редакцию 10.09.2011.