

Российская Академия Наук
Институт философии

В.М. Розин

**ПРЕДПОСЫЛКИ И ОСОБЕННОСТИ
АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ**

Москва
2004

УДК 937/938
ББК 63.3(0)3
Р 64

В авторской редакции

Рецензенты

доктор культурологии *И.М. Быховская*
доктор филос. наук *А.П. Огурцов*

Р 64 **Розин В.М.** Предпосылки и особенности античной культуры. — М., 2004. — 297 с.

Автор, отечественный философ и культуролог, предлагает теоретическое осмысление античной культуры, анализируя основные ее составляющие — религиозно-мифологические представления, античную философию и право, технику и хозяйство, понимание в античности любви и власти. При этом он показывает, что «зачинателем» античной культуры выступила античная личность, становление которой повлекло за собой формирование основных социальных практик античности — судопроизводства, науки, изящного искусства, искусства управления хозяйством и государством и др. Историческими рамками анализа выступают культура древних царств (Древний Египет и Вавилон) и средние века.

ISBN 5-201-02129-8

© Розин В.М., 2004
© ИФРАН, 2004

Авторский подход и методологические представления

Монблан литературы по античности, тем не менее, не позволяет понять, что же собой представляет античная культура, как она возникла, почему именно в ней сложились философия и наука, чем античность отличается от предшествующей «культуры Древних Царств», где тоже верили в богов. Говоря «не позволяет понять», я имею в виду требования современной науки. Более конкретно — речь идет о культурологии как научной дисциплине. С точки зрения ее принципов, предшествующие результаты, полученные в исследовании античности, сегодня или нуждаются в уточнении, или выступают не более как факты и гипотезы, предполагающие теоретическое осмысление. В это осмысление, следуя принципам гуманитарного подхода, я включаю и ответы на собственные проблемы, например, хотелось бы понять, как становление античной личности обуславливает формирование и особенности античной культуры, каким образом в античной культуре сочетаются два совершенно разных мировоззрения и мироощущения — религиозно-мифологическое и рациональное (философское и научное), какую роль в античности играют мистерии («элевсинские», «дионисийские», «орфические», «гностические» и т.д.), а также практики мышления и искусства.

Прежде чем отвечать на все эти вопросы, имеет смысл охарактеризовать методологический подход и онтологические представления автора. При этом первоначально они будут выглядеть достаточно формальными, поскольку читатель, вероятно, не знаком с соответствующими исследователями автора. Затем по мере продвижения в анализе и иллюстрировании теоретических положений на примерах, авторский подход и онтологические представления, надеюсь, будут проясняться и становится понятнее.

Характеристика научного познания. На наших глазах происходит изменение структуры и организации научных знаний и форм научной деятельности. Многие исследователи обращают внимание на новый, более интенсивный характер взаимодействия общественных, естественных и гуманитарных наук, другие — на грядущий синтез этих наук. Третьи же — на то, что начинает ломаться веками утвердившееся членение науки на отдельные ее отрасли и зарождается принципиально новый подход к самой основе того, что именуется наукой. Начнем с инвариантных относительно разных видов наук характеристик. Одна из таких инвариантных характеристик задается трехслойной схемой науки.

Трехслойная схема науки. Научная деятельность направлена на получение научного знания, которое еще со времен античности противопоставляется мнению, софизмам, знанию о случайном, о единичном, просто чувственному восприятию. Научное знание должно удовлетворять критерию научной истины, т.е. характеризовать, отражать реальное положение дел, утверждать то, что есть на самом деле. Другой аспект научной деятельности (мышления) — ее «логика», структура. Научная деятельность подчиняется специальным правилам, нормам, законам, примером их являются правила построения научных суждений (рассуждений) и понятий, нормы научного доказательства (индукции, дедукции, верификации, фальсификации и т.д.) и систематизации научных знаний в теорию, законы противоречий и исключенного третьего и т.д. Именно удовлетворение этих правил, норм и законов есть гарантия истинности научных знаний.

В аспекте мышления научная деятельность характеризуется таким отношением к действительности, как *познание*. Еще в античной науке с мышлением была связана установка на выявление не явлений, а сущности, не видимого (данного в чувственном восприятии), а того, что существует на самом деле. Реализация познавательного отношения приводит к выделению объекта как такового, полаганию его, описанию в знаниях и понятиях (И. Кант подчеркивал: субъект в

ходе познания формирует объект, превращая его в предмет познания). При этом действуют нормативный принцип и ценностная установка научного сознания, в соответствии с которыми организуется весь мыслительный материал: мир явлений подчиняется миру сущности (явления трактуются как проявления сущности), знания описывают объекты и их строение. «Основная задача науки, говорил Д.М. Петрушевский, — преодолеть бесконечное разнообразие бытия путем переработки его в понятия» [54, с. 7].

Наконец, именно в научной деятельности создаются такие знания и объекты, которые в других практических контекстах и областях используются в качестве моделей и эмпирических знаний, т.е. «интеллектуальных инструментов» практической деятельности.

В уже сформированной науке и научной деятельности различаются два слоя (уровня, формы существования): *эмпирический* и *теоретический*. В эмпирическом находятся реальные объекты той или иной практики, представленные, однако, в соответствующей теории. К эмпирическому слою относят также слой эмпирических знаний и объектов. «Эмпирические объекты, утверждает В.С. Степин, хотя и сопоставляются с реальными предметами опыта, не тождественны последним. Они суть абстракции, существующие только в идеальном плане, как смысл знаков эмпирического языка науки» [82, с. 80]. Например, реальный газ обладает многими свойствами, но как эмпирический объект классической физики он характеризуется только такими параметрами, как вес, масса, объем, температура, давление — остальные свойства исследователя не интересуют. Эмпирические знания получают или при различных действиях с реальными объектами — измерениях, моделировании, схематизации, или теоретическим путем, и в обоих случаях относят их не к реальным объектам, а к эмпирическим.

В теоретическом слое выделяются идеальные объекты и теоретические знания, а также различные теоретические процедуры (доказательства, решения задач, систематизация,

построение теории и т.д.). В отличие от эмпирических объектов, идеальные объекты специфицируются не относительно определенной практики, хотя и имеют к ней отношение, а относительно *идеальной действительности* (в естественной науке — *законов природы*, в античной — *идей, сущности, начал*). Идеальный объект не только отличается от эмпирического (например, любая жидкость сжимается, а «идеальная» — нет, реальный луч света имеет толщину, а геометрический, идеальный не имеет), но и удовлетворяет особенностям идеальной действительности. В свое время, считает В. Швырев, логическим позитивистам пришлось отказаться от своих феноменалистско-эмпирических представлений о природе научного знания, предполагавших возможность исчерпывающего сведения (редукции, отсюда название этой концепции — редукционизм) теоретических терминов и предложений к терминам и предложениям языка «наблюдения», и признать факт существования теоретического уровня научного знания, не сводимого к эмпирическому знанию или его комбинациям [88, с. 101].

Теоретические знания относятся уже к идеальным объектам. Получают теоретические знания разными способами: или *в процессе преобразования одних идеальных объектов в другие* (сведения новых случаев к уже познанным, или при особой *теоретической обработке эмпирических знаний* (путь снизу, от практики), или *интерпретации «внепредметных» знаний* (ассимилированных из других наук или научных предметов либо из «оснований наук» — путь сверху). В. Степин показал, что большинство теоретических схем науки конструируются не за счет прямой схематизации опыта, а методом трансляции уже созданных абстрактных объектов [82, с. 100]. Но как бы ни получались теоретические знания, вводятся они в науку с помощью стандартных теоретических процедур, регулируемых специальными правилами, нормами, законами. Совокупность (органон) этих правил, норм и законов фактически образует третий слой научной деятельности — *основания наук*. Именно в основаниях наук форми-

руются критерии «строгости» научных процедур, задаются научные предметы и объекты изучения, формируются научная онтология и научные картины мира. Все эти образования — уже не просто множество объектов, знаний и процедур (как эмпирических, так и теоретических), но множество, упорядоченное и организованное в соответствии с правилами, нормами, законами, регулирующими научную деятельность и мышление. Например, научные предметы — это группа эмпирических и теоретических знаний, эмпирических и идеальных объектов, эмпирических и теоретических процедур, выделенных по принципу однородности связей и отношений (критерии однородности могут быть достаточно сложными и ориентироваться как на эмпирические, так и теоретические соображения). Объект изучения специфицирует и задает целостность научного предмета в онтологическом плане. Научная онтология обеспечивает теоретические процедуры построения идеальных объектов, а также связь теоретического слоя с эмпирическим. Действительно, идеальные объекты конструируются из элементов, заданных в научной онтологии, эти же элементы используются при конструировании новых идеальных объектов, соответствующих определенным эмпирическим объектам. Наконец, картина мира имеет две функции: она объединяет онтологии нескольких научных предметов (являясь своего рода метаонтологией) и одновременно замыкает (обосновывает) смысловой горизонт научного сознания. Критерии однородности связей и отношений, определяющих научный предмет, критерии объектной целостности научного предмета, строение онтологии и картин мира и их функции задаются именно в слое оснований наук.

В заданной таким образом структуре науки различаются два основных процесса — *функционирование науки* и ее *формирование (становление и развитие)*.

Процесс функционирования представляет собой, во-первых, распространение структуры науки на новые случаи (ассимиляция в науке новых эмпирических объектов и зна-

ний), во-вторых, совершенствование оснований науки (уточнение и видоизменение правил, норм, законов, регулирующих научную деятельность), в-третьих, получение новых теоретических знаний (разворачивание теоретического слоя). Побуждающей силой функционирования науки являются решения теоретических задач, а также анализ противоречий, проблем и различных затруднений, возникающих в научном мышлении и деятельности.

От функционирования науки процесс ее формирования (становления и развития) отличается тем, что здесь все три слоя науки (эмпирический, теоретический, оснований), а также отношения между ними или складываются, или видоизменяются. (Различаются и более простые случаи: формирование нового теоретического и эмпирического слоя при сохранении оснований науки или формирование отдельного теоретического (эмпирического) слоя; последнее является, как правило, временным, неустойчивым состоянием науки). Формирование науки побуждается, с одной стороны, самой логикой научного познания (его требованиями, идеалами, ценностями), с другой — проблемами функционирования науки (накопления большого числа противоречий, неувязок, рассогласований, невозможность их разрешить). В число проблем входят и те, которые возникают в практике: описание новых объектов практики, включение в теорию знаний, полученных об этих объектах, построение теории новой объектной области и другие. Описанная здесь трехслойная схема науки фиксирует именно инвариант наук разного типа. Как инвариантная схема она не совпадает с каждым отдельным типом науки.

Современная типология наук. Для решения проблем, которые мы здесь обсуждаем, наука не может рассматриваться сама по себе; она должна быть взята в отношениях (связках) «наука—культура», «наука—практика», «наука—личность ученого», а также с точки зрения «эволюции» (развития). Современные исследования показывают, что, хотя в свое время естественные науки были взяты за образец и идеал науч-

ности (не только в самой науке, но и в философии), сегодня естественно-научный идеал отвергается во многих направлениях философии, в гуманитарных и социальных науках. Точнее, в этих направлениях и науках сложились два разных подхода — «естественно-научный» и «гуманитарный», причем в последние десятилетия наблюдается постепенное вытеснение первого вторым. Даже в самом естествознании (в областях микро- и макромира) все чаще отмечаются прецеденты гуманитарного мышления и подхода.

В типологическом отношении можно говорить о трех основных, равноценных идеалах науки — «античном», «естественно-научном» и «гуманитарном», причем первый сложился в конце античной культуры, второй — в XVIII—начале XIX веков, третий — в первой половине XX столетия. В настоящее время формируется еще один идеал науки, его можно назвать «социальным» (в связи с этим, например, Вольф Лепенис предлагает ввести понятие «третьей, социальной культуры», наряду с технической и гуманитарной). Если для первого идеала образцами выступили античные науки («Начала» Евклида, «Физика» Аристотеля, работы Архимеда), то для второго — естественные науки (прежде всего физика Галилея и Ньютона), а также математика Нового времени, для третьего — гуманитарные науки (история, литературоведение, гуманитарно ориентированная психология, языкознание), наконец, для формирующегося идеала социальных наук образцами выступают некоторые социальные и общественные науки (отдельные экономические теории, понимающая социология, гуманитарная культурология).

Хотя все эти идеалы науки специфичны и различны, они содержат (задают) единое «генетическое ядро» (инвариант), которое сложилось в античной философии и науке и далее постоянно уточнялось. Это ядро включает в себя: *установку на познание явлений; выделение определенной области изучения (научного предмета); построение идеальных объектов и фиксирующих их научных понятий; сведение более сложных явлений, принадлежащих области изучения, к более простым, фак-*

тически же к сконструированным идеальным объектам; получение теоретических знаний об идеальных объектах в процедурах доказательства; построение теории, что предполагает, с одной стороны, разрешение проблем, выделенных относительно области изучения, с другой — «снятие» эмпирических знаний (они должны быть переформулированы, отнесены к идеальным объектам и затем получены в доказательстве), с третьей — обоснование всего построения (то есть системы теоретических знаний, идеальных объектов и понятий) в соответствии с принятыми в данное время критериями строгости и научности.

В античной культуре, где это ядро сложилось, цель науки понималась как получение с помощью доказательств истинных знаний о подлинной реальности (родах сущего, бытия). Для этого эмпирическая реальность описывалась с помощью категорий, а эмпирические знания относились к сконструированным идеальным объектам и затем (уже как теоретические знания) доказывались.

В естествознании Нового времени цели науки меняются: помимо получения истинных знаний о подлинной реальности, которая теперь понимается как природа, на первый план выдвигается практическая задача — овладения силами и энергиями природы. Начиная с работ Галилея, Х. Гюйгенса, Ф. Бекона, формируется представление о естественной науке как описывающей законы природы, а сама природа считается «написанной на языке математике и реализуемой в инженерии». Естественно-научный идеал помимо генетического ядра включает в себя экспериментальное обоснование теории и такие процедуры ее развертывания, которые позволяют получить знания, используемые именно в инженерии, где и происходит деятельностное овладение процессами природы. Если в античной науке природа понималась просто как начало, противопоставленное искусственному («Из различных родов изготовления, — пишет Аристотель в «Метафизике», — естественное мы имеем у тех вещей, у которых оно зависит от природы» [8, с. 82]), то в Новое время

природа фактически понимается как «латентный механизм», строение которого выявляет сначала ученый-естествоиспытатель (создавая теорию), затем собственно инженер, рассчитывая и изготавливая настоящий механизм или машину.

В гуманитарном подходе цели науки снова переосмысляются: помимо познания подлинной реальности, истолковываемой теперь в оппозиции к природе (не природа, а культура, история, духовные феномены и т.п.), ставится задача получить теоретическое объяснение, принципиально учитывающее, во-первых, позицию исследователя, во-вторых, особенности гуманитарной реальности, в частности то обстоятельство, что гуманитарное познание конституирует познаваемый объект, который, в свою очередь, активен по отношению к исследователю. Например, в гуманитарной культурологии, выражая различные аспекты и интересы культуры (а также разных культур), имея в виду разные типы социализации и культурные практики, исследователи по-разному видят один и тот же эмпирический материал (явление) и поэтому различно истолковывают и объясняют его в гуманитарной науке. Сравним теперь рассмотренные здесь научные подходы (*дискурсы*), добавив к ним и другие, используемые в практике научной работы.

Естественно-научный дискурс. Его отличительные черты таковы. Естественно-научный дискурс противопоставлен гуманитарному, это идет еще от оппозиции «наук о природе» и «наук о культуре». Объектом естественно-научного изучения считаются явления и законы «первой природы». Методологический анализ показывает, что в естественных науках явления природы истолковываются и описываются таким образом, чтобы на основе полученных знаний можно было в инженерной деятельности создать *управляемые технические устройства*. Для этого при построении естественной науки проводится не только логический контроль теоретических построений, что было характерно и для античной науки, но и экспериментальный. Естествоиспытатель не только соотносит изучаемое природное явление с теорией

(как правило, выполненной в языке математики), но и с помощью технических средств организует в эксперименте это явление таким образом, чтобы оно точно соответствовало описаниям и предсказаниям теории. В результате и становится возможным относительно *природы*, «*написанной на языке математики*» и «*организованной в эксперименте*», *рассчитывать, прогнозировать и создавать управляемые технические устройства*. Как бы ни различались стратегии отдельных представителей естествознания, все они имеют одну цель — так описать и объяснить природные явления, чтобы на этой основе можно было развернуть инженерную практику и создавать управляемые технические изделия.

Гуманитарный дискурс. И он противопоставлен, но естественно-научному дискурсу. В гуманитарной науке изучаются не явления первой природы, а явления, относящиеся к гуманитарной реальности. Для последней характерны не только другие закономерности, но и *рефлексивные отношения*, то есть здесь исследователь и изучаемое явления принадлежат к одной реальности — культуре, духу, сознанию и прочее. В результате гуманитарные знания прямо или опосредованно включаются в изучаемое явление, влияют на него.

Другая особенность гуманитарного познания — *выделение изучаемого объекта с позиции исследователя*, ориентированного на собственное видение проблемы и гуманитарной реальности. Если для естественно-научного подхода характерна единая точка зрения на природу и возможность использования теоретических знаний, то гуманитарий, как в свое время писал В. Дильтей, обнаруживает в своем объекте изучения «нечто такое, что есть в самом познающем субъекте». Другими словами, для него характер изучаемого объекта и понимание возможностей использования гуманитарных знаний соотносимы с его собственной личностью, идеями, методологией или, что подчеркивал М. Вебер, с его ценностями. Следовательно, допускается много разных подходов в изучении, что влечет за собой *разные варианты гуманитарного знания и теории*, объясняющих «один и тот же эмпирический материал и факты».

В норме гуманитарного ученого интересуют другие, нетехнические области употребления научных знаний, а именно те, которые позволяют понять другого человека, объяснить определенный культурный или духовный феномен (без установки на его улучшение или перевоссоздание), внести новый смысл в определенную область культуры либо деятельности (т.е. задать новый культурный процесс или повлиять на существующий). Во всех этих и сходных с ними случаях гуманитарная наука ориентируется не на инженерию, а на другие, если так можно сказать, гуманитарные виды деятельности и практики (педагогика, критику, политику, художественное творчество, образование, самообразование и т.д.).

Особый случай гуманитарного познания и практики — возможность в реальности формировать объект, соответствующий гуманитарной теории. Например, для ряда психологических гуманитарных теорий в психологической практике были созданы типы психик (клиентов), хорошо описываемые этими теориями. Наиболее известный случай — психоанализ, создавший своего психоаналитического клиента. В рамках этой практики клиенту внушаются именно те знания, схемы и формы поведения, которые отвечают психоаналитической теории. И в том случае, если это удастся (что, естественно, получается не так уж часто), человек частично (*только частично*) начинает вести себя в соответствии с теорией. Энтони Гидденс связывает этот феномен с отношением «рефлексивности»: «знание, пишет он, на которое претендуют профессиональные исследователи (до некоторой степени и многообразными способами), присоединяется к своему предмету (в принципе, но также, обычно, и на практике) его изменяя. В естественных науках данный процесс не имеет параллелей [26, с. 109].

Социокультурный дискурс. В.Г. Федотова утверждает, что социальные науки должны создавать знания для построения социальных технологий. Вообще социальная действительность такова, что предполагает постоянное свое воссоздание (в работе сознания и деятельности отдельных людей или по-

колений). Социальные же технологии — это специальные способы воссоздания социальной действительности, и, начиная с «Государства» Платона, социальные науки ставят своей целью продуцирование знаний для их эффективного осуществления. У социальных наук, говорит Федотова, есть еще одна важная функция — критического анализа социальной действительности. Задача ученого-обществоведа на сегодняшний день, пишет она, «состоит не только в производстве нового знания, доставляющего новые возможности, но в разрушении фиктивных ожиданий обыденного сознания от сферы управления... важнейшими функциями социальных наук является критика действительности и ее проблематизация. Вопрос же о том, «Что позитивного для развития общества может дать наука?», который всегда представлялся основным, не снимается этими утверждениями, а требует более дифференцированного подхода» [85, с. 133].

В своих исследованиях я пришел к сходным результатам. Социальная наука относится к гуманитарному типу, специфика социокультурного подхода состоит в двух моментах: *какую именно социальную действительность видит и хочет актуализировать ученый социальных наук*, а также какими, собственно, средствами (с помощью каких социальных технологий) он рассчитывает решить свою задачу, иначе говоря, *какой тип социального действия он принимает и обеспечивает с помощью своего исследования*. Поясню, что я имею в виду, употребляя понятие «социальная действительность». С одной стороны, это то, что создается (творится) человеком, но с другой — особая природа, «социальная». Обычно, говоря о первой природе, мы в той или иной степени категоризируем материал в естественной модальности. Обычная трактовка естественного плана такова: естественное не предполагает вмешательства деятельности с ее целями и преобразованиями; изменения, вызванные в природном явлении (ими в частном случае может выступить и деятельность), автоматически влекут за собой другие изменения; законы при-

роды схватывают именно эти зависимости автоматических изменений. Но социальная природа устроена совершенно иначе, чем первая природа.

Во-первых, ее явления сложились под воздействием культуры и деятельности, и в этом смысле это артефакты. Как артефакты социальные явления пластичны и могут меняться в значительных пределах. Например, техника или здоровье человека менялись в разных культурах под влиянием культурных и социальных факторов. Человек может прожить в среднем и 30 лет и 70, пользоваться и деревянной палкой-рыхлителем и стальным плугом. Сегодня мы говорим, что норма жизни человека должна превышать сто лет, однако что общество будет думать на этот счет через несколько тысяч лет? Как социальное явление, здоровье нагружено массой культурных и исторических смыслов, существенно зависит от социальных технологий и образа жизни, не менее важно, что мы сами определяем границы и, отчасти, особенности своего здоровья. Означает ли сказанное, что здоровье — это произвольная конструкция и мы можем лепить его как хотим? Например, можем ли мы добиться, чтобы человек не болел вообще или не умирал? Думаю, что нет, здоровье хотя пластично и может быть изменено, но все же в определенных пределах, за границами которых это будет уже не здоровье человека, а что-то другое.

Во-вторых, социальные явления, с одной стороны, **уникальны**, а с другой — **законосообразны**. Уникальны они в том отношении, что являются элементами и составляющими определенной культуры, определенной формы социальной жизни (архаической, античной, средневековой, Нового времени, западной или восточной, российской и прочее). В качестве таких элементов и составляющих социальные структуры отражают в своем строении уникальные проблемы и способы их разрешения, характерные для определенной культуры и времени. Например, в архаической культуре социальные явления сложились в процессе решения определенного круга проблем — организация коллективной охоты,

лечение заболевших членов племени, проводы в другой мир умерших, толкование сновидений, рисунков, масок, скульптурных изображений и пр. — причем основной способ организации социальной жизни строился на основе идеи души [68]. Как моменты и составляющие архаической культуры, социальные явления того времени — уникальны, и если они и воспроизводятся в других более поздних культурах, то именно как уникальные образования, не характерные для этих культур.

Законосообразны социальные явления, поскольку удовлетворяют логике формирования различных подсистем социума и культуры. Например, ниже я стараюсь показать, что существует взаимосвязь по меньшей мере девяти основных подсистем — *базисные культурные сценарии (картины мира), социальная структура (институты), хозяйственное обустройство (хозяйство), экономика, власть, общество, сообщества (популяции), образование, личность*. Действительно, в Средние Века базисные культурные сценарии строились на основе идей христианства, ассимилировавших целый ряд античных и архаических представлений; соответственно, церковь как социальный институт выдвигается на первый план и постоянно конкурирует с другими социальными институтами (светской властью, семьей, правом); в хозяйственной деятельности органически сочетаются общинные и натуральные формы деятельности (первые были обусловлены христианским миропорядком, вторые — античной традицией); «экономика» диктуется средневековыми институтами и двойной властью — церкви и государства; общество, популяции (граждане Рима, варвары и др.) и личность формируются под влиянием образа Творца и деятельности церкви. В любой культуре хотя содержание указанных девяти подсистем будет различным, поскольку каждая культура, как я сказал, представляет собой уникальную форму социальной жизни, каждая подсистема должна быть согласована и связана с остальными, причем существенные изменения в одних подсистемах влекут за собой изменения в других.

Я выделил девять подсистем, но кто-то, решая другие задачи, может выделить меньшее или большее число. Не исключено, что могут сложиться еще какие-то подсистемы. Важно другое — взаимосвязанность подсистем и процессов, позволяющая истолковывать социальные явления в естественной модальности. И опять же не так, как в точных науках. «Социальные законы» задают не вечные условия и отношения, а лишь *гипотетические схемы*, которые, попадая на новую культурную и социальную почву, стимулируют «рост» новых актуальных условий и зависимостей. Например, сегодня здоровье существенно зависит от культивирования медицинских и валеологических концепций, развития медицинских технологий, действенности ряда социальных институтов (здравоохранения, права и других), развития медицины как важной отрасли хозяйства и экономики, использования медицины в качестве одного из источников власти, ценности здоровья в структуре личности. Означает ли это, что данные закономерности будут воспроизводиться в будущем? Многие будут определяться тем, удастся ли минимизировать негативные последствия, обусловленные узко медицинским подходом к здоровью, окажутся ли по-настоящему эффективными альтернативные концепции здоровья (гомеопатическая, духовно-экологическая, эзотерическая), какое место в структуре личности будет занимать здоровье в ближайшем и более отдаленном будущем, как общество и государство будут относиться к здоровью своих граждан и т.д. Если, например, специалист своими проектами хочет способствовать сокращению зоны влияния «медицинского дискурса» здоровья и, напротив, становлению «духовно-экологического дискурса» (в соответствии с которым «человек здоров, если он правильно живет» [77]), то его будут интересовать ответы на вполне определенные вопросы. Например, как показать, что с медицинскими технологиями связаны неприемлемые негативные последствия, что человек становится заложником медицинского потребления, как переориентировать современного человека на правильную

жизнь и убедить его, что с ней связано и его здоровье, какие институты нужно поддерживать или создать для решения этих задач, а какие выводить из игры, какие идеи и сценарии развивать и культивировать для поддержания этих начинаний и прочее.

При этом специалист должен анализировать различные аспекты здоровья, рассматриваемые в естественном залоге. Конкретно, он должен рассмотреть, какие негативные последствия при существующей сегодня медицинской практике возникают при лечении больных; как человек становится заложником медицинского потребления, какую здесь роль играет реклама, рекомендации врачей, образцы и т.п.; каким образом можно воздействовать на фундаментальные ценности человека, показав ему, что успех, власть, развлечения и комфорт разрушают человека, напротив, ценности здоровой простой жизни, семьи, любви, помощи другим, воспитания детей, творчества способствуют здоровью; как действуют современные социальные институты, определяющие здоровье населения, и на какие «клавиши» нужно нажимать, чтобы они изменялись в нужном направлении; какие идеи и сценарии современной культуры обуславливают представления о здоровье и как на них можно воздействовать. Ответы на все эти вопросы представляют собой не законы наподобие естественно-научных, а *схематизации зависимостей при существующих условиях и мыслимых в настоящее время действиях.*

На основе этих схематизаций специалист прорабатывает свой материал и организует взаимодействие всех участников своего проекта, выходя на новое понимание здоровья и практически реализуя его. Это новое понимание здоровья хотя и использует результаты рассмотренного анализа здоровья, тем не менее, специалист способствует формированию именно нового этапа развития здоровья, создает новое его понимание, ориентированное и на особенности современной ситуации, и на взгляды самого специалиста, и на ком-

муникацию по поводу здоровья, и на осмысление негативного опыта в сфере медицины и положительного в сфере альтернативной валеологической практики.

Таким образом, социальные законы позволяют сценарировать возможные условия и зависимости, оценивать происходящее, но в условном залоге, самоопределяться, обсуждать и анализировать факторы и условия, которые могут повлиять на интересующее дисциплинария социальное явление. Но они не позволяют прогнозировать, рассчитывать, конструировать. Социальные законы — это схемы, в которых специалист прорабатывает и конституирует интересующее его явление. При этом он должен следить, что реально получается из его усилий, какой объект «прорастает», а также удастся ли ему реализовать свои ценности и убеждения. Иначе говоря, кроме всего прочего, социальные законы валентны социальному опыту и личности специалиста.

Философский дискурс. По позиции изучения философ сближается с гуманитарием, но у него другие задачи. Его цель — осмысление современности, создание мыслительного плацдарма для ответов на ее вызовы. Это предполагает, с одной стороны, критику отживших, тормозящих дальнейшее развитие способов мышления и видения, с другой стороны, создание новых идей и схем, вводящих в современность, с третьей — разворачивание новых типов социальности, коммуникации и рефлексии. В этом смысле философия не только познание, но и формы новой жизни. Вероятно, поэтому Вадим Межуев, анализируя статус культурологии, утверждает, что философия культуры — это не наука. «Философия, — утверждает он, — ставит вопрос не об объекте, а о бытии. И культура для нее — не объект познания, а лишь способ, форма проявления, обнаружения человеческого бытия, как оно раскрывается в данный момент времени. Ученый может рассказать нам о разных культурах, как они существуют объективно, для философа культура — то, что имеет отношение к нам, живущим здесь и сейчас, что имеет тем самым субъективную значимость и ценность... Философия делает воз-

возможным наше собственное существование в культуре, тогда как наука лишь фиксирует культурное многообразие мира безотносительно к вопросу о том, кто мы сами в этом мире» [31, с. 82]. Я думаю, что Межуев не совсем прав. Во-первых, гуманитарные и социальные науки тоже делают возможным наше собственное существование в культуре. Во-вторых, философия как способ конституирования новой жизни не исключает философское познание, но оно будет ориентированным как раз на эти формы. Именно философия в условиях кризиса и распада культуры должна прокладывать дорогу для наук, особенно гуманитарных и социальных. Например, сегодня мыслятся такие задачи философии культуры: критика существующей техногенной цивилизации и ограничения амбиций новоевропейской личности, разработка идей выживания человечества, безопасного развития, новых форм общения и коммуникации и других, переориентация всех наук на решения этих и сходных задач.

Методологический курс. Основатель самой влиятельной и большой методологической школы в России Г.П.Щедровицкий в одной из своих работ четко определяет признаки понятия методологии. Это работа, предполагающая не только *исследование*, но *создание* новых видов деятельности и мышления; последнее в свою очередь предполагает *критику, проблематизацию, исследование, проектирование, программирование, нормирование* [91, с. 95–96]. Создание новых видов деятельности и мышления Щедровицкий мыслит преимущественно как «организацию» и «нормирование» деятельности и мышления.

Вторая особенность методологии — она «стремится соединить и соединяет знания о деятельности и мышлении со знаниями об объектах этой деятельности и мышления» [91, с. 97]. Такая работа предполагает специальную реконструкцию, где показывается, что объекты, как они представляются нам существующими, являются подлинными лишь с исторически ограниченной точки зрения, а на самом деле — это организованности деятельности и мышления. Одно из следст-

вий подобного понимания онтологии, показывает Щедровицкий, состоит в том, что «в методологии *связывание и объединение разных знаний происходит прежде всего не по схемам объекта деятельности, а по схемам самой деятельности*» [91, с. 99]. Третья особенность методологии — *учет различия и множественности разных позиций деятеля в отношении к объекту* [91, с. 98].

Начиная с середины XX столетия, методологические школы, относящиеся к «частной методологии», складываются в разных дисциплинах (в языкознании, социологии, педагогике, философии науки и т.д.), ставя своей целью — интеллектуальное обслуживание и управление мышлением в данных дисциплинах; при этом нет претензий на кардинальную перестройку и включение этих дисциплин в новый методологический органон, как на этом настаивал Г. Щедровицкий. Приведу один пример, правда, относящийся к более позднему времени, — методологические проблемы биологии. В России в 80-х гг. сложилась полноценная методологическая дисциплина, представители которой (С. Мейн, Р. Карпинская, А. Любищев, А. Алешин, В. Борзенков, К. Хайлов, Г. Хон, Ю. Шрейдер, И. Лисеев и ряд других), активно обсуждают кризис биологической науки и мышления, анализируют основные парадигмы этой науки, намечают пути преодоления кризиса, предлагают новые идеи и понятия, необходимые для развития биологии [48]. Стоит обратить внимание: с одной стороны, никакой «панметодологии», как у Щедровицкого, но с другой — все же недостаточное осознание специфики собственно методологической работы.

Особенностью «частной методологии» является не только неприятие установок панметодологии, но и другое понимание нормативности методологических знаний. Частный методолог понимает себя как действующего в *кооперации с предметником* (ученым, педагогом, проектировщиком и т.д.). Хотя он и предписывает ему, как мыслить и действовать, но не потому, что знает подлинную реальность, а в качестве спе-

циалиста, изучающего и конституирующего мышление, такова его роль в разделении труда. Кроме того, он апеллирует к *опыту мышления*: ведь действительно, мышление становится более эффективным, если осуществляется критика и рефлексия, используются знания о мышлении, если методолог вместе с предметником конституирует мышление. Частный методолог использует весь арсенал методологических средств и методов, понимая свою работу как *обслуживание специалистов-предметников*, то есть он не только говорит им, как мыслить и действовать в ситуациях кризиса, но и ориентируется на их запросы, в той или иной степени учитывает их видение реальности и проблем, ведет с ними равноправный диалог.

Для методолога, в отличие от философа, мышление — основная реальность, его цель — создание условий для развития мышления, любых видов мышления: научного, инженерного, художественного, методологического и т.д. Если философия ориентирована на решение современных экзистенциальных проблем и дилемм, на рационально понимаемые спасение и искупление, то методология — на развитие деятельности, трактуемое в значительной мере в технологическом ключе. Ценности и смыслы, стоящие за подобным технологическим подходом, как правило, больше ориентированы на ту же технологию и воспроизводство Социума, чем на отдельного человека с его частными (что не отменяет их экзистенциальности) жизненными проблемами.

На мой взгляд, сегодня необходимо говорить также о формировании третьего направления методологии, которое можно назвать «методологией с ограниченной ответственностью». С одной стороны, методология с ограниченной ответственностью — это нормальная методология, в том смысле, что она ориентирована на методологическое управление мышлением в ситуациях разрыва или дисциплинарного кризиса. Последнее предполагает рефлекссию мышления (предметного и методологического), исследование мышления, критику неэффективных форм мышления, распределе-

чивание понятий и других интеллектуальных построений, конституирование новых форм мышления (сюда, например, относятся проблематизация, планирование, программирование, проектирование, конфигурирование, построение диспозитивов и другие), отслеживание результатов методологической деятельности и коррекция методологических программ. С другой стороны, методология с ограниченной ответственностью старается опосредовать свои действия знанием природы мышления и понимаем собственных границ.

Исторический дискурс. Говоря сегодня об истории, обычно имеют в виду те или иные научные реконструкции истории. Для таких реконструкций характерны три основных момента: а) опора на исторические факты и исторический материал, б) своеобразные принципы «непрерывности» и «полноты» исторического объяснения (в соответствии с ними история какого-либо явления описывается так, как если бы историк точно знал границы этого явления и все стадии его исторического изменения; ясно, что реализация этих принципов — всего лишь прием исторического объяснения), в) использование для исторического объяснения понятий и средств определенных наук, например социологии, психологии, семиотики, других гуманитарных наук. В результате один и тот же исторический материал (сохранившиеся в истории тексты, свидетельства, формы осознания) допускает не одно, а множество теоретических осмыслений, т.е. разные историки воссоздают несовпадающие истории.

Хотя иногда различные реконструкции генезиса дополняют друг друга, все же чаще они находятся, так сказать, в антагонистических отношениях. Естественное следствие подобного положения дел — борьба за истину, за правильный взгляд на исторический процесс, за поиски критериев предпочтения одного исторического объяснения другим. Один критерий предпочтения относительно очевиден. Новая историческая реконструкция и осмысление не должны увеличивать противоречия в системе исторических знаний. Объясняя одно, нельзя запутывать весь круг проблем, порожд-

дать глубокие антиномии в существующем историческом предмете. Второй критерий предпочтения более сложен и менее очевиден. Почему иногда кто-то создает новую историческую реконструкцию, отказывается от существующих исторических знаний, критикует и зачеркивает их? Потому, что этот некто — носитель другой культуры мышления, представитель другого научного сообщества. Как правило, исторические реконструкции периодически обновляются и переписываются (перевоссоздаются) на основе современных гуманитарных способов научного мышления. Со всей определенностью нужно сказать: история — гуманитарная дисциплина со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Сегодня в рамках гуманитарного подхода одним из наиболее перспективных видится именно культурологический подход. Здесь история мыслится как осуществляющаяся в виде (в форме) сменяющих друг друга культур. Культуры — это своеобразные устойчивые узлы и формы, в которых процессы эволюции и истории приобретают константный однородный характер. При гибели одной культуры и образовании следующей процессы эволюции и истории резко видоизменяются. Интерес исследователей к истории культуры, конечно, может быть различным. Его может интересовать история культуры, например, с точки зрения того, как складывались те или иные культурные традиции или определенные области (сферы) культуры, какие исторические предпосылки предшествовали той или иной культуре, какие факторы повлияли на изменения в культуре или ее гибель и т.д. и т.п. Но поверх этих различных (специфичных для отдельного исследователя) интересов, вероятно, проходит еще один глобальный интерес — стремление уяснить, что именно предшествующие или другие культуры, которые мы изучаем, дают для понимания современной цивилизации, нашего времени и культуры, для лучшего понимания нас самих. Например, В.С. Библер утверждает, что «современное мышление строится по схематизму культуры, когда «высшие» достижения человеческого мышле-

ния, сознания, бытия вступают в диалогическое общение с предыдущими формами культуры (античности, Средних веков, Нового времени)» [18, с. 6–7].

Отметим еще, что история все больше становится телеологичной, ведь ее все больше определяют сознательные усилия человека. Когда Бердяев говорил, что история должна закончиться и ей на смену придет метаистория, то это можно понимать так, что наступит время, когда сознательные усилия человечества действительно будут определять его судьбу и, следовательно, ход истории. Понимание истории помогает нам конфигурировать, синтезировать различные аспекты и понятия реальности, так сказать, цементирует разнородные ее части. С философско-методологической точки зрения история представляет собой определенный способ конституирования жизни, а именно за счет связывания ее с предыдущими и последующими состояниями. При этом историк так выделяет и истолковывает прошлое, настоящее и будущее, чтобы они становились для него значимыми. Например, выделение золотого века или божественного происхождения людей в античности позволяли грекам ощутить ценность своего текущего существования и открывали перспективу для будущего. Помещая себя в историю, человек тем самым придает значение своим действиям и поступкам. Он рассчитывает, что не только будет существовать в будущем, но также то, что это будущее будет значимым для него. В этом смысле история образует основание для любой социально значимой реальности. Для человека история — это не только место (арена) социальных событий, но ценностное пространство его собственной жизни.

Практико-ориентированные («диспозитивные») дисциплины. В психологических практиках и педагогике познание складывается иначе, чем в академической науке. Сначала создаются «диспозитивные схемы», обеспечивающие понимание и конституирование действий, составляющих суть (нововведение) новой психологической или педагогической практики («диспозитив», буквально «распределение»,

«структура» — термин М. Фуко). Примером таких схем и практических нововведений является метод гипноза и свободных ассоциаций в ранних работах З. Фрейда или конструирование учебного предмета в работах Я. Коменского, И. Песталоцци, Ф. Фребеля. Затем диспозитивные схемы объективируются относительно идеальной действительности психики или изменений человека в сфере обучения. В результате диспозитивные схемы удается истолковать в качестве идеальных объектов, задающих принципиально новые аспекты (целостности) психики или развития человека в обучении. Таким образом, например, было выстроено фрейдовское представление о трех инстанциях психики (сознательной, предсознательной и бессознательной) и представления о развитии человека и образовании в трудах Коменского, Песталоцци и Фребеля. Дальше познание в практико-ориентированных дисциплинах разворачивается как в рамках новой действительности, заданной идеальными объектами, так и по-прежнему строится под влиянием диспозитивных схем, которые теперь координированы с идеальными объектами.

Обобщение данного подхода позволяет утверждать, что продуктом современного практико-ориентированного мышления является построение дисциплины (назовем ее «диспозитивной»), включающей организованные мыслью знания, понятия, схемы, идеальные объекты. В функциональном отношении диспозитивная дисциплина ориентирована на решение трех основных задач. Во-первых, она описывает и позволяет объяснить явление (объект изучения), которое интересует «дисциплинария» (термин С. Попова), например образование, здоровье, психику, технику и т.п., во-вторых, может быть использована для социально значимого влияния (воздействия) на данное явление. Наконец, позволяет дисциплинарию при создании этой дисциплины реализовать себя. Можно сформулировать следующие принципы научной работы, ориентированной на построение диспозитивной дисциплины.

— Мысль о явлении — это авторская мысль; в этом смысле она, например, выражает мое (и априорное и апостериорное) видение данного явления и отношение к нему, включая понимание моей возможности воздействовать (влиять) на это явление.

— Современная мысль, как правило, разворачивается в поле мыслительной коммуникации, где действуют другие дисциплинарии (мыслители), которые сходный материал и проблемы видят и объясняют иначе или противоположно. Необходимое условие правильной мысли — осмысление этих взглядов, ассимиляция того в них, с чем можно согласиться, аргументированное отклонение представлений, с которыми нельзя согласиться.

— Для того, чтобы сформировать отношение к взглядам основных коммуникантов, необходимо анализировать соответствующие *дискурсы и концепции*. Например, дискурсы и концепции образования, здоровья, психики, техники. Под дискурсом я буду понимать не только то, о чем писал Фуко. Для меня дискурс некоторого явления — это определенный способ его осознания и языкового выражения, в той или иной форме включающий в себя определение характера воздействия на это явление. В отличие от дискурса, концепция предполагает определенное (философское или теоретическое) объяснение феномена. Можно предположить, что концепции разворачиваются в рамках определенных дискурсов.

— Выработка отношения к взглядам основных коммуникантов предполагает самоопределение дисциплинария, по меньшей мере, в двух отношениях: в плане определения характера воздействия на изучаемое явление (будем такое воздействие называть «социально значимым действием») и в плане понимания сущности изучаемого явления. Например, М. Хайдеггер предпочитает такой тип воздействия на технику, который распространяется прежде всего на самого мыслящего (Хайдеггера), «выслушивающего голос судьбы», «ощутившего опасность техники», «понявшего необходимость мыслить технику иначе»; сущность же техники Хай-

деггер определяет как «постав». Сам я склонен следовать поздней концепции Фуко (необходимость выслушать реальность, нащупать тенденции ее изменения, соотнести свои действия с этими тенденциями, контролировать форму и характер этих действий). Кроме того, подобно Хайдеггеру, считаю, что начинать надо с самого себя, меняя собственное мышление. В отношении же других допустим только метод убеждения, который нужно проводить последовательно.

Сущность явлений для меня не задается априорно, до всякого исследования, напротив, она нащупывается в процессе изучения-конституирования. Тем не менее, как и любой мыслитель, я не могу не следовать каким-то традициям, не свободен от них. В частности, как представитель методологической школы мышления, я склонен описывать явления в горизонтах *истории, культуры, культурного или индивидуального сознания, деятельности, языка (семиозиса)*. Обязательность именно таких, а не каких-то других представлений, на мой взгляд, должна корректироваться критикой и рефлексией собственной мыслительной работы, а также живым ощущением предмета.

Выявление сущности явления включает в себя объективные процедуры познания и объяснения, и следовательно, проблематизацию, эмпирическую верификацию, построение идеальных объектов, понятий, системную организацию знаний.

— В методологическом отношении сущность явлений задается понятием «диспозитив». Под диспозитивом некоторого явления я буду понимать *схему (описание) этого явления как идеального объекта, содержащую отдельные стороны (планы, составляющие) этого объекта, причем такая схема в той или иной степени учитывает анализ дискурсов, развернутых по поводу данного явления, позволяет объяснить проблемы, относящиеся к этому явлению, создает возможность воздействия на него*. Диспозитив задает хотя и целостное, но гетерогенное представление объекта. В модальном отношении этот объект может быть опознан как «объект возможный»

(например, возможная техника, возможное образование, возможный человек), поскольку мыслящий, анализируя дискурсы, проблематизирует ситуацию как неудовлетворительную и имеет намерение воздействовать на интересующее его явление. Строение возможного объекта проясняется, уточняется и конкретизируется (а также пересматривается, если это необходимо) в ходе дальнейших исследований и создании дисциплины, описывающей и объясняющей этот объект. При построении этой дисциплины диспозитив используется в качестве методологической план-карты, а также конфигуратора возможного объекта (именно поэтому такую дисциплину можно назвать диспозитивной).

— Помимо того, что сущность рассматриваемого явления конституируется в соответствии с дискурсами и характером социального действия, который нащупывает и начинает осуществлять мыслящий, сущность явления должна быть соотносима также с «предельными горизонтами» его описания. Под последним я понимаю выработку при изучении явления отношения к истории и социальности (социальным практикам, социальному опыту, социальным отношениям и т.п.). Например, идея техники как постанова вполне соотносится с хайдеггеровским пониманием возможности влиять на технику. Одновременно Хайдеггер прописывает технику в истории, сопоставляя ее с античным техне, и утверждает, что, не исключено, дальнейшее развитие техники опять повернет к идее слияния техники с искусством. В плане социальных отношений Хайдеггер возражает против власти техники над природой и человеком, показывая, что фактически эта власть есть возникшее в последние два века определенное направление развития социальности.

Обязательно ли выходить при описании явления на предельные горизонты? Чтобы ответить на этот непростой вопрос, необходимо понять смысл исторического и социального описания явления. С одной стороны, такое описание включает изучаемое явление в более широкое целое (историю, социум, культуру), которое и задает «пространство су-

щего», с другой — позволяет определиться относительно этого целого самому исследователю. Последнее необходимо, поскольку мыслящий должен при изучении данного явления занять твердую позицию, с точки зрения которой он будет вести свой дискурс. При этом такая позиция должна позволять и другим участникам мыслительной коммуникации определиться со своими дискурсами, осуществить их. Иначе говоря, такая позиция должна быть общей для всех участников мыслительной коммуникации, притом что каждый из них сможет сохранить свой «суверенитет», возможность своего видения и понимания действительности. На мой взгляд, именно история и социальность и могут выступить как такое общее основание для мышления и социального действия, если только их не понимать натуралистически. Исторические и социальные события — это пространство и реальность, только частично независимые от человека. Напротив, выделяя историческое или социальное событие (отношение), человек конституирует как историю и социальность, так и себя. Но одновременно для других участников истории и социальной жизни эти события, конституированные человеком, выступают как объективные условия, как то, во что все с необходимостью вовлекаются. Общее здесь не реальность, данная вне человека, а условия, которые человек находит и которые он, следуя себе, осмысляет и претворяет. Частично это условия материальные (природные явления, биологические тела, артефакты), частично идеальные (семиозис, деятельность, взаимодействия и т.п.). Для исторического плана характерно самоопределение человека относительно социальных изменений, для социального — относительно исторического процесса. В обоих случаях мысль создает условия для возможных изменений, на которые человек не может не реагировать. Соответственно и объект современной мысли — это объект в модальном отношении возможный, желательный с точки зрения исторических и социальных изменений. Действительно, отождествляя технику с современным

поставляющим производством и затем прогнозируя ее сближение с техне, Хайдеггер получает возможность найти себе в истории достойное место (в качестве провозвестника и инициатора поворота от постава к «техне будущего»). Одновременно, именно с этой позиции он ведет критику современного понимания техники. Аналогично в своих зрелых работах, выступая со скрытой критикой репрессивных властных отношений и социальных практик, сложившихся в XVII–XVIII вв., Фуко помещает себя в историю в роли революционера и получает возможность не только оправдать марксистский характер социального действия, но и истолковать природу сексуальности как социальной патологии. Одни мыслители присоединяются к такой трактовке истории и социальности и, следовательно, способствуют образованию соответствующего потока истории и социальности, другие включаются в историю и социальность на других основаниях, создавая тем самым другой ток истории и социальности. Тем не менее, поскольку и Фуко и другие исследователи осмысливают сексуальность в исторической и социальной реальности и, кроме того, публикуют свой способ исторического и социального вхождения в действительность, создаются условия для взаимодействия этих точек зрения, несмотря на их различия.

— Необходимым условием мыслительной коммуникации является рефлексия и публикация мыслительной работы, ее оснований и подходов, соотнесение своей точки зрения и видения с позициями других дисциплинариев, стремление сделать свой дискурс понятным.

Другое необходимое условие и мыслительной коммуникации и самого мышления — работа, направленная на самого себя (на свое видение, понимание, мышление), на изменение, если это необходимо, состояний своего сознания и психики, так сказать, работа по приведению себя в такое состояние, в котором впервые становится возможной эффективное мышление.

Приведенные здесь принципы и методология построения диспозитивных дисциплин, конечно, являются идеалом, но без идеалов научная работа существовать не может. Перейдем теперь к характеристике подхода, который будет реализовываться при изучении античной культуры.

Этот подход можно назвать «генетическим» и «культурно-семиотическим». Основным методом — **рациональная реконструкция истории изучаемых явлений**, в данном случае, культуры и человека. Первоначально, объясняя, что такое культура и человек, я исходил из семиотического и деятельностного подхода, развитого в Московском методологическом кружке (сокращенно ММК). В рамках этого подхода культура — это семиотическое и деятельностное образование, а человек — субстрат деятельности и семиозиса. Развивается культура в результате разрешения ситуаций разрыва, то есть снятия проблем, возникших в контексте воспроизводящейся деятельности. Разрешение ситуаций разрыва предполагает изобретение и формирование новых знаков и деятельности.

Позднее, в конце 90-х гг., не отказываясь от семиотической и деятельностной трактовки, я стал рассматривать культуру и человека как формы социальной жизни. Этот подход, назовем его «социовитальным» позволял еще в одном отношении (используя метафоры «жизни», «рождения», «развития» и «смерти») объяснить устойчивость отдельных культур и переход от одних к другим, а также включить в анализ такие социальные образования, как хозяйство, власть, общество, сообщества, личность и другие. В рамках социовитального подхода конкретные культуры (архаическая, культуры Древних Царств, античная, средневековая, Нового времени, российская и т.д.) удалось представить как **социальные организмы** [70, с. 54—55; 67, 71]. Отдельные культуры складываются в определенных исторических и социальных условиях, взаимодействуют с другими культурами, развиваются и усложняются, затем распадаются, уступая место другим культурам.

Одновременно в методологическом плане для меня возникла проблема понять, как связаны между собой семиотически-деятельностная трактовка культуры с социовитальной. Решение состояло во введении понятий **базисного культурного сценария и схемы** [70, с. 36]. Уже семиотически-деятельностный подход позволил выделить в отдельной культуре **базисные представления** (например, о душе человека для архаической культуры, о богах для культуры Древних Царств), **которые являются центральными и сохраняются в течение жизни культуры**. Более того, генезис культур показывает, что под их влиянием складываются и другие основные составляющие культуры (социальные институты, власть, общество, личность, сообщества).

В свою очередь, базисные культурные сценарии формируются при разрешении «витальных катастроф», то есть комплекса проблем, без снятия которых новая культура как форма социальной жизни не могла бы сложиться (если понятие «ситуация разрыва» позволяет объяснить *развитие* деятельности, то «витальная катастрофа» — *становление* новой культуры). Средством разрешения витальных катастроф выступают «семиотические схемы», которые создает человек и общество. В первом приближении схему можно определить как любой предмет, выражающий, представляющий другой предмет, например рисунок, слово, нарратив. В становящейся культуре схемы как семиотические образования выполняют две важные функции: обеспечивают новую *организацию деятельности* и задают *новую реальность* [69; 67]. Но и обратно, социальная организация складывается именно при изобретении схем. Одновременно она есть необходимое условие становления культуры: в рамках социальной организации формируются социальные институты, власть, общество, сообщества, личность.

Используя эти представления, я ввел понятия «архаическая культура» и «культура Древних Царств» [68]. Первая строится на основе идеи архаической души, вторая — на основе представления о богах. Но речь в данном случае идет не

об эмпирических представлениях, а о теоретических конструкциях или, на языке науковедения, об идеальных объектах. Например, эмпирически душа в разных племенах и регионах понималась различно, что видно по этимологии этого слова в различных языках (буквально «птичка», «бабочка», «тень» и т.п.), но как идеальный объект она имеет всего три свойства — *является источником жизни, имеет домик, из которого она может выходить, никогда не умирает*. Эти свойства задает сам исследователь, имея в виду, что идеальный объект, во-первых, должен выступать в качестве модели (схемы) по отношению к реальным эмпирическим случаям (то есть в данном случае конкретным пониманиям души), во-вторых, обеспечивать научное объяснение изучаемого явления. Но рассмотрим подробнее, как задается понятие «культура Древних Царств», которая выступала одной из предпосылок становления античности.

Культура Древних Царств возникает на рубеже VII—V тыс. до нашей эры и продолжается до начала античности. Можно говорить о трех основных предпосылках этой культуры — это 1) *уже распадающаяся (умирающая) архаическая культура*, 2) *переход к масштабному земледелию и формированию городов, наконец, 3) широкое распространение разделения труда и формирование систем властного управления*. Охарактеризую каждую из этих предпосылок.

Сознание человека архаической культуры структурируется следующим представлением: он верит, что *каждое живое существо имеет неумирающую душу и жилище* (дом), в котором она живет, причем это жилище по обстоятельствам можно менять (например, при жизни — это тело, после смерти — захоронение, или страна предков, или древо жизни). В соответствии с этим представлением архаический человек понимает смерть как бесповоротный уход души из тела, болезнь — как временное отсутствие души, сновидение — как приход в тело во время сна чужой души (или путешествие души в этот период), создание «произведений искусства» (то есть изображений людей или животных, изготовление ма-

сок, игру на музыкальных инструментах и т.д.) — как вызывание душ, чтобы воздействовать на них. На этой же смысловой основе объясняются и более сложные реалии, например действие природных сил как действие душ (духов) ветра, воды, огня, земли и прочее; связь людей в семье и племени (они имеют общие души, которые переходят от умерших к живущим); причина рождения детей в семье (отец-жених перегоняет души умерших в тело матери-невесты) [68].

Второй и третьей предпосылкой культуры Древних Царств является переход к масштабному земледелию, формирование городов (городского образа жизни), становление систем управления и власти. Известно, что все четыре великие цивилизации (Египет, Вавилон, Индия и Китай) сложились в процессе освоения воды и прилегающей земли великих рек (строительство каналов, плотин, орошение земли и прочее), что предполагало коллективный, организованный труд многих сотен и тысяч людей. Но всему этому предшествовали переход к разделению труда, которое в архаической культуре только складывается, и городскому образу жизни. Последний является предпосылкой власти и управления, а также выработки нового мировоззрения. Именно в городе становится возможной смена архаических социальных отношений и мироощущения на новые. Дворец царя или верховного жреца в городе символизируют центры власти и управления; кварталы царской (жреческой) администрации, воинов, ремесленников, крестьян и рабов — новую социальную организацию, основанную на разделении труда и управлении; места для торговли или городского собрания репрезентируют сферу социального общения (общество), городские стены для защиты от кочевников и других врагов очерчивают новые социальные границы и целое — царство, народ.

Осмысление истории формирования Древних Царств показывает, что они существовали в условиях непрерывных посягательств на жизнь и свободу со стороны диких народов (кочевников) и других государств. Выживали и расцветали лишь те народы и государства, в которых, с одной стороны,

удавалось жестко нормировать и регулировать поведение отдельного человека, с другой — создать «социальные мега-машины», то есть организовать социальное поведение на основе четкого разделения труда и управления. Например, в древнеегипетском царстве «фараон — воплощение божества на земле, неограниченный государь обоих Египтов, верховный владыка, господин и распорядитель над жизнью и имуществом своих подданных». Он управляет посредством «писцов», которые группировались в особые учреждения: «дома» или палаты, ведавшие различными отраслями управления. «Управление округами и номами было организовано по образцу центрального. Регулярное войско, «стрелки», оберегало границы и поддерживало порядок внутри. Главным занятием жителей было земледелие, процветавшее на исключительно плодородной почве долины Нила. Процветали также ремесла и внутренняя торговля... Свободные крестьяне обрабатывали землю; значительная часть продуктов их труда шла в казну и частью ссыпалась в запасные магазины на случай неурожая, частью тратилась на содержание чиновников и войска, на содержание жрецов и общественное богослужение, на возведение и поддержание различных общественных сооружений и, наконец, значительную часть фараон брал себе для своего семейства и двора» [96, с. 15–16].

Заметим, что так структуру хозяйства и распределения понимает историк. Сам же египтянин все видел иначе: продукты труда создавал не столько человек, сколько боги, точнее, это был *результат совместной деятельности людей и богов*, и отдавал человек (крестьянин или ремесленник) часть своего труда не просто другим людям (с какой стати?), а богам или их слугам, ведь, скажем, фараон был живым богом, а жрецы посредниками между богами и людьми.

В данном случае приведенный анализ представляет собой фрагмент построения культурологической теории. В свою очередь, эта теория может быть обоснована в семиотике и психологии. Для пояснения приведу семиотическое (включающее и психологическое) объяснение того, как могли сформироваться представления о душе и языческих богах.

Где-то на рубеже 100—50 тыс. лет до н.э. человек столкнулся с тем, что не знает, как действовать в случаях заболевания своих соплеменников, их смерти, когда он видел сны, изображения животных или людей, которые он сам же и создавал, а также в ряде других ситуаций, от которых зависело благополучие племени. Этимология слова «душа», как мы говорим, показывает его связь со словами «птичка», «бабочка», «дыхание», «тень». Можно предположить, что представление о душе возникает примерно так.

Вероятно, вождь племени случайно отождествляет состояния птички (она может вылететь из гнезда, вернуться в него, навсегда его покинуть и т.д.) с интересующими его состояниями человека (смертью, болезнью, выздоровлением и прочее) и дальше использует возникшую связь состояний как руководство в своих действиях. Например, если человек долго не просыпается и перестал дышать, это значит, что его «птичка-дыхание» улетела из тела навсегда. Чтобы улетевшая «птичка-дыхание» не осталась без дома, ей надо сделать новый, куда можно отнести и бездыханное тело. Именно это вождь и приказывает делать остальным членам племени, то есть, с нашей точки зрения, хоронить умершего.

Объясняя другим членам племени свои действия, вождь говорит, что у человека есть птичка-дыхание, которая живет в его теле или улетает навсегда, но иногда может вернуться. Пытаясь понять сказанное и тем самым оправдать приказы вождя и собственные действия, члены племени вынуждены представить состояния человека в форме действий птички, в результате они обнаруживают новую реальность — душу человека. Если у вождя склейка состояний птички и человека возникла случайно (например, ему приснился такой сон, или, рассказывая о птичке, покинувшей гнездо, он случайно назвал ее именем умершего), то у членов племени, старающихся понять действия и слова вождя, эта склейка (значение) возникает в результате усилий понять сказанное вождем и осмыслить реальный результат новых действий.

Необычные слова вождя, утверждающего, что у человека есть птичка-дыхание, помогают осуществить этот процесс понимания-осмысления.

Подобные языковые конструкции в моей семиотической теории истолковываются как самые первые «схемы»: птичка-дыхание как предметная форма выражает различные состояния человека — смерть, болезнь и т.д., то есть другой предмет [67; 69]. Схемы выполняют несколько функций: помогают понять происходящее, организуют деятельность человека, собирают смыслы, до этого никак не связанные между собой, способствуют выявлению новой реальности [69]. Необходимым условием формирования схем является *означение*, то есть замещение в языке одних представлений другими (в данном случае необходимо было определить состояния человека представить в качестве состояний птички-дыхания).

Изобретя представление о душе, человек смог действовать во всех указанных выше случаях; более того, можно предположить, что выжили только те племена, которые пришли к представлению о душе. На основе анимистических представлений формируются и первые социальные практики (захоронения умерших, лечения, толкования сновидений, вызывания душ и общения с ними), а также соответствующее понимание и видение мира (он был населен душами, которые помогали или вредили человеку).

И опять именно схемы помогали человеку распространить анимистические представления на новые случаи и ситуации. Например, как можно было понять, почему в семье и племени все люди похожи и связаны между собой? Двигаясь в схеме души: птичка могла переселиться из одного гнезда в другое, аналогично, душа умершего могла вернуться в тело ребенка, родившегося в данной семье (племени). Решая одни проблемы, архаический человек порождал другие, третьи и так до тех пор, пока не удавалось выйти на понимание реальности (мира), обеспечивающей при сложившихся условиях устойчивую социальную жизнь. Теперь семиотическое истолкование культуры Древних Царств.

Приглядимся к богам Древнего Египта, Шумера, Вавилона, Древней Индии и Китая. Главная их особенность в том, что они *управляют человеком* (обладают властью), любим, даже царем (фараоном). Другая особенность — *каждая профессия и специальность имели своего бога-покровителя*. Наконец, еще одно важное свойство языческих богов — *они всегда действуют совместно с человеком*. Сеет ли он зерно в поле, строит ли свой дом, зачинает ли собственного сына или дочь — всегда вместе с ним действуют соответствующие боги, которые направляют человека и помогают ему. Осмысляя перечисленные характеристики богов, можно предположить, что боги — это мифологическое осознание (конституирование) новой социальной реальности — *разделения труда и систем управления (власти)*, соответственно, отношения человека с богами выражали в мифологической форме участие человека в разделении труда, а также в системах управления и власти.

По механизму обнаружение реальности богов должно напоминать процесс, который привел к представлению о душе. Только здесь для сборки разных смыслов и выявления новой реальности потребовались более сложные схемы — мифы о том, как боги создали мир и человека, пожертвовав для этой цели своей жизнью. В религиозной реальности допустимы одни события и совершенно исключаются другие. Например, бог может создать, все что пожелает, вселиться в кого или что угодно, может, даже обязан помогать человеку, если последний принес ему жертву или отдал часть произведенного им продукта. Функция бога — направлять человека, другая, как говорили шумеры, — «закрывать дорогу демонам» (вот где последние появляются, но это уже не души, вызывающие болезни, а настоящие злодейские существа, находящиеся в сложных отношениях как с людьми, так и с богами) и т.д. Однако в религиозной реальности не допустим примат душ или духов, они безусловно должны подчиняться богам.

Итак, в культуре Древних Царств представления о богах и их отношениях с людьми было исходным, задавало для человека того времени «непосредственную реальность», то есть то, что существует. Хотя с точки зрения культурологической реконструкции боги вводятся, чтобы оправдать включение человека в новые практики, основанные на разделении труда и жестком вертикальном управлении, для самого древнего человека бог — это основная существующая реальность. Семиотический и психологический характер этой реальности не делает ее виртуальной, ведь на основе представления о богах древний человек строил вполне реальные практики и получал нужные ему результаты. В этом смысле любая культурная реальность (и наша с вами), с одной стороны, основывается на семиотике, деятельности и связанных с ними практиках, с другой — воспринимается человеком как то, что существует на самом деле.

Необходимым условием формирования в культуре базисного культурного сценария выступают еще два образования — «социальные практики» и поддерживающие их на уровне языка и сознания «фундаментальные дискурсы». Например, становление представлений об архаической душе повлекло за собой, с одной стороны, формирование соответствующих социальных практик (захоронение, лечение, толкование сновидений, вызывание душ и общение с ними, жертвоприношение), с другой — фундаментальных дискурсов (то есть зафиксированных в мифах представлений о смерти, болезни, сновидениях, самой душе). Аналогично становление представлений о языческих богах привело, во-первых, к видоизменению основных практик архаической культуры, например, после смерти душу человека провожали в страну мертвых, где она подчинялась богу смерти, соответственно меняется понимание того, что такое захоронение. Во-вторых, складывается и ряд новых социальных практик — обожествление царя, предсказание судьбы, совместные мистерии с богами и другие. Новые практики складывались вместе с соответствующими дискурсами, например, расчетами судьбы и мифами, в которых описывались мистерии.

В свою очередь, включение человека в новые практики и дискурсы обуславливает самоорганизацию его психики, что проявляется в формировании нового видения, обнаружении человеком новой реальности, как это, например, имело место при формировании представлений об архаической душе или языческих богах. Другими словами, я утверждаю, что сознание человека в определенной культуре — это артефакт, оно складывается в ответ на включение человека в новые социальные практики и дискурсы. Рассмотрим теперь, как культура функционирует и в результате развивается.

В культуре решение одних проблем, обусловленных ситуациями разрыва, как правило, влечет за собой возникновение других и так до тех пор, пока не будет разрешена группа («пакет») взаимосвязанных проблем, проявляющая в ходе такого разрешения взаимосвязанные аспекты социальной жизни. При этом, что принципиально, все нововведения не должны выходить за рамки базисного культурного сценария. Вот один характерный случай.

В культуре Древних Царств проблема несоответствия представлений, заданных базисным культурным сценарием, в котором утверждалась руководящая роль богов, с реальным положением дел, когда главные повеления и приказы исходили от царя, была разрешена на основе изобретения ритуала обожествления царя: царь — это живой бог или человек, в которого бог вселился. Но в результате возникла еще одна проблема: что делать, когда царь умирает? Посмотрим, как она была разрешена в конкретном случае египетской культуры, где царь (фараон) — это бог солнца «Ра». В качестве человека фараон мог умереть и ему полагались торжественные, но все же обычные гробница и ритуал погребения. Но как живой бог фараон вообще не мог умереть в человеческом смысле слова. Если фараон — воплощение бога солнца Ра, то его душа после смерти должна вернуться на небо и слиться с сияющим светилом. Одновременно по египетской мифологии к вечеру каждого дня солнце умирает и ночью проходит под землей цикл очищения, рождаясь как новое

солнце к рассвету следующего дня. Однако как человек фараон не мог подняться на небо, а ночью оказаться под землей, его тело после смерти разрушалось. Как же в этом случае нужно действовать при смерти фараона и что нужно класть в его могилу?

Разрешая эти проблемы, египетские жрецы, судя по всему, построили следующее объяснение (сценарий). Да, после смерти фараона его душа, с одной стороны, идет на небо и сливается с Солнцем, но с другой — она проходит цикл очищения и возрождения, при этом ясно, что бог может осуществлять разные деяния, присутствуя сразу во многих местах. А вот тело фараона и его захоронение — это место, где происходит сами очищение и возрождение, и место, куда фараон как бог постоянно возвращается, чтобы общаться со своим народом, вселяя в него силы и уверенность в судьбе.

Но тогда возникали другие проблемы. Например, как фараон поднимается на небо и спускается с него вниз в свою гробницу? В данном случае на него важно было ответить, поскольку образ фараона все же двоился: не только бог, но и человек; понятно, как бог попадает на небо, а вот как там может оказаться человек? Поскольку фараона как бога нужно было провожать и встречать всем народом, нельзя было ошибиться в выборе правильных действий. Другой вопрос возникал в связи с идеей, что очищение и возрождение фараона происходят в захоронении, в то время как обычно боги (а позднее и люди) очищались и возрождались под землей, в царстве смерти. Третий вопрос — как быть с телом фараона, ведь оно, как и всякий труп умершего человека, разрушается, а бог не мог изменяться и, возвращаясь к своему народу, он должен воплощаться в то же сияющее тело.

Первую проблему жрецы разрешили весьма изящно, придав захоронению фараона форму и вид горы или лестницы, вознесенных высоко в небо. Известно, что первые пирамиды напоминали собой гору или были ступенчатыми, то есть представляли собой гигантскую четырехстороннюю лестницу, по которой, как утверждали жрецы, душа фараона

поднимается на небо или спускается с него [89, с. 67]. Последовательно реализуя эту идею, фараоны строили свои пирамиды все выше и выше с тем, чтобы они касались самого неба. Но когда пирамиды действительно уперлись в небо, соединяя его с землей, то есть стали космическими объектами, идея сакральной лестницы стала ослабевать. К тому же ее стала вытеснять другая концепция. С одной стороны, ближе к вершине пирамиды и на расстоянии от нее ступени переставали различаться, с другой — все большее значение приобрели расчеты объема пирамиды и каменных работ, которые велись на основе математической модели пирамиды. А я отмечал в своих работах, что для человека той эпохи математические (знаковые) модели воспринимались как сообщенные богами сакральные сущности, определяющие закон и порядок. Не мудрено, что в скором времени египетские жрецы истинной формой захоронения фараона стали считать не гору или ступенчатую пирамиду, а математическую пирамиду.

Второе затруднение было решено не менее изящно: пирамиде был придан образ самой земли, ее лона. Египетские пирамиды строились не как дом или дворец (то есть образующими пустое пространство, где и совершается обычная жизнь), а наоборот, сплошными и из камня. Получалось, что пирамида как бы поднимается, вырастает из земли, являясь ее прямым продолжением. Кстати, древнеегипетские мифы гласили, что первоначально жизнь возникла на холме, который поднялся в океане. В этом плане пирамида воспроизводила и подобный первоходм (гору) жизни. Слияние этих двух структур и форм (математической пирамиды, касающейся неба, и сплошного каменного холма, вырастающего из земли) в конце концов и дало столь привычный нам гештальт пирамиды.

Наконец, третье затруднение было решено средствами медицины, химии и искусства. Труп фараона бальзамировался, а тело и лицо фараона покрывались великолепными одеждами и золотой маской. В результате жрецы могли рассчитывать на то, что, когда живой бог, спустившись с неба,

пожелает воплотиться в свое тело, он найдет его столь же прекрасным, как оно было при жизни фараона, если не еще прекрасней.

Поскольку при жизни фараон владел всем Египтом и ни в чем не нуждался, то ясно, что и после смерти, в периоды воплощения в свое тело и посещения страны (эти периоды мыслились как совпадающие с настоящим) он не должен был страдать от отсутствия какой-либо необходимой ему вещи. Поэтому многие залы египетских пирамид, если их, конечно, еще не разграбили, при открытии их археологами напоминали современный музей. Они содержали почти все вещи (реальные или в скульптурном эквиваленте), известные при жизни погребенного в данной пирамиде фараона имярек в Египте.

Как постоянное жилище бога и место, где происходит его очищение и возрождение, пирамида была не только святыней, но и излучала на все египетское царство сакральную энергию. Чем больше строилось пирамид, тем более египтяне ощущали себя в окружении богов, в атмосфере их божественной поддержки и заботы. Но не забудем, и божественных требований, законов. И тем больше чувствовали они себя участниками божественных первособытий и вечности. А для человека, окруженного богами и погруженного в вечность, смерть как бы уже не существует (подробно эта реконструкция приведена в работах [68; 73]).

Итак, разрешение противоречия между представлением о руководящей роли богов и реальным положением дела, когда все повеления шли от фараона, привело к формированию сложной проблемы — что есть смерть царя, в свою очередь, ее решение повлекло за собой постановку дополнительных проблем: как помочь фараону взойти на небо и одновременно проводить его для очищения под землю, как построить лестницу до небес, как при этом оказаться в лоне земли, каким образом сохранить тело фараона от разрушения. Только разрешив все эти проблемы и затруднения, потребовавшие развития сакральных представлений, деятель-

ности и техники, египетские жрецы и фараоны подтвердили и реализовали исходный базисный сценарий. Правда, ценой его своеобразной модернизации и усложнения. Но в таком случае необходимо сделать вывод, что функционирование культуры обязательно должно приводить к ее развитию и усложнению.

Проанализированный здесь случай можно понять двояко. Правомерно утверждать, что разрешение пакета перечисленных проблем — это результат творчества людей (египетских жрецов), в результате которого, кстати, меняется и понимание ими реальности. Но спрашивается, что обуславливает это творчество, разве оно идет от потребностей отдельного человека? Нет, это творчество было обусловлено в социальном отношении необходимостью согласовать модернизированный базисный культурный сценарий (царь — это живой бог) с другими культурными реалиями: смертью фараона как человека, представлениями о том, что смерть — это цикл очищения-возрождения, который проходится под землей, что фараон уже в качестве бога живет на небе, пониманием, что для изготовления лестницы, ведущей на небо, захоронения в виде лона земли, сохранения тела на вечные времена необходимы огромные средства и другие моменты. То есть я хочу сказать, что разрешение перечисленных проблем — столько же результат творчества людей, сколько и жизни культуры как таковой, жизни социального организма.

С одной стороны, включение человека в новые практики и дискурсы способствует самоорганизации его психики, в результате чего меняется понимание человеком реальности, с другой — происходит **самоорганизация и развитие культуры** как социального организма. В результате модернизируется базисный культурный сценарий, складываются новые социальные институты и уточняются отношения между существующими институтами, меняются структуры власти, общества, сообществ, образования. Чтобы убедиться в этом, приведу еще одну реконструкцию — становление в культуре Древних Царств власти.

Так как многие боги — это одновременно планеты и звезды, которые постоянно можно было наблюдать на небе, и так как именно боги определяли судьбу человека, возникла естественная мысль, что наблюдение за небом, планетами и звездами есть ключ к определению судьбы человека. Постепенно сложилась практика расчета судьбы, а также «хороших» и «плохих» дней. Интересный вариант развития этих событий мы видим в практиковавшемся в Ассирии ритуале «подменного царя». «Солнечные и лунные затмения, — пишет И. Клочков, — предвещали смерть или во всяком случае опасность для жизни царя. В зависимости от положения светил астрологи могли объявлять опасным весьма продолжительный период времени, до ста дней. Царя на это время отправляли в загородную резиденцию, где его именовали «землевладельцем» и подвергали различным ограничениям, тогда как во дворце поселяли подставное лицо, наделенное всеми внешними атрибутами власти. По минованию опасного периода «подменного царя» убивали (должно же предсказание сбыться!), а истинный царь возвращался в свой дворец» [38, с. 160].

Анализ приведенного здесь случая подсказывает, как в древнем мире могла сложиться власть и что это такое. Предположим следующий, кстати, вполне правдоподобный, мотив расчета плохих дней: поскольку жрецы, подобно царям, претендовали на верховную власть (считая себя посредниками между людьми и богами), они воспользовались процедурой определения плохих дней, чтобы периодически удалять настоящего царя, заменяя его своими послушными ставленниками. Заметим, что это было, пожалуй, самой первой в истории сознательной политической акцией: царя не убивали, не свергали силой, а на вполне законных основаниях временно удаляли с политического поля, и при этом в стране сохранялись спокойствие и порядок.

Чтобы задать власть как идеальный объект (а это есть необходимое условие теоретического ее рассмотрения), зафиксирую нескольких моментов. В культуре Древних Царств

социальная структура, так же как и представление о мире, задавались на основе ряда мифологических текстов и повествований (примером их является «Эпос о Гильгамеше» или старовавилонский миф об Атра-хасисе), в целом образующих то, что я выше назвал «базисным культурным сценарием». Такой сценарий определял место богов и людей, роль царя и жрецов, объяснял необходимость подчинения простых людей царской и жреческой администрации, короче, задавал все основные отношения социальной структуры того времени.

Второй момент: наличие двух соперничающих ветвей власти — царской и жреческой, причем легитимность их оправдывалась базисным культурным сценарием. Царь воспринимался в качестве живого бога, но и жрецы — это посредники между людьми и богами. За обоими стояли боги, но часто разные, и не всегда было понятно, какие из богов сильнее. В культуре Древних Царств реализация властных отношений, вероятно, осуществлялась посредством предписаний (многие из них дошли до нашего времени), а также непосредственного руководства. Поскольку, однако, спускались все эти указания одним и тем же действующим лицам, наличие двух конфликтующих ветвей власти создавало в социальной структуре значительные проблемы и напряжения.

Исторический материал подсказывает, что постепенно сложились культурно значимые способы разрешения этих проблем и напряжений — использование культурного сценария (например, изобретение ритуала «подменного царя» или ритуала обожествления царя — последнее можно понять, как контрмеру против власти жрецов), тайные сговоры и заговоры, прямые перевороты и прочее.

В этих властных играх, конечно, участвовали не все, тем более, что человек того времени не являлся личностью, он был жестко интегрирован в социальной структуре, строго выполняя предписанные ему функции. Тем не менее, и в той культуре появляются люди (как правило, это верховные правители и жрецы, или напротив, случайно попавшие во власть

маргиналы), которые не удовлетворяются предписанными им местами и функциями. Именно такие люди, назовем их условно «властными авантюристами», изобретают культурно значимые способы разрешения проблем и напряжений, постоянно возникавших в социальной структуре. Такие способы должны быть культурно значимыми не только потому, что объективно они разрешали возникающие проблемы и напряжения, но и потому, что властный авантюрист не мог действовать самостоятельно, как частное лицо, но, прежде всего, от имени бога и соответствующего социального института, например, царской или жреческой власти. Субъективно же, конечно, властный авантюрист мотивировал свои поступки иными, самыми разными соображениями. Фактически он стремился расширить свою власть или удержать ее потому, что попадание на более высокое, с точки зрения властного потенциала, место или просто удержание власти позволяло властному авантюристу или расширить свои возможности (именно за счет данного места, обладающего большим властным потенциалом) или сохранить достигнутые возможности и блага.

Можно предположить, что борьба за власть не только разрешает возникающие в социальной системе и управлении проблемы и напряжения, но влияет на становление социальных институтов и отношения между ними. Действительно, институты власти царя и жрецов, соответствующие миссии этих институтов и компетенции их представителей (царь и его чиновники отвечают за одни функции, а жрецы за другие), сложились как раз в борьбе за власть и в этом смысле одновременно. И наоборот, становление социальных институтов, каждый из которых решает свои специфические задачи (управления, хозяйственные, защиты, общения с богами, разрешения социальных конфликтов и т.п.), в силу того, что социальные институты структурируют социальную систему, создает новые условия и возможности для борьбы за власть. Властные авантюристы начинают использовать эти институты как средство расширения (или удерж-

жания) своей власти, объективно способствуя разрешению возникающих в социальной системе и управлении проблем и напряжений [70].

Таким образом, можно утверждать, что функционирование культуры в теоретическом отношении может быть представлено как два взаимосвязанных потока самоорганизации — **самоорганизации культуры в целом** (то есть социума) и **самоорганизации психики человека**. Витальные катастрофы и ситуации разрыва, осознаваемые индивидами как проблемы, обуславливают, с одной стороны, активность людей, с другой — в форме их творчества активность социума. Самоорганизация и того и другого порождает новообразования и новые проблемы, решение последних вызывает новые циклы активности и самоорганизации. И так далее, что и образует функционирование культуры и культурное бытие человека.

Хотя базисные культурные сценарии с течением времени усложняются и частично меняются (например, в культуре Древних Царств количество богов и их функции постоянно возрастали, усложнялись также их отношения с людьми и духами), тем не менее, в каждой культуре сохраняется неизменное «ядро». Действительно, в той же культуре Древних Царств неизменным оставались следующие представления: вера в богов, твердое убеждение, что человек должен им подчиняться и приносить жертвы, понимание своих действий как совместных с богами. Анализ показывает, что **«ядро культуры»** задается основным типом организации, в данном случае, это было разделение труда и системы жесткого управления (мегамашины). Именно ядро культуры обычно коррелирует с представлением о мире, характерным для данной культуры.

До тех пор пока ядро культуры константно, базисные культурные сценарии работают, обеспечивая разворачивание и осуществление основных культурных процессов. При этом они выдерживают все «напряжения», вызванные модернизациями исходного базисного сценария. Например, усовер-

шенствование в культуре Древних Царств базисного культурного сценария в части истолкования природы царя (он не только человек, но и бог), конечно, создавало определенное напряжение, ведь как человек царь делал вещи странные для богов, и наоборот, как бог он нередко вел себя странно для человека. Но пока основное ядро культуры сохранялось, эти противоречия жрецы как-то объясняли и такие объяснения вполне проходили.

Поскольку в культуре все нововведения закованы «стальной цепью» базисного культурного сценария и сложившейся организацией деятельности, долгое время все новации, даже прямо противоречащие базисным сценариям, облачаются в форму этого сценария, так сказать, мимикрируют под его сюжеты. В культуре, клонящейся к своему закату, социальная мимикрия может принимать грандиозные формы, охватывая практически все области культурной жизни. Интересный вопрос, как долго культура может выдерживать лавинообразно нарастающие проблемы и напряжения? Выдерживать — значит латать «многочисленные дыры», бросая все свои ресурсы (властные, материальные, организационные, человеческие) на разрешение постоянно умножающихся проблем и задач. Единственно, что не может быть изменено, — это ядро культуры. Когда же и оно начинает распадаться, культура умирает. Первая ласточка, свидетельствующая о гибели культуры, — появление в ней «антисценариев». Вспомним, например, сентенции героев «вавилонских плачей» середины I тысячелетия до н.э.

Вгляделся я в мир — дела обстоят по-другому:

Демону бог не закрыл дороги,

Отец по каналам волочит лодку,

А сын его взрослый разлегся в постели...

Ты ведь стоишь на земле, замыслы бога далече

Научишь ли бога ходить за тобой, как собаку?...

Что хорошо человеку — преступление пред богом...

Кто волю богов в небесах узнает? [38, с. 85–86, 120, 122].

Как правило, в «антисценариях» констатируется несправедливость, крах социального порядка, формулируются идеи, противоположные тем, которые заданы базисным культурным сценарием. Это означает, что не выдержало ядро культуры, то есть перестал действовать основной тип организации и поддерживающие его семиотические конструкции базисного культурного сценария. Это означает также смерть данной культуры. Но одновременно предпосылку и новые возможности для становления другого социального организма, то есть следующей культуры.

С точки зрения намеченного здесь подхода и онтологических представлений для объяснения сущности и становления античной культуры необходимо проанализировать, как складывается базисный культурный сценарий античной культуры и в чем его особенности, какие практики и дискурсы были характерны для античности, какие пакеты проблем решает античный человек, к какой реальности он выходит.

ЭТЮД ПЕРВЫЙ. КУЛЬТУРА КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ И ОРГАНИЗМ

Принципы теоретического анализа культуры

Гарольд Дж. Берман в заключении своей книги «Западная традиция права» в параграфе «За пределами Маркса, за пределами Вебера» убедительно показывает, что подход Маркса и Вебера к анализу права и социальной истории является неудовлетворительным. В частности, по поводу Маркса он пишет следующее. «В самом деле, ключ к правильному пониманию Марксовой социальной философии, возможно, состоит в том, что он интерпретировал всю историю в свете теории, которую следовало бы применять главным образом к революционным эпохам. Это помогло бы также понять, почему Маркс перенес идею причинности, характерную для XIX в. и выведенную из естественных наук, на историческое развитие. Он искал научные законы истории, аналогичные научным законам физики и химии, и нашел такие законы в историческом материализме, например закон, что в каждом обществе способ производства обуславливает классовые отношения между собственниками средств производства и несобственниками, что в свою очередь определяет политическое развитие общества.

Эта монистическая формула, которая представляется сверхупрощенным методом объяснения сложных явлений в нормальной социальной жизни, исполняла две функции в философии Маркса: объясняла революционные истоки существующих институтов и идеологических представлений и давала основу для революционной атаки на них. Сегодня, однако, теории причинности даже в физике и химии явля-

ются более сложными, а в социальной теории стало все труднее говорить о законах причинности вообще. Более уместно и полезно говорить о взаимодействии политики, экономики, права, религии, искусства, идей без расчленения этих нераздельно взаимосвязанных сторон общественной жизни на «причины» и «следствия». Это не означает, что мы отрицаем тот факт, что какие-то цели и интересы важнее других. Нет необходимости отступать с позиций детерминизма на позиции релятивизма» [16, с. 521].

А вот оценка работ Вебера: «Очевидно, веберовская классификация права на четыре идеальных типа сама по себе не дает адекватной оценки для социальной теории права. Она полезна как введение в анализ сходств и различий между различными имеющимися в истории формами правового строя, но не объясняет эти сходства и различия. Она не отвечает на вопрос: «Почему харизматическое право в одном обществе традиционализируется, а в другом — нет?». Кроме того, она даже не упоминает, а еще меньше объясняет тот факт, что западная традиция права сама по себе является сочетанием всех четырех идеальных типов» [16, с. 527].

С критикой Бермана можно полностью согласиться. Тем не менее, можно понять и Маркса с Вебером: они стремились мыслить научно, авторитетом для них, действительно, выступала естественная наука, хотя Вебер посвятил обсуждению гуманитарной науки немало страниц. Марксовы понятия или веберовские идеального типа — это теоретические конструкты, действительно, больше ориентированные на ценностные установки и социальное действие их авторов (прежде всего политические и властные), чем на объяснение сложного материала культуры и истории. При столкновении «теоретических соображений» с «эмпирическими» оба великих ученых отдавали предпочтение, конечно, теории и понятиям. Отсюда определенное насилие над истиной.

Берман весьма точно выражает новый подход к изучению не только права, но всех подобных популяционных сложных объектов, включая культуру, — *одновременное рас-*

смотрение взаимосвязанных сторон этих объектов (политики, права, экономики, искусства и других), и он в своей книге так и поступает. Замечу, что даже в естественных науках этот холистический принцип начинает приниматься исследователями. Например, известный современный физик Ханс Петер Дюрра пишет, что «с точки зрения новой физики фактор связи (взаимоотношений) проявляется не только посредством многочисленных и сложных взаимосвязей предсуществующих «кирпичиков» (атомов или молекул) на основе известных нам сегодня физических сил». Помимо этого имеется типичная «для квантовой физики холистическая структура связей, которая, собственно говоря, запрещает всякий разговор об основных «кирпичиках», да и вообще о частях системы. Любые отдельности (например, изолированные атомы) согласно новой точке зрения не являются началами действительности, но, напротив, их разделение возможно лишь как результат структурных преобразований, а именно — нарушение связей путем гашения в промежуточных районах. Связи между частями целого возникают, таким образом, не вторично, путем взаимодействия исходно изолированных образований, но являются выражением *первичной идентичности всего*» [14, с. 81].

Не менее важный принцип, провозглашаемый Берманом, — *анализ традиции*, которая представляет собой «не-что большее, чем историческая преемственность», а именно — это «*смещение осознанных и неосознанных элементов*» [16, с. 532]. Применительно к нашей теме речь идет о необходимости взаимосвязанного анализа базисных культурных сценариев, социальных институтов, хозяйства, экономики, власти, общества, профессиональных обществ, личности, а также рассмотрения всех этих подсистем и инстанций культуры, как, с одной стороны, обусловленных предыдущими состояниями культуры, с другой — в свою очередь, обуславливающих следующие состояния (иначе говоря, необходимо рассмотрение культуры как становящегося и развивающегося целого). Наконец, речь идет о том, что при изучении

культуры необходимо анализировать как объективные деиндивидуальные процессы, так и субъективные, проявляющиеся в сознании в форме различных культурных представлений.

Для решения этих трех теоретических задач я воспользуюсь методом *методологического конструирования оснований*. В качестве таковых могут быть выделены три основания — *семиозис, деятельность и организация*. То есть я предполагаю, что именно эти три понятия можно использовать для того, чтобы анализировать становление и развитие культуры как формы социальной жизни, взаимосвязанно рассматривать указанные здесь восемь инстанций и подсистем культуры, сочетать в анализе осознаваемые и неосознаваемые деиндивидуальные процессы. При этом я исхожу из следующих соображений. Если культура является самостоятельной формой социальной жизни, то необходимо понять, что собой может эта жизнь представлять.

Маркс и вслед за ним мой учитель Г. Щедровицкий утверждают, что в основе социальной жизни лежит деятельность. Малиновский говорит о социальных институтах, под которыми он понимает особые типы организации систем деятельности, характеризуемые «хартией», функцией, нормами (правилами), «личным составом» и «материальным окружением». Важно, что при этом в понятие института в той или иной мере входят и представления о культуре, власти, хозяйстве, экономике, обществе, человеке. «Каждый институт, — пишет Малиновский, — есть *организованный тип деятельности*, обладает определенной структурой» [45, с. 58]. «Хартия — это идея, лежащая в основе культурного института, поддерживаемая его участниками и определяемая *обществом в целом*... Функция же — это роль данного института в целостной схеме культуры — в том виде, как эта роль определяется исследователем культуры, будь эта культура развитой или примитивной... крайняя марксистская позиция, рассматривающая экономическую организацию общества как основной определяющий фактор культуры, упускает два ключевые пункта приводимого нами анализа: во-пер-

вых, понятие хартии, при помощи которого мы показываем, что всякая *система производства* зависит от системы знания, жизненного стандарта, определяемого целым рядом культурных факторов и системой законов и политической *власти*, и, во-вторых, понятие функции, которое показывает, что *распределение и потребление* в такой же степени зависит от общего характера культуры, в какой и от самой организации производства. Иначе говоря, предлагаемый анализ определенно склоняет к мысли, что в пределах каждой специфической обществоведческой дисциплины следует не замыкаться в узком кругу реалий, а помнить о *взаимном плодотворном воздействии на них других аспектов культуры*, что поможет избежать гипертрофирования отдельных явлений в поисках первопричины всего остального... Понятие «правил» или «норм» некоторого института указывает на технические приобретаемые навыки, привычки, правовые нормы и этические обязательства, которые принимаются членами группы или им предписываются. Как уже отсюда становится понятно, и организация состава института, и природа правил, которым следуют, напрямую связаны с хартией. В каком-то смысле и состав, и правила производны и зависимы от хартии... Разница между деятельностью и правилами очень четкая. Деятельность зависит от умений, возможностей, честности и добросовестности ее участников. Деятельность непременно *отклоняется от правил*, которые представляют собой идеал, не обязательно осуществимый в реальности. Деятельность воплощена в реальном поведении; правила часто зафиксированы в предписаниях, текстах и инструкциях. И наконец, мы ввели понятие «функции», под которым подразумевается общий результат организованной деятельности, в противопоставлении хартии, то есть традиционно или вновь определяемой заявленной цели. Это различие принципиально» (*курсив наш.* — В.Р.) [45, с. 54–57].

То, что здесь Малиновский называет «правилами» или «нормами», выводит нас прямым образом к третьему основанию культуры — семиозису. В исследованиях ММК организация

деятельности, а также ее воспроизводство объяснялись за счет изобретения знаковых средств. Позднее в число знаковых средств я включил не только разные типы знаков (знаки-модели, знаки-символы, знаки-обозначения, знаки-выделения [56]), но различные типы схем (коллективные, private, согласующие, онтологические, направляющие [56]). На основе знаков и схем происходит организация и трансформация деятельности, то есть создание новой деятельности; одновременно для человека выявляется новая реальность, соответствующая данной становящейся деятельности.

В целом намечается следующая картина. Определенные проблемы в культуре (в ММК их называли «ситуациями разрыва», позднее я стал говорить также о «витальных катастрофах») или открывающиеся новые возможности приводят к изобретению новых знаковых средств. В результате не только складывается новая деятельность, но и обнаруживается (открывается) новая реальность, определенный, неизвестный ранее аспект (сторона) мира. Необходимым условием становления культуры как формы социальной жизни является организация сложившейся деятельности, например формирование социальных институтов, обеспечивающих существование и воспроизводство культуры.

СЕМИОЗИС ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

ОРГАНИЗАЦИЯ

*ЧЕЛОВЕК как биологическое
существо (субстрат культуры)*

Теперь подумаем, как ввести культуру в качестве социального организма, ведь определенная культура рождается, живет и умирает, взаимодействует с другими культурами, а когда уходит со сцены истории, ее место занимает новая мо-

лодая культура. Если мы говорим об организме, то понятие организма предполагает принятие по меньшей мере еще нескольких представлений: *определенной формы осознания действительности*, позволяющей организму ориентироваться в среде и целенаправленно действовать, соответственно, *среды, систем жизнеобеспечения организма, наконец, способа воспроизводства себе подобных*. Но социальный организм, как я уже отмечал, — это организм, содержащий и использующий другие организмы (биологические). Сознанием последних (то есть сознанием людей) он и пользуется как субстратом собственного сознания, структура же его обуславливается прежде всего семиозисом. Я долго не мог понять, как можно мыслить подобный социальный организм, пока не вспомнил проведенное мною исследование творчества Иммануила Канта, где он наделяет Творца антропоморфными свойствами. Приведу фрагмент этого исследования.

Почему Кант антропоморфно истолковал разум?

В «Критике чистого разума» Кант указывает, что его система была определенным решением проблемы, возникшей при осмыслении работ Локка и Юма. Оба этих философа утверждали, что только опыт (прямой, основанный на ощущении, или опосредованный, опирающийся на рефлексию или деятельность ума) является источником знаний. Однако научные и философские знания, считает Кант, характеризуются такими важными свойствами, как *общезначимость, необходимость, всеобщность*. Эти характеристики из опыта получены быть не могут. Кроме того, одни научные и философские знания получаются путем связывания (синтеза) других научных и философских знаний. Кто же осуществляет этот синтез и каким образом, задает вопрос Кант? И сам на него отвечает: источником научных и философских знаний является не опыт, а разум (вместе с рассудком), то есть это источник внеопытный, «априорный». Кстати, это решение

вполне вписывается в традицию, идущую прямо от средних веков, например, в абеляровскую идею концепта или в философские взгляды Кузанца. Действительно, чем, спрашивается, направляется концепирование, если не разумом, как бы его ни понимать: как еще направляемого Богом или уже действующего по собственным законам.

Апеллируя к опыту математики и естествознания, Кант предполагает, что именно мыслящий, рассуждая, связывает знания, порождает опыт, привносит в природу законы. При этом разум оперирует понятиями и категориями, независимыми от опыта, поэтому Кант называет их априорными.

Выйдя на такое решение, Кант столкнулся, однако, с серьезной проблемой — получалось, что опыт, на котором основывается все естествознание, не играет никакого значения для научного мышления? Разрешая это затруднение, Кант вводит понятия «созерцания» как необходимого условия познания, «вещи в себе», «явления» и «предмета». Суть решения состояла, с одной стороны, в постулировании двух реальностей — «трансцендентальной», где с помощью разума (точнее, «в сфере разума»), как говорит Кант, «a priori» создаются научные и философские знания, и «эмпирической», где на основе созерцания имеет место опыт. С другой стороны, именно созерцание и опыт выступают как необходимое условие изучаемого в науке или философии явления и предмета. С третьей стороны, использование априорных представлений (понятий и категорий) рассматривается Кантом как необходимое условие самого опыта. В этой схеме два принципиальных и замечательных открытия (изобретения) — вещь в себе и трактовка опыта как обусловленного априорными представлениями.

Вообще-то говоря, еще Аристотель, обсуждавший и строивший понятия и категории, показал, что научные знания относятся не к эмпирической действительности, а к идеальной, заданной или категориями, или понятиями. Когда, например, в «Физике» или «О душе» он выделяет «начала» (а мы бы сегодня сказали — понятия) движения и души, то, во-

первых, отождествляя эти объекты с категориями (причины, формы, количества и др.) и анализируя полученные следствия, Аристотель именно сам строит эти начала, приписывая их бытию свойства общезначимости и всеобщности, во-вторых, построив новое понятие (движения и души), он дальше доказывает (как раз на основе этих понятий) различные положения о движении и душе, то есть, как бы выразился Кант, делает эти априорные понятия условиями и созерцания движения и души и мышления по их поводу.

Но Аристотель еще не мог отрефлексировать эти особенности своей мыслительной работы, в частности, потому, что он сам конституирует научное и философское мышление, а также вследствие недостаточного различения самого мышления, определяющих его условий и его продуктов. Кант же имел перед собой вполне сформировавшееся математическое и естественно-научное мышление и, кроме того, весь ход развития предшествующей философской мысли подвел его к необходимости четко различать мышление, условия, которые его детерминируют (познаваемые объекты, категории и понятия), и продукты мышления (в одних случаях знания, в других те же самые объекты, понятия и категории).

Важно, что и само мышление Кант понимает иначе, чем Аристотель. Последний еще не осознает роль мыслящего (его действия сливаются с действием Разума-Божества), Кант же, опираясь на декартовскую новоевропейскую традицию личности, уже понимает, что именно мыслящий, как он пишет, «сам является творцом опыта», «сам вкладывает» в объект необходимые априорные характеристики, «сам связывает знания и характеристики объекта» [33, с. 86–88].

Другое дело, что при такой трактовке возникали проблемы, например, вопрос о том, кто же направляет разум (мышление) человека. В Средние Века всегда можно было сказать, что Бог, но теперь прямо апеллировать к нему было невозможно. Да Кант и не обосновывает действие разума Божественным провидением и волею. Тогда что значит «сам»? Ведь не произвольно же? По Канту получается, что

разум человека следует «вечным и неизменным законам» разума [33, с. 75–76]. Другими словами, судя по всему, разум Кант понимает двояко: как разум отдельного эмпирического человека и разум как таковой, как особую природу, законам которой подчиняется отдельный эмпирический разум, отдельный правильно мыслящий человек. В какой степени сам Кант осознавал этот двойной смысл используемого им понятия разума, сказать трудно, поскольку в своих работах он этого вопроса не обсуждает. Но философы, идущие вслед за Кантом (Фихте, Шеллинг и Гегель), именно на осмыслении этого момента и другом решении проблемы понимания природы разума построили свои концепции.

Кое-что все же мы можем сказать о связи этих двух сторон разума, анализируя семантику высказываний Канта. Так, разум «осуществляет синтез», «выходит за пределы опыта», «впадает в антиномии» и т.п. Обсуждая антиномии разума, Кант пишет, что разум «заставляет выступать в защиту своих притязаний» философов, ведущих спор, однако, с другой стороны, что философ является «законодателем разума» [33, с. 592, 684]. Получается, что разум — это своеобразное «разумное» существо, которое, не имея собственных органов, действует с помощью и через людей. Или, по-другому, разум осуществляет себя (существует) именно и только в мышлении всех отдельных мыслящих людей. Тем не менее, роль философов особая: как законодатели разума они выступают в качестве «разума» самого разума.

Представления о рассудке, разуме или синтетическом единстве апперцепции в философии Канта, если ее рассматривать как науку, являются идеальными объектами, а Кант бы сказал, что это предметы. В принципе, выделение идеальных объектов в науке происходит частично на основе опытных (эмпирических) соображений, скажем, необходимости описать в науке реальные объекты, сложившиеся в донаучном состоянии, частично на основе соображений теоретических, например, возможности свести новые идеальные объекты, вводимые в теорию, к идеальным объектам,

уже изученным в ней. И Кант мог бы так поступить, например, безо всяких доказательств считать, что человек, природа и Бог должны в его системе выступить как идеальные объекты. Но он хочет строго вывести необходимость выделения рассматриваемых им идеальных объектов, а также определить последовательность их изучения. Для этого Кант, во-первых, доказывает, что в мышлении имеет место постоянное смещение от описания процессов к описанию условий, их обуславливающих, затем сами эти условия рассматриваются как процессы, что позволяет нащупать следующие условия и т.д., во-вторых, умозаключение он трактует тоже по «логике» смещения от суждений к основаниям в направлении последнего основания, в-третьих, Кант утверждает, что можно нащупать органическую связь между соответствующими объектами [33, с. 346, 366].

Замыкая всю систему дискурса, Кант, правда, осторожно, отождествляет абсолютное единство с Богом [33, с. 581–582, 588, 589]. Иначе он и не мог поступить, ведь замыкание философской системы предполагает не только указание на реальность, с которой бы согласились основные участники культурной коммуникации (в данном случае философы и их читатели), но также возможность реализовать собственные идеалы и ценности. Однако среди этих идеалов у Канта были не только вера в Бога, но также в разум и точную науку. Каким же образом Кант совмещает эти, на первый взгляд противоположные, начала? Нужно сказать, достаточно органично, на основе самого замысла трансцендентальной философии. Истолковывая разум одновременно как разумную деятельность людей и как органическое разумное целое (существо), действующее посредством мышления людей, Кант получает предположительную возможность не только отождествить Бога с этим разумным существом, то есть с разумом, но даже приписать Творцу антропоморфные характеристики. Понятно, что на личностном уровне (то есть вне философского дискурса, на уровне непосредственного ощущения реальности) Кант был убежден, что Бог и есть разум.

Культура как социальный организм

Рассмотренная история представляется весьма поучительной. Кантианский разум — это и мышление (творчество) людей, и действие самого разума, действующего посредством человека. Более того, в мышлении Канта разум впервые осознает себя. Вернемся теперь к проблематике культуры и воспользуемся плодами работы Канта. Зададимся вопросом, каким образом социум может осознавать окружающий мир и самого себя? Вероятно, посредством людей, но действующих не столько как биологические существа, сколько как обусловленные языком представители культуры; в теоретическом плане мы должны сказать иначе: обусловленные семиозисом и социальной организацией. Другими словами, когда человек мыслит и осознает культурными текстами, адресуясь к другим представителям культуры, удовлетворяя требованиям культурной коммуникации, через него (им) мыслит и сознает социум.

Каково же содержание осознания социума, о чем он, так сказать, думает, чем озабочен? Если мы учтем, что культура рождается, живет и умирает, а также взаимодействует с другими культурами, то можно предположить, что это и есть забота социума. Социум думает и осознает, как возникает (становится) мир, что он собой представляет, что собой представляют другие миры (сравни с разумом Аристотеля, который мыслит самого себя. «И жизнь без сомнения присуща ему; ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность... разум мыслит самого себя, раз мы в нем имеем наилучшее, и мысль его есть мышление о мышлении» [8, с. 211, 215]).

Почему мир, а не что-нибудь другое? Вероятно, потому, что мир (реальность) — это и есть самое общее представление для человека культуры, куда входит все, что его окружает, и он сам. Также и потому, что для человека, подключающегося к культуре, важно понять, чем он отличается от других людей, своей и чужой культуры (вспомним, что

афористически говорил М. Бахтин: «Внутренней территории у культурной области нет, она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее»), а также как ориентироваться в открывающемся для него мире и что последний представляет собой.

Уже в мифах древнего мира можно увидеть, что тема становления и гибели мира является одной из ведущих. «Преобразование хаоса в космос, — пишет Е.М. Мелетинский, — соответствует выделению культуры в ее противопоставлении природе» [47, с. 212]. Остальные темы мифов в значительной степени посвящены освоению мира. Тема творения мира и его конца (Страшного суда) в Средние Века не менее важная, чем для предыдущей культуры перехода хаоса в космос и наоборот. К тому же здесь намечается осознание космоса как социального организма, обладающего разумом, ведь представление о том, что Бог создал мир, в котором все совершается по его воле, а человек создан «по образу и подобию» Творца, подразумевает, что социум не только живое, но и разумное антропоморфное существо (субъект). У Канта, как я сказал, мир и существует, и познается, и конституируется Богом через человека. Кантовский социум уже вполне может быть назван живым, творческим и разумным. Наконец, Гегель в идеях субъективного, объективного и абсолютного духа делает последний шаг в осознании культуры как живого разумного организма.

Теперь о системах жизнеобеспечения социума. Они двояки: с одной стороны, как я сказал, должны обеспечить воспроизводство и существование человека как биологического существа, с другой — собственно культурные функции (смыслообразования, освоения действительности, развития и другие). Современные исследования культуры, включая и наше собственное, позволяют указать следующие основные системы жизнеобеспечения социума как организма: *базисные культурные сценарии и картины мира* (для сознания социума), *социальные институты* (социальная организация), *сфера образования и воспитания* (воспроизводство, выделы-

вание «человеческого материала»), *хозяйство и экономика* (производство, распределение, разного рода обмена, балансы и т.п.), *власть* (способы соединения человека с системами управления), *общество* (сфера, определяющая отношение человека ко всем остальным социальным процессам), профессиональные и другие *сообщества, личность*.

СОЗНАНИЕ СОЦИУМА



СИСТЕМЫ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ

социальная среда (другие культуры, природа)

(Схема 1)

сознание социума

**БАЗИСНЫЕ КУЛЬТУРНЫЕ
СЦЕНАРИИ И КАРТИНЫ МИРА**



**СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ
ОБРАЗОВАНИЕ И ВОСПИТАНИЕ
ХОЗЯЙСТВО И ЭКОНОМИКА
ВЛАСТЬ ОБЩЕСТВО
СООБЩЕСТВА ЛИЧНОСТЬ**
системы жизнеобеспечения

(Схема 2)

Рассмотрим теперь подробнее некоторые составляющие культуры.

Базисные культурные сценарии (картины мира). В результате разрешения витальных катастроф возникают базисные культурные сценарии и картины мира. И первые и вторые

выступают в роли культурных программ, но базисные культурные сценарии выполняют эту функцию более явно, чем картины мира, воспринимаемые представителями культуры как описание того, что существует (поэтому в дальнейшем я буду употреблять эти понятия как синонимичные). Как я уже отмечал, в древнем мире базисные культурные сценарии задавались с помощью мифов, затем в последующих культурах эту роль начинают выполнять концепции философии, науки, религии, искусства. Типичные сюжеты базисных культурных сценариев и картин мира такие: происхождение (создание) мира и человека, строение мира, объяснение и обоснование того, почему человек должен жить именно так, как он живет, или не так, а как-то по-другому.

Базисные культурные сценарии создаются человеком в ответ на вызовы времени (последние обусловлены витальными катастрофами). Они задают новое целое (новую культуру) и поэтому соотносимы со всеми остальными подсистемами культуры (социальными институтами, хозяйством, экономикой, обществом, властью, профессиональными сообществами, а начиная с античности — с личностью). Более того, именно базисными культурными сценариями руководствуется человек, создавая основные подсистемы. Верно и обратное: также становление подсистем культуры заставляет уточнять и разворачивать базисные культурные сценарии.

С точки зрения строения базисного культурного сценария можно говорить о двух полярных типах культур — «гомогенных» и «негомогенных». В первых базисные культурные сценарии (картины мира) достаточно однородны, то есть построены на основании одной группы (пакета) идей и представлений. В негомогенных культурах базисные культурные сценарии содержат несколько пакетов идей и представлений, как правило, пришедших из других культур и созданных самостоятельно в данной культуре. Примерами гомогенной культуры являются архаическая, культура Древних Царств и средневековая культура. Все остальные (в линии европейского развития — античная, Возрождения, Нового времени) —

негомогенные. Так, в античной культуре успешно действовали две разных группы идей и представлений — религиозно-мифологические, по сути, относящиеся к культуре Древних Царств, и рациональные (философские и научные). В эпоху Возрождения целых три группы — античные, средневековые и созданные именно в это время. В культуре Нового времени налицо еще больше пакетов. Можно предположить, что базисные культурные сценарии негомогенных культур во многом обязаны своим устройством личностному началу. Появление личности приводит не только к созданию индивидуальных личностных сценариев, но, вероятно, и самой возможности принятия в культуре разных сценариев.

Социальные институты и власть. Жан-Луи Бержель отмечает, что термином «институт» обозначают самые разные вещи — государство, семью, собственность, общества и т.д.; в результате это понятие остается расплывчатым и недостаточно ясным [15]. И вот почему. Институтом называются и целое, и его части, в связи с этим говорят об иерархии институтов; институт — это и главная институциональная идея (хартия), и правила, определяющие институциональные процедуры, и организация, предполагающая действие власти; наконец, институт — это устойчивое, воспроизводящееся в культуре образование. Систематичность институтов, пишет Бержель, «связана с устойчивостью их организации», с «гибкостью» в плане адаптации институтов к меняющимся социальным условиям, в институтах заложена определенная перманентность, семья, предприятие, политические институты укоренились в жизни человечества настолько, что стало возможным следующее суждение: если люди, как правило меняются, то институт остается [15, с. 311–336]. Правда, многие социальные институты, например архаические или феодальные, уже давно исчезли.

Чтобы осмыслить в культурологическом ключе основные характеристики института, обратим внимание, что устойчивость институтов может быть сопоставлена с устойчивостью культуры как формы социальной жизни и организ-

ма, институциональная идея (государства, семьи, собственности и т.д.) сопоставлена с представлениями базисного культурного сценария (как правило, хартия является одной из идей данного сценария или тесно с ними связана), правила могут быть поставлены в связь как с фрагментами организованной деятельности, так и организациями, имеющими место в культуре. Другими словами, я предполагаю, что в культуре организация социальной жизни происходит таким образом, что *социальная жизнь структурируется и самоорганизуется в такие целые, которые сохраняют основные особенности культуры*, а именно, связь с базисными культурными сценариями, деятельностью и социальной организацией. Эти целые и являются институтами.

Мой анализ генезиса культуры показывает, что социальные институты возникли не ранее культуры Древних Царств, где складывается разделение труда и иерархические системы управления. В архаической культуре институтов не существовало, мы институтами здесь (семьи, родоплеменной организации, шаманизма и т.п.) ретроспективно называем образования по материалу, напоминающие таковые. В культуре же Древних Царств формируются целостности, обладающие всеми основными признаками социального института: преемственностью, иерархичностью, артикулированными хартией и правилами.

Власть. Вспомним материал введения, где я анализировал ритуал «подменного царя». Как, вероятно, помнит читатель, была предложена следующая версия происхождения этого ритуала: поскольку жрецы, подобно царям, претендовали на верховную власть (считая себя посредниками между людьми и богами), они воспользовались процедурой определения плохих дней, чтобы периодически удалять настоящего царя, заменяя его своими послушными ставленниками; царя не убивали, не свергали силой, а на вполне законных основаниях временно удаляли с политического поля, при этом в стране сохранялись спокойствие и порядок. Власть в данном случае означала возможность управлять цар-

ской администрацией (писцами) и армией, принимая от имени богов судьбоносные для страны решения. Каким же образом с точки зрения рассмотренного материала и версии можно охарактеризовать власть?

— Власть — это топологическая и полевая характеристика социальной структуры, которая задается системой управления и базисными культурными сценариями (картинами мира). В аспекте властных отношений в социальной структуре необходимо выделять «властные места» (обладающие тем или иным «властным потенциалом»), «властные зоны» (то есть конфигурацию многих властных мест), «властные подходы» к таким местам и зонам, властные «силы» и «сопротивления», способствующие или препятствующие попаданию в те или иные места и зоны (или же позволяющие пребывать и удержаться в них).

— Это свойства человеческого «материала» (людей, обладающих таким материалом, я назвал «властными авантюристами»), позволяющего играть во власть, бороться за власть. Любовь к власти, жажда власти, умение управлять другими людьми или подчинять их себе, властная интуиция — примеры подобных свойств.

— Власть — это специальные акции и действия, в частности политические, «проявляющие» (актуализирующие) властные места и зоны, властные свойства человеческого материала, позволяющие властным авантюристам или удержаться в уже занятом властном месте (зоне) или расширить свой властный потенциал, то есть перейти в другое властное место (зону), обладающее более высоким властным потенциалом.

— Власть образует необходимое условие функционирования социальной структуры, позволяя разрешать проблемы и напряжения, возникающие в сфере управления людьми. Основные два способа властного разрешения этих проблем и напряжений — использование социальных институтов и тех разнообразных возможностей, которые предоставляют базисные культурные сценарии.

Целесообразно говорить о «строении» (устройстве) власти, а также ее «ресурсах» (источниках). К последним относятся базисные культурные сценарии и картины мира, реальные социальные отношения (например, сословные, корпоративные, криминальные или дружеские связи), деньги и другие ценности, технологии власти, наконец, правовые отношения. Дж. Локк и Т. Гоббс считали, что устройство власти и ее источники должны определяться прежде всего правовыми отношениями, которые подчиняются общественному Благу («законы, — писал Дж. Локк, — должны предназначаться ни для какой иной конечной цели, кроме как для блага народа» [42, с. 346]). К сожалению, этот идеал трудно реализуем, а право является только одним из источников власти.

В основании традиционной точки зрения на власть лежат психологические и юридические соображения. Здесь власть приписывается определенному *субъекту, обладающему волей и сознанием*. Власть над другими он получает или силой («воля над волей»), или под давлением общественного мнения, или в результате общественного соглашения (договора).

Мишель Фуко предлагает отказаться от традиционного подхода к изучению власти и рассматривать ее как дискурс. При этом власть понимается как сеть властных отношений, намерений и стратегий, в которой нет субъекта. Возражает М. Фуко и против, так сказать, юридического истолкования и понимания власти. Фуко показывает, что в конце Средних Веков и в эпоху Возрождения именно идея права позволила упорядочить и организовать в Европе запутанные отношения власти и владения. «Мы по-прежнему, — пишет Фуко, — остаемся привязанными к определенному образу, выработанному теоретиками права и институтом монархии, — образу власти-закона, власти-суверенитета. Но если мы хотим проанализировать власть в конкретной и исторической игре ее приемов, то как раз от этого образа и нужно освободиться, то есть от теоретической привилегии закона и суве-

ренитета. Необходимо построить такую аналитику власти, которая уже не будет брать право в качестве модели и кода [86, с. 190].

В целом с Фуко можно согласиться, так же как с его утверждением, что для того, чтобы понять природу образований типа власть (сексуальность, право и т.п.), необходимо анализировать культурные практики, в которых эти образования сложились и функционируют. На первый взгляд кажется, что основной практикой, конституирующей власть государства, является законодательная и судебная, которые Фуко относит к «юридически-политическому» измерению. Однако, например, в России сегодня не меньшее значение имеют и другие социальные практики.

Во-первых, это реальное взаимодействие властных и социальных субъектов, борющихся в «политическом пространстве» за финансирование и льготы разного рода. По форме здесь может быть прямая «торговля» с государством, лоббирование, политические демарши и т.п.

Во-вторых, на государственную власть существенно влияют СМИ, их поэтому нередко называют четвертой властью. Искусно организованная в печати или на телевидении кампания, как известно, вполне способна привести к смене государственного деятеля или властного решения.

В-третьих, большое влияние на государственную власть сегодня оказывает капитал, представленный банками или богатыми компаниями. В свою очередь, здесь не одна, а много практик: лоббирование, финансирование выборов или других мероприятий, скрытые формы подкупа.

В-четвертых, на властные решения влияют и могущественные ведомства (исполнительная власть, силовые министерства, агропромышленный комплекс и т.д.). Помимо лоббирования, ведомства имеют свои специфические формы давления: контроль за информацией, постановка «своих людей» на ключевые места во властных инстанциях, политическая интрига и т.д.

В-пятых, государственная власть не свободна от воздействия теневых и мафиозных структур. Здесь и лоббирование, и взятки, и политические убийства.

Постепенно усиливает свое влияние и общество, пользуясь для этой цели лоббированием, общественными организациями, прессой.

Вероятно, Фуко прав: государственная власть не представлена одним субъектом. Это подвижная и сложная сеть властных отношений, стратегий и практик. Это множество институциональных и субъектных опор. Наконец, государственная власть манифестирует себя и выговаривает во множестве публичных и скрытых дискурсов.

Чтобы понять отношение власти к социальным институтам, еще раз обратимся к истолкованию «ритуала подменного царя». Обратим внимание, что жрецы в данной ситуации действовали, так сказать, вполне легитимно, ведь они считались посредниками богов; с точки зрения мировоззрения культуры Древних Царств именно отношение богов к людям, включая царя, определяли «хорошие» и «плохие» дни. Как я отмечал, необходимое условие реализации борьбы за власть — наличие базисного культурного сценария или картины мира, задающих роли и отношения «участников властного действия». Другое необходимое условие — активность и акции самих участников (в данном случае, составление соответствующего прогноза и управление «подменным царем»), которые направлены на изменение «властной ситуации». В свою очередь, это было бы невозможным без выхода на историческую сцену особых личностей (жрецов, царей, авантюристов разных мастей и т.п.), стремящихся во власть, чтобы изменить (повысить) свой социальный статус или положение, расширить возможности, избежать наказания и прочее. Наконец, чтобы реализовать властные цели, участники должны использовать существующие социальные отношения и институты (в рассмотренном примере в качестве такого института выступал ритуал «подменного царя»). Именно ис-

пользование социальных отношений и институтов позволяет домогающимся власти оправдывать перед обществом свои действия.

Анализ «ритуала подменного царя» позволяет сформулировать важную гипотезу о связи социальных институтов и власти. Можно предположить, что борьба жрецов и царей за власть должна была привести к разграничению соответствующих социальных институтов — царской и жреческой власти. Это и понятно, ведь власть и социальные институты реализуются на одном и том же материале. Интересно, что если в данном случае противоречия двух институтов были разрешены в рамках культуры Древних Царств, то есть на основе сложившихся ритуалов и мифологических представлений, то в XI—XII вв., как показывает Г. Берман, сходные противоречия между христианской церковью и королевской властью были разрешены принципиально иначе, а именно, за счет создания канонического права [16].

Хозяйство и экономика. В данном случае хозяйство я буду рассматривать только в культурологическом ключе. Хозяйство категориально может быть истолковано как «искусственное», как деятельность, структурирующая производство и распределение и включающая их. В культурологическом плане основная проблема — объяснение природы так называемых «производных потребностей» (в отличие от «базовых потребностей», обеспечивающих жизнь человека как биологического существа). Именно производные потребности являются в культуре чуть ли не основным стимулом развития хозяйства. Нужно определить, пишет Б. Малиновский, что собой представляют производные потребности, «связанные со стремлением человека расширить пределы собственной безопасности и удобства, опробовать и освоить новые способы движения, увеличить его скорость, изобрести машины для разрушения и для созидания, снабдить себя мощными защитными приспособлениями и соответствующими средствами нападения. Если верно наше понимание производственных потребностей или культурных императивов, во всех

культурных ответах заключены определенные новые типы поведения, столь же строго обязательные и неизбежные, как любая жизненно необходимая цепочка актов сама по себе. Иными словами, нам нужно показать, что люди должны сотрудничать в рамках хозяйственной деятельности, устанавливать и поддерживать порядок, обучать каждого нового растущего члена сообщества и применять средства для обеспечения всех этих видов деятельности» [45, с. 115].

Соглашаясь с тем, что производные потребности не могут быть прямо выведены из биологических потребностей человека, что это составляющие именно культуры (социальных институтов), Малиновский, тем не менее, включает их в схему, в которой производные потребности истолковываются как опосредованно связанные с потребностями отдельного человека. «Поскольку опосредующее инструментальное действие является неотъемлемой составной частью цепочки, — разъясняет Малиновский, — подкрепление, или, как его любят называть психологи, вторичное подкрепление, оказывается привязано и к опосредующему действию целиком, и ко всем его компонентам: артефакту, технике, правилам сотрудничества и контексту ситуации. Все эти элементы ситуации насыщаются физиологически приятным эмоциональным фоном». И несколькими страницами выше: «Таким образом, материальное оснащение во всей своей хозяйственной эффективности и техническом совершенстве, навыки, основанные на обучении, знания, опыт, правила сотрудничества и эффективность символической системы — все это настолько же необходимо перед лицом решающей санкции биологического императива самосохранения, как и любые чисто физиологически обусловленные элементы... производные потребности обладают столь же строгой необходимостью, что и биологические потребности, ибо они всегда, как средство, связаны с нуждами организма» [45, с. 117, 119, 130].

Да, «связаны с нуждами организма», но не столько биологического, как пытается нас в том убедить Малиновский, сколько организма социального. Конечно, и в биологичес-

ком плане открывающиеся новые возможности (например, съесть или вытеснить с территории более слабых животных) при наличии других необходимых условий ведут к развитию, но этот фактор не является ведущим. Напротив, в культуре новые возможности — семиотические, технические, организационные и другие, появляющиеся в связи разрешением проблем и изобретениями, принципиально меняют ситуацию и часто обуславливают возможность следующего шага в развитии культуры.

Дело в том, что в культуре человек действует не ситуативно, а семиотически, он проживает не ту ситуацию, в которой находится физически, а заданную языком (семиозисом). Соответственно, новые открывающиеся возможности — это новые ситуации, реальности и миры, новые возможности культурного бытия. Главным становится способность реализовать эти новые перспективы и возможности. Например, изобретение телевидения открыло для человека новый визуальный мир и дало огромные возможности, и по мере того, как телевизор стал доступен человеку и освоен им, у него возникла устойчивая потребность телесмотрения.

Следующий пример даже более показателен. На излете Возрождения возникла возможность овладения силами природы, причем заметим, эта возможность существовала в тот период только в сфере знания (семиозиса). «Власть человека над вещами, — с пафосом пишет Ф. Бэкон, — заключается в одних лишь искусствах и науках... Пусть человеческий род только овладеет своим правом на природу, которая назначила ему божественная милость, и пусть ему будет дано могущество» [22, с. 71, 21]. Благодаря усилиям нескольких поколений философов и ученых это замысел — овладеть и управлять природными процессами, познав законы природы, — был реализован; в результате возникли естественные науки, инженерия и индустриальное производство. Нет нужды объяснять, какое влияние это оказало на развитие потребностей новоевропейского человека, а также европейской и всей мировой культуры.

Другим культурным фактором, существенно влияющим на развитие хозяйства, выступают базисный культурный сценарий и характер власти. Например, в культуре Древних Царств, да и в российской социалистической культуре структура хозяйства во многом была обусловлена идеями жесткого вертикального управления, а также пониманием власти как механизма реализации подобного жесткого управления. Все хозяйственные работы находились под контролем управляющего персонала (писцов и жрецов в древнем мире, директоров и инженеров в Советском Союзе), инициатива работников блокировалась, произведенный продукт распределялся властью в соответствии с ее пониманием функций общественного организма, определяемых прежде всего базисным культурным сценарием. Последнее объясняет, почему львиная доля доставалась самой власти, управляющему персоналу, армии.

С культурологической точки зрения экономика понимается иначе, чем в социальных науках. Экономика категоризируется как «естественное», как ограничение хозяйственной деятельности со стороны культуры. В «Культурологии» я показал, как в древнем мире культурные факторы (понимание вещей как неотчуждаемых от человека и обмена, понимаемого в плане жертвы и завоевания) влияют на цену товара [68, с. 22–38]. Однако и в наше время стоимость и само понимание товара существенно зависят от культурных факторов. Так, известный японский экономист и социолог Тайичи Сакайя показывает, что стоимость современных изделий все более определяется знаниями и ценностями. Мода, реклама, субъективные предпочтения и ожидания, место в иерархии ценностей и т.п. факторы культуры становятся главными при выборе товаров. В результате, говорит Сакайя, мы должны быть готовы к жизни в мире, где новые разработки, технические новинки и товары, предполагающие неповторимые сочетания неповторимых функций, будут вводиться на непрерывной основе и тут же уступать место еще более оригинальным изобретениям и товарам, так что со-

зданная знанием стоимость превратится в товар «одноразового пользования», от которого после его употребления надлежит избавиться как можно скорее [68, с. 36–37].

По сути, критика современного хозяйства, основанного на идеях научно-технического развития и прогресса, с культурологической точки зрения тоже является экономической в указанном смысле слова. «Технический прогресс, — пишет В. Рачков, — не имеет ориентира своего движения, никто не знает, куда он движется. И поэтому он непредвидим и порождает в обществе аналогичное следствие — непредвидимость, чем больше растет технический прогресс, тем выше сумма непредвидимых последствий... Чем более прогрессирует техника, тем более она создает противоречий, препятствий, несовершенств: загрязнение окружающей среды, истощение невозобновляемых ресурсов, глобализация потенциальных опасностей, мгновенность мощнейших разрушений. Следовательно, необходимо постоянно производить постоянный перерасчет финансовых средств, выделяемых либо на вынужденные компенсации нанесенного вреда, либо на необходимые предосторожности и риск, либо на исследования для замены истощенных ресурсов. Только после такого перерасчета можно получить представление о реальной стоимости продукции технического развития, о реальных ценах на технические средства. Техника, порождающая значительный рост интоксикаций, например, требует создания очистных сооружений, восстановительных центров здоровья, стоимость которых нужно включить в общую смету расходов [66, с.47, 76–77, 104].

Постоянно расширяющиеся возможности техники и технологии, показывает В. Рачков, ведут к расточительству и расхищению все сокращающихся хозяйственных ресурсов и материалов. Еще два негативных следствия хозяйства, основанного на техническом прогрессе, — неравномерность развития национальных экономик и «логика» экономического абсурда. Наконец, В. Рачков отмечает и такое следствие технического прогресса, как распространение власти

технократов, техников и экспертов разного рода [66, с. 195–201]. Развернутая атака В. Рачкова работает не только на уяснение сути происходящего в современном мире, но и новое понимание самой экономики: становится понятным, что без учета культурных ограничений и факторов построить эффективную экономику невозможно.

Общество и сообщества. Рассмотрим сначала одну иллюстрацию, относящуюся к культуре Древних Царств, где впервые возникает общество.

Образованию в XV веке империи ацтеков предшествовала следующая история. В начале XV века мекхики жили в небольшом государстве. После избрания королем Итцкоатла, около 1424 года, мекхики оказались перед трагическим выбором: или признать власть Максила, тирана соседнего государства, или начать против него войну. Перед угрозой уничтожения король и мекхиканские господа решили полностью подчиниться тирану, говоря, что лучше отдаться всем в руки Максила, чтобы он сделал с ними все, что пожелает, а быть может, Максил их простит и сохранит им жизнь. Именно тогда слово взял принц Тлакаэзель и сказал: «Что же это такое, мекхиканцы? Что вы делаете? Вы потеряли рассудок! Неужели мы так трусливы, что должны отдаться жителям Ацкапутцалко? Король, обратитесь к народу, найдите способ для нашей защиты и чести, не отдадим себя так позорно нашим врагам».

Воодушевив короля и народ, принц Тлакаэзель получил в свою власть управление армией, укрепил и организовал ее, повел на врага и разбил тирана. Став после победы ближайшим советником короля и опираясь на мекхиканских господ, Тлакаэзель начал ряд реформ. Сначала он осуществил идеологическую и религиозную реформу. Тлакаэзель приказал сжечь кодексы и книги побежденных текпанеков и самих мекхиканцев, потому что в них народу ацтеков не придавалось никакого значения; параллельно были созданы новые версии истории и веры ацтеков, где этот народ объявлялся избранным, он должен был спасти мир, подчиняя для этой цели другие народы, чтобы питать кровью захваченных пленников Бога-Солнце. Подобно тому, как

Тлакаэзель провел реформы в идеях и в религиозном культе, он преобразовал, как об этом говорит «История» Дурана, юридические нормы, службу царского дома, армию, организацию почтовых (торговцев) и даже создал ботанический сад в Оахтепеке [41, с. 266–275].

Проинтерпретируем этот случай. Король и мексиканские господа образуют своеобразное общество: на собрании вопрос о судьбе страны они решали вне рамок государственных институтов, это было именно общественное собрание, где важно было убедить других (короля, жрецов, господ, народ — это все различные общественные образования, субъекты), склонить их к определенному решению и поступку. Но дальше формируется консолидированный субъект — король и принц Тлакаэзель, возглавившие мексиканских господ и армию и организовавшие поход против тирана. При этом важно, что социальное действие осуществляется уже в рамках и с помощью социальных институтов — армии и жрецов. Соответственно, и реформы идут с помощью и в рамках социальных институтов. Поясним теперь, что мы понимаем под социальными институтами, обществом и консолидированным субъектом.

Общество состоит из «общественных образований» (например, партий, общественных движений, союзов, групп, отдельных влиятельных личностей и т.д), которые обладают способностью вести политическую борьбу, формулировать самостоятельные цели, осуществлять движение по их реализации, осознавать свои действия. Общество образует некую целостность, обладает своеобразным сознанием, создает поле и давление, в рамках которых действуют общественные образования и социальные субъекты. В отличие от обществ культуры древнего мира гражданское общество, вероятно, складывается в следующей культуре — античной. Именно здесь формируется личность (то есть человек, переходящий к самостоятельному поведению, создающий индивидуальный, не совпадающий с общественным культурный сценарий и картину мира) и на ее основе отдельные группы,

союзы, сообщества, партии, преследующие самостоятельные цели. Имея общий «плацдарм жизни» и социальные ресурсы, общественные образования взаимодействуют друг с другом, пытаясь склонить других участников общественного процесса к нужным для себя результатам. В результате этого политического процесса и складываются общественное мнение и решения.

Если говорить об обществе в теоретической плоскости, то можно выделить следующие его характеристики. Общество имеет два основных режима — *активный* и *пассивный*. В пассивном «общество спит» в том смысле, что, поскольку социуму ничего не угрожает, общество бездействует, кажется, что такой реальности нет вообще. Но в ситуации кризиса социума, его «заболевания», общество просыпается, становится активным, начинает определять отношение человека культуры к различным социальным реалиям и процессам.

Следующая характеристика — наличие у представителей культуры представления о *взаимозависимости*, а также *социальном устройстве*, понимаемые, конечно, в соответствии с культурными и индивидуальными возможностями сознания отдельного человека. Каждый человек культуры в той или иной степени, кто больше, кто меньше, понимает, что он зависим от других, что культурная жизнь предполагает совместную деятельность, подчинение, взаимопомощь, что все эти отношения обеспечиваются общественными институтами (соответствующий аспект, план сознания назовем «общественным»).

Третья характеристика общества — *общение*. В ситуациях кризиса или заболевания социума люди переходят к общению, то есть собираются вместе вне рамок социальных институтов, и главное, *пытаются повлиять на общественное сознание друг друга с целью его изменения*. Ю.Н. Давыдов, рассматривая в «Новой философской энциклопедии» понятие «общество», точно подмечает обе указанные здесь характеристики: общество (лат. *societas* — социум, социальность, социальное) — в широком смысле: совокупность всех спо-

собов взаимодействия и форм объединения людей, в которых выражается их всесторонняя зависимость друг от друга; в узком смысле: генетически и/или структурно определенный тип — род, вид, подвид и т.п. **общения**, предстающий как исторически определенная целостность либо как относительно самостоятельный элемент подобной целостности. Вспомним, как вел себя Сократ на суде. Он не только и не столько доказывает свою невиновность в юридическом смысле, сколько пытается повлиять на сознание своих оппонентов, сторонников и судей. Для этого Сократ рассказывает о себе и своей жизни, обсуждает привычные убеждения людей, присутствующих на суде (понимание смерти, жизни, того, ради чего стоит жить), вводит новые представления, например, утверждает, что смерть есть благо, что жить надо ради истины и добродетели, а не ради славы и богатства, что лучше умереть, чем жить в бесчестии, что где себя человек поставил, там он и должен стоять всю жизнь, невзирая на саму смерть. Общение всегда предполагает воздействие друг на друга, причем способы влияния могут быть самыми различными: задание новых представлений и схем (например, как это делает Платон в «Пире» по поводу любви; кстати, этот диалог и построен в форме рассказа об общении на пиру), обмен мнениями, внушение, запугивание, демонстрации разного рода и прочее.

Результатом эффективного общения, как правило, является **сдвиг, трансформация** общественного сознания (новое видение и понимание, другое состояние духа — воодушевление, уверенность, уныние и т.п.), что в дальнейшем является необходимым условием перестройки социально значимого поведения. В этом смысле общество напряжено (структурировано) силовыми линиями поля социума, куда всегда возвращаются общающиеся (чтобы продолжать функционирование в соответствующих институтах). Но одновременно само общество есть своеобразное поле, силовые линии и напряженности которого задаются текущим взаимодействием (общением) всех участников, которые «здесь и сейчас» сошлись на общественном подиуме.

На стыке общества с другими подсистемами жизнеобеспечения культуры расположены сообщества. Примером их являются мужские союзы архаической культуры, профессиональные сословные сообщества древнего мира, средневековые цеховые сообщества (кузнецов, ткачей, оружейников и прочее), рыцарские или масонские ордена; в современной культуре — клубы, публика в широком смысле, сообщества, для членов которых характерны сходные интересы или условия жизни, общественные союзы, наконец, партии. С одной стороны, сообщество — это фрагмент общества, действующий по той же логике, как и общество. С другой — сообщество может быть организованным и функционально нагруженным, подобно другим системам жизнеобеспечения. Так, сообщества предоставляют своим членам возможность общения, в результате которого могут произойти сдвиги и трансформация сознания, но одновременно сообщества — это, как правило, в той или иной степени организованные и институционализированные формы социальной жизни. За счет такого двойного статуса сообщества, в отличие от общества, активного лишь эпизодически, могут действовать на постоянной основе, подготавливая условия для будущих социальных изменений.

Становление сообществ может происходить не только путем самоорганизации, но и внешней организации. Один из примеров — разработка политтехнологом Глебом Павловским проекта партии власти. Создавая «Единство», Павловский сотоварищи исходили из предположения (убеждения), что общество устало от беспредела и слабой власти, а Путин кажется людям фигурой, способной навести порядок и укрепить власть и сделать многое другое. Павловский был твердо уверен, что правильно организованная в СМИ пропаганда и выборы заставят большинство общества проголосовать за новую партию. И он не ошибся. Однако это не означает, что возникшее сообщество — чисто искусственное образование. В российской культуре, действительно, был значи-

тельный слой населения («потенциальное сообщество»), для которого были характерны спрогнозированные Павловским переживания и надежды.

Образование и воспитание. Неотъемлемой реальностью культуры является смена человеческого материала и личностей; одни люди умирают, другие рождаются, поколения сменяют друг друга, постоянно загораются и гаснут отдельные личности. Но культура как форма жизни практически не реагирует на эти процессы. Спрашивается, почему? В ней существует образование, где воспроизводится нужный антропологический материал.

Известно, что родившийся ребенок еще не человек; если, скажем, он попадет к животным, и подобные случаи зафиксированы, то вырастет животным. Как же ребенок становится человеком культуры и входит в нее? В лоне школы, проходя путь воспитания и образования. Но если в конце этого пути он входит в культуру как полноценный ее член, то, вероятно, сама *школа должна напоминать социум, строиться как своеобразная культура.* Это означает, что в школе учащийся должен осваивать семиозис, деятельность, организацию, а на другом уровне — картины мира, общение, властные отношения, основы хозяйства и экономики, личностные формы поведения (то есть становится личностью). Поскольку все это сразу и самостоятельно он освоить не может, образование, это, во-первых, сознательная работа и помощь со стороны учителя (школы), во-вторых, образование строится как постепенный, ступенчатый процесс, переводящий учащегося с одного уровня развития на другие.

Если говорить об основах образования, то анализ показывает, что образование необходимо рассматривать в трех аспектах, а именно как «образовательную работу» (деятельность), как «образовательный путь» и как «образовательную коммуникацию». Чтобы убедиться в этом, прочтем одну из первых характеристик учителя (у народа нагуа).

«Ему принадлежат черные и красные чернила, принадлежат кодексы. Сам он есть письменность и знание. Он путь, верный путеводитель для других. Подлинный ученый аккура-

тен (как врач) и хранит традиции. Он тот, кто обучает, он следует основе. Он делает мудрыми чужие лица, заставляет других приобретать лицо и развивает его. Он открывает им уши и просвещает. От него мы зависим. Он ставит зеркало перед другими, делает их разумными, внимательными, делает так, что у них появляется лицо. Он одобряет каждого, исправляет и наставляет. Благодаря ему желания людей становятся гуманными и они получают строгие знания. Он одобряет сердце, одобряет людей, помогает, выручает всех, исцеляет» [41].

Когда учитель «обучает» письму и счету, «просвещает», «развивает», «передает знания», такую работу можно отнести к образовательной деятельности. Выступая «верным путеводителем» для ученика, «одобряя», «помогая», «выручая» его, делая ученика «внимательным», «ставя перед ним зеркало», «наставляя», способствуя «гуманным желаниям», учитель помогает ученику образовываться, пройти определенный путь. При этом может оказаться, что и самому учителю нужно пройти некий путь. Необходимым условием приобретения учеником «мудрости», передачи «традиций», «приобретения «лица», вероятно, является коммуникация ученика с учителем.

В образовательной работе (деятельности) обычно выделяют определенные цели (задачи), процедуры, средства, продукты (результаты). Образовательный путь осуществляется учеником или учителем, которые ставят для себя (или принимают) цели движения (например, научиться чему-то, понять что-то, исправить какие-то ошибки и т.п.), стремятся осуществить эти цели, управляют своим движением в том случае, если оно идет не туда, куда намечено. Управление может включать в себя отслеживание пройденного участка пути, анализ затруднений, рефлекссию, уточнение или переосмысление целей движения и прочее. Наконец, образовательная коммуникация — это общение ученика с учителем (классом) или учителя с учеником (классом), помогающие осуществлять образовательную деятельность и путь. Такое общение включает в себя «понимание-непонимание», сочув-

стве, поощрение, внушение, передачу уверенности и энергии или, наоборот, блокирование каких-то действий и устремлений и т.п.

Реализация конечной или промежуточной цели (попадание в определенное место) в образовании имеет двойной смысл: с одной стороны, это, действительно, конец образовательного этапа пути или завершение определенной образовательной деятельности, например, ученик (учитель) чему-то научился, что-то понял, с другой стороны, такая реализация приводит к обретению учеником (учителем) способности (навыка, умения) действовать вне сферы образования, то есть последний усваивает какие-то знания, способы действия, методы и т.п. Впервые на этот момент обратил внимание И. Герbart, обсуждая отношение между воспитанием и преподаванием (по нашей классификации воспитание преимущественно направлено на создание условий для формирования образовательного пути, а преподавание есть вариант образовательной деятельности) [25, с. 336]. Иначе говоря, чтобы что-то усвоить, чему-то научиться, одновременно нужно образоваться (воспитаться), пройти некоторый путь. Вопрос, всегда ли для первого необходимо второе — может быть, иногда приобретение новых способностей (знаний, умений, навыков) может происходить при уже достигнутом, неизменном уровне образованности?

Конечная цель образования задается «идеалом образованности», промежуточные — организацией образовательного процесса. В целом можно говорить о четырех координатах, в пространстве которых размещается идеал образованности. Это координата *функциональных требований социальной системы* (ей отвечает утилитарная цель образования), координата *идеалов личности* (идеатипическая цель образования), координата *настоящего времени* (образование — как подготовка к существующим социальным условиям) и координата *будущего времени* (образование — как прорыв в будущее).

Организация образовательного процесса, в свою очередь, определяется тремя факторами: возможностями изменения (развития) человека, особенностями содержания образования и образовательными технологиями, причем первый фактор, отчасти, обусловлен последним. Отношения, устанавливаемые между этими факторами, определяют логику и структуру образовательного процесса и в целом образовательного пути. Наконец, условия, при которых образование может состояться. С одной стороны, это школа как социальный институт, с другой — образовательные средства (учебные и педагогические знания, представления, предписания; учебные предметы, методики, педагогическая наука), с третьей стороны, живая педагогическая деятельность (то, что теоретики педагогики осознали как педагогическое искусство). Говоря о школе как социальном институте, мы подразумеваем следующие моменты: миссию школы — делать человека образованным, школьную организацию, обеспечивающую в процессе образования управление, порядок, дисциплину и другие необходимые условия, способы разрешения проблем и конфликтов, возникающих между всеми участниками образовательного процесса, процедуры включения населения в образовательный процесс, наконец, начиная с конца XIX—начала XX в. формы совершенствования или перестройки образования (то есть педагогические реформы).

С точки зрения введенных нами различий образовательные средства обеспечивают три основных аспекта образования: образовательную работу, образовательный путь и образовательную коммуникацию. В рамках образовательной работы функционируют знания, понятия и онтологические схемы, описывающие два типа содержаний — те, которые нужно усвоить в процессе образования, и те, которые используются как инструменты (средства), облегчающие само усвоение. Например, в учебном предмете геометрии не только должны быть усвоены определенные геометрические знания, понятия и фигуры, но на их основе идет овладение другими геометрическими знаниями понятиями и фигурами.

Образовательный путь помогают проходить различные педагогические предписания, а также направляющие и организационные схемы (различие этих схем дано в работах [67, 69]). Примером последних являются ценностные, целевые или организационные подсказки, советы и установки педагога. Одна из основных проблем образования — построение учебных и образовательных предметов, то есть определение системы средств, помогающих учителю вести ученика от этапа к этапу к конечной цели образования и самому ученику идти к этой цели. Эти средства включают в себя не только содержания, которые ученик должен усвоить (в результате он становится способным действовать вне школы, а также переходить к следующим этапам обучения), но и все то, что помогает ему двигаться по образовательному пути, осуществлять образовательную деятельность, общаться с учителем.

Лишь на первых этапах развития образования учебные и образовательные предметы пытался создавать сам педагог, в дальнейшем произошло разделение труда: один педагог учит, а другой создает учебный предмет. При этом последний использует знания и представления ученых (математиков, физиков, психологов, физиологов и т.п.), философов, обсуждающих природу и особенности образования, а также педагогов, осмысляющих свою практику. Обращение к другим специалистам необходимо, поскольку педагог, создающий учебный или образовательный предмет (назовем его «педагогом-конструктором»), должен опираться на определенные знания и представления. В их число входят: знания и представления тех предметов, которые подлежат усвоению (это не обязательно научные предметы); знания и представления, характеризующие человека и его формирование в образовательном процессе; знания и представления, помогающие учителю и ученику двигаться, общаться и действовать; наконец, методические и методологические знания, полученные в результате осознания сложившегося педагогического опыта. Концептуализируя все эти знания и представления, ориентируя их на образовательные цели, органи-

зую в систему, педагог-конструктор создает научный или образовательный предмет. Такой предмет представляет собой сложное интеллектуальное построение (конструкцию), использование которой обеспечивает движение ученика и учителя на всем протяжении или заданном участке обучения и образования. Г.П. Щедровицкий обращал внимание на то, что при создании подобной интеллектуальной конструкции необходимо различать «педагогическую инженерию» и «педагогическую науку» (познание), а также «инженерные педагогические построения» и «научные педагогические знания» [93, с. 191].

Культурологическое истолкование деятельности и организации

В культурологии деятельность можно истолковать как *динамическое основание социальной жизни*. Именно в деятельности происходят *преобразования* разного рода (материалы природы превращаются в культурные продукты, имеют место перемещения во времени, пространстве, от одних ситуаций в другие, совершаются разного рода обмены, создается техника и т.п.).

Второй важнейшей характеристикой деятельности, как можно было понять из наших размышлений, выступает *принцип развития*, в соответствии с которым строится научное объяснение того, как происходит усложнение исходных структур деятельности или создаются новые структуры. Мыслимы два основных типа развития: *внутрикультурное* и *межкультурное*. Первый тип — это развитие структур деятельности внутри некоторой культуры, например, развитие идеи архаической души и связанных с ней практик деятельности в архаической культуре или идея богов и связанных с ними практик в культуре Древних Царств. Второй тип — развитие, идущее от предшествующей культуры к последующей (или в синхронном плане, от одной культуры к другой, со-

седней, то есть в контексте взаимодействия культур); например, разделение труда и управление складываются в культуре Древних Царств и затем переходят и развиваются во всех последующих культурах.

Не менее важной характеристикой деятельности для культурологии выступают **принципы сообразности**. Во-первых, деятельность сообразна (структурно сообразна) *человеческому материалу*, во-вторых, сообразна *семиозису*, в-третьих — *организации*. Как сообразная человеческому материалу, деятельность включает в себя **позиции акторов** (например, «практика», «методиста», «ученого», «инженера», «менеджера» и т.д.), содержит такие элементы, как «цель», «задача», план «сознания» («табло» актора), «коммуникацию» и ряд других, различающихся в разных теоретических подходах. Как сообразная семиозису и организации, деятельность развивается через механизмы означения, схематизации и организации; эти моменты я рассмотрю в следующих параграфах.

Социальный институт — частный случай организации. Характеризуя его, Малиновский пишет, что «каждый институт, то есть организованный тип деятельности, обладает определенной структурой», в которую, как мы помним, Малиновский включает хартию, нормы (правила), личный состав, материальное окружение. Если деятельность можно истолковать как динамическое основание социальной жизни, то организацию — как *структурное основание*, как «застывшую, остановившуюся жизнь», что является необходимым условием существования культуры как социального организма. В современном сознании социума организация — это структурирование (расчленение и связывание) социальных реалий, причем не только деятельности, но и семиозиса и человеческого материала (то есть организация закрепляется не только в «организации» деятельности, но и в организации языка и организации психики человека). Важен и такой момент: структурирование социальных реалий осуществляется в форме самих этих реалий, например, организация дея-

тельности происходит в деятельности, организация языка в языке (в нем создаются «схемы организации» организация людей людьми.

Генезис культур позволяет предположить, что культуры различаются разными типами организации. Например, для архаической культуры был характерен один тип организации (родоплеменная организация), а для культуры Древних Царств другой тип (институциональная организация, предполагающая разделение труда и системы управления). Тип организации в определенной культуре манифестируется и закрепляется, во-первых, с помощью базисных сценариев и картин мира, во-вторых, на основе социальных институтов, в-третьих, в организации человеческого материала (психики отдельных людей и структуре профессиональных сообществ).

Схема и знание

В намеченной нами картине мир возникает в рамках социокультурной действительности и познается на этапе *существования*. В период *становления мира* речь может идти только о его конституировании, важным моментом которого является создание новых схем (см. «Введение»). Однако и существование мира предполагает создание и использование схем, в этом смысле представление о познании может быть понято как превращенная форма, как исторически ограниченная форма осознания специфического способа бытия схем. Но можно ли сказать, что знание — частный случай схем, а познание — частный случай схематизации?

Вопрос непростой. С одной стороны, вроде бы именно так и нужно считать. Но с другой — познание и знание исторически образуют в мышлении самостоятельный тип реальности. Поэтому в мышлении более правильно сохранить автономию соответствующих понятий (познания и знания), одновременно понимая, что эта автономия условна, имеет смысл только в рамках существования мира, и для ряда со-

временных задач она может быть отменена даже и в этих рамках, например, если мы рассматриваем, какие социокультурные факторы влияют на познание или почему те или иные типы знаний перестают работать.

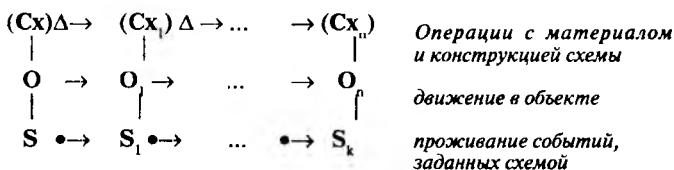
Если все же рассуждать последовательно, то нужно утверждать, что существование мира — всего лишь один из планов социокультурного бытия, что даже когда мир познается, он конституируется в схемах, только это конституирование имеет специфический характер. В данном случае схемы разворачиваются таким образом, чтобы в них можно было осмыслить и освоить явления первой природы и социальную действительность, при условии закрепления представлений о принципиальной структуре мира, а также закреплении способа построения схем (познание в отличие от искусства, проектирования, инженерной деятельности и прочее). На последующих этапах социокультурной жизни существование уступает место становлению нового мира, затем следует фаза существования нового мира и так далее.

В познавательной позиции реальность, заданная схемой, обычно категоризируется как объект. При этом говорят, что схема описывает его. С точки зрения познания описываемый в схеме объект парадоксален: он существует в двух основных состояниях — *виртуальном* и *актуальном*. Например, для архитекторов, работающих с генпланом, схема метро описывает реальные транспортные потоки, которые обеспечивает метрополитен. Но когда метро только проектировалось, эта схема задавала проектируемый, то есть виртуальный объект. Для горожанина, собирающегося воспользоваться метро, чтобы добраться до определенного пункта в городе, его маршрут — виртуальный. Но когда поездка уже закончена, на схеме метро можно указать реальный маршрут, которым он воспользовался. В первом случае схема метро задает виртуальный объект, во втором — актуальный, причем **частично конституированный на основе данной схемы**. Не понимая функций схемы, исследователи, которые сравнивают его с моделями или теориями, постоянно отмечают, что схема, так

сказать, схематична, в том смысле, что не тянет ни на модель, ни на теорию объекта. Но она и не должна выполнять эти функции, точнее, может выступить, например, в роли модели лишь побочно с основной своей ролью.

Природу схем можно лучше понять, анализируя их генезис. Так мне удалось показать, что в сфере познания и, вероятно, других, действует особый порождающий механизм: в коммуникации исходные схемы требуют своего разъяснения, для чего вводятся новые схемы. Требования понимания и обоснования схем обуславливают необходимость построения группы (пакета) схем, связанных между собой генетическими отношениями. Эти связи можно выявить в специальной реконструкции. Таким образом, схемы складываются не сами собой, а в коммуникации, именно там, вырабатываются основные критерии новизны [67, 69].

Структуру понятия схемы можно изобразить так:



Здесь символом Cx обозначен материал и конструкция схемы. Символом Δ — операции с материалом и конструкцией схемы (анализ, синтез, конструирование). Символом O обозначен объект, заданный схемой. Символом S — события реальности, которые человек проживает в рамках реальности, заданной схемой.

Семиотическое и антропологическое условие мыслимости множественности миров

Из истории философии мы знаем, что Юм и Кант обсуждают как скандальную ситуацию множественности представлений мира. С одной стороны, Кант понимает, что сво-

бода личности предполагает именно такое развитие событий. «Во всех своих начинаниях, писал Кант, разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя нехороших подозрений. К этой свободе относится также и свобода высказывать свои мысли и сомнения, которых не можешь разрешить самостоятельно, для публичного обсуждения и не подвергаться за это обвинениям как беспокойный и опасный гражданин» [33, с. 617, 626]. С другой стороны, Кант уверен, что рано или поздно истина восторжествует и человечество выйдет к правильному, по сути, кантианскому пониманию действительности и мира. Здесь явное противоречие, но понять Канта можно, учитывая европоцентристское мироощущение того времени. Выступая от лица человечества, ощущая мир как единое целое (причем считалось, что именно Европейская культура представляла его), Кант утверждал, противореча сам себе, что существует единый мир, который можно адекватно познать.

Однако все попытки доказать, что какая-то точка зрения на мир — более истинная, чем другие, пока никому не удались. Более того, стало достаточно очевидным, что каждое представление мира имеет свои или ментальные, или социальные основания, что, помимо несовпадающих между собой разных философских представлений о мире, существует множество различающихся представлений о мире, характерных для разных культур. А последних, как показали исследования XX столетия, немало: здесь культуры Запада и Востока, многочисленные аборигенные народы, почему-либо остановившиеся в своем культурном развитии (или демонстрирующие другой тип культуры, так сказать, без развития), различные субкультуры в рамках более широких культурных ареалов; причем все эти культуры имеют самостоятельные и часто оригинальные представления о мире.

Но почему исследователи так упорно настаивают на единстве и единственности мира? Здесь, по меньшей мере, два обстоятельства. Одно — натуралистическое умозрение,

то есть вера только в ту реальность, которая отвечает собственному учению, и распространение этого умозрения на человека и общество. Если считать, что человек и социум представляют собой особого рода природу, законы которой изучают антропологические и социальные науки, то невозможно признать существование множества миров. Другое обстоятельство — ощущение того, что современная жизнь оказалась перед лицом общих глобальных проблем и постепенно вовлекается в общие социальные, экономические, культурные процессы. Разберем последовательно оба эти момента.

Обратимся к представлениям древнего мира и античности. Разве представления о мире и человеке в этих культурах совпадали? Естественно нет. В архаической культуре они основывались на представлении о душе, в культуре Древних Царств — на представлении о богах, в античности — на рациональных представлениях, включающих также идею античной личности. Схемы, которые описывали соответствующие реальности (души, боги, личности), задавали и определенные типы социальности.

Действительно, в архаической культуре социальные отношения и схема души обеспечивали главным образом совместные действия в отношении каждого отдельного члена сообщества (в случае его заболевания, смерти, родов и прочее). В культуре Древних Царств социальные отношения основывались на схеме «боги—люди—души» и обеспечивали не только совместные действия по отношению к отдельным своим членам, но и участие в разделении труда и системах управления (мегамашинах). В античной культуре социальные отношения трансформировались во многом в результате становления античной личности (подробнее см. последующие этюды). Последняя задавалась и выявлялась на схемах, обеспечивающих самостоятельное поведение человека.

Продумывая эти реконструкции, не должны ли мы предположить следующее: схематизация не только способствует выявлению новой реальности, но и задает определенные аспекты социальности, социальной жизни. Если учесть, что

схемы человек строит сам и может строить по-разному, что за ними стоят формы организации социальной жизни и социальные практики, которые тоже могут существенно различаться, что именно схематизация способствует выявлению новой реальности, то нужно согласиться, что и *формы существования социальной жизни могут быть различными, что является основанием разного конституирования и видения мира*. Другими словами, развитый нами подход предполагает не только признание множества культур, включая «личную культуру» отдельного человека (если только, конечно, он является личностью), но и множества миров, как момента социокультурного бытия, опирающегося на различные схемы и свободу их конструирования.

А как же проблема органичности и организмичности социальной жизни? Ведь не произвольно же конституируются культуры, социумы и миры? Естественно, не произвольно. Существуют различные факторы и условия, обуславливающие подобную работу, часть из которых я рассмотрел выше и проанализировал в своих работах. Однако *обусловленность не отменяет свободу и вариативность организации и схематизации социальной жизни*, а это и есть одно из предельных оснований для существования различных миров. Другое — *различие реальных природных условий, уже сложившихся ситуаций, социальных и антропологических типов, традиций и т.д., которые застают человек на очередном этапе конституирования действительности*. Третье — *природа личности, существенно определяющая социальную жизнь*, начиная с античности. *Появление личности знаменует собой становление внутри социума второй формы социальной жизни*, назовем ее «личностной».

Личностная форма социальной жизни тоже задается на схемах (схемы человека, личности, биографии, жизненного пути, личностных ценностей и прочее). Будем дальше все эти заданные «приватными схемами» семиотические и психологические конструкции называть «жизненными сценариями личности». Кроме этой составляющей для лично-

стной формы жизни характерна деятельность, направленная, с одной стороны, на *реализацию жизненных сценариев личности*, с другой — на *поддержание или создание необходимым для жизни личности условий* (в пище, отдыхе, защите, общении и т.п.).

Сразу нужно подчеркнуть, что становление личностной формы социальной жизни было бы невозможным без соответствующей самоорганизации (становления) социума. Если Сократа общество убивает, то на излете античности Апулея, обвиненного в сходных прогрешениях (магии и необычном образе жизни), суд оправдывает. Интересна аргументация Апулея в свою защиту: он говорит судьям и зрителям, что он философ, а следовательно, может жить не так, как остальные, заниматься мудростью и прочее [6]. То есть в обществе уже созрело понимание, что люди могут и существенно различаться, что нужны разные личности, даже такие странные, как философы. Более того, и при том, что общество плохо понимает жизнь какой-нибудь странной личности, оно готово ее поддерживать, как это, например, уже много веков происходит в Тибете, где население близлежащих деревень приносит отшельникам пищу, и это может продолжаться не один десяток лет.

Поскольку личностная форма социальной жизни основывается на самостоятельном поведении, которое в свою очередь основывается на приватной схематизации, в социуме реализуется столько форм личностной социальной жизни, *сколько возможно оппозиций и различий в самой схематизации, но поддержанных реальными формами жизни личности*. Например, учение Будды — это оппозиция социальному бытию, и буддистам удалось практически выйти на такие формы самоорганизации индивидуальной жизни, в которых они сворачивают обычную жизнь, культивируя способ жизни, приближающий их к нирване (а это ведь нирвана и есть оппозиция социальному бытию). Иначе говоря, буддисты в своей жизни реализуют определенную форму личностной социальной жизни и связанное с ней буддистское видение

мира. Напротив, Платон, стремясь «блаженно закончить свои дни», то есть преодолеть смерть, вышел на учение «эпимелии» — работы человека над собой, которая должна помочь его душе прийти в мир богов (душа исходно принадлежит этому миру, но она забыла его при рождении). Эта работа включала не только занятие философией и наукой, но и переделку (совершенствование) себя (как говорит Платон в «Пире», «вынашивание духовных плодов»). Поскольку Платон в своей жизни реализует именно этот сценарий, в его лице мы имеем и соответствующую форму личностной социальной жизни и соответствующее платоновское видение мира.

Теперь проблема ощущения единого мира современности (модернити). Да, такой мир складывается на наших глазах. Но его становление не отменяет другие культуры, социумы и миры, хотя и меняет условия и среду их существования. Уже сейчас становится понятным, что модернити становится как сложный социальный организм, включающий множество культур, социумов и миров, находящихся в самых различных отношениях (иерархических, дополнения, включения, рефлексивности, ассимиляции, взаимодействия, размежевания и прочее).

Теперь можно уточнить наше понимание механизма формирования социума и ответить на поставленный выше вопрос, касающийся соотношения планов существования и конституирования действительности. Схема формирования социума выглядит так.

Изменение социума обуславливаются двумя основными обстоятельствами: витальными катастрофами или ситуациями разрыва, а также появлением и осознанием новых возможностей. Например, ситуации, предшествовавшие становлению архаической культуры и культуры Древних Царств, — пример витальных катастроф и ситуаций разрыва. Другая ситуация возникла в эпоху Возрождения, когда постепенно сложилось убеждение, что можно воспользоваться силами и энергиями природы, поставив ее на службу человеку. Утверждалось, что для этого необходимо описать за-

коны природы и создать новую науку и практику (названных в последствии «естественной наукой» и «инженерией»). Это пример новых возможностей. Описание всех этих трех моментов (витальных катастроф, ситуаций разрыва, новых возможностей) предполагает как организмический подход, так и личностный, то есть как с точки зрения социального организма (кризис, напряжения, противоречия и т.д.), так и сознания личности (проблемы, невозможность жить и прочее).

Витальные катастрофы (ситуации разрыва, новые возможности) разрешаются человеком культуры или личностью (личностями), изобретающими новые знаки и схемы, на основе которых перестраивается существующая деятельность, создаются новые формы организации. Одно из необходимых условий этого — попытка ответить на вызовы времени (то есть разрешить витальную катастрофу, воспользоваться новыми возможностями). Перестройка и организация деятельности идут в таком направлении, которое обеспечивает становление и затем функционирование социального организма (в результате складываются базисные культурные сценарии, формируются социальные институты, хозяйство, экономика, популяции, власть). Новые знаки и схемы рано или поздно способствуют изменению и самого типа человека и личности.

Функционирование социума и человека в нем ведут к их усложнению (развитию), в результате чего возникают новые ситуации разрыва, витальные катастрофы и возможности, прежде всего потому, что социальная жизнь больше не обеспечивается сложившимися базисными сценариями, социальными институтами, структурой хозяйства, властью, популяциями.

Становление культуры. Культуры гомогенные и негомогенные

В естественно-научном подходе изучение направлено на создание моделей и теорий, позволяющих в конечном счете сделать природные процессы (в данном случае культурные)

объектом человеческой деятельности технического или инженерного типа. Это означает, что на основе теоретических знаний естественных наук человек может описывать и рассчитывать интересующие его природные процессы и создавать такие условия, в которых эти процессы ведут себя строго в соответствии с данными описаниями и расчетами. Анализ процессов функционирования, описание причин и механизмов природных явлений — одно из необходимых условий подобного подхода. Именно так и предполагалось изучать мышление в ММК.

Например, утверждалось, что причиной изобретения знаковых средств являются «ситуации разрыва». Их преодоление, мыслимое по функциональной логике, и ведет к формированию знаковых средств. Конкретно, задавалось некоторое целое, понимаемое как деятельность, потом строилось рассуждение, имитирующее относительно этого целого процесс (ситуацию), препятствующий нормальному функционированию деятельности, наконец, вводилось знаковое средство, позволяющее вернуться к нормальному функционированию исходной деятельности. Именно так я объяснял в «Культурологии» и «Философии техники» формирование формулы вычисления прямоугольных полей.

Правда, последующий анализ показал, что здесь все не так просто. Многое зависело от того, в какой степени и как осознаны затруднения и проблемы. Наличие затруднений (разрывов в деятельности) может в культуре восприниматься как норма, и тогда никто не спешит ничего менять или изобретать. Еще один вариант: ситуации разрыва преодолеваются лишь тогда, когда для этого созревают условия, например, создаются новые средства. В этом смысле, кажется, все происходит наоборот: не ситуации разрыва есть причина появления новых знаковых средств, а их изобретение и формирование делает возможным осознать разрыв (затруднение, проблему, противоречие) и затем преодолеть его. Простой пример. Изобретение чисел, чертежей и способов (алгоритмов) восстановления на их основе границ земледель-

ческих полей, смываемых каждый год разливами рек, позволило жрецам и писцам древнего мира осознать, что существует стандартная задача восстановления равных по величине (площади) полей. До этих изобретений сотни, если не пару тысяч лет ежегодное разрушение выложенных из камней межевых границ осознавалось как гнев богов и наказание людям, то есть как явление, которому нельзя противостоять.

Можно добавить и еще одно соображение методологического характера. Так и не удалось создать классификацию ситуаций разрыва (а эта задача ставилась Г.П. Щедровицким) и описать их основные типы. И вот почему. Ситуации разрыва выделялись не по объекту, а реконструировались, исходя из уже известного, зафиксированного в текстах, состояния развития. Например, требовалось объяснить, как возникли зафиксированные в глиняных книгах и папирусах планы полей и вычисления, позволяющие эти поля восстанавливать. Фактически закрепляется только конец развития, зафиксированный в исторических текстах, исходная «точка развития» и переход от нее к последующей точке (точкам) неизвестны, их можно, соблюдая определенную логику, реконструировать как угодно.

В ответ на эту ретроспективную критику методологи ММК героического периода могли бы возразить, что для них ситуации разрыва — это не отдельные эмпирические случаи, а идеальный объект (причина развития знаковых средств), причем идеальный объект в онтологии развития мышления, развития понимаемого естественно-научно. А если эмпирический материал не подтверждает этой теории, то для него же, как говорил Г. Щедровицкий, хуже, нужно исхитриться и показать, что теория работает.

Витальные катастрофы. В отличие от понятия «ситуация разрыва» понятие «витальная катастрофа» предполагает реализацию не функциональной логики, а гуманитарного подхода и другое понимания развития. С моей точки зрения, новая культура — это прежде всего новообразование (новое

целое), во вторую очередь, заимствование элементов предыдущей культуры. И объяснить ее нужно как новое целое, а не результат развития и усложнения предшествующей культуры. Этой цели и служит понятие «витальная катастрофа», предполагающее, во-первых, анализ *предпосылок новой культуры*, во-вторых, *новых возможностей*, в-третьих, *определенных проблем* (как в свое время они переживались и осознавались, это другой вопрос).

Например, объясняя происхождение человека, я выделил следующую предпосылку и одновременно проблему — изменение климата, приведшее к тому, что человекообразные обезьяны вынуждены были жить в экстремальных условиях. Наличие у ряда сообществ человекообразных обезьян развитой сигнальной системой и сильной власти вожака рассматривалось мной как новая возможность. Именно такие предпосылка, проблема (выживание в экстремальных условиях) и возможности позволили мне объяснить массовый переход к парадоксальному поведению, а также образование на основе сигнальной системы первого семиозиса [78, с. 29—40]. Назовем эту витальную катастрофу «нулевой».

«Первой витальной катастрофой» можно назвать следующую во времени, разрешение которой приводит к формированию представления об архаической душе и дальше культуры. Здесь я выделил такие предпосылки, возможности и проблемы: «человек», перешедший к семиотическому поведению, в частности, поэтому вынужденный искать «семиотическое объяснение» основных психических процессов (что такое смерть, болезнь, сновидения?), которые для животных не составляют непреодолимых затруднений (они в этих случаях действуют инстинктивно и ситуативно); изобретение рисунка и скульптурных изображений, воспринимавшихся как живые существа, их тоже нужно было понять семиотически; необходимость для племени принимать решения, действовать в указанных ситуациях (смерти, болезни, сновидений, «встречи» с живыми существами, созданными самими людьми).

«Третья витальная катастрофа» была нами рассмотрена выше. Это формирование больших сообществ (народов); переход к интенсивному земледелию, предполагавшему согласованную и организованную работу многих людей; необходимость защиты этих людей и объектов их труда (воды, земли, производств) от кочевников и других народов, наконец, наметившееся разделение труда и первые навыки управления коллективами. Разрешение этой витальной катастрофы приводит к становлению культуры Древних Царств.

«Четвертая витальная катастрофа» относится к периоду середины I тыс. до н.э. Здесь я выделяю следующие моменты: кризис культуры Древних Царств, приведший к краху веры в богов и социальный порядок; переключение человека в плане опоры на личных богов (пример, сократовский «даймони», «гений», голос) и самого себя; изобретение рассуждений; невозможность действовать и мыслить в результате практики ненормированных рассуждений. Разрешение этой витальной катастрофы приводит к становлению античной личности и культуры.

«Пятая витальная катастрофа» относится к II–IV в. н.э., «шестая» — к XVI в.

Можно предположить, что мы (то есть люди модерни-ти) оказались в силовом поле «седьмой витальной катастрофы». Экологический кризис, кризис личности, незащищенность отдельного человека и ряда сообществ, глобальные мировые проблемы, например, международный терроризм, бедность, военные способы разрешения конфликтов, наркомафия, СПИД и рак и т.д. — только отдельные моменты, свидетельствующие о существовании очередной витальной катастрофы. Но так как будущее нам неизвестно, трудно говорить, какие именно предпосылки, возможности и проблемы образуют сущность данной витальной катастрофы.

ЭТЮД ВТОРОЙ. СУЩНОСТЬ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

Исходная гипотеза

Не требуется специального исследования, чтобы понять, что базисный культурный сценарий античной культуры не является «гомогенным», как в предшествующей культуре, а включает в себя две разных группы представлений — «религиозно-мифологическую картину» (вера в богов и души) и «рациональную картину» мира. К последней относятся как онтологические представления ранних греческих мыслителей («все есть вода», «все состоит из атомов», «человек есть мера всего существующего» и др.), так и более сложные концепции действительности Платона и Аристотеля. Известны даже имена творцов религиозно-мифологической картины, точнее тех, кто впервые ее удачно конституировал (схематизировал). По словам Геродота, «Гомер и Гесиод научили эллинов богам: они распределили между богами священные имена, принадлежащие каждому, и закрепили за каждым область владычества, и подобающий каждому вид почитания; они наглядно описали образ каждого божества» (цит. по: [32, с. 194]). Известно также, что Платон и Аристотель, конечно, опирались на своих предшественников-мыслителей, но именно с именами этих двух титанов античной мысли мы сегодня связываем рациональную картину действительности.

На первый взгляд, представления о богах древних греков мало чем отличаются от типичных религиозно-мифологических представлений народов древнего мира, относимых нами к культуре Древних Царств. Каждый бог имеет свою миссию: один отвечает за порядок (Зевс), другие за стихии

(например, Посейдон, Деметра, Нюкта, Гелиос), третьи за ремесла и искусства (Гефест, Афина Эргана, Гермес, Асклепий), четвертые за любовь и брак (Афродита и Эрот, Гера и Гестия), пятые за войну и раздоры (Арес, Деймос, Эрида) и т.д. Боги бессмертны, а люди смертны. Без поддержки богов человек не может рассчитывать на успех в своих делах или здоровье, поэтому приносит богам жертвы, славит их, прислушивается к жрецам или прорицателям.

Но внимательное прочтение показывает, что ряд греческих богов ведут себя для богов весьма странно: нарушают законы, которые сами же установили, дублируют функции друг друга, совершают поступки, недостойные богов, скорее напоминающие действия людей, причем не среднего законопослушного человека культуры, а своенравной личности, для которой главное — ее желания. Вспомним, например, что Зевс получил власть над миром, свергнув своего отца Крона, или его многочисленные романы и измены, на ум приходят также проказы Гермеса, гнев Артемиды, превратившей Актеона в оленя, склоки, мстительность и тщеславие богов, их вполне человеческие поступки во время троянской войны и многое другое. Можно вспомнить и героев, которые при случае, совершив подвиги подобно Гераклу, могут стать бессмертными и принятыми в сонм богов.

Именно потому, что боги древнего Египта или Вавилона никогда не воспринимались как личности, но как константные функции, вера в богов могла обеспечивать устойчивый социальный порядок и организацию. Многие греческие боги, напротив, воспринимаются как личности, к тому же дублируют функции друг друга, а сами эти функции задаются неодинаково, так что всегда можно выбрать нужного для себя (под себя) бога. Как при таком понимании богов может быть обеспечено согласованное социальное поведение, устойчивый общественный порядок и организация?

Но и рациональные картины мира не могут в полной мере считаться гомогенными. Наиболее яркий пример — концепция Платона. С одной стороны, действительность в

его системе задается как законосообразный мир идей и вещей, с другой — этот мир создал Демиург (бог), кроме того, круговоротом бессмертных душ руководят боги. В «Федре» читаем: «Закон же Адрастеи таков: душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна вплоть до следующего круга, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой» [56, с. 157].

В «Государстве» Платон описывает перипетии душ в загробном мире. Вроде бы судьба человека полностью определяется богами загробного мира, однако выбор дальнейшей судьбы (жребия) трактуется Платоном как вполне закономерный, обусловленный тем, как человек жил, каков его разум; зависит этот выбор и от личности умершего. «После этих слов прорицателя сразу же подошел тот, кому достался первый жребий, он взял себе жизнь могущественного тирана (*выше богиня судьбы Лахесис, бросавшая в толпу душ жребии, сказала: «Добродетель не есть достояние кого-либо одного, почитая или не почитая ее, каждый приобщается к ней больше или меньше. Это — вина избирающего, бог не виновен».* — В.Р.). Из-за своего неразумия и ненасытности он произвел выбор не поразмыслив, а там таилась роковая для него участь — пожирание собственных детей и другие всевозможные беды. Когда же он потом, не торопясь, поразмыслил, он начал бить себя в грудь, горевать, что, делая свой выбор, не посчитался с предупреждением прорицателя, винил в этих бедах не себя, а судьбу, богов — все что угодно, кроме себя самого... Случайно самой последней из всех выпал жребий идти душе Одиссея. Она помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец, она насилу нашла ее, где-то валявшуюся, все ведь ею пренебрегли, но душа Одиссея, чуть ее увидела, с радостью взяла себе» [57, с. 417, 418—419]. Заметим, что в отличие от людей, осуществляющих самостоятельные действия и поступки, боги Платона не своенравны, они задают постоянные условия и законы.

Кажется, что полемизирующий со своим учителем Аристотель окончательно расстанется с богами, но в «Метафизике» вдруг выясняется, что самое первое начало — это разум и бог одновременно. «Так вот, от такого начала зависит мир небес и природа... И жизнь без сомнения присуща ему: ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность: и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное и наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его; ибо вот что такое есть бог» [8, с. 211].

Рассмотренный здесь материал позволяет сделать два важных вывода. Первый: представления о действительности, заданные в религиозно-мифологической и рациональной картинах отчасти являются согласованными, поскольку содержат дополняющие элементы (в первой — это функциональное и личностное понимание богов, во второй — констатация вклада богов и личности в законы бытия). Второй вывод: в обеих картинах существенную роль играет личность, о которой в культуре древних царств не было и речи. Теперь основной вопрос: понятно, откуда в античной культуре взялась религиозно-мифологическая картина, она переходит из культуры древних царств, но как и в связи с чем сформировались рациональные представления и картина мира? Забегая вперед, сразу выскажу гипотезу: именно становление античной личности обусловило формирование рациональных представлений, но также и таких практик, как античное мышление, философия, искусство, судопроизводство (право) и ряд других. Дальше я попробую обосновать эту гипотезу, сделав акцент прежде всего на реконструкции античного мышления, задающего, как известно, основное содержание античных рациональных представлений о действительности.

Становление античной личности и мышления

Предпосылками античного мышления выступают: изобретение на рубеже VII—VI в. до н.э. рассуждений, формирование античной личности, проблемы, возникшие в связи с произвольным, не нормированным построением рассуждений.

До античной культуры знания создавались не в рассуждениях и обязательно проверялись в практике хозяйственной и социальной жизни. Например, утверждение, что «у такого-то человека — душа» или «это поле — прямое (имеет форму прямоугольника)» были получены, первое, в рамках анимистической картины мира (то есть представления, что в теле человека живет неумирающая душа), второе, в рамках общественной практики земледелия, кстати, тоже опирающейся на мифологическую и религиозную практику. Получая первое знание, древний человек не рассуждал подобно современному: «Так как все люди имеют души, то и этот конкретный имярек имеет душу». В данном случае он опирался на схему души. Знание — «у этого человека душа» представляет собой описание данного человека с помощью указанной схемы, эквивалентное утверждению, что «душа еще не покинула этого человека» [69, с. 153—154].

Соответственно, источником общих мифологических или религиозных представлений считался не человек, а духи или боги. Они и сообщали эти представления избранным людям (шаманам или жрецам). Абсолютно все знания должны были пройти испытание практикой социальной жизни, в противном случае они просто не закреплялись в культуре. Если говорить здесь о познании, то оно представляло собой *освоение действительности* (то есть природных и социальных явлений и самого человека) в рамках сложившихся картин мира, задаваемых мифами, в основе которых лежали *схемы*; отметим также, что познание практически не осознавалось (было «нерефлексированным»).

Иначе понимался в древнем мире и человек, он был достаточно основательно интегрирован в социальной системе, в принципе, никакой самостоятельности от него не требовалось, да и она не допускалась. Человек мифической эпохи, пишет К. Хюбнер, как единичное, как индивид и Я ничего собой не представляет. Не иметь рода — значит быть лишенным нуминозного *Kydos* и *Olbos*, в которых содержится даваемая богами идентичность рода, то есть вообще не иметь своего лица. Человеку мифической эпохи абсолютно неизвестна область внутренне идеального в качестве Я. Он есть тот, кто он есть, занимая при этом место во всеобщей мифически-нуминозной субстанции, которая существует во многом, будь то люди, живые существа или «материальные» предметы, поэтому и человек живет во многом, и оно живет в нем» [87].

Другое дело, когда культура Древних Царств стала умирать и человек больше уже не мог рассчитывать на царя и богов (смотри выше антисценарии середины I тыс. до н.э.). Ему остается рассчитывать только на самого себя и ближайшее окружение. Усиливается и страх перед смертью, поскольку боги, даже боги смерти, стали ненадежны и коварны. Оказаться же на том свете одному и на вечные времена, без всякой поддержки — что может быть страшнее? Одно из следствий подобного развития событий — пессимистическое умонастроение, характерное для ранней античности. В стихотворении (VII—VI вв. до н.э.) к своему другу Меланиппу великий лирик Лесбоса Алкей пишет (перевод Вяч. Иванова):

Что, Меланипп, обещает нам тризна плачевная?
Вправду ли мнишь, переплыв Ахеронта великий вир,
Некогда в теле воскреснуть и солнца небесного
Чистый приветствовать свет? Высоко ты занозишься!
Тяжкий, под глыбами черной земли. Не надейся же,
К мертвым сошед, преисподней покинуть обители [32, с. 171].

Приводит Вячеслав Иванов и такие строки старого гимна к Деметре и такие почти уже болезненные слова поэта Феогида:

Матьер! Бессмертных дары мы терпеть, и страдая, повинны;
Клонит под иго нужда: небожителей нам не осилить...
Мы же бессмертных дары претерпеть, и страдая, повинны:
Нудит к тому нас нужда, нам ярмо тяготеет на вые.
Лучший удел из уделов земных — не родиться на землю;
Дар вожделенный — не зреть солнечных острых лучей.
Если ж родился, скорее пройти чрез ворота Аида, —
В черную землю главу глухо зарыв, опочить [25, с. 198, 199].

Другое, в некотором роде оптимистическое развитие событий — становление *самостоятельного поведения человека* и, как следствие, первой в истории человечества личности. Вспомним, поведение Сократа на суде. С одной стороны, он идет на суд и соглашается с решением общества, назначившим ему смерть. С другой — Сократ предпочитает оставаться при своем мнении. Он твердо убежден, что его осудили неправильно, что «смерть — благо» и «с хорошим человеком ничего плохого не может быть ни здесь, ни там, и что боги его не оставят и после смерти» [58]. Сократ как личность, хотя и не разрывает с обществом, тем не менее, идет своим путем. И что существенно, не только Сократ выслушивает мнение суда, то есть общественное мнение, но и афинское общество выслушивает достаточно неприятные для него речи Сократа и даже, как нам известно, через некоторое время начинает разделять его убеждения. Отчасти Сократ уже осознает свое новое положение в мире. Например, он говорит на суде, что ведь «Сократ не простой человек», а также, «где человек себя поставил, там и должен стоять, не взирая ни на что другое и даже на смерть».

В теоретическом плане здесь можно говорить о формировании *самостоятельного поведения*, которое невозможно без создания «приватных схем» (например, представлений, что Сократ не простой человек, что он сам ставит себя на

определенное место в жизни и стоит там насмерть). Приватные схемы выполняли двойную роль: с одной стороны, обеспечивали (организовывали) самостоятельное поведение, с другой — задавали новое видение действительности, включавшее в себя два важных элемента — индивидуальное видение мира и особое самосознание (ощущение себя личностью).

Случайно ли, что по форме становление античной личности происходит на сцене суда? Думаю, что нет, так же как не случайно распространение подобных же сюжетов в античном театре. В произведениях Эсхила, Софокла, Еврипида и других известных греческих драматургов герои ставятся в ситуации «амехании», где они вынуждены принимать самостоятельные решения и при этом, как показывает А. Ахутин, обнаруживают свою личность.

Античная личность складывается в попытке разрешить следующее противоречие: человек должен действовать в соответствии с традицией и не может этого сделать, поскольку нарушит традицию. В этой драматической ситуации герой вынужден принимать самостоятельное решение, тоже нарушающее традицию. Так вот суд и театр оказываются той единственной формой, в которой вынужденный самостоятельный поступок героя получает санкцию со стороны общества. Одновременно — формой становления личности и его сознания. Не то чтобы общество оправдывает поступок героя, оно осмысляет этот поступок, переживает его, вынуждено согласиться, что у героя не было другого выхода.

«Герой, попавший в ситуацию трагической амехании, — пишет Ахутин, — как бы поворачивается, поворачивается к зрителю с вопросом. Зритель видит себя под взглядом героя и меняется с ним местами. Театр и город взаимнообратимы. Театр находится в городе, но весь город (*a по сути, полис, античное общество. — В.Р.*) сходится в театр, чтобы научиться жизни перед зрителем, при свидетеле, перед лицом. Этот взгляд возможного свидетеля и судьи, взгляд, под которым я не просто делаю что-то дурное или хорошее, а впервые могу предстать как герой, в эстетически завершенности тела, лица,

судьбы — словом, в «кто», и есть взор сознания, от которого нельзя укрыться. Сознание — свидетель и судья — это зритель. Быть в сознании — значит быть на виду, на площади, на позоре» [13, с. 20—21].

Ахутин напирает на «открытие сознания», но я бы этот прекрасный материал использовал для объяснения того, как происходит «становление античной личности». Ведь, что Ахутин показывает в своей реконструкции? Во-первых, что античные поэты воспроизводят в своих произведениях те ситуации, в которые в то время попадали многие. Их суть в том, что человек не может больше надеяться ни на богов, ни на традиции (обычай) и поэтому вынужден действовать самостоятельно. Во-вторых, в ситуациях амехании античный человек вынужден опираться только на самого себя, но в силу мифологического сознания еще истолковывает свое самостоятельное поведение в превращенной форме, а именно как трагическое действие, выставленное на суд богов. Кстати, и Сократ на суде говорит, что «исследовал дело по указанию бога», что и после смерти «боги не перестают заботиться о его делах», что с детства «какой-то голос» (*гений, личный бог?* — В.Р.) отклоняет его от неправильных решений, а «склонять к чему-нибудь никогда не склоняет»; то есть во всех остальных случаях Сократ действует самостоятельно [58, с. 85—86]. В-третьих, именно театр и суд предъявляют для античного человека новые формы самостоятельного поведения, в лоне суда и театра происходит их осмысление и трансляция.

Психологические исследования автора показывают, что необходимое условие выработки самостоятельного поведения — обнаружение, открытие человеком своего Я, оно неотделимо от формирования им «образа себя», приписывание Я определенных качеств: я такой-то, я жил раньше, буду жить, я видел себя во сне и т.д. По сути, Я человека парадоксально: это тот, кто советует, направляет, управляет, поддерживает и тот, кому адресованы эти советы, управляющие воздействия, поддержка. Я и формирующаяся на его основе

личность — это собственно такой тип организации и поведения человека, в котором ведущую роль приобретают «образы себя» и действия с ними: уподобление и регулирование естественного поведения со стороны «образов себя» — *сознательное, волевое и целевое* поведение; отождествление ранее построенных «образов себя» с теми, которые действуют в настоящее время — *воспоминание* о прошлой жизни, поддержание «образов себя» — *реализация и самоактуализация* и т.п. [69]. Сам человек обычно не осознает искусственно-семиотический план своего поведения, для него все эти действия с «образом себя» переживаются как естественные, природные состояния, как события, которые он претерпевает.

Каким же образом античная личность взаимодействует с другими, если учесть, что каждый видит все по-своему? Например, средний гражданин афинского общества думает, что жить надо ради славы и богатства, а Сократ на суде убеждает своих сограждан, что жить нужно ради истины и добродетели. Этот средний афинянин больше всего боится смерти, а Сократ доказывает, что смерть — скорее всего благо. Мы видим, что основной «инструмент» Сократа — рассуждение и построение схем; с их помощью Сократ *приводит в движение представления своих оппонентов и слушателей, заставляя меняться их видение и понимание происходящего, мира и себя*. Одновременно с помощью рассуждений и схем Сократ реализует свои убеждения и представления. Структура рассуждений содержит такое важное звено как схему типа «А есть В» («все есть вода», «люди — смертны», «боги — бессмертны», «кровь есть жидкость» и т.п.), позволяющую переходить от одних представлений к другим (от А к В, от В к С, от С к D и т.д.).

Собственно рассуждения появляются тогда, когда человек, во-первых, *научается строить новые схемы типа «А есть В» на основе других схем типа «А есть В» с общими членами, пропуская эти общие члены* (например, на основе схемы «А есть В» и «В есть С» создавать схему «А есть С»); Сократ — человек, люди — смертны, следовательно, Сократ — смертен»), во-вторых, *истолковывает эти схемы как знания о мире,*

то есть о том, что существует [68, с. 155—164]. Именно рассуждение позволяло приводить в движение представления другой личности, направляя их в сторону рассуждающего. Так Сократ сначала склоняет своих слушателей принять нужные ему знания типа «А есть В» (например, то, что смерть есть или сладкий сон или общение с блаженными мудрецами), а затем, рассуждая, приводит слушателей к представлениям о смерти как блага.

Другими словами, рассуждения — это *инструмент и способ согласования поведения индивидов* при условии, что *они стали личностями* и поэтому видят и понимают все по-своему. Параллельно рассуждения вводят в оборот и определенные схемы и знания (утверждения о действительности), которые по своей социальной роли должны обладать свойством прагматической адекватности (истинности). То есть рассуждения должны выполнять три функции: *давать знания, адекватно отображающие действительность («социальную реальность»)*, *обеспечивать реализацию личности как в отношении ее самой («персональная реальность»)*, так в отношении других и социума (еще один аспект социальной реальности, который мы сегодня относим к *коммуникации*).

Но рассуждать можно были по-разному (различно понимать исходные и общие члены рассуждения, по-разному их связывать между собой), к тому же каждый «тянул одеяло на себя», то есть старался сдвинуть представления других членов общества в направлении собственного видения действительности. В результате, вместо согласованного видения и поведения — множество разных представлений о действительности, а также парадоксы.

Из истории античной философии мы знаем, что возникшее затруднение, грозившее парализовать всю общественную жизнедеятельность греческого полиса, удалось преодолеть, согласившись с рядом идей, высказанных Сократом, Платоном и Аристотелем. Эти мыслители предложили, во-первых, *подчинить рассуждения законам (правилам)*, которые бы сделали невозможными противоречия и другие затруд-

нения в мысли (например, рассуждения по кругу, перенос знаний из одних областей в другие и др.), во-вторых, *установить с помощью этих же правил контроль за процедурой построения мысли* [68, с. 162–174].

Дополнительно решались еще две задачи: правила мышления должны были способствовать получению в рассуждениях только таких знаний, которые *можно было бы согласовать с обычными знаниями* (то есть вводился критерий опосредованной социальной проверки) и, кроме того, они должны были быть *понятными и приемлемыми* для остальных членов античного общества. Другими словами, хотя Платон и Аристотель настаивали на приоритете общественной точки зрения (недаром Платон неоднократно подчеркивал, что жить надо в соответствии с волей богов, а Аристотель в «Метафизике» писал: «Нехорошо многовластие, один да властитель будет» [8, с. 217]), тем не менее, они одновременно защищали свободу античной личности. Конкретно, последнее требование приводило к формированию процедур разьяснения своих взглядов и обоснования предложенных построений.

Уже применение к реальным предметам простых арифметических правил (операций) требует специального представления эмпирического материала. Для этого, подсчитав предметы, нужно получить числа; в свою очередь, чтобы подсчитать предметы, необходимо хотя бы мысленно их сгруппировать, затем поочередно выделять отдельные предметы, устанавливая их соответствие определенным числам. «Количество» и есть такое специальное представление действительности, выступающее для античного мыслителя как «сущность счета».

Такие же «сущности», задающие для мыслящей личности саму реальность, необходимо было построить для применения построенных Аристотелем правил мышления (они, как известно, в основном сформулированы в «Аналитиках»). Например, применение правила совершенного силлогизма к конкретному предмету, скажем, Сократу («Сократ человек,

люди смертны, следовательно, Сократ смертен») предполагает возможность рассмотреть Сократа и людей как сущности, находящихся в определенном отношении (Сократ как *вид* является элементом *рода* людей, принадлежит ему, но не наоборот). В данном случае Сократ и люди задаются категориями вид и род.

Схематизируя подобные отношения, обеспечивающие применение созданных правил, Аристотель в «Категориях», «Метафизике» и ряде других своих работ вводит категории: «род», «вид», «начало», «причина», «материя», «форма», «изменение», «способность» и другие. С их помощью предметный материал представлялся таким образом, что по отношению к нему, точнее объектам, заданным на основе категорий, можно было уже рассуждать по правилам. *Схемы и описания изучаемых явлений, созданные с помощью категорий и одновременно фиксирующие основные свойства рассматриваемого предмета, причем такие, использование которых в рассуждении не приводило к противоречиям, получили название понятий.* Например, в работе «О душе» Аристотель, анализируя существующие рассуждения о душе человека и ее состояниях, с помощью категорий создает ряд понятий — собственно души, ощущения, восприятия, мышления (последняя, например, определялась как «форма форм» и способность к логическим умозаключениям). Важно, что именно категории и понятия задавали в мышлении подлинную реальность, причем эта реальность оказывалась идеальной и конструктивной.

Впрочем, уже Платон отчасти понимал, что размышления предполагают перевоссоздание действительности. В «Пире» знания о любви он собирает и связывает не так, как они были связаны до этого в мифологии и практике. Все знания о любви Платон относит к идее любви. Например, в «Федре», описывая способы диалектического размышления, Платон говорит: «Первый — это способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать

ясным предмет поучения. Так поступили мы только что, говоря об Эроте: сперва определили, что это такое, а затем, хорошо ли, хорошо ли, стали рассуждать; поэтому-то наше рассуждение вышло ясным и не противоречило само себе... Второй вид — это, наоборот, способность разделять все на виды, на естественные составные части» [56, с. 176]. В данном случае *единая идея любви — это любовь как идеальный объект, любовь, сконструированная Платоном*. Такая любовь позволяет не только рассуждать без противоречий, но и любить по-новому (в плане реализации античной личности), позволяет она, уже как эзотерическая концепция, осуществлять себя в любви и самому Платону.

Хотя Аристотель собирает и связывает знания иначе, чем Платон, используя для этого правила, категории и понятия, в целом он продолжает намеченную Платоном линию на перевоссоздание действительности. То, что Аристотель называет наукой — это и новый способ получения знаний о действительности, и задание новой реальности. Например, в работе «О душе» душа — это идеальный объект, сконструированный Аристотелем, он позволяет рассуждать без противоречий, блокировать мифологическое понимание души, реализовать новое понимание человека, обосновать при рассуждении использование правил и категорий.

Создание правил мышления, категорий и понятий, позволяющих рассуждать без противоречий и других затруднений, получать знания, которые можно было согласовывать с обычными знаниями, обеспечивая тем самым социальный контроль, а также понимать и принимать все предложенные построения (правила, категории и понятия), венчает длительную работу по созданию мышления. С одной стороны, конечно, мыслит личность, выражая себя в форме и с помощью рассуждений (размышлений). С другой — мышление, безусловно, представляет собой общественный феномен, поскольку основывается на законах социальной коммуникации и включает в себя стабильную систему правил, категорий и понятий.

Подчеркнем еще раз, результатом усилий Платона и Аристотеля выступает не только формирование античной науки, которая содержит разрешение противоречий, процедуры построения идеальных объектов, рассуждения по правилам логики, сведение новых случаев к идеальным объектам, получение знаний о всех объектах, входивших в область изучаемого предмета (науки), но и *новое видение действительности*. Например, Платон считал, что все состоит из идей, задающих предметы (рода бытия). Утверждая в «Тимее», что эти предметы рассчитал и создал Демиург, Платон задавал представление о мире, отвечающее античному становящемуся мышлению, но также установкам его собственной личности. Согласно Аристотелю, мир состоит из родов бытия, заданных началами; последние созерцает и отчасти конституирует (посредством познания) разум. В данном случае строение мира отвечает как особенностям античного мышления, которое задает и описывает Аристотель, так и личности последнего. Другими словами, я хочу сказать, что античное представление о мире обусловлено как структурой античного познания, за которой стоят античные «социальные практики» (образование, рациональное объяснение, самоуправление и прочее), так и личностью познающего.

Подобная обусловленность при смене культуры и социальных практик ведет как к формированию новых типов познания действительности, так и к новым представлениям о мире. Действительно, в культуре Средних Веков основной социальной практикой выступила переделка ветхого человека в нового, христианина. Соответственно познание, как показывает С.С. Неретина, помимо указанных переосмысленных античных характеристик стало «этически нагруженным» (любовь к Богу как логический критерий истины) и «двуосмысленным» (то есть разворачивающимся одновременно в двух реальностях — обычного мира и сакрального). Представление о мире в этот период, как известно, задавалось Священным Писанием и новыми началами, включаю-

щими, например, категории «субстанции» (Бога) и «ничто» (позволяющую объяснить творение мира Богом с помощью слова «из ничего») [49; 50].

В XVI—XVII вв. основными социальными практиками становятся естественно-научная и инженерная. Отсюда другое понимание и познания и мира. Познание истолковывается преимущественно как математическое и экспериментальное описание природы, а мир — как заданный законами природы.

В теоретическом отношении необходимо утверждать, что одновременно складываются, поддерживая друг друга, три культурные реалии: «дискурсы познания» (образцы познания, правила, категории и прочее), «практики познания» (в философии, науке, богословии) и соответствующие «содержания сознания» (то есть собственно представления о мире и отдельных ее реальностях). Логика теоретического объяснения здесь следующая. Сначала осознаются проблемы, обусловленные социальными практиками, например, необходимость рассуждать без противоречий, понять и принять Бога, овладеть силами природы. Затем создаются дискурсы познания (схемы и связанные с ними знания), на основе которых разворачиваются практики познания.

Включение в них человека обуславливает самоорганизацию психики, в результате чего формируются и соответствующие содержания сознания (видение, представления, переживания мира). Общая логика становления подобных практик и представлений проанализирована в работах М. Фуко, Г.П. Щедровицкого, С.В. Попова, Г.Г. Копылова, В.М. Розина (см. например, [36; 97]).

В новое время Кант, Маркс, М. Фуко, Г. Щедровицкий осознают искусственный и обусловленный человеческими практиками характер мира. Мир, говорит Маркс, — это продукт культурно-исторического процесса и общественной практики человека, и главная задача — не объяснить мир, а его переделать. По мнению Г. Щедровицкого, нечего «пялиться» на объект и мир, чтобы разрешить проблемы, вол-

нующие человечество [92]. И объект и в целом понимание мира являются продуктами деятельности, но не отдельного человека, а деятельности как *деиндивидуального образования*, развивающегося под влиянием, частично, внешних факторов (механизмов воспроизводства, трансляции, коммуникации, комплексирования и пр.), частично, внутренних противоречий. «Объект как особая организованность, — пишет Г. Щедровицкий, — задается и определяется не только и даже не столько материалом природы и мира, сколько средствами и методами нашего мышления и нашей деятельности. И именно в этом переводе нашего внимания и наших интересов с объекта как такового на средства и методы нашей собственной мыследеятельности, творящей объекты и представления о них, и состоит суть деятельностного подхода» [92, с. 154].

В рамках гуманитарного подхода (В. Дильтей, М. Вебер, М. Бахтин) в XX столетии было осознанно, что представление о мире обусловлено личностью познающего. Например, Макс Вебер усиливает тезис Дильтея о зависимости гуманитарного познания от ценностей исследователя и показывает, что гуманитарное познание представляет собой не просто отображение некоторого явления, но одновременно его конституирование, внесение в него смысла, ценностей [23, с. 48]. Обусловленность гуманитарного познания личностью познающего, конечно, делает его субъективным, но эта субъективность субъективна, так сказать, в рамках двойной объективности. Во-первых, субъективность гуманитарного познания выступает в культуре как одна из объективных тенденций (например, представляя человека как конфликтное существо, З. Фрейд реализует одну из важных объективных тенденций нашей культуры; подобно тому как К. Роджерс реализует в своей психологической концепции противоположную тенденции на эмпатию). Во-вторых, внутри своей субъективной установки гуманитарий строит вполне объективные научные процедуры: анализирует эмпирический материал, выделяет факты, создает идеальные объекты, сводит к ним все другие случаи и т.д.

Здесь стоит пояснить один мировоззренческий момент. Распространенное, ставшее почти непосредственным убеждением, что существует мир, который вечен и неизменен (или развивается, но сам по себе), а ученый или философ его в разные эпохи и в разных дисциплинах по-разному представляет и описывает. Я утверждаю совершенно другое: мир, если и существует отдельно от человека, то только как «вещь в себе» по Канту. Напротив, мир, точнее миры, являются производными от наших социальных практик; человек приписывает миру такое строение, которое оправдывает существующую практику и включение в нее человека [67]. Более того, сама психика формируется в рамках этих практик, самоорганизуется в ответ на включение в них человека. И познание разворачивается в рамках указанных практик. То, что познающий называет фактами и феноменами, безусловно объективно, поскольку получено в ходе анализа и описания эмпирического материала, за которым стоят вещи в себе. Но одновременно и выделение этих феноменов и их осмысление обусловлено практиками и позицией познающего.

Но вернемся к античности и, в частности, к истоку и катализатору античного мышления, то есть к античной личности. Суммируем полученные о ней выше представления. Становление античной личности было обусловлено переходом к самостоятельному поведению, что предполагало изобретение частных схем и формирование новых представлений о своем Я как источнике самоуправления («Вот оно как бывает поистине, о мужи афиняне: где кто поставил себя, думая, что для него это самое лучшее место, ...там и должен переносить опасность, не принимая в расчет ничего, кроме позора, — ни смерти, ни еще чего-нибудь» [58, с. 82–83]), разделение на внешнее и внутреннее, Я и мир, Я и другие. Античная личность конституирует себя, разрешая проблему отношения к существующей традиции, иначе она не могла бы существовать в культуре.

Самостоятельное поведение в данном случае строится как компромисс между необходимостью следовать традиции (мифам и обычаям) и преодолением этой традиции. Если на

заре античной культуры Сократ, как мы помним, решает этот компромисс фактически в пользу личности, предлагая афинскому обществу следовать за собой, то на излете культуры Апулей склоняется к взаимным уступкам и сотрудничеству. Апулей не лезет на рожон как Сократ, не говорит суду: чтобы вы ни делали, я все равно останусь верен себе, вы все живете неправильно, вместо того, чтобы стяжать истину и добродетель, обогащаетесь и лицемерите. И при всем том Апулей — личность, например, он говорит следующее: «Не на то надо смотреть, где человек родился, а каковы его нравы, не в какой земле, а *по каким принципам решил он прожить свою жизнь*» [6, с. 28] (курсив мой. — В.Р.).

Основными формами социализации для формирующейся античной личности выступали сначала суд и театр, а затем к ним присоединяется философия. Начиная с Платона, проблематика осмысления личности все больше интересует философов. Их, очевидно, не устраивали синкретические переживания в театре, где рациональные модели самостоятельного поведения невозможно было отделить от эмоций и других переживаний. Основным инструментом общения разных личностей между собой, а также с античным обществом становятся сначала ненормированные рассуждения, а затем мышление (то есть рассуждения, которые строятся по правилам логики с использованием категорий и понятий). Рассуждения позволяли приводить в движение представления личности, направляя их в нужном для мыслящей личности направлении.

Исключительно важно, что правильное мышление заставляет мыслящего перевоссоздавать реальность, по-новому организовывать знания о действительности, в конечном счете, видеть иначе. Начинается сложная работа и процесс становления новых рациональных представлений о действительности. При том, что продолжают существовать религиозно-мифологические представления о всех тех предметах, которые мыслятся. Мир двоится и становится источником противоречий. Преодоление этих коллизий ведет как к

трансформации религиозно-мифологических представлений, которые начинают включать в себя фрагменты мышления и реагировать на личностное понимание событий, так и структур античного мышления, допускающих особые «начала» рассуждения, например, платоновских богов или разум Аристотеля. Рассмотрим теперь подробнее, как формируются, понимаются и устроены в античной культуре рода бытия, относящиеся к обоим указанным картинам (религиозно-мифологической и рациональной).

ЭТЮД ТРЕТИЙ. АНТИЧНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ

Понимание и обеспечение загробной жизни в древнем Египте

Выше я кратко рассказал, как понималась смерть фараона в Древнем Египте. Задержусь еще на культуре Древних Царств, рассмотрев понимание смерти и загробного мира, характерное для египетской элиты в течение почти двух тысяч лет. Судя по современным исследованиям, это понимание оказало влияние и на античные религиозно-мифологические представления о смерти и на концепцию Платона (при этом важно не отождествлять античные, средневековые и нововременные представления о мифе и магии; сравни [1, 5, 35, 37, 46, 52, 90]).

В литературе неоднократно отмечалось, что истоки не только эзотеризма, идеи которого впервые были сформулированы на рубеже III в. в «Герметическом корпусе», но и философии, науки и христианства теряются в Древнем Египте. Например, Н.И. Григорьева пишет: «Общеизвестно, что жрецы Египта, обособленно живущие, занимались исследованием природы макро- и микрокосмосов, были математиками, астрономами или, «изучая науки божественные, из них выводили науки человеческие». Приблизительно то же самое говорит Платон в разных диалогах и о занятиях философов. В «Тимее» не только жрец сближается с философом в области интеллекта, но и философ сближается со жрецом в сфере сакральной интуиции» [28, с. 11].

Однако, что нам действительно известно о мировоззрении древних египтян? Достаточно много, и с каждым десятилетием объем этих знаний расширяется. Для нашей темы

особенно интересна недавно вышедшая книга нашего известного историка, египтолога А.О. Большакова «Человек и его Двойник» (Санкт-Петербург, 2001). В ней мы находим материал, позволяющий осмыслить проблему влияния египетского мировоззрения на формирование античной философии и сделать очередной шаг в понимании сущности и особенностей древнеегипетской культуры.

Сама идея Двойника человека — «Ка», лежащая в основе египетского мироощущения как Старого царства, так и Среднего (III—II тыс. до нашей эры), поразительна. Египтянин той эпохи был уверен, что его жизнь может продолжаться бесконечно на том свете, в царстве мертвых (такой человек и назывался Ка), однако, при условии, что он, во-первых, запечатлевает себя и события своей жизни с помощью скульптуры и других изображений, во-вторых, запасается поддержкой со стороны живущих, прежде всего в плане жертвоприношения и сакральных процедур. В этом отношении Ка лучше называть не двойником, а «человеком того мира», кратко **«томиром»**. Томир может быть рассмотрен как предтеча эзотерика и христианина, и рационалиста.

Главная проблема для Большакова — понять связь томира с изображениями и именем человека, а также почему изображения считались живыми, их (точнее, томира) оживляли (открывали ему глаза и уста), кормили, приносили дары и прочее. «Существует огромное количество свидетельств, — пишет Большаков, — в пользу того, что египтяне считали изображения «живыми» или по крайней мере способными обеспечивать вечную жизнь изображенному. С другой стороны, те же самые люди не могли не понимать, что изображение мертво, как и материалы, из которых оно сделано... Вырваться из этого замкнутого круга можно, лишь разорвав его — признав, что одно из двух противоречащих положений существует только в нашем представлении. И конечно, ошибочно положение о том, что изображения живы — ведь это плод нашей интерпретации идей пятитысячелетней давности, которая вполне может быть неверной, тогда как то,

что изображения мертвы, подтверждается практикой — безразлично, современной или древней, и здесь ошибки быть не может» [19, с. 37—38].

Забегая вперед, заметим, что «изображение» (а не материал, в котором оно выполнено) не может быть ни живым, ни мертвым, а также, что для египтянина статуя бога или собственное изображение — это не «художественное произведение», как для нас, а, действительно, живое существо. Не случайно поэтому в беде люди часто обнимали изображения богов, чтобы на потерпевших перешли божественные благословение, сила и благополучие [87, с. 125]. В принципе человек мог вызвать бога еще проще, а именно, ритуально произнося его имя, но конечно, бог, заключенный, (воплощенный, присутствующий) в живописном изображении, статуе или героях драмы более убедителен и телесно воспринимаем. «Не существует сценария и спектакля, — пишет Э. Кассирер, — которые лишь исполняет танцор, принимающий участие в мифической драме; танцор есть бог, он становится богом... Что... происходит в большинстве мистериальных культур — это не голое представление, подражающее событию, но это — само событие и его непосредственное свершение» [87, с. 179].

Однако Большаков мыслит не так, для него изображение мертво; понять же почему египтяне считают его живым, можно, с его точки зрения, обратившись к анализу психики, прежде всего, к работе памяти. Вспоминая какой-либо предмет или человека, считает исследователь, древний египтянин невольно воспринимал их как непосредственно данные глазу. Большаков здесь, с одной стороны, приписывает египтянам поистине младенческое сознание, ведь они не различают образы памяти и восприятия реальных предметов (подобное различие психологи констатируют уже у детей трех-пяти лет, даже у детей аборигенов), с другой стороны, древний египтянин наделяется понятиями (копия, двойник, образ, прообраз, символическое понимание изображения, объективирование его и т.п.), которые возникли не раньше

античной культуры и Нового времени. Все это не выдерживает никакой критики. Если бы египтяне путали образы памяти и восприятия реальных предметов, они буквально шагу не могли бы ступить, не говоря уже о том, чтобы создать столь блестящую цивилизацию. Очевидно, требуется другое объяснение фактов, которые столь точно формулирует и предъявляет в своей книге Большаков. Приведем сначала эти факты.

Представление о Ка, утверждает Большаков, тесно связано не только с изображениями (статуями и настенными барельефами и рисунками), но и с именем человека. «Изображения человека почти всегда сопровождается его именем и титулами, уточняя личность изображенного, являются как бы составной частью имени... изображение уточняется именем, имя дополняется изображением» [19, с. 66–67]. В семантическом отношении Ка — однокоренное слово с самыми разными словами — *именем, светом, освещением, размножением, беременностью, работой, пищей, садовником, колдовством, мыслью* [19, с. 70–79].

Важно, что изготовление изображения — это еще не томир, но это общественно значимое, а также прибыльное в Древнем Египте занятие. Создав изображение, обычно самого заказчика и его хозяйства, скульптор (художник) передавал изображение жрецу. Дальше начиналась процедура оживления или рождения томира, так называемый ритуал «отверзания уст и очей». Он состоял в том, что «жрец касался глаз и рта статуи теслом» (резцом или жезлом), причем действие сопровождалось «диалогами жрецов, имеющими мифологический характер и восходящими к истории «воскресения» бога смерти Осириса [19, с. 89–90]. Например, на одной стеле мы читаем: «Открыто лицо имярека, чтобы видел он красу бога, во время процессии его доброй, когда он идет в мире в свой дворец радости... Открыто лицо имярека, чтобы видел он Осириса, когда тот делается правогласным в присутствии двух Девяток богов, когда мирен он во дворце своем, довольно сердце его вечно... (в данном случае выражение «открывать лицо» синонимично выражению «отверзать уста и очи») [19, с. 91].

Судя по некоторым памятникам, обряд «отверзания уст и очей» совершался рано утром, при восходе солнца — главного бога Египта Ра. Но в часовнях и храмах, где настенные изображения и статуи пребывали в полной темноте, использовались факелы и светильники. Об этом свидетельствует, например, договор сиутского номарха со жрецами, в котором «специально оговаривается, где и когда перед его статуями должен возжигаться свет, а также особо упоминается обеспечение ламп фитилями» [19, с. 94]. Большаков показывает, что свет, так же как и пища, выступали двумя основными условиями загробной жизни томира. Именно поэтому последнему необходимо было приносить жертвы (это главным образом пища) и обеспечивать освещение погребальных помещений. Тем самым жизнь и благополучие томира целиком зависели от живущих.

Кстати, бог того мира, Осирис — это также «бог зрения», его пиктограмма прочитывается буквально как «место глаза». «Разумеется, будучи богом зрения, Осирис был тем самым и богом света. Не случайно поэтому один из текстов позднего храма на острове Филэ именуется его как «сотворившим свет в утробе своей матери» [19, с. 105]. Отсюда всего один шаг до отождествления Осириса с солнцем, что и произошло в Поздние эпохи. «Таким образом, — замечает Большаков, — Осирис превращается в солнце — в солнце того света. Поэтому вполне естественно, что в гробницах Старого царства солнце не изображалось — это и было не нужно, так как имелось специфическое потустороннее солнце — Осирис» [19, с. 106–107].

Большаков убедительно показывает на большом материале, что оживление томира происходило еще при жизни человека. Культ Двойника, пишет он, начинается с момента завершения изображения. «Смерть владельца гробницы в этом культе ничего не меняла — раз начавшись, он продолжался в том же виде до тех пор, пока было возможно его материальное обеспечение, а теоретически вечно. По существу, в жизни Двойника смерть его «оригинала» не играла ни-

какой роли; для него единственным рубежом было создание изображения... он ведет активное существование одновременно со своим «оригиналом» и, следовательно, не отделен от него и от всего человеческого мира непреходимой границей смерти» [19, с. 140–141].

Большаков думает, что Двойник «рождается одновременно с человеком и какое-то время существует в неявной форме. В момент завершения изображения он обретает явную форму». В ней Двойник безболезненно переживает смерть человека и в неизменном виде продолжает свое существование дальше [19, с. 142]. Чтобы уничтожить томира, египтяне уничтожали соответствующее изображение. Отсюда Большаков делает вывод, что, хотя при этом Двойник продолжает существовать, так сказать, виртуально, реально он умирает вместе с разрушением изображения [19, с. 143, 202]. Но не свидетельствует ли это, напротив, о том, что томир рождается не вместе с человеком, а отдельно от него? Что обычный человек, не предпринявший усилия для продолжения своей жизни, не может рассчитывать на перевоплощение в томира?

Важным результатом исследований Большакова является доказательство того, что мир, в котором живет томир, является улучшенной копией обычного мира, где акцентируются и актуализируются желаемые для человека события, например, его значение, власть, масштаб хозяйства [19, с. 214, 220–221].

Другой не менее важный результат — характеристика этапов эволюции представлений о загробном мире. В Древнем Царстве загробный мир мыслился как состоящий из двух сакральных пространств: в одном жили томиры, а в другом пребывали тела умерших, вероятно, пожираемые демонами. В захоронениях этим пространствам соответствовали разные помещения: в одном, наземном, находились изображения, а в другом, склепе, последних не было, но лежало тело умершего. До конца V династии, пишет Большаков, «изображения могут находиться только в наземных помещениях, но не

в погребальных камерах. Это имеет принципиальнейшее значение. Ведь при наличии средств египтяне стараются заполнить изображениями все помещение, изображения стремятся занять все «экологические ниши», так что если есть место, где они отсутствуют, это означает, что их туда что-то не пускает, что «ниша» уже занята. И в самом деле, когда изображения наконец появляются в склепе, становится ясно, что их там страшно боятся» [19, с. 227].

Социальные смуты и гибель Старого Царства, воспринятые египтянами, как вселенская катастрофа, приводят к вытеснению на периферию реальности томиров («Из-за общего обеднения страны почти никто уже не мог создавать в своей гробнице большое количество изображений, так что обычно все ее оформление сокращалось до небольшой стелы низкого качества» [19, с. 231]). Ее место занимает новый мир, который по сравнению с миром-Двойника имеет две основные особенности: он предназначен не для одного, а для всех и в нем ведущую роль начинают играть не томиры, а боги, а также демоны. «Первое ведет к тому, что он копирует египетское государство, второе — к тому, что во главе его стоит царь, в роли которого здесь выступает бог Осирис» [19, с. 231].

Стабилизировав ситуацию, цари Среднего Царства обеспечили не только восстановление мощи Египта, но и способствовали возвращению реальности томиров; в свою очередь, мир богов и демонов уходит на периферию. Кризис Среднего Царства в очередной раз способствует усилению влияния и значения богов, в результате «в сознании египтян идея бога приобретает новый аспект: бог-регулятор миропорядка обретает функции бога-заступника. Первому можно поклоняться и бояться его нечеловеческой мощи, со вторым возможно личное общение, его можно просить о чем-то для себя, надеясь на выполнение испрошенного... Бога начинают изображать, он впервые выходит в мир-Двойник» [19, с. 234].

Кризис Египта в последнем тысячелетии не только окончательно ставит на первое место загробный мир богов и демонов, но и ведет к исчезновению реальности томиров. «Как

только, — пишет Большаков, — в гробнице появились изображения богов, радикально изменилось положение человека в мире-Двойнике... Рядом с богом человека можно было изобразить только в одном виде — во время молитвы, и сцены поклонения становятся в Позднее время (за исключением Саисского периода, ориентировавшегося на старинные образцы) практически единственным элементом изобразительного оформления гробниц. Мир-Двойник в изначальном понимании, когда особую роль играла его независимость, исчезает... Маленький и уютный, совершенно свой мир-Двойник, где все было просто и ясно, соразмерно человеку, а потому спокойно и надежно, сменился на огромную загробную вселенную, населенную богами, которых нужно просить о милости, и демонами, с которыми необходимо бороться при помощи соответствующих заклинаний. В этой вселенной человек был мал и ничтожен, свое место в ней он мог найти только благодаря специальным путеводителям, каковыми являются Книга мертвых и многочисленные поздние «Книги» заупокойного характера... В Старом Царстве, где жизнь мира-Двойника фактически в неизменном виде продолжала земную жизнь, смерть не была трагедией; к ней относились спокойно и с достоинством. Поздний загробный мир качественно отличался от человеческого, был неуютен, загадочен, опасен, так что переход в него был серьезнейшим рубежом, а смерть превращалась в крушение всего привычного вокруг человека, была врагом, с которым нужно было бороться» [19, с. 234–236].

Безусловно, Большакову удалось нарисовать убедительную картину загробной жизни в Египте, а также описать жизнь и особенности Двойников, это результат весьма значителен, сопоставимый с открытиями века. Другое дело, как он объясняет реальность загробной жизни и природу томиров. Здесь у меня свой подход и объяснение. Но прежде чем охарактеризовать это объяснение, сделаю замечание методологического характера. В своих культурологических исследованиях я ничего не говорил о томирах. Является ли это

свидетельством слабости моих теоретических построений? Думаю, что нет. Теория, и культурологическая в том числе, не может быть выстроена одним махом: какие-то факты могут быть объяснены во втором или третьем заходе, что часто ведет и к уточнению или пересмотру самой теории. Важно другое — принципиальная возможность осмыслить в рамках данной теории (ее онтологии) новые, предъявляемые факты.

Как отмечалось выше, в культуре Древних Царств представление о богах и их отношениях с людьми было исходным, задавало для египтянина «непосредственную реальность», то есть то, что существует. Хотя с точки зрения культурологической реконструкции, боги вводятся, чтобы оправдать включение человека в новые практики, основанные на разделении труда и жестком вертикальном управлении, для самого древнего человека бог — это основная существующая реальность. Но посмотрим, как конкретно формировался и существовал томир и его реальность. При этом, поскольку речь пойдет о теоретическом объяснении, я буду использовать материал не только Древнего Египта, но и Месопотамии и Древней Греции.

Уже в архаической культуре имя человека связывалось не с его телом, а душой. Объясняя родство и внешнее сходство членов семьи наличием у них одних душ (круговоротом душ, переходящих из тел умерших в тела родившихся), архаический человек правомерно считал, что имя и душа — это одно и то же. Произнося имя, члены племени вызывали к жизни и активности душу имярека. Но душу последнего можно было вызвать и даже ее увидеть и другим способом, а именно изобразив данного человека. Правда, для этого недостаточно было создать изображение, было еще необходимое условие — жертвоприношение и другие сакральные процедуры, призванные склонить душу к нужному действию — она должна войти в изображение, показаться племени. Таким образом, то, что мы сегодня называем изображением, для архаического человека была сама душа, а создание изображения (не вообще, а с целью общения с душами) вклю-

чало в себя сакральные процедуры, оживляющие изображение. Если же речь не шла об общении с душами, то изображения рассматривались как жилища, в которые душа могла войти [67, 69].

При становлении культуры Древних Царств происходит переосмысление того, что такое человек, а также его смерть, сновидения, болезни. Исходной непосредственной реальностью здесь являются боги, что это такое, я объяснил выше. По отношению к ним определяется (конституируется) и человек. Так как боги, по сути, выражают идеи разделения труда и властного управления, человек должен подчиняться богам. Поскольку боги — это сама организация культуры, которая должна постоянно воспроизводиться в неизменном виде, а люди — всего лишь материал этой организации, который может меняться, боги считаются бессмертными, а люди смертными. Наконец, откуда берется человек? Его создают боги, что кстати, вполне отвечает практике данной культуры: здесь впервые появляются школы и другие формы социализации человека, например, практика расчета судьбы человека, представлявшая собой вменение ему определенного сценария прижизненного поведения.

Например, в старовавилонском мифе об Атра-хасисе описывается собрание богов, на котором было решено создать человека, чтобы избавить богов от печальной необходимости трудиться ради поддержания собственного существования. Для этого, говорит бог Энки, нужно убить одного из богов, чтобы очистить остальных и замешать на крови убитого глину.

В собрание ответили: «Так да будет!»

Ануннаки великие, вершащие судьбы.

В день первый, седьмой и пятнадцатый

Совершил омовение (Энки).

(Бога) Ве-ила, имевшего разум,

В собрание своем они убили [38, с. 38].

Дальше в мифе говорится, что
Боги, когда создавали человека,
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали [38, с. 138].

Подобное представление — общее место для всей культуры Древних Царств. Но послесмертный образ жизни понимается в отдельных регионах древнего мира по-разному. Наиболее драматично в Вавилоне. Вот например, как в «Эпосе о Гильгамеше» описан загробный мир, куда после смерти попадают души людей:

В дом мрака, в жилище Иркаллы,
В дом, откуда вошедший никогда не выходит,
В путь, по которому не выйти обратно,
В дом, где живущие лишаются света,
Где их пища прах и еда их глина,
А одеты, как птицы, одеждою крыльев,
И света не видят, но во тьме обитают,
А засовы и двери покрыты пылью! [38, с. 186]

Достаточно трагично переживает смерть и грек гомеровской эпохи. Хотя умершие «и обладают памятью и пролетевшая жизнь стоит перед их глазами, но они лишены всякого сознания будущего и тем самым также и настоящего, определяемого будущим. Поэтому Одиссей видит умерших в подземном мире как тени, из которых ушло ожидание грядущего и тем самым жизнь... И все же, согласно гомеровским представлениям, как подчеркивает В. Отто, умерший «еще здесь». Об этом же пишет и Кассирер: «умерший все еще «существует» [87, с. 211, 213].

Обратим внимание, шумеры, попадающие в загробный мир, еще питаются, правда глиной и прахом, но уже лишены света и свободы; однако в загробном мире греческой культуры мысль древних доведена до своего логического конца — умерший не может ничего того, что он имел при жизни. Как же древний египтянин сумел избежать этой печальной участи? Ну, во-первых, не все, а только египетская элита, то есть

приближенные к фараону, вельможи, крупные чиновники и богатые люди, что неоднократно подчеркивает Большаков. Во-вторых, как мы помним, так понимали загробную жизнь египтяне Древнего и Среднего Царства, в последнем же тысячелетии понимание смерти приближается, с одной стороны, так сказать, к древнегреческой норме, с другой — к христианской. «Одним из важнейших результатов перемен, — замечает Большаков, — была четкая формулировка в 125 главе Книги мертвых дотоле туманных и неразработанных представлений о загробном суде и воздаянии» [19, с. 235].

Идея посмертного, почти райского существования томира может быть названа первой в истории человечества идеей индивидуального «спасения». На нее выходят отдельные представители египетской элиты под влиянием следующих обстоятельств. Во-первых, их не устраивала загробная жизнь, где все и навсегда кончается. Во-вторых, как подчеркивает Большаков, это были люди хотя и полностью подчиненные фараону, но одновременно активные и властные, обладающие к тому же большими средствами. В-третьих, египетская мифология и мироощущение как бы подсказывали выход, чтобы преодолеть смерть. Действительно, боги создали человека из глины (праха), вдохнув в него жизнь. То есть человек состоит из двух составляющих — тела и духа (души), отчасти совпадающей с именем. Когда человек умирает, его тело пожирают демоны, а душа вынуждена отправиться в царство смерти. Это с одной стороны. С другой — известно, что изображения богов и людей существуют практически вечно, не разрушаясь. Но изображения, если в них вдохнуть жизнь, — это сами боги или люди.

Другими словами, в качестве изображения, в которое с помощью жрецов входит человек, последний может продолжать жить и после смерти. Правда, а что он будет делать на том свет без пищи, света, своих любимых слуг, жен, животных, вещей? Стоит ли тогда овчинка выделки? Да, но с помощью тех же сакрализованных изображений все это можно переправить в тот мир. Действительно, Большаков показы-

ваает, что в гробницах изображались не только сами их владельцы, но и их семья, челядь, любимые животные и предметы. Что отверзались не только уста и очи владельца гробницы, чтобы последний мог есть и видеть, но и оживлялись все другие изображенные люди, любимые животные, источники света, пищи и другие предметы.

В этом случае предприятие обещает быть успешным. Так представители древнеегипетской элиты выходят на идею спасения — вечной жизни. Но разве при этом не нарушаются права богов и фараона? Нет, если томиры не претендуют на их власть, а они этого не делали. Кроме того, мир томиров воспроизводил обычный земной мир, где представители элиты обладали большой реальной властью в рамках своей компетенции. Только эту компетенцию они и забирали с собой в тот мир, не претендуя на права богов и фараона. Однако было еще одно затруднение. Кто будет поставлять пищу, кто будет оживлять ее изображение, кто в случае чего поддержит томира? Дело в том, что египтянин просто не мыслил свою жизнь вне соответствующих институтов власти — власти фараона и жрецов. Фараон был живым и практически главным богом, обеспечивающим связь человека с другими богами, а жрецы рассматривались как более доступные, чем фараон, посредники между богами и людьми. Не забудем, что человек культуры Древних Царств не мыслил свою жизнь и действия вне поддержки и управления со стороны богов.

Таким образом египтяне пришли к мысли, что необходимое условие существования в том мире — **поддержка и обеспечение из этого мира**. Насколько она считалась важной, показывает кризис культуры Древнего Царства, когда занятые войнами и борьбой за власть люди практически перестали обслуживать томиров. Поэтому всеми возможными и невозможными средствами люди еще в этой земной жизни старались связать живущих обязательствами загробного обслуживания своей персоны. Например, до нас дошел обстоятельный договор со жрецами, составленный номархом Среднего

царства, в «котором оговариваются их обязанности в культе его храмовых и гробничных статуй и обязательства нанимателя по оплате их службы», причем оплата производится из двух источников: одного законного — наследственного имущества номарха («дома отца»), а другого явно незаконного — должностного имущества («дома князя»). В этом договоре, в частности, можно прочесть следующее: «Пусть не отменяет князь всякий будущий договора другого князя со жрецами будущими» [19, с. 132–133].

Большаков, правда, не очень уверенно, утверждает, что Двойники были независимыми от богов и фараона. Это так и не так. Томиры были независимыми в той мере, в которой сумели обеспечить себе прижизненное обслуживание, безусловно, полностью основанное на зависимости от богов и живущих людей.

Наконец, чтобы реализовать идею индивидуального спасения, нужен был еще пример и образец, освещенный обществом. Таким примером выступил миф об Осирисе, который был убит, но потом воскрешен, причем примерно так, как оживляли томиров. Осирис «воскресает» благодаря тому, что его сын дает ему свой глаз, что эквивалентно процедуре «отверзания очей». «С конца Старого Царства, когда всякий умерший стал приравняться к Осирису, история «воскресения» этого бога стала историей «воскресения» любого человека. Согласно представлениям о загробном суде, относящимся уже ко времени Нового Царства, оправданного мертвого наделяет зрением сам Осирис. В книге мертвых принадлежащей некоей имярек, хозяйка изображена держащей в руке глаза и рот, которые она получила по приговору Осириса, говорящего: «Дайте ей глаза ее и рот ее. Ведь сердце ее праведно»» [19, с. 86, 87].

В теоретическом отношении необходимо утверждать, что одновременно складываются, поддерживая друг друга, три культурные реалии: «дискурсы индивидуального спасения» (миф об Осирисе, идеи о томире и о том свете, тексты ритуалов, зачитываемых при оживления томира и его спут-

ников), «практики спасения» (изготовление изображений, ритуалы оживления, «службы» поддержки и кормления томиров) и соответствующие «содержания сознания» (то есть собственно представления о томирах и реальности, в котором они живут). Логика теоретического объяснения здесь следующая. Сначала осознается проблема — желание продолжить жизнь (общее для всех людей культуры Древних Царств; как писали, например, поэты и ученые народа нагуа: «Вот бы всегда жить / Вот бы никогда не умирать!» [41, с. 159]). Затем создается дискурс спасения (схемы и связанные с ними знания), на основе которого разворачиваются практики спасения. Включение в них человека обуславливает самоорганизацию психики, в результате чего формируются соответствующие содержания сознания (видение, представления, переживания). Но конечно, нужно учесть, что все эти составляющие мировоззрения складываются не сразу и не по отдельности, а обуславливая друг друга.

Особая проблема была с телом умершего. С одной стороны, египтяне боялись его, поскольку труп становился добычей демонов, с другой — хотелось его сохранить для томира. Вероятно, египтяне думали, все же самым лучшим изображением человека было бы его тело, конечно, при условии, что его можно было бы сделать вечным, как каменные изображения. В этом направлении они и пошли. Уже в Древнем Царстве египтяне заливали тело умершего, делая с него форму, а позднее научились его бальзамировать и превращать в мумию. Но соседство с демонами долгое время не позволяло томиру приближаться к собственному телу. Однако, когда мир томира стал вытесняться миром богов, а изображения — терять свое значение, мумия человека вступила в свои права. Томир, кстати, не без помощи изображений (антропоморфный саркофаг, золотые маски лица, изображение богов на крышке саркофага, рисунки в Книге мертвых, которая кладется рядом с мумией [19, с. 236]), обрел в мумии собственное тело, которое принадлежало человеку от рож-

дения. Но заметим, что этот новый томир, родившийся заново в собственном теле (мумии), уже не имел той свободы и власти как томир-изображение, он подчиняется богам царства мертвых и борется с демонами, населяющими это царство. Золотая мечта закончилась.

Выше я отмечал, что в культуре, клонящейся к своему закату, социальная мимикрия может принимать грандиозные формы, охватывая практически все области культурной жизни. Примером подобной мимикрии в культуре Древних Царств являются письма, адресованные богам, где человек пытается управлять последними. Вот одно из них.

«Богу, отцу моему, скажи! Так говорит Апил-Адад, раб твой: Что же ты мною пренебрегаешь? Кто тебе даст (другого) такого, как я? Напиши богу Мардуку, любящему тебя: прегрешения мои пусть он отпустит. Да увижу я твой лик, стопы твои облобызаю. И на семью мою, на больших и малых взгляни. Ради них пожалей меня. Помощь твоя пусть меня достигнет» [38, с. 46].

Здесь человек пытается управлять верховным богом Мардуком через своего личного бога. Ясно, что в данном случае действия вавилонянина прямо противоречит базисному культурному сценарию: боги все видят, поэтому обманывать их бессмысленно, приказы исходят только от богов, человек ими управлять не может. Таким образом, мы видим, что реально человек уже действует не в соответствии с базисным культурным сценарием, но он вынужден делать вид, что остается в зоне его власти.

Вот здесь и появляются моральные императивы (страх перед возмездием со стороны богов), которые призваны пресечь опасные тенденции становления самостоятельного поведения человека. Самый сильный из них — угроза вечного наказания на том свете. Загробный мир модернизируется в очередной раз: теперь это мир суда и возмездия за прожитую жизнь.

Мифологическое переживание и философская концептуализация загробной жизни в античности

Вспомним античный миф об Орфее и Эвридике. На первый взгляд, он полностью лежит в русле религиозно-мифологических представлений, ведь Эвридике так и не удалось вернуться на землю из темного царства Аида; ее история еще раз подтверждает закон, по которому смертному не суждено воскреснуть для новой жизни. Однако, основное содержание мифа не в этой очевидности для античного человека, а в другом. Во-первых, оказывается, что сила искусства Орфея столь велика, что даже в состоянии изменить законы бытия, которые в данном случае представляет бог Аид. Кстати, но и древние египтяне настолько верили в силу изображений, что считали возможным отправиться на этой «ладье» в вечность. Во-вторых, и поступок Орфея, решившего уговорить бога нарушить законы загробного мира, и поступок самого Аида, согласившегося это сделать, совершенно не укладываются в религиозно-мифологическую картину действительности, как она понималась в культуре Древних Царств. Так может поступать только личность, причем эзотерическая, уверенная, что она может общаться с богами и даже заставить их плясать под собственную дудку.

Здесь нелишне вспомнить, что одними из центральных культов и мистерий античности были орфические, причем главным сюжетом их выступала история о смерти и воскрешении Диониса, которого, что тоже небезынтересно, в античности нередко отождествляли с Осирисом. Причем сходство этих богов потрясающее: оба выходят из «дверей» (Осирис из «ложных дверей» в египетских гробницах, связующих этот мир и тот, а Дионис из сеней смерти), оба понимаются как солнце того света, то есть солнце загробного мира.

«Нет оснований, — пишет Вячеслав Иванов, — не доверять общине провозгласившей своим родоначальником (как Гомериды — Гомера) божественного певца Орфея, о котором учили, что он «обрел таинства Диониса и был погребен в

щего и умирающего Дионис преимущественно отождествляется с солнцем запавшим и невидимым, светилом темного царства и сени смертной... Аполлон — дневное солнце, Дионис — ночное солнце, светящееся в нижней полусфере, по священному преданию в Элиде, так формулированному, вероятно, под дельфийским влиянием, но коренящемся, по видимому, в местном веровании в Диониса подземного — «владыку отошедших и солнце теней» [32, с. 174, 175]. «Страстный миф о растерзании Диониса титанами, — пишет Плутарх, — заключает в себе учение о пакирождении» (то есть новом рождении. — *В.Р.*). По платоникам, «Дионис есть бог, составляющий причину возрождения, восстанавливающий формы воплощения и нудящий все, что возникает и рождается, выходить наружу из дверей» (цит. по [32, с. 170]).

Продумывая эти высказывания, нельзя не поразиться, с одной стороны, сходству античных и древнеегипетских религиозно-мифологических представлений, с другой — рационализации религиозно-мифологических представлений на античной почве, где бог, как у неоплатоников, становится всего лишь *причиной* возрождения и трансформации форм живого. Судя по всему, последний процесс, действительно, вполне сознательно запускает именно Платон.

А. Лосев в комментариях к «Горгию» пишет: «У Платона не раз встречаются упоминания и описания судьбы души в загробном мире. В «Федоне» рисуется подробный путь души в Аид, а также «истинное небо, истинный свет и истинная земля» иного мира, где все прекрасно, все полно света и сияния. Вместе с тем подробно изображена топография Тартара и подземных рек. Те же, «кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные». В «Федре» есть образ вселенской бессмертной души, ибо «вечно движущееся бессмертно». Каждая отдельная душа подобна «слитой воедино силе упряжки крылатых коней и возникшего». Зевс, воинство богов и демонов на крылатых колесни-

дах мчатся по небу, а за ними жадно стремятся попасть в за-небесную высь души смертных, но их тянут вниз все их земные несовершенства. Здесь же в «Федре», — орфико-пифагорейское учение о переселении душ. В «Государстве» некий памфилец Эр рассказывает о странствии души по царству мертвых, о суде над умершими и о жребии, который выбирают души, чтобы возродиться на земле. Там же знаменитое описание небесных сфер с поющими сиренами и мирового веретена Ананки — богини Необходимости» [59, с. 810].

Анализируя источники платоновской картины загробного мира, Лосев отмечает не только влияние Гомера и Гесиода, но и орфика Пиндара и пифагорейца Филолая; ссылается он также и на мнение Прокла. Последний к комментариям к «Государству» пишет следующее. «Платон заимствовал у Орфея предание о том, что одни души у Ахеронта очищаются и получают благую весть... на прекрасном лугу близ глубоко текущего Ахеронта, а другие наказываются в холодном Тартаре». Прокл далее считает, что Платон заимствовал у Орфея предания о переселении душ...» [59, с. 812].

Здесь возникает естественный вопрос: почему все это не мифология и, может быть, платоновское учение о загробном мире и воздаянии души за ее земную жизнь и поступки — это всего лишь религиозная вставка в духе египетской Книги мертвых? Нет и нет. Действительно, Платон использует, как и в других своих диалогах, представления о богах и демонах. Но каким образом? В отличие от распространенных мифов, где, как я уже отмечал, боги ведут себя как личности, нарушая божественные законы, в диалогах Платона, напротив, боги и демоны строго выполняют свои константные функции и назначение, причем очень интересные. Боги не столько оправдывают разделение труда и властные отношения, что было характерно для культуры Древних Царств, сколько обеспечивают решение задач, интересующих Платона.

Среди этих задач, например, убедить становящуюся античную личность действовать разумно, а не просто удовлетворять свои желания и страсти. Действовать так, чтобы по-

том не жалеть о содеянном. Сюда же относится задача объяснить личности, что ее жизнь не ограничивается только существующими ситуациями и событиями, что есть реальность — посмертное бытие, включающая жизнь человека как свой момент, причем от того, как человек живет на земле, зависит характер этого бытия. Стремится Платон объяснить античной личности, что смерть есть благо, если человек живет правильно и разумно, и — зло и страдание, если он действует неправильно и неразумно. Важной личной проблемой для Платона является определение способа жизни, который позволяет встречать смерть спокойно, без страха. «Такой человек, — писал Платон в «Послезаконии», — даже восполнив смертью удел своей жизни, на смертном одре не будет, как теперь, иметь множества ощущений, но достигнет единого удела, из множественности станет единством, будет счастлив, чрезвычайно мудр и вместе блажен» [59, с. 458]. Ну и конечно, Платон хочет склонить своих слушателей, чтобы они приняли его концепцию души: будучи от природы принадлежащей миру богов, она, попав в темницу тела (вспомним последний аккорд египетского «эзотеризма» — вселение души после смерти в собственное тело-мумию), забыла о своем божественном происхождении.

По сути, само понимание загробного бытия у Платона работает на его концепцию личности, не забудем, что главное, что должна сделать душа в царстве Аида, — осуществить правильный выбор своей судьбы. Но правильный выбор по Платону — это не одномоментный акт, а размышление, обдумывание своей прошедшей жизни, в конечном счете, как показывает анализ «Федона», «Пира», «Государства» и ряда других диалогов, правильный выбор предполагает сложную духовную работу («вынашивание духовных плодов», освобождение от уз тела и неразумных желаний, жизнь истиной, идеями и прочее). Так что боги Платона — это совсем другие существа (реалии), чем боги и демоны из религиозно-мифологической картины мира. Эти боги сконструированы Пла-

тоном таким образом, чтобы, с одной стороны, можно было мыслить загробный мир непротиворечиво, с другой — реализовать установки и ценности самого Платона.

Платоновское решение проблемы послесмертного бытия — это всего лишь одна из линий, была в античности и другая. Вряд ли концепция Платона была понятна и приемлема для среднего античного человека, который, как правило, не был личностью. Личностями становились философы, правители, политики, люди искусства, именно к ним и обращается Платон. Для остальных же более понятны были орфические и дионисийские мифы и мистерии («оргии»), которые тоже давали уверенность в вечной жизни, но достигалась надежда бессмертия другим путем. Не нужно было рассуждать и работать над собой, единственно что требовалось — включиться в мистирию, идентифицировать себя с Орфеем, Дионисом или Осирисом. «У Авсония Дионис провозглашает

Я у египтян Осирис, и я Светобог у мисийцев.

Вакх я живым, а мертвым — Аид. Дионис я, о люди,

В пламенном лоне рожденный, двурогий, гигантоубийца»

[32, с. 189].

В свою очередь, чтобы включиться в мистирию, нужно было войти в особое состояние (Вячеслав Иванов называет его «пафосом» и «очищением страстями»), прожить это состояние, пережить «катарсис», успокоительное разрешение, освободиться от страха перед смертью, почувствовать возможность бессмертия. «Пафос» и «катарсис», — замечает В. Иванов, — неразделимы... Оттого вакханки поют в трагедии Еврипида: «Блажен, кто, взысканный богами, познал их таинства и освящает жизнь, соборуюсь душой с общиной Диониса, славит его в горах боговдохновенными восторгами и делается участником святых его очищений» [32, с.209].

Содержание дионисийской мистерии отчасти напоминает инициации, характерные для архаической культуры. «Инициация, — пишет Е. Мелетинский, — включает также символическую временную смерть и контакт с духами, открывающий путь для оживления или, вернее, нового рождения в новом качестве» [47, с. 226]. Истоки дионисийские мистерии, считает Вячеслав Иванов, древнеегипетские. «В Египте эллинские теологи узнали мистическую тайну, что расчленение бога обуславливает его возрождение и что уподобление человека богу страдающему в страстях его есть залог воскресения человека с богом воскрешающим» [47, с. 183]. Корнями уходят эти мистерии к христианству. «Если язычникам, спрашивает в средние века Ориген, позволительны аллегории о судьбах души, уподобляемой Дионису, обманутому Титанами и падшему с отчего престола, растерзанному и потом снова собираемому и оживающему, чтобы взойти на небо, — то почему христианам не верить в Христово воскресение?» [32, с. 206].

Нетрудно сообразить: для того чтобы уподобиться Дионису и его перипетиям, действительно, необходим пафос, ведь воспроизвести нужно было не что-нибудь, а саму смерть и воскрешение. Пережив очищение страстями, античный человек, с одной стороны, на время освобождался от владеющих им страхов перед смертью, с другой — соприкасался с предстоящим воскрешением. Другое дело, что, выйдя из оргии, он снова оказывался лицом к лицу со всеми своими страхами. Кстати, вероятно поэтому орфики старались одни оргии перевести в другие, то есть превратить саму жизнь в непрерывную мистерию (позже и параллельно, как известно, на этой почве сложилась античная трагедия). Вряд ли такой подход и способ жизни мог устроить Платона. Он выходит на совершенно другое решение: сознательное построение собственной жизни, выводящее человека к бессмертию. Правда, для этого ему пришлось открыть, а по сути, создать новую реальность: нарисовать новую рациональную картину загробного мира и поступков человека в нем.

ЭТЮД ЧЕТВЕРТЫЙ. АНТИЧНОЕ ПОНИМАНИЕ ЛЮБВИ

Платоническая концепция любви как проблема

«Пир», вместе с другим произведением Платона — «Апологией», как пишет известный исследователь античности П. Адо, «представляет собой величественный памятник, воздвигнутый Сократу, — памятник, созданный с величайшим мастерством» [2, с. 55]. С этим трудно не согласиться, но можно добавить, что это был и памятник Платону. Внешне весь диалог вращается вокруг темы любви. Но что Платон имеет в виду, говоря об Эроте? Конечно, все знают, что Эрот — бог любви. Однако, если обратиться к лосевским комментариям к «Пиру», то возникают проблемы.

«Эрот, или Эрос, — пишет А. Лосев, — божество любви. У Гесиода — одна из четырех первых космогонических потенций наряду с Хаосом, Геей и Тартаром. У Гесиода же «между вечными всеми богами прекраснейший — Эрос. Сладкоистомный, у всех он богов и людей земнородную душу в груди покоряет и всех рассуждения лишает»... По Ферекиду, «Зевс, намереваясь быть демиургом, превратился в Эроса, потому что, составивши, как известно, мир из противоположностей, он привел к согласию и любви и засеял все тождеством и единством, пронизывающим все». Парменид объявляет Эрота старейшим из созданий Афродиты; в своей космогонии он пишет: «Первым из всех богов она сотворила Эрота». Орфики в своей теогонии представляют «древнейшего, самосовершенного, многомудрого» Эрота в нескольких ликах. Он Фанет («явленный»), сын прекрасного Эфира», «великий демон... нежный». Фанет же — Фазтон («сия-

ющий»), Протогон («первородженный»). Эроту посвящен 58-й орфический гимн (Quandt), где читаем: «Призываю тебя, великий, чистый, возлюбленный, сладостный Эрот. Ты — смелый стрелок, крылатый, огненно-шумный, с быстро бегущим движением, играющий с богами и смертными людьми, многоискусный, с двойной природой, владеющий всеми ключами эфира, неба, моря, земли и даже той богини Реи, зелено-плодной, все породившей, которая питает смертные души, и даже той, которая царит над широким Тартаром и шумносоленным морем. Ты один властвуешь, как видно, над всеми. Но, благодатный, сопричислись к чистым мыслям посвященных в таинства и отгони от них злые и неуместные»... Симонид Кеосский обращается к нему так: «О дитя Афродиты, жестокое, хитроумное, которого богиня породила Аресу, отважному в битвах» [44, с. 445].

Что можно понять из этого комментария? Оказывается, термин «Эрот» многозначный. Далее, ясно, что Платон вкладывает в уста своих героев самые разные значения этого термина. Например, один участник диалога Федр говорит об Эроте, имея в виду высказывания Парменида. Высказывания другого участника Эриксимаха корреспондируют с нарративами Гесиода и Ферекида. В речи третьего участника Сократа проскальзывают и орфические мотивы. Здесь возникает и такой вопрос: как соотносятся между собой разные понимания, которые мы встречаем в «Пире». С одной стороны, любовь — это непреодолимое влечение людей друг к другу. С другой — только к своей половине (миф об андрогинах). С третьей — это страсть. С четвертой — рассудочность и разумность. С пятой — стремление к духовному совершенствованию и бессмертию. И так далее и тому подобное. Внешне все эти трактовки любви выглядят как несоединимые, иногда противоречивые.

Следующая проблема связана с уяснением того, чему, собственного говоря, посвящен «Пир». Кажется, что речь идет именно о любви, ведь все герои диалога рассказывают и рассуждают о любви. Если иметь в виду современную на-

уку, то «Пир» можно определить как самую первую попытку построить теорию любви (науку о любви). Но в комментариях к «Пиру» Лосев пишет совсем другое: «Что касается «Пира», то Платон использует здесь по крайней мере одну очень важную возможность, а именно толкует идею вещи как предел ее становления. Понятие предела хорошо известно не только нашим теперешним математикам. Оно хорошо было знакомо и Платону... Вот это толкование идеи вещи как ее бесконечного предела и составляет философско-логическое содержание «Пира»... будучи поэтом и мифологом, будучи ритором и драматургом, Платон облек это вечное стремление вещи к пределу в то, что из всех бытовых областей больше всего отличается бесконечным стремлением, и стремлением максимально напряженным, а именно отнес его к области любовных отношений: любовь ведь тоже есть вечное стремление и тоже всегда имеет определенную цель, хотя и достигает ее весьма редко и ненадолго» [44, с. 435].

Получается, что любовь — только материал для обсуждения совершенно другой темы — понятия предела. Правда, зачем тогда так много разговоров не на тему? Однако, П. Адо считает, что «Пир» — это разговор и не о любви и не о пределе, а о том, что такое философ. «Как и в «Апологии», — пишет Адо, — теоретическая часть сведена здесь к минимуму: лишь на некоторых страницах, впрочем, чрезвычайно важных, речь идет о созерцании Прекрасного; в основном же диалог посвящен описанию образа жизни Сократа, который предстает как образец философа. Определение философа, сформулированное в ходе диалога, приобретает при этом наглядный смысл... по ходу диалога, и особенно в речах Диотимы и Алкивиада, в облике Эрота и Сократа появляются все новые и новые общие черты. И если под конец они и во все сближаются, то причина этого проста: и Эрот, и Сократ воплощают в себе, первый — в мифологической форме, второй — исторически, образ философа. Таков глубинный смысл диалога» [2, с. 55, 57]. Итак, мы обнаружили по мень-

шей мере три разных «глубинных смысла» платоновского «Пира» (а на самом деле их существует значительно больше). Кто же прав?

Еще одна проблема — странное понимание Платоном любви. Судя по литературе, в Древней Греции различались три разные формы (вида) любви: любовь между супругами («филия»), любовь чувственная («эрос», ее по Платону символизирует Афродита вульгарная, земная) и любовь возвышенная (ср. позднее христианская «агапе»). Только любовь-филия осуществлялась в рамках брака между мужем и женой. Чувственная любовь — это обычно любовь «на стороне», к чужой жене, к наложнице, к проститутке (известна относящаяся к более поздней римской эпохе реплика наследника императора Андриана (II) Элия Вера, адресованная законной жене: «Ясно, что я удовлетворяю свои страсти с другими: ведь понятие «жена» обозначает почет, а не удовольствие» [17, с. 30]).

Изобретение Платона — любовь возвышенная, символизируемая Афродитой небесной. Те, кто по словам Платона следовали такой любви, вдохновлялись не чувствами, а идеями красоты, блага, бессмертия. Кроме того, это любовь чаще всего не мужчины к женщине, а мужчины к мужчине, точнее, к прекрасному юноше, или женщины к женщине (прекрасной девушке). Наконец, Платон склоняется к мысли, что возвышенная любовь не требует брака, что брак ей, так сказать, противопоказан. В «Пире» Платон устами Павсания говорит:

«Так вот, Эрот Афродиты пошлой поистине пошел и способен на что угодно; это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей; во-вторых, они любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души... Вот почему они способны на что угодно — на хорошее и на дурное в одинаковой степени. Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому, — недаром это любовь к юно-

шам, — а во-вторых, старше и чужда преступной дерзости. Поэтому-то одержимые такой любовью обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильнее от природы и наделено большим умом... Такова любовь богини небесной: сама небесная, она очень ценна и для государства и для отдельного человека, поскольку требует от любимого великой заботы о нравственном совершенстве. Все другие виды любви принадлежат другой Афродите — пошлой» [55, с. 107, 111].

Не правда ли, странное требование — «нравственного совершенствования» возлюбленных. Разве занятие любовью — это упражнение в нравственности. Для Платона, безусловно. Более того, он считает, что любовь — это своеобразный путь человека, ведущий прямо к бессмертию. «Но если любовь, как мы согласились, — пишет он, — есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь — это стремление к бессмертию» [55, с. 138].

Возражая против обвинений в безнравственности мужчин, приверженных божественной Афродите, Платон подчеркивает их мужество, ум, общественную ценность, особое отношение к браку. «Некоторые, — говорит Аристофан, — правда, называют их (*прекрасных юношей*. — В.Р.) бесстыдными, но это заблуждение: ведут они себя так не по своему бесстыдству, а по своей смелости, мужественности и храбрости, из пристрастия к собственному подобию. Тому есть убедительное доказательство: в зрелые года только такие мужчины обращаются к государственной деятельности. Возмужав, они любят мальчиков, и у них нет природной склонности к деторождению и браку; к тому и другому их принуждает обычай, а сами они вполне довольствовались бы сожительством друг с другом без жен. Питая всегда пристрастие к родственному, такой человек непременно становится любителем юношей и другом влюбленных в него» [55, с. 118—119].

Но может быть, взгляды Платона на любовь удивительны только для нас, а сами греки воспринимали их спокойно? И действительно, А. Лосев пишет, что «тема любви к пре-

красному юноше, которой так насыщен диалог «Пир», не должна казаться столь необычной, если подойти к ней исторически... В Персии особенно была распространена однополая любовь, и именно оттуда этот обычай перешел в Грецию, когда между этими странами завязались прочные отношения. Отсюда представления о высшей красоте, воплощенной в теле, причем неважно, в каком именно, мужском или женском, но скорее мужском, так как мужчина — полноправный член государства, он мыслитель, издает законы, он воюет, решает судьбы полиса, и любовь к телу юноши, олицетворяющего идеальную красоту и силу общества, прекрасна» [44, с. 446].

Думаю, Лосев прав только отчасти. Для античности взгляды Платона были не только притягательны, но сомнительны и спорны. На исходе античной культуры в диалоге «Об Эроте» Плутарх явно полемизирует с «Пиром» Платона. Герой его диалога Протоген сначала фактически излагает точку зрения Платона. Другой участник диалога, отец Автобула, с одной стороны, соглашается с тем, что нельзя оставаться в любви только на удовлетворении телесных наслаждений, что любовное влечение нужно облагораживать, превращать в умное и нравственное дело, но с другой — доказывает, в противоположность Платону, что добродетель и дружба присущи и женщинам и что эти прекрасные качества лучше всего реализовать в браке и семье.

«Не проходит много времени, — говорит герой диалога о возлюбленных, — и они, минуя тело любимых, проникают до глубины их существа, разверзшимися очами созерцают их нравственный облик и вступают в общение с ними в речах и делах... Нелепо, как я уже сказал, утверждать, что женщинам вообще чужда добродетель. Надо ли говорить, в частности, об их скромности и рассудительности, об их верности и справедливости, если многие из них показали замечательные примеры: мужества, героизма и величия духа? Но, не отрицая их прекрасной природы, во всем прочем, отказать им в способности к дружбе и вовсе дико... Таково то соеди-

нение, которое поистине можно назвать соединением в целом, соединением супругов, объединенных Эротом, тогда как соединение людей, только живущих вместе, можно уподобить соприкосновениям и переплетениям эпикуровских атомов, испытывающих непрерывный ряд взаимных столкновений и отталкиваний, но не создающих никакого единства, какое создает Эрот, присутствующий при брачном общении. Нет никакой большей радости, более постоянной привязанности, столь светлой и завидной дружбы, как там, где единодушно живут, охраняя домашний порядок, муж и жена...

Но любовь к благородной женщине не только не знает осени и процветает при седине и морщинах, но и остается в силе до могильного памятника. Трудно найти примеры длительной любви мальчиков, но нет числа примерам женской любви» [64, с. 51, 52].

Здесь Плутарх явно противопоставляет благородных женщин благородным юношам, брак, основанный на возвышенной любви, браку без любви.

В платоновском понимании любви есть еще одна странность. В речи Сократа любовь практически отождествляется с благом. «Не есть ли, одним словом, любовь, — спрашивает Диотима Сократа, — не что иное, как любовь к вечному обладанию благом? «Ты говоришь сущую правду», — отвечает Сократ. Характерны и откровения Алкивиада. Он долго рассказывает, как пытался соблазнить Сократа, но что из этого ничего не вышло. Сократ остается верен себе: принимая дружбу и духовное общение, он игнорирует чувственную любовь. Получается, что любовь для Сократа-Платона — это только духовное дело — дружба, совершенствование личности, стремление к благу и бессмертию. Но тогда разве это любовь?

Завершить проблематизацию я хочу вопросом, каким способом участники диалога получают знания о любви. С одной стороны, они, конечно, рассуждают о любви. С другой — рассказывают какие-то сказочки-мифы, например, об андрогинах. Но почему-то выводы из этих сказок делаются впол-

не серьезные. Закончив историю об андрогинах, Аристофан, как будто он что-то доказал, говорит: «Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней» [55, с. 101]. Но разве сказка, очень похожая на свежее испеченный миф, может выступать источником истинных знаний?

Подход Платона к изучению любви

Как же относиться к указанным здесь трем истолкованиям «глубинного смысла» «Пира»? Первую точку зрения Лосева я должен отклонить, и вот почему. Во-первых, обсуждению этого вопроса, даже если согласиться с А. Лосевым, в тексте отведено незначительное место. Во-вторых, говоря о пределе, А. Лосев отождествляет современное математическое понимание предела с понятием предела, которым пользуется Платон. Но анализ показывает (см., например, исследования П.П. Гайденко), что Платон употребляет понятие предела и беспредельного, причем именно в такой связке, совершенно в другом смысле, чем об этом говорят в современной математике [24, с. 165]. Точка зрения П. Адо мне кажется правомерной, так же как и третья, о том, что в «Пире» обсуждается природа любви. Теперь обращу внимание на следующий момент.

На первый взгляд, отдельные представления о любви, вложенные Платоном в уста персонажей «Пира», совершенно не связаны между собой. Так, например, Федр утверждает, что Эрот — это бог, а Диотима это отрицает, говоря, что Эрот — гений и философ. Эриксимах помещает Эрота в природу, а Диотима показывает, что Эрот — это скорее особый философский образ жизни, что и выражает само слово «фило-софия» (любовь к мудрости). Но при более внимательном рассмотрении можно показать, что все эти отдельные представления о любви не противоречат друг другу и даже как-то связаны. Ведь философ как раз и стремится обладать красотой (гармонией) и выявлять их в своей жизни и дея-

тельности, а также достигнуть бессмертия (то есть стать богом). Если следовать не формально-логическим критериям, а читать диалог содержательно, никаких противоречий в нем нет. Более того, каждая речь вносит в понимание любви свой смысл и окраску, образуя в целом единую платоническую концепцию любви.

Вспомним и примененный Платоном метод познания любви, включающий отнесение разных представлений о любви к одной идее любви. П. Гайденко связывает этот метод с разработанным Платоном диалектическим методом, позволявшим строить то, что мы в современном научном языке называем «системой научных понятий». Однако Платон в своих исследованиях, естественно, говорит не о системе понятий (понятие системы возникло только в Новое время), а о «едином и многом». Чтобы понять, что Платон имеет в виду, необходимо пояснить его взгляды.

Платон, как известно, исходит из убеждения в существовании подлинного мира идей и другого, по сути неподлинного, мира вещей. Вышел он на такую «картину мира», разрешая ситуацию противостояния двух лагерей, сложившихся в греческой культуре, — софистов и элеатов. И те и другие, рассуждая, пришли к совершенно разным выводам. Софисты были уверены, что познание и знание *субъективны*, что ничего определенно утверждать невозможно и относительно любой вещи можно получить любое знание, например, что движение существует и не существует, что мир возник и существовал вечно и т.п. Возражая против такого понимания, элеаты утверждали, что людям только кажется, что в мире что-то меняется, на самом же деле, говорили они, ничто не изменяется, а существует лишь *тождественное самому себе целое*. В поэме «О природе» Парменид пишет:

Люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает.

Бродят они наугад, глухие и вместе слепые...

Без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем,

Иного не будет и нет: ему же положено роком —

Быть неподвижным и целым. Все прочее — только названия: Смертные их сочинили, истиной их почитая...

«Платон, — пишет П. Гайденко, — полностью согласен с элеатами в том, что без наличия чего-то самотождественного (иначе говоря, без принципа тождества) невозможно никакое познание» [24, с. 142–143]. И далее она цитирует Платона: «Не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он (*человек. — П. Г.*) не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» [60, с. 357]. То есть можно предположить, что одно из значений платоновских идей в том, что этим словом обозначены содержания, которые в рассуждениях сохраняют свою структуру. Для этого, говорит Платон в «Федре», и нужны определения, позволяющие следить за тем, чтобы рассуждающий имел в виду одно и то же, а не разное.

Аристотель в «Метафизике» пишет по поводу происхождения идей следующее: «Платон, усвоивши взгляд Сократа, по указанной причине признал, что такие определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи; ибо нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку эти вещи изменяются (*однако для софистов именно изменение — исходный факт и реальность, а тождественность какого-то предмета и содержания является нонсенсом. — В. Р.*). Идя указанным путем, он подобные реальности назвал идеями, а что касается чувственных вещей, то об них речь всегда идет отдельно от идей и в соответствии с ними; ибо все множество вещей существуют в силу приобщения к идеям... Но только Сократ общим сторонам вещи не приписывал обособленного существования и определениям — также; между тем сторонники теории идей эти стороны обособили и подобного рода реальности называли идеями» [8, с. 29, 223].

Другими словами, по Аристотелю, Платон превратил в самостоятельные сущности (реальности) определения или общие представления (понятия), истолковав их одновременно как источник и причину вещей. А. Лосев говорит о том

же несколько иначе. Диалог «Федр», с его точки зрения, — это «учение об идеях как о порождающей модели» по отношению к вещам и миру. Именно мир идей Платон считает подлинным и божественным («умопостигаемым»). Бессмертная душа человека в принципе принадлежит этому миру. Но при рождении она забыла подлинный мир и оказалась зависимой от тела, которое чувственно реагирует на окружающий человека мир; отсюда проистекают изменения и различные представления по поводу одних и тех же вещей. Эти внешние и обманчивые представления души, считает Платон, софисты как раз и принимают за сущность и подлинную реальность.

В противоположность софистам Платон утверждает, что идеи не могут меняться и образуют, как бы мы сегодня сказали, своеобразную систему. Ее Платон называет «единое». Условием истинного познания мира («размышления») является работа, направленная на уяснение единого. По Платону, размышление позволяет душе припомнить мир идей, в котором она пребывала до рождения. Другой результат познания и работы человека над собой, в том случае, если они последовательно идут до конца, то есть до полного воспоминания мира идей, — возможность человеку «блаженно закончить свои дни». Под этим Платон понимает не только преодоления страха перед смертью, но и приоткрывающуюся при этом возможность буквального бессмертия.

Наконец, уяснение мира идей является условием и познания обычных вещей — «многого». «Платон, — пишет П. Гайденко, — подчеркивает, что именно в силу того, что в умопостигаемом мире идеи соотнесены друг с другом, что именно в логическом плане единое есть многое, они могут быть соотнесены и с чувственными вещами и становятся предметом познания... У элеатов ведь единое выступает как начало ни с чем не соотнесенное, а потому противоположное многому, то есть миру чувственному. Чувственный же мир для них противоречив, ибо в нем вещи «соединяются и разобщаются одновременно». Платон же показывает, что это

«соединение и разобщение», то есть единство противоположностей, свойственно и миру умопостигаемому (то есть тому, что элеаты называют единым) и что лишь благодаря этому единое может быть именуемым, и познаваемым... Платон, таким образом, ставит идеи в отношении одна к другой и показывает, что только единство многого, то есть система, составляет сущность умопостигаемого мира и она есть то, что может существовать и быть познаваемым» [24, с. 161–162].

Этот краткий обзор взглядов Платона позволяет нам понять, как действовал автор «Пира». Он мыслит любовь как идею — единое, а различные представления о любви, высказываемые участниками диалога — это многое. Задавая любовь как «единство многого», Платон, как бы мы сказали сегодня, строит теоретический предмет. В нем различные характеристики любви непротиворечиво объединяются в рамках единой идеи платонической любви.

Анализ «Пира» показывает, что указанные отдельные характеристики любви выявляются и объединяются в рамках единой идеи, с одной стороны, в ходе рассуждений о любви, но их роль не очень велика, с другой — на основе различных схем. Например, Диотима, вступая в разговор, проводит следующее рассуждение: поскольку, говорит она, всякое стремление есть стремление к чему-нибудь, чем не обладаешь, а Эрот есть стремление к красоте и благу, то Эрот сам по себе еще не есть красота или благо [55, с. 108–111]. Если рассуждения для нас вообще-то привычны, то работа со схемами, на которых в диалоге ложится основная нагрузка, требует разъяснений. В «Пире» мы находим несколько схем, которые я сначала перечислю (в данном случае схема будет рассматриваться прежде всего как источник знания).

Во-первых, в «Пире» мы находим схему двух Афродит. Во-вторых, схему андрогина и его метаморфоз. В-третьих, схему, описывающую путь людей, которые, как выражается Диотима, разрешаются в любви духовным бременем. Этих людей, противопоставляемых обычным возлюбленным, вполне можно назвать эзотериками, конечно, в платонов-

ском понимании эзотеризма. Наконец, в-четвертых, в «Пире» можно найти схему, в которой любви приписываются такие качества, как гармония, рассудительность, мудрость, даже стремление к бессмертию.

Почему перечисленные здесь образования я отношу к схемам? Потому, что они в тексте Платона ни откуда не выводятся, а напротив, сами являются источниками рассуждений о любви и получения о ней знаний; собственно все основные знания в «Пире» получаются на схемах. Каждое предметное образование, заданное схемой, представляет собой некую целостность в отношении последующих рассуждений о любви. Действительно, рассказывая историю об андрогине, Аристофан получает знание о том, что возлюбленным присуще стремление к поиску своей половины. Деление Афродит на вульгарную и возвышенную позволяет приписать любви мужчины к прекрасному юноше различные достоинства, а мужчине к женщине только низменную страсть. Соответственно той же цели, приписыванию любви необычных (если сравнивать с распространенным, народным пониманием любви) качеств — совершенствования личности, работы над собой, стремления к бессмертию — служат рассуждения по поводу людей, разрешающихся в любви духовным бременем. Таким образом, с помощью схем герои диалога (а фактически сам Платон) получают различные знания о любви.

Еще один важный признак схем: как правило, они могут стать самостоятельными объектами: их можно анализировать, на основе одних схем можно создавать другие и т.п. Вспомним данное выше определение схемы: схема — это самостоятельный предмет, выступающий одновременно как представление (или изображение) другого предмета. Понятно, что схема может быть использована и в функции модели (как известно, модель — это объект, употребляемый вместо другого объекта), но схема, все же не совпадает с моделью. Для схемы существенна именно предметность: схема и сама самостоятельный предмет и представляет другой предмет,

это, так сказать, предмет в квадрате. В качестве первого предмета (корня) схема выступает как источник знаний, в качестве второго (самого квадрата) позволяет переносить знания с одного предмета на другой. Наконец, не менее, если не более существенная характеристика схем — *на их основе организуется деятельность и мышление человека*, в данном случае способы получения знаний и организация их понимания. Поэтому имеет смысл рассмотреть способ, на основе которого Платон получает на схемах новые знания. Рассмотрим для этого историю (рассуждение) об андрогинах.

Сначала рассказывается сама история, а именно то, как Зевс рассек андрогинов пополам. Затем половинки андрогинов отождествляются с мужчинами и женщинами или с разными мужчинами. Наконец, влюбленным мужчинам и женщинам приписывается стремление к поиску своей половины, поскольку их происхождение от андрогинов требует воссоединение целого. Кант тот час же бы уцепился, например, за категории «часть-целое», «любовь» и «пол», чтобы сказать, что это априорные начала, применение которых к реальным объектам (людям) и потребовало схемы андрогина. Платон рассуждал иначе: с помощью «правдоподобной» истории об андрогине душа вспоминает совершенную идею любви, которая создана творцом. А я, естественно, вижу в рассуждении героя диалога свое.

Откуда, спрашивается, Платон извлекает новое знание о любви? Он не может изучать (созерцать) объект, ведь платонической любви в культуре еще не было, а обычное понимание любви было прямо противоположно платоновскому. Платон утверждал, что любовь — это забота о себе каждого отдельного человека, а народное понимание языком мифа гласило, что любовь от человека не зависит (она возникает, когда Эрот поражает человека своей золотой стрелой); Платон приписывает любви разумное начало, а народное — только страсть; Платон рассматривает любовь как духовное занятие, а народ — преимущественно как телесное и т.п. Новое знание Платон получает именно из схемы, очевидно, *он*

ее так и создает, чтобы получить такое знание. Однако относит Платон это знание, предварительно модифицировав его (здесь и потребовалось отождествление), не к схеме, а к объекту рассуждения, в данном случае, к любви. Возникает вопрос: на каких основаниях, ведь объекта еще нет? Платон бы возразил: как это, нет объекта, а идея любви, ее творец создал одновременно с Космосом и душа созерцала совершенную любовь, когда пребывала в божественном мире.

Но я не Платон и должен повторить. К моменту создания «Пира» платонической любви еще не было. Следовательно, я могу предположить лишь одно: Платон полагает (современный инженер сказал бы — проектирует) новое представление о любви и именно для этого ему нужна схема. Она задает, а не описывает новый объект; полученные на схеме знания приписываются этому объекту, конституируя его. То же самое можно утверждать и относительно других платоновских схем.

Теперь вторая тема — кто такой философ и что собой представляет философия. Платон определяет их, с одной стороны, как путь, стремление к обладанию мудростью, благом и бессмертием, с другой — как «среднее» между мудростью и невежеством, людьми и богами, смертью и бессмертием. «Казалось бы, — пишет П. Адо, — нет ничего проще и естественнее этого промежуточного положения философа. Он находится посередине между знанием и неведением. Напрашивается вывод, что, усердно занимаясь философией, он решительно преодолет невежество и достигнет мудрости. Однако все гораздо сложнее. За противопоставлением мудрецов, философов и невежд проглядывает строгая логическая схема деления понятий, открывающая далеко не столь оптимистическую перспективу. Действительно, противопоставив мудрых и не-мудрых, Диотима тем самым установила между ними отношения противоречия, не допускающее между ними ничего среднего... Это деление сопоставимо с другим, весьма распространенным в школе Платона, — различием «благого» и «не-благого». Между этими двумя поня-

тиями нет никакой середины, так как они находятся в отношении противоречия, но в том, что не является хорошим, можно различать то, что не хорошо и не дурно, и то, что дурно. В этом случае будет установлено отношение противоположности между хорошим и дурным, и между ними окажется нечто промежуточное, а именно «ни хорошее, ни дурное»... Но то, что является промежуточным, — «ни хорошее, ни дурное» или «философ» — допускает градацию: философ никогда не достигнет мудрости, но он может все более приближаться к ней. Итак, в «Пире» показано, что философия есть не мудрость, а способ существования и дискурс, определяемые идеей мудрости. После платоновского «Пира» этимологическое содержание слова *philosophia*: «любовь, стремление к мудрости» — становится, таким образом, самой программой философии» [2, с. 61–62].

В целом с П. Адо можно согласиться. Философия по Платону — это именно *способ жизни, путь, работа*, позволяющие, правда, в самом конце обладать мудростью, благом и бессмертием. Это любовь как философский способ существования, восходящий от обычной любви к женщинам к любви к прекрасному, затем к любви к познанию, наконец, к любви миру идей как таковых. Понятно также, почему это всегда середина и путь. Дело в том, что если мир идей получен из объективации определений и понятий, а мир вещей (чувственный мир) задавался в оппозиции к идеям, если объективируется сама процедура спора, где одни участники определяют предмет одним образом, а другие противоположно, то действительность принципиально понимается как состоящая из противоположностей. Более того, Платон считает, что именно из противоположностей при перехода от одной к другой и образуются все предметы. В диалоге «Федон» Сократ говорит: «... подумаем, не таким ли образом возникает все вообще — противоположное из противоположного — в любом случае, когда налицо две противоположности... Нет ли между любыми двумя противоположностями как бы чего-то промежуточного?» [61, с. 22–23].

Религиозно-мифологическое понимание любви

Но философия — это не только философский способ существования, как говорит сам Платон, это также *«размышление»* и *знание*. «Пир» не только обсуждение того, что такое философ, но и что такое любовь. При этом нужно учесть, что понимание любви в ранней греческой культуре существенно отличается от того, которое намечает и развивает Платон. Любовь в это время понимается преимущественно как *страсть*. Любовь-страсть имеет много общих черт с архаической любовью: она сакрализована, практически не связана с браком, по форме представляет собой сценарий, но уже не охоты, а борьбы-состояния [79].

Читая раннюю греческую лирику и мифы, все время приходишь к одной картине: чтобы возникла любовь, необходимо внешнее действие — или богини Афродиты или ее сына, бога любви Эроса. Это подчеркивается уже самим способом возникновения любви — Эрос должен поразить человека стрелой из своего волшебного лука. Если в архаической культуре «выстреливает» отец будущего ребенка, то в античной бог любви и теперь уже равноценно как в женщину, так и в мужчину. Но опять любовь — это не действие и усилие самого человека, а то, что ему посылают боги, то, что захватывает человека, как огонь охапку сухих дров. У поэтов того времени Сапфо, Алкея Мессенского и Филодема читаем [4]:

Эрос вновь меня мучит истомчивый —
Горько-сладостный, необоримый змей.

Я ненавижу Эроса.
Людей ненавистник, зачем он,
Зверя не трогая, мне в сердце пускает стрелу?
Дальше-то что? Если бог уничтожит вконец человека,
Разве награда ему будет за это дана?

В почке таятся еще твоё лето. Еще не темнеет
Девственных чар виноград. Но начинают уже

Быстрые стрелы точить эроты, и тлеться
Стал, Лисидика, в тебе скрытый на время огонь.
Впору бежать нам, несчастным, пока еще лук не
натянут!
Верь мне — скоро большой тут запылает пожар.

Поразительно, и олимпийские боги были во власти Эрота, да и сам Эрот во власти своих стрел. Когда прекрасная Психея хотела убить по настоянию своих злых сестер Купидона (римский эквивалент Эрота), он ее остановил, говоря: «Ведь я, простодушная Психея, вопреки повелению матери моей Венеры, приказавшей внушить тебе страсть к самому жалкому, последнему из смертных и обречь тебя убогому браку, сам предпочел прилетать к тебе в качестве возлюбленного. Я знаю, что поступил легкомысленно, но, знаменитый стрелок, я сам себя ранил своим же оружием и сделал тебя своей супругой для того, чтобы ты сочла меня чудовищем и захотела бритвой отрезать мне голову за то, что в ней находятся эти влюбленные в тебя глаза» [6, с. 184].

Впрочем, и среди олимпийских богов, оказывается, есть исключение: любви и стрелам Эрота не подвержены три богини — Афина Паллада, Артемида и Гестия (богиня очага, то есть семьи). Афина, вероятно, потому, что она антипод Афродиты («разум», отрицающий «страсть»); Артемида потому, что это архаическая соперница Афродиты, ведь она богиня охоты, а охота в архаике, как я показываю в работе [79], — это брачные отношения; Гестия потому, что семья и страсть в представлении греков были мало совместимы. И еще один момент.

Мы знаем, что один из центральных сюжетов греческой мифологии — любовь бессмертных богов к прекрасным земным женщинам и юношам. Но за что боги их любят, что привлекает их в людях? Ясно, что не ум, не добродетель, не домовитость, а красота и девственность, возможность любить и получать наслаждение. Однако для самих людей через любовь бессмертных богов на землю сходили благословение, сила, первородство. Таким образом, связь между богами и

человеком мыслилась прежде всего через чувственную любовь, через рождение (дети, рождавшиеся от богов и земных женщин). Греческая скульптура, изображавшая прекрасных обнаженных богов, практически ничем внешне неотличимых от людей, схватывала, художественно выразила эту связь.

Построение Платоном рациональной концепции любви

Итак, любовь в ранней греческой культуре понимается как страсть, как телесное наслаждение, как внешнее по отношению к человеку действие, в котором он сам мало участвует. Спрашивается, могло ли Платона устроить подобное понимание любви? Вероятно, нет. Идеал Платона как личности, отмечает Мишель Фуко, — забота человека о себе, сознательная работа, нацеленная на собственное изменение, преобразование, преображение (уж если человек, подобно Сократу, действует самостоятельно и противоположно традиции, то он вынужден делать и самого себя). То есть полная противоположность любви-страсти. Далее, любовь-страсть — это именно страсть, состояние, противоположное разуму, познанию, самопознанию (недаром Афина Паллада вышла прямо из головы Зевса и неподвластна Афродите и Эроту), в этом состоянии человек все забывает — и себя и богов. Опять же такая любовь — полная противоположность представлениям Платона о том, что забота о себе, включая, естественно, любовные отношения, обретает свою форму и завершение в самопознании, что самопознание так же, как и любовь, должно привести к открытию, обнаружению в человеке божественного начала. А раз так, любовь-страсть — это не путь к Благу, не забота о себе. Приходиться, к сожалению, если следовать концепции заботы о себе, расстаться и с любовью к женщине. Почему? Да ведь именно с этой любовью для античного человека ассоциируется страсть (адюльтер, любовь к гетере или проститутке), а также обыденность, рождение детей, семейные проблемы и претензии.

И вот Платон начинает удивительное мероприятие — создает новое понимание, концепцию любви, соответствующую его пониманию жизни философа как личности. Для этого, правда, сначала нужно было «подменить» бога любви; столь полюбившийся грекам Эрот, за которым стояла Афродита, явно не годился для задачи, поставленной Платоном. Тем более, что вера в старых богов уже отчасти пошатнулась. В стихотворении «Музы и Киприда», а Платон, как известно, писал и стихи, мы читаем:

Молвила музам Киприда: «О девушки, вы, Афродиту
Чтите, не то напущу мигом Эрота на вас!»

Музы в ответ: «Болтовню эту сбереги для Арея,
Нам же не страшен, поверь, мальчик крылатый
ничуть».

В «Пире» решение этой задачи — смены Эрота — Платон поручает Эриксимаху, Агафону и Диотиме, которые последовательно доказывают, что Эрот пронизывает собой всю природу, внося в них гармонию, порядок, благо, что он добр, рассудителен, наконец, мудр. Когда Эриксимах указывает, что и в природе, «и в музыке, и во врачевании, и во всех других делах, и человеческих и божественных», присутствует Эрот, что проявляется в благом устройстве всех этих вещей, он, по сути, намекает, что любовь — это не страсть, а познание, занятие наукой, искусством, врачеванием и т.д. Когда Агафон говорит, что «Эрот не обижает ни богов, ни людей», что «насилие Эрота не касается», что «ему в высшей степени свойственна рассудительность», то Платон тем самым переводит «поезд любви» на совсем другой путь — к ясному сознанию, воле и разуму.

«Ведь рассудительность, — говорит Агафон, — это, по общему признанию, умение обуздать свои вожеления и страсти, а нет страсти, которая была бы сильнее Эрота. Но если слабее, чем он, — значит, они должны подчиняться ему, а он — обуздывать их. А если Эрот обуздывает желания и

страсти, его нужно признать необычайно рассудительным» [55, с. 124]. Не правда ли, с точки зрения любви-страсти, Эрот удивительный, прямо-таки Эрот-самоубийца?

Когда Диотима говорит Сократу, что «мудрость — это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот — это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом» ([55, с. 134]), то Платон, с одной стороны, продолжает ту же линию — замены Эрота-страсти, с другой — видно, позабывшись, приоткрывает свою личную заинтересованность во всем мероприятии. Ведь получается, что Платон ставит на пьедестал не просто Эрота, а бога любви для философов.

Затем Платон переходит от бога к человеку. Он определяет, что такое любовь для смертного. На первый взгляд, это определение вполне годится и для любви-страсти. «Любовью, — говорит Аристофан, — называется жажда целостности и стремление к ней» [55, с. 120]. Однако продолжение речи Аристофана и далее речь Диотимы показывают, что и целостность, и стремление к ней Платон понимает не столько как физическое соитие, сколько как поиск своей половины (это имеет смысл прежде всего для личности), стремление к прекрасному, благу, творчеству, совершенствованию, бессмертию. При этом Платон вводит удивительный образ — людей «беременных духовно», разрешающихся духовным бремени в совершенствовании себя и творчестве.

Не отбрасывает Платон и обычную любовь, которая совершается, однако, не ради наслаждения, а ради рождения. И все же духовное зачатие и рождение он ставит неизмеримо выше обычного, физического. «Те, — говорит Диотима Сократу, — у кого разрешиться от бремени стремится тело, обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие и оставить о себе память на вечные времена. Беременные же духовно — ведь есть и такие, беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разум и прочие добродетели... каждый, пожалуй, предпочтет иметь таких детей, чем обычных» [55, с. 119–120].

Речь Диотимы показательна во многих отношениях. Во-первых, оказывается, что Платон ограничивает обычную любовь между мужчиной и женщиной очень небольшой территорией — деторождением; кстати, это оказалось весьма ценным для христианской церкви в следующей культуре — средневековой. Далее, он утверждает, что объект любви — не тело, а душа; соответственно продукты любви — не страсть и наслаждение, а духовное творчество и забота о себе. В-третьих, естественный объект любви в этом случае — не женщина, а прекрасный юноша. И понятно почему: юноша легко поддается воспитанию, склонен к дружбе и усвоению прекрасного. Наконец, немаловажное обстоятельство, что, с одной стороны, юноша — не женщина, с которой уже связаны обыденность, рождение детей, любовь-страсть, а с другой — он чем-то похож на женщину (красив, пластичен, не загубел, как взрослый мужчина, и т.д.).

Но что это за странный идеал любви, к которому в конце концов приходит Диотима — «прекрасное само по себе, вечное, не знающее ни того и ни другого» [55, с. 142–143]? По сути, это идеал философской жизни, как его понимает Платон: обнаружение в себе божественного начала (оноечно и не может меняться), позволяющего все понять, жить для Блага, предписывать другим. Путь к этому и способ идти — сливающиеся воедино любовь и духовная работа. Вот какое интересное, можно сказать, эзотерическое представление о любви создал Платон. Попробуем теперь осмыслить данный материал.

Поставим еще раз вопрос: существовала ли в природе любовь, заданная концепцией Платона? Что Платон описывает: существующие в его культуре формы любви и связанные с ними качества человека или..? Очевидно, что к моменту создания «Пира» платоновской любви и соответствующих психических свойств нового человека еще не было. Но они вскоре появились, поскольку концепция Платона не только приглянулась тем философствующим и просто образованным грекам, которые тянулись к новому, но и стала для них

руководством в практике любви. Иначе говоря, мы можем предположить, что платоновская любовь как важный аспект современного платоновскому окружению нового человека была конституирована усилиями самого Платона и других участников нового дискурса. Средствами подобного конституирования выступили философские знания и концепции, диалоги типа «Пир», наконец, практические образцы новой платонической любви, распространившиеся в греческой жизни в V и IV вв. до н.э.

Безусловно, в практике военного воспитания и «эзотерического философствования» существовали предпосылки, облегчавшие формирование платонической любви, но не более того. В конце концов платоническую любовь нужно было именно изобрести, интеллектуально сконструировать, внедрить в практику жизни. В этом смысле можно утверждать, что Платон в своем диалоге не описывает некие психические свойства современного человека, которые только ему удалось увидеть (хотя он делает вид, что именно этим занимается), а замышляет, проектирует эти качества. При этом Платон реализует прежде всего себя, свои представления о мышлении, о современном человеке, о его жизненном пути, ведущим, как был убежден великий философ, к уподоблению человека богам, к бессмертию. Важно и то, что, как показала дальнейшая история, замысел Платона в отношении любви (в отличие от платоновского замысла идеального общества и государства) удалось полностью реализовать, то есть, действительно, в античной культуре довольно быстро сложились черты нового человека, столь убедительно описанные в «Пире». То же самое можно сказать и по-другому: в «Пире» Платон как личность не только реализует свои представления о любви, но и создает образ (концепцию) любви для становящейся античной личности. Поскольку собственные устремления Платона в данном случае совпали с «культурным заданием» античности, «Пир» оказался столь востребованным.

ЭТЮД ПЯТЫЙ. СТАНОВЛЕНИЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

Предпосылки

Выше я кратко охарактеризовал процесс формирования предпосылок античной культуры. Но имеет смысл рассмотреть его подробнее. Как уже отмечалось, античная личность предьявляла обществу новые знания, рассказывала о том, как она видит мир, что существует на самом деле. Однако откуда такая личность брала эти знания? Ведь считалось, что знания сообщаются богами, и это понимание отвечало двум фундаментальным обстоятельствам. А именно, знания создавал не один человек, а, по сути, коллектив, причем иногда на этот процесс уходило не одно столетие, кроме того, знания обязательно проходили опытную проверку, точнее, в культуре закреплялись лишь те знания, которые оказывались эффективными в практическом отношении и отвечали основным культурным сценариям. Но спрашивается, как античная личность может получать знания, ведь она — не коллектив и не распоряжается социальным опытом? Здесь можно вспомнить, что мышление и язык не просто инструменты, средства человека, но то лоно, как писал Мераб Мамардашвили, в котором рождается личность. Поэтому правомерна следующая гипотеза: именно рассуждения позволили античной личности получать знания, точнее, античная личность и рассуждения формировались одновременно, образуя друг для друга необходимые условия.

На первый взгляд, рассуждения представляют собой просто новый способ построения знания. Но важно, как создаются эти знания и кому они приписываются. Размышля-

ет, рассуждает и ведет доказательство уже не бог, а человек, причем именно как личность, выражающая себя, собственное видение мира и социальных отношений. И само знание получается не от бога, а строится, усматривается в действительности при соединении, как писал Платон, имен и глаголов. То есть размышление, рассуждение и доказательство представляют собой деятельность индивида, который, опираясь на уже имеющиеся в ее распоряжении знания (посылки) или другие представления (мнения, сомнения, вопросы и т.п.), а также собственное видение и понимание действительности (мира), строит новое знание, представление, получает следствие из посылок, вывод в доказательстве. Поскольку теперь знание создается не коллективом и не проходит проверку опытом, оно создается «здесь и сейчас» и может выражать индивидуальные представления человека. Для иллюстрации опять можно обратиться к речи Сократа на суде.

Ему нужно принять важное решение: или согласиться с предложением друзей, которые гарантировали ему спасение, предлагая дать деньги, организовать побег, или настаивать на своем, доказывая судьям свою невиновность. Чтобы принять правильное решение, Сократ выступает на суде, при этом, как уже отмечалось, он размышляет, рассуждает и доказывает свою невиновность. Именно размышляя на суде, он приходит к представлениям о том, лучше умереть, уважая себя, чем сохранить свою жизнь, что с хорошим человеком ничего плохого не будет и после смерти, что смерть скорее всего благо, что боги не оставляют человека и на том свете и т.д.

Откуда, спрашивается, Сократ берет эти вовсе не очевидные и явно необычные для античного полиса утверждения о действительности, как он их получает? Размышляя, рассуждая, выражая себя. Другими словами, эти утверждения — продукт самого размышления (рассуждения, доказательства). Выражая, реализуя свои убеждения в форме размышления и получая при этом новые утверждения о дейст-

вительности, Сократ, естественно, не подозревает, что эти утверждения создаются им самим как необходимое условие самореализации его личности, он традиционно относит их к внешнему миру, действительности. Только в этом случае Сократ может на них опереться, только так они выступают основанием для принятия жизненно важного для него решения.

Рассмотрим теперь еще раз, как формировались рассуждения и античная личность. В период, предшествующий деятельности Платона и Аристотеля, сложились два независимых источника знаний: традиционный и новый, в сфере размышлений (рассуждений, доказательств). Можно предположить, что подобная ситуация не могла не породить определенные проблемы и затруднения. Во-первых, разные индивиды, действуя из собственных соображений (личных экзистенций, видения мира, понимания социальных отношений) получали в ходе размышлений относительно одних и тех же фрагментов действительности разные представления и знания, вплоть до противоположных, антиномий. Во-вторых, представления и знания, полученные в размышлении и рассуждении, часто противоречили традиционным знаниям, проверенным в хозяйственной или сакральной практике. В результате образ действительности (мира вне человека и внутри его) стал двоиться, множиться, мерцать, а в ряде случаев (когда речь шла об антиномиях) сделался просто невозможным.

Здесь нужно также учесть, что в условиях демократического народного правления, спора городов-государств, столкновения интересов разных слоев населения приобретает огромное значение умение вести спор, убеждать других, усматривать в предметах их характеристики, строить новые высказывания типа «А есть В» (см. выше параграф «Становление античности и мышления»). По сути, от умения и способностей делать все это часто зависели благосостояние и жизнь отдельного человека и целых групп населения. Вопросы о том, что есть на самом деле, а что только

кажется, кто прав, а кто ошибается, в чем именно ошибается некто, утверждающий нечто, не были только умозрительными, это были вопросы самой жизни, бытия человека греческого полиса.

Возникла жесткая конкуренция в области самих представлений; они не могли уже мирно сосуществовать, каждый мыслитель и стоящая за ним «школа» (сторонники) отстаивали свою правду (истину), утверждая, что именно их представления верны, а все другие неверны. В качестве примера подобной жесткой полемики с другими школами можно привести деятельность Парменида, Зенона, Сократа. Эти мыслители превратили в регулярный сознательный прием (метод) процесс получения противоречий (антиномий). Стихийно противоречия возникали и раньше, к этому вела сама практика построения высказываний типа «А есть В». Один член противоречий получался в результате интерпретации в языке «А есть В» явлений, наблюдаемых реально. Например, реально видно, что тела (вещи, планеты, животные, солнце и т.д.) двигаются, поэтому может быть получено утверждение «все движется». Другой член противоречия можно было получить, осмысляя, например, восточную мудрость. Так, из представлений «все есть вода (Океан)» и «океан неподвижен» можно было получить утверждение «все неподвижно».

Помимо многочисленных противоречий, стихийно или сознательно полученных в этот период, возникли и другие проблемы. Поскольку разные мыслители и школы сформулировали примерно на одном и том же культурном материале разные группы утверждений типа «А есть В», возник вопрос, какие из них более верные («истинные»). Другая проблема возникла в связи с деятельностью софистов, которые произвольно усматривали в высказываниях «А есть В» новые характеристики. Так как никаких правил усмотрения не существовало, можно было строить самые разные формулировки типа «А есть В», высказывая при этом самые невероятные утверждения о предметах А и В (истинные, ложные, сомнительные, понятные и непонятные и т.д.).

Становление античной философии

Как же античные мыслители — скорее, не мыслители, а люди, пытавшиеся стяжать «мудрость», — разрешили проблемы, возникшие в связи с изобретением рассуждений? Конечно, вряд ли они ставили вопрос так, как он здесь сформулирован. Более вероятно, они пытались понять, как устроен подлинный мир. И все-таки ответ предполагал определенное решение вопроса о том, как быть с возникшим разномыслием и невозможностью понять, что есть, существует на самом деле. Из истории философии известно, что вначале было дано два решения. Один принадлежал софистам, оправдывающим практику неконтролируемых рассуждений; именно им принадлежала формула Протагора — «человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют». Если принять этот тезис, то, действительно, приходится признать, что строение знания не зависит от природы того, что в нем утверждается, а только от рассуждающего.

Другое, более интересное решение наметили элеаты. Они, напротив, утверждали зависимость знания от объекта и независимость от рассуждающей личности. Вспомним уже цитированный фрагмент поэмы «О природе» Парменида:

Люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает.
Бродят они наугад, глухие и вместе слепые...
Без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем,
Иного не будет и нет: ему же положено роком —
Быть неподвижным и целым. Все прочее — только названья:
Смертные их сочинили, истиной их почитая.

В этом тексте два интересных момента. Один, понимание того, что мысль человека может быть неправильной, противоречивой («Люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает») и правильной, когда она ориентируется на «сущее». Второй — создание особой интеллектуальной конст-

рукции «сущее как неподвижное и целое». Пожалуй, впервые в истории мысли человек сознательно строит идеальный объект, ведь наблюдать в природе ничего похожего он не может. Это именно интеллектуальное построение (сущему приписываются свойства неподвижности и целостности), призванное, с одной стороны, объяснить, почему в рассуждении создаются неправильные знания (или вследствие слабости ума, или неконтролируемого воображения), с другой — охарактеризовать подлинную реальность, которую только и имеет смысл описывать, рассуждая о бытии.

Третье решение проблем, возникших в результате изобретения рассуждений, принадлежало Платону. С одной стороны, последний опирается на убеждения элеатов, то есть считает, что мысль должна исходить из твердого неизменного основания и не зависеть от рассуждающего. С другой — вынужден прислушаться и к софистам, в том смысле, что признает множественность знаний и представлений сущего. Разрешая эту дилемму — есть одно неизменное основание мысли и есть много разных представлений действительности — Платон формулирует известное представление об идеях.

Как же Платон пришел к этим представлениям? Можно высказать следующую гипотезу. Уже Сократ показал, что ошибки в рассуждениях возникают потому, что рассуждающий по ходу мысли или меняет исходное представление, или же переходит от одного предмета мысли к другому, нарушая, так сказать, предметные связи. Вот, пример элементарного софистического рассуждения: «у человека есть козел, у которого есть рога, следовательно, у человека есть рога». Здесь в первой посылке связка «есть» — это одно отношение (имущественной принадлежности, то есть козел принадлежит человеку), а во второй — другое отношение (рога козла — это не его имущество, а часть его тела). Чтобы при подобных подменах и отождествлениях не возникали парадоксы, Сократ стал требовать, во-первых, определения исходных представлений (в данном случае нужно определить, что

такое человек, козел и рога), во-вторых, сохранения (неизменности) в рассуждении заданных в определении характеристик предмета.

Однако как эти требования могли выглядеть для античного человека, вглядывающегося в реальность, пытающегося схватить сущность явлений? Вероятно, как выявление в действительности твердых, неизменных сущностей вещей. То есть Платон сузил сущее Парменида до предмета, заданного в определении, но это как раз и есть идея Платона. С одной стороны, идея — это неизменная сущность, предмет мысли, сохраняющийся неизменным в ходе рассуждения, с другой — это то, что задано определением. Получалось, что платоновские идеи — это онтологизированные способы нормирования рассуждений, когда в качестве норм выступают определения, которые, однако, истолковывается как самостоятельные сущности.

Кстати, Аристотель четко отрефлектировал этот момент. «Теория относительно идей, — пишет Стагирит в «Метафизике», — получилась у высказывающих ее вследствие того, что они насчет истины прониклись гераклитовскими взглядами, согласно которым все чувственные вещи находятся в постоянном течении; поэтому если знание и разумная мысль будут иметь какой-нибудь предмет, то должны существовать другие реальности, <устойчиво> пребывающие за пределами чувственности: о вещах текучих знания не бывает. С другой стороны, Сократ занимался вопросом о нравственных добродетелях и впервые пытался устанавливать в их области общие определения (из физиков только Демокрит слегка подошел к этому и некоторым образом дал определения для теплого и для холодного; а пифагорейцы раньше его делали это для немногих отдельных вещей, понятия которых они приводили в связь с числами, указывая например, что есть удача, или справедливость, или брак). Между тем Сократ правомерно искал существо вещи, так как он стремился делать логические умозаключения, а началом для умозаключений является существо вещи... Но только Сократ общим

сторонам вещи не приписывал обособленного существования, и определениям — также; между тем сторонники теории идей эти стороны обособили и подобного рода реальности назвали идеями» [8, с. 29, 223].

Итак, идеи вводились Платоном, чтобы нормировать рассуждения, чтобы не получалось противоречий. П.П. Гайденко, показала, какие трудности влекло за собой такое решение. Приходилось предполагать непротиворечивость и системность самих идей, вторичность вещей по отношению к идеям и одновременно — причастность вещей к идеям. Как пишет Гайденко, Платон предполагает обосновывать соотношенность эмпирического мира с миром идей соотношенностью идей между собой. По ее мнению, соотношенность логосов определяет собой причастность к ним вещей и пристраивающую из этой причастности соотношенность уже самих вещей [24, с. 161—162]. Хотя мысль Платона вращается вокруг вещей и идей, с современной точки зрения, очевидно, что Платон все время решает другую задачу — пытается построить нормы рассуждений.

Но решение его онтологическое, ему кажется, что человек будет правильно рассуждать, именно это он и называет размышлением, если будет знать, как устроена подлинная реальность (мир идей) и затем в рассуждении будет исходить из этого знания. Кстати, именно поэтому Платон столько сил потратил на обоснования теории идей; ему нужно было убедить слушателей, что можно не сомневаться в мире, который он открыл. Здесь и теория припоминания душой божественного мира идей, и рассказ в «Тимее» о том, как Демиург создавал мир и человека, и много других разбросанных по разным диалогам незаметных подсказок. Весь этот сложный мир (припоминания и творения) Платон открыл не в ходе изучения вне его лежащей реальности, в этом случае пришлось бы предположить, что мир идей существует физически, так же, впрочем, как и все другие миры, число которым легион. Платон сконструировал этот мир, подобно миру идей, но в его сознании этот факт, конечно, выступал иначе, именно как открытие подлинного мира.

Стоит обратить внимание на еще одно важное обстоятельство. На мой взгляд, рассматривая в диалоге Парменид отношения между единым и многим, Платон одновременно решает важную задачу нормирования рассуждений, разворачивающихся по поводу какого-нибудь предмета. До изобретения рассуждений знания, относящиеся к определенному предмету, например любви, как мы показывали, объединялись или на схеме, задающей этот предмет (в античной мифологии любовь истолковывалась как совместное действие богов любви — Афродиты или Эроса и человека; такова была схема) или же эмпирически, то есть случайно. С формированием рассуждений возникла сложная проблема: знания о предмете (например, любви) получались в разных рассуждениях и часто выглядели совершенно различными, спрашивается, как же их объединять, чтобы не получались противоречия? Вот здесь и потребовалась особая норма. С точки зрения Платона, предмет задается как единое, а отдельные его характеристики — это многое, причем единое есть многое.

Поясняя в диалоге «Федр» примененный им метод познания любви, включающий два вида мыслительных способностей, Платон, как уже отмечалось выше, пишет, что одна — это способность охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения. Рассуждая об Эроте, он именно так и поступил: сперва определил, что он такое, а затем стал рассуждать; поэтому-то рассуждение вышло ясным и не противоречило само себе. Вторая — наоборот, способность разделять все на виды, на естественные составные части. Платон мыслит любовь как идею — единое, а различные представления о любви, высказываемые участниками диалога, — это многое. Задавая любовь как «единство многого», Платон строит теоретический предмет. В нем различные характеристики любви с помощью схем и рассуждений непротиворечиво объединяются в рамках единой идеи платонической любви. Иначе говоря, пред-

ставления и знания о любви, зафиксированные в онтологических схемах, относятся к одному объекту изучения, связаны между собой.

В своих работах Аристотель показывает, что принятие идей в качестве нормы рассуждений создает массу проблем. Идей оказывается больше, чем вещей, поскольку относительно одной вещи можно дать много разных определений; действительность приходится удваивать; непонятно, как на основе идей упорядочиваются вещи; идеи, считает Аристотель, возникают из-за незаконной объективации общих понятий и определений. Кроме того, судя по всему, Аристотеля вообще не устраивал платоновский эзотеризм, он не верил в существование подлинного мира, параллельного обычному.

Соглашаясь с аристотелевской критикой, все же имеет смысл обратить внимание на то, что именно теория идей позволила, с одной стороны, окончательно развести обычный мир, данный человеку в опыте и чувствах, и мир идеальный, который постигает, описывает философ и ученый, а с другой — поставить их в связь друг с другом. Ведь Платон утверждал, что обычный мир строится в соответствии с миром идей, копируя и отображая последний. Трудно переоценить значение этой новой картины мира, которая может считаться необходимой предпосылкой рационального мышления и основывающихся на нем философии и науки. Кроме того, внимательный анализ работ Аристотеля показывает, что Стагирит многое заимствует у своего учителя.

Итак, Аристотеля не устраивал платоновский эзотеризм, поскольку он не верил в существования подлинного мира, параллельного обычному. Судя по всему, Аристотель принципиально меняет подход к нормированию рассуждений: нормы — это не система идей, а система правил, законов человеческой деятельности. Другими словами, Аристотель предлагает осознать и описать не мир, представленный в знании, а *мыслительную деятельность человека*.

В какой мере Аристотель осознает свой революционный шаг? Да, он сам пишет, что гордится проведенной работой, что до него никто не смог установить подобных правил. Но все же это отличается от осознания деятельностного подхода к нормированию рассуждений. В «Метафизике» Аристотель много места посвящает обсуждению понятия «способность», которое характеризуется, в частности, на основе представления о деятельности. Тем не менее, правила, нормирующие рассуждения, Аристотель никак не характеризует понятийно. В целом неясно, как он их понимает. В «Топике» Аристотель пишет, что это средства, способ, на основе которых строятся непротиворечивые рассуждения и умозаключения; в работах «Об истолковании» и «Аналитиках» — что это учение, исследование. Первая характеристика может быть понята как определенное осознание деятельностной природы аристотелевских норм, а вторая, напротив, блокирует такое понимание.

Но посмотрим, как Аристотель мог создавать правила, нормирующие рассуждения. Размышляя по поводу сложившейся драматической ситуации, предлагая способ разрешения противоречий и других мыслительных затруднений, Сократ, Платон и Аристотель исходили примерно из следующих соображений. Источником противоречий и других ошибок является не действительность, которую создали боги, а именно сами размышления, рассуждения или доказательства. Чтобы противоречий и ошибок не было, мыслительную деятельность необходимо подчинить законам (правилам). В свою очередь, чтобы определить эти законы, нужно знать, как устроена действительность, поскольку размышления (рассуждения, доказательства) отражают или не отражают в своей структуре строение действительности. В первом случае размышление будет правильным и полученные в нем знания — истинными, во втором — неправильным, а знания ложными.

Но как, спрашивается, узнать строение действительности? Как ни парадоксально, Платон и Аристотель думали, что именно правильное мышление выводит мудрого к зна-

нию действительности. Получается замкнутый круг: чтобы узнать правила мышления, нужно знать устройство действительности, для этого, в свою очередь, необходимо правильно мыслить. В частности, такой круг просматривается в следующих рассуждениях Платона:

«Когда душа ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно, и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собой и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем размышлением. Божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно — и тоже в высшей степени — наше тело» [61, с. 35, 36]. Соответственно, знания полученные в правильном мышлении, стали называться «истинными», а в неправильном — «ложными».

Чтобы разобраться в этом противоречии, воспроизведем логику поисков Аристотеля. Сначала он вместо идей Платона ввел десять категорий (сущность, качество, количество и другие), причем, чтобы не удваивать действительность, поместил первую сущность, то есть представление об «отдельных предметах», фиксируемое, например, в имени или определении, в сами вещи. Через эту сущность и все остальные категории — вид, род, качество, количество и прочие — были связаны с вещами, но особым образом — они задавали свойства вещей, их характеристики, отношения к другим вещам. Характеризуя категории, Аристотель описывает их свойства и особенности с тем, чтобы в рассуждениях можно было контролировать предметные связи и переходы.

Например, человек рассуждает так: «Сократ — человек, люди — смертны, Сократ — смертен». Здесь, с точки зрения Аристотеля, Сократ — первая сущность, поэтому Сократ подлежащее; то, что Сократ есть человек — вторая сущность, поэтому человек — это свойство, приписываемое Сократу как подлежащему; то, что люди смертны — свойство приписываемое не только людям, но и Сократу, поскольку люди — это род, а Сократ как человек — вид этого рода. Другими словами, характеризуя категории, Аристотель одновременно пытается нормировать рассуждения, но пока в предметной плоскости.

Судя по всему, подобный способ нормирования был неудовлетворителен. Действительно, во многих случаях было неясно, какие именно категории брать, а также какие свойства категорий привлекать, чтобы определить истинность или ошибочность некоторого рассуждения. Тогда Аристотель стал анализировать, во-первых, как строятся рассуждения в плане языка (это следующая работа после «Категорий» — «Об истолковании»), во-вторых, как строятся специализированные рассуждения в науках (геометрии, арифметике, физике, религии и прочее), то есть доказательства. Этот ход, вероятно, был необходим Аристотелю, чтобы понять, каким закономерностям подчиняются сами свойства категорий, как их нужно связывать в рассуждениях. Здесь проявился гений Аристотеля, считавшего, что *предметные связи — это не только свойства самих вещей, но и то, что возникает в результате языковой и предметной деятельности мыслящего человека*. Осознавал этот момент Аристотель в понятиях способности и способа. Например, способность Аристотель определяет как причину изменения, находящуюся в другом предмете; в этом значении причина, определяющая предметные связи, лежала не в самих предметах, а в деятельности человека, который пользуется языком или нечто доказывает [8, с. 91–92].

Именно этот поворот — от объекта к деятельности, от смысла к языку, от содержания знания к его построению — и позволил Аристотелю выйти к нормам мышления, кото-

рые мы находим в «Аналитиках». С одной стороны, это модели (фигуры) силлогизмов, с другой — правила, регулирующие построение истинных знаний в научных доказательствах, например, такие: «доказывающее знание получается из необходимых начал», «нельзя вести доказательство, переходя из одного рода в другой», «каждая вещь может быть доказана не иначе как из свойственных ей начал» и другие. Аристотель понимает эти модели и правила как знания о рассуждении и как способы их построения, но мы сегодня должны их понимать прежде всего как нормы, созданные самим Аристотелем. Они строились так, чтобы размышляющий (рассуждающий, доказывающий) индивид не получал противоречий и не сталкивался с другими затруднениями при построении знаний (движение по кругу, запутанность, сложность, вариации, удвоения и т.д.).

Отметим еще один момент: при построении таких норм ассимилировался культурный опыт и знания, полученные в хозяйственной практике. Например, нормы, регулирующие геометрические рассуждения, задавали такие преобразования фигур, которые отвечали отношениям между полями и их элементами, установленным еще в вавилонском и древнеегипетском «семиотическом производстве»; нормы религиозных рассуждений устанавливались, исходя из очевидных для греческого сознания представлений о том, что боги бессмертны, а люди смертны. Общая логика при этом была такова.

Во-первых, Аристотель запрещает получение парадоксов. Всякий парадокс, по его убеждению, свидетельствует об ошибке в рассуждении; эта ошибка должна быть вскрыта и исправлена, т.е. рассуждение построено правильно. Во-вторых, в правильности или ошибочности рассуждений можно убедиться, с одной стороны, наблюдая их результат (получаются противоречия или нет, происходит объяснение или, наоборот, возникает путаница и т.п.), с другой стороны, соотнося рассуждение с нормами мышления. В свою очередь, последние устанавливаются на особых моделях. Ими являются представления «о суждении», «силлогизме», «доказательстве», «знании», «начале», «науке».

Что такое, например, суждение? Это модель правильного высказывания. Всякое суждение, пишет Аристотеля, есть или суждение о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще; из этих суждений, в зависимости от того, приписывается ли «что-либо в них или не приписывается, одни бывают утвердительными, другие — отрицательными; далее одни утвердительные и отрицательные бывают общими, другие — частными, третьи — неопределенными» [11, с. 11]. Из этого определения видно, что правила, устанавливаемые Аристотелем, — не просто модель, но, и одновременно, классификация высказываний. Силлогизм — это, по сути, модель элементарного рассуждения, когда, исходя из двух высказываний, не обращаясь к опыту и объекту, получают третье новое высказывание («силлогизм же, — пишет Аристотель, — есть высказывание, в котором при утверждении чего-либо из него необходимо вытекает нечто отличное от утвержденного» [11, с. 10]). Если силлогизм — модель элементарного рассуждения, то доказательство — модель верного, истинного рассуждения; элементами этой модели являются знания и начала.

Именно на основе этих моделей и критериев Аристотелю удастся сформулировать, с одной стороны, нормы «правильных» (не приводящих к противоречиям) рассуждений, с другой — охарактеризовать ошибочные рассуждения. Например, к первым относились правила построения силлогизмов, включающие различение трех фигур силлогизмов и классификацию силлогизмов по модальностям (в соответствии с категориями («существования», «необходимости существования» и «возможности существования»), а также правила построения доказательств. Ко вторым относились ошибки при построении силлогизмов, правила спора, запрещение доказательства по кругу, недопустимость перехода доказательства из одного рода в другой, ошибочные заключения при доказательствах и другие [11].

Подумаем, какова связь норм мышления с категориями. Анализ показывает, что нормы и категории дополнительны друг другу — без категорий нельзя было построить нор-

мы, а последние требовали выделения категорий. Именно поэтому греческие философы думали, что в правильном мышлении, т.е. таком, в котором получаются непротиворечивые, истинные знания, правила соответствуют действительности, как бы описывают ее. Однако, напротив, действительности было приписано такое строение, чтобы она соответствовала построенным нормам мышления. Например, в философии Аристотеля строение действительности задается с помощью категорий, из которых как своеобразного «алфавита действительности» создаются идеальные объекты; относительно последних по правилам, без противоречий ведутся рассуждения и доказательства. Чтобы облегчить принятие этой гипотезы, воспроизведем на примере построения «правила счета» логику Аристотеля.

Предположим, нам нужно пересчитать предметы в комнате. Прежде чем мы начнем это делать, то есть устанавливать взаимно однозначное соответствие пересчитываемых предметов с эталонным рядом натуральных чисел — 1, 2, 3, 4 и т.д., очевидно, необходимо выявить для счета (сформировать) сами эти предметы, ведь комната — это не предметы, а все что угодно (люди, столы, интерьер и прочее). Затем нужно очертить границы подсчитываемого множества предметов. Следующая операция — собственно установление взаимно однозначного соответствия. Наконец, последнее число мы объявляем тем, которое обозначает все множество. Все перечисленное и образует «правило счета».

Но каковы условия его применения? Для счета мы формируем предметы, во-первых, игнорируя их назначение и особенности, во-вторых, рассматривая предметы только в одном отношении — как элементы некоторого множества (пересчитываемые предметы можно идентифицировать как отдельные предметы, а также группировать или делить на подгруппы). Другими словами, мы должны представить эмпирию комнаты вполне однозначно — в виде количества. Но количество — это одна из аристотелевских категорий.

Обобщим данный пример: во всех случаях, когда необходимо было применять сформулированные Аристотелем правила, приходилось создавать особые объектные схемы и представления, которые и были позднее названы категориями. Например, чтобы подвести под правило совершенного силлогизма «если три термина так относятся между собой, что последний целиком содержится в первом или вовсе не содержится в нем, то для этих крайних терминов необходимо имеется совершенный силлогизм» ([11, с. 14]) следующее рассуждение — «Сократ — человек, люди — смертны, следовательно, Сократ смертен», Сократ должен быть рассмотрен как представитель рода людей и только. Нас совершенно не должно интересовать, каким был Сократ человеком, мудрым или глупым, сколько он жил на свете, какую имел жену. Только одно — что Сократ есть *вид* по отношению к *роду* людей, которые, в отличие от богов и героев, все рано или поздно, но умрут. Если для пересчета предметов их необходимо представить как количество, то для применения совершенного силлогизма — как род и вид, находящиеся в определенном отношении.

Заметим, что категории могут быть рассмотрены двояко: это схемы описания эмпирии (в результате порождаются идеальные объекты, к которым уже могут применяться правила) и это особого рода объекты — кирпичики, из которых складывается мир (сущее). В качестве схем категории позволяют истолковать и организовать эмпирию (эмпирический материал), например, для категории начала, приписать материалу свойство «исходного пункта» рассуждения, а также источника и сущности явления. В качестве кирпичиков, из которых складывается и состоит мир, категории могут созерцаться, то есть в изучаемых явлениях (предметах) усматриваются категории, а не наоборот.

Обсуждая, например, природу души, Аристотель спрашивает, из каких «кирпичиков-категорий» она состоит. «Может быть, — пишет Аристотель, — прежде всего необходимо различить, к какому роду [предметов] относится душа и что

она представляет, я имею в виду: является ли она чем-нибудь определенным и сущностью, или количеством, или качеством, или какой-нибудь другой категорией из установленных, кроме того, относится ли она к тому, что существует в возможности или, скорее, представляет собой нечто актуальное, — ведь это немаловажная разница... Те же, кто усматривает в душе стремление к познанию и чувственному постижению действительности, говорят, что душа содержит начала, [из которых состоит вся природа], при этом одни из них считают, что этих начал много, другие, что такое начало одно... Так как [всякое изучение] идет от неясного, но более доступного, к понятному и более осмысленному, но также, в свою очередь, следует подходить к исследованию души. Ведь определение должно вскрыть не только то, что есть, как это делается в большинстве определений, но определение должно заключать в себе и обнаруживать причину» [10, с. 4, 38]. В данном случае у Аристотеля в качестве категорий выступают не только 10 известных категорий (сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание), но также такие категории, как начало, причина, возможность, актуальность.

Обратим внимание, что установление правил мышления и построение категорий — это компромисс между устремлениями отдельных мыслителей, свободно реализующих и выражающих себя в мышлении, и социальными требованиями понимания (коммуникации), без которых был невозможен общественный порядок античного полиса и согласованные действия. Недаром Аристотель, обсуждая в «Метафизике» основание всей действительности (самое первое «начало» вещей — Единое), бросает многозначительную фразу: «...Мир не хочет, чтобы им управляли плохо. Не хорошо многовластье: один да будет властитель» [8, с. 217]. Те мыслители, которые принимали единые правила и общую действительность (ведь помимо аристотелевской версии порядка в мышлении, существовали и другие — например, платоновская или демокритовская), вынуждены были ограничивать

свою свободу и следовать заданной процедуре мышления. Тем не менее, в рамках заданной правилами и действительностью процедуры и ролей у мыслителей оставалось еще достаточно степеней свободы. Так они могли строить или выбирать разные начала рассуждений и доказательств, предпочитать те или иные правила и категории, по-разному строить сами рассуждения или доказательства и т.п.

Стоит отметить еще один момент: правила и категории устанавливались так, чтобы согласовать мышление с практикой. В отличие от простых, неконтролируемых рассуждений и доказательств, в мышлении получают такие знания, которые не только не противоречат знаниям, уже полученным в практике, но и без проблем могут быть в нее введены, если в последней нет подобных знаний. В качестве иллюстрации можно привести пример «Начал» Эвклида, где были построены и доказаны не только геометрические и арифметические знания, полученные (но правда, иначе) ранее в шумеро-вавилонском хозяйстве (1 и 2 книга «Начал»), но и неизмеримо больше истинных геометрических и арифметических знаний, неизвестных вавилонским и египетским жрецам и писцам. С формированием мышления древнее хозяйство становится одним из источников мышления, но в дальнейшем специализированные виды мышления полностью обособляются от хозяйственной практики и с лихвой возвращают ей свой «долг».

Формирование античной науки

Для Аристотеля наука была чем-то вроде прикладной философии; Стагирит и называл ее «второй философией», чтобы отличить от «первой философии», «мудрости», которая занималась изучением самых первых причин и «начал», включая и такое, как живой Разум-бог — последнее основание всего сущего. В практическом отношении, считает Аристотель, вторая философия ценнее первой; с точки зрения мышления наоборот: все науки, утверждается в «Метафизиче-

ке», более необходимы, нежели первая философия, но лучше — нет ни одной. Известно, что именно Аристотель и его ученики, опираясь на значительную помощь со стороны Александра Македонского, создали первые образцы античных наук.

Уже Платон, как отмечалось выше, в «Пире», «Федре» и «Пармениде» ставит вопрос о том, как строить знание о некотором объекте изучения, сегодня мы бы сказали, как строить научный предмет, науку. Он показывает, что такие знания должны быть непротиворечивыми и связанными между собой процедурой размышления [56, с. 176]. Аристотель идет дальше. Он ставит задачу создания регулярной процедуры построения наук, понимая под этим, с одной стороны, способы построения знаний о некотором предмете, основанные на применении сформулированных им правил и категорий, с другой — поиск того, что Аристотель называет «началами».

Начала по Аристотелю — это истинные знания, задающие сущность изучаемого предмета (силлогическое суждение будет доказывающим, пишет Аристотель, «если оно истинно и взято из предположений, выдвинутых с самого начала» [11, с. 10]. «У всех начал есть та общая черта, что они представляют собой первый исходный пункт или для бытия, или для возникновения, или для познания вещи» [8, с. 78]). К тому времени, как Аристотель приступил к реализации своей программы, были дифференцированы знания о различных вещах — рассуждали о движении, музыке, душе, богах и прочее; то есть сами предметы уже фактически сложились. Однако, поскольку до Платона и Аристотеля каждый мыслитель, реализуя себя и собственное понимание предмета, рассуждал по-своему, в каждой из указанных предметных областей были получены разрозненные знания, не связанные между собой; они по-разному трактовали предмет, нередко противоречили друг другу или опыту. Именно поэтому Аристотель ставит задачу — заново получить знания в каждой из таких предметных областей. Чтобы понять, как Аристотель решает эту задачу, рассмотрим один пример — построение Стагиритом науки о душе.

Сначала Аристотель сортирует уже полученные другими мыслителями знания о душе: выделяет в отдельную группу противоречия, ведь от них нужно было избавиться; при этом многие противоречия он впервые формулирует сам. В другую группу Аристотель собирает знания о душе, которые выглядели как истинные, то есть схватывающие сущность предмета, именно эти знания затем будут им включены в «начала» души.

Следующий шаг — характеристика души как объекта научного изучения, предполагающая ее соотнесение с определенными категориями, ведь по Аристотелю, сущее задается категориями [10, с. 4, 38]. Процедура категоризации в свою очередь включала два основных звена.

Первое звено — приписывание душе и связанным с нею феноменам (телу, жизни и т.д.) характеристик, принадлежащих категориям, одновременно это предполагает элиминирование других характеристик, не указанных категориями; кроме того, между выделенными характеристиками устанавливались такие же связи, как и между соответствующими категориями. Второе — получение в рассуждении следствий из нового понимания души. Если подобные рассуждения приводили к противоречиям или еще больше запутывали вопрос, то от данной категоризации Аристотель отказывался, напротив, если рассуждения не приводили к противоречиям и позволяли разрешить проблемы, то шаг категоризации закреплялся. В результате удавалось нащупать новые характеристики души, которые извлекались уже не из наблюдения, а строились как конструкция (как идеальный объект) самим Аристотелем.

В этой связи особенно показательным выступает пример следующей категоризации: во второй книге душа отождествляется Аристотелем с категорией «сущность» и «форма», соответственно, тело — с категорией «материя» («субстанция»). «Ведь материя, — пишет Стагирит, — есть возможность, форма же — осуществление, и это в двойном смысле: в смысле знания и созерцания. Преимущественно тела кажутся субстан-

цией, а из них — естественные тела; ведь последние являются источником всего остального... Ведь тело не есть то, что приписывается предмету, а скорее само является предметом и материей. Таким образом, необходимо душу признать сущностью, своего рода формой естественного тела, потенциально одаренного жизнью. Сущность же есть осуществление (энтелехия), таким образом, душа есть завершение такого тела. Осуществление же можно понимать в двояком смысле, — или как знание, или как созерцание; ясно, конечно, что как знание. Ведь душе свойственны и сон, и бодрствование, причем бодрствование соответствует созерцанию, сон же соответствует обладанию без выявления. Знание предваряет познание, поэтому душа есть первое осуществление естественного тела, потенциально одаренного жизнью... не следует спрашивать, представляет ли собой душа и тело нечто единое, подобно воску и изображения на нем, ни вообще относительно любой материи и того, чьей материей она является» [10, с. 35—36].

Последовательное отождествление души с категориями, в ходе которого анализируются следствия и отбираются истинные знания о душе, позволяют Аристотелю сконструировать то, что он называет «началом души», а мы сегодня — идеальным объектом. Итоговые характеристики такого начала суммированы в третьей книге восьмой главы. Душа, пишет Аристотель, «некоторым образом обнимает все существующее. В самом деле: все существующее представляет собой либо предметы чувственно постигаемые, либо умопостигаемые. Ведь в известном смысле знание тождественно познаваемому, а ощущение — чувственно воспринимаемым качествам... но самые предметы отпадают, — ведь камень в душе не находится, а форма его. Таким образом, душа представляет собой словно руку. Ведь рука есть орудие орудий, а ум — форма форм, ощущение же — форма чувственно воспринимаемых качеств» [10, с. 102—103].

Следующее звено — сведение к построенному началу других случаев. В работе «О душе» этот момент отсутствует, его необходимость можно уяснить, анализируя другую ра-

боту Стагирита — «Физику». В ней Аристотель рассматривает различные движения, относительно которых были получены как отдельные истинные знания, так и парадоксы. В целом аристотелевская физика строится по той же логике, что и предыдущая работа. Так, движение как род бытия Аристотель характеризует с помощью «категорий» сущность, суть бытия, вещь, форма, материал, возможность, действительность, способность, качество, количество, состояние. Эти понятия и категории определяются Аристотелем относительно друг друга и организуются в такую систему, которая, как показывает анализ, позволяет выразить эмпирические смыслы, зафиксированные в описаниях различных движений, а также объяснить затруднения, возникающие в рассуждениях о движении [7].

В результате Аристотель получает два разных представления о движении: движение есть переход вещей из возможного бытия в действительное и совокупность качеств или состояний. Данные характеристики движения как начала Аристотель использует для опровержения апорий Зенона о движении, а также для описания разных видов движения; последний момент, включающий сведение новых случаев к построенному началу, отсутствовал в работе «О душе». В частности, Стагирит различает равномерное и неравномерное движение, относя к последнему и свободное падение. Анализируя способы сравнения разных движений, Аристотель склоняется к мысли, что именно равномерное движение образует сущность любого движения и, следовательно, специфицирует движение как род бытия. Поэтому, определяя неравномерное движение, Аристотель сопоставляет его с равномерным и приходит к выводу, что различие между обоими видами движения определяется либо характером пути, времени, среды, либо характером скорости движения, различающейся большей или меньшей степенью. В языке современной философии науки эту работу можно охарактеризовать так: Аристотель не только «спроектировал» для физики первый объект изучения — движение и на

основе этого задал науку, но также построил два идеальных объекта — равномерное и неравномерное движение, сведя второе к первому.

Анализ анализируемых здесь работ Аристотеля позволяет также развести три разных процесса: *построение нового научного предмета* (начал, определений), *научное объяснение*, которое включало в себя разрешение противоречий, решение проблем и других затруднений, зафиксированных по поводу изучаемого объекта, наконец, *построение самой науки*, то есть сведение новых случаев к началам, получение истинных знаний, «исчерпание» (описание) в рамках данной науки всех случаев (известных в эмпирии объектных ситуаций).

Сравнивая работы Аристотеля с более поздними исследованиями Архимеда, можно увидеть, что после Стагирита новые античные науки строились несколько иначе. Как правило, этап категоризации отсутствовал, поскольку эту работу проделал Аристотель. Существенно изменилась и процедура построения идеальных объектов, она стала более конструктивной, поскольку строилась с оглядкой на созданные Аристотелем образцы, и одновременно более дескриптивной, ориентированной на теоретическое описание всех случаев, зафиксированных в эмпирии. Архимед ориентируется уже не только на идеал науки, разработанный Платоном и Аристотелем, но и различение *теоретического* и *эмпирического* слоя науки. К первому относятся идеальные объекты и истинные знания, ко второму — реальные объекты (данные в опыте; это могли быть и специально построенные модели), а также эмпирические знания. Ряд истинных знаний Архимед получает не в теоретическом слое, а в эмпирическом, например, взвешивая модели фигур. Но затем он их вводит в теорию. В предисловии к работе «Квадратура параболы» Архимед пишет, что основную теорему он нашел при помощи механики, но затем также доказал и геометрически [12, с. 77].

В связи с рассматриваемым материалом можно вспомнить полемику Томаса Куна с Карлом Поппером, имевшую место более четверти века тому назад. Кун возражает против концепции Поппера, утверждавшего, что систематической проверке подвергаются целые теории, которые периодически ниспровергаются в ходе научных революций и заменяются лучшими; такое, думает Кун, происходит крайне редко. Концепции Поппера Кун противопоставляет идею разрешения научных головоломок — процесс, весьма напоминающий то, что делает и о чем пишет Архимед. Кун считает, что проверкам не подвергается действующая научная теория, ученый должен предполагать существующую теорию, задающую правила игры, его задача состоит в том, чтобы разрешить головоломку, желательно такую, при решении которой потерпели неудачу другие [39, с. 20–49]. И не о том ли самом пишет Архимед Досифею в работе «О спиралях». Архимед говорит, что он долго задерживал публикацию доказательств нескольких ранее сформулированных и обнаруженных теорем, поскольку хотел сперва сообщить о них людям, которые хотели бы сами доказать эти теоремы, но что, к сожалению, никто за это не взялся [12, с. 227]. То есть, как бы сказал Томас Кун, никому эти головоломки разрешить не удалось. Признается в этом письме Архимед и в том, что одна из ранее опубликованных им теорем оказалась неверна, но что в конце концов он заметил это и нашел правильную формулировку и доказательство. Однако такое возможно было именно потому, что, как правильно пишет Кун, геометрическая теория позволяла не только строить доказательства теорем, но и находить ошибки в доказательствах, то есть теория задавала правила игры и на случай решения головоломок, и на случай анализа их на прочность.

Интересно сравнить античные науки с естественными. Это сопоставление показывает, что первые, в отличие от вторых, не нуждались в экспериментальной проверке. Ведь античный ученый не собирается использовать научные знания в практических целях для овладения силами природы, он и

не предполагал в природе наличие сил и энергий. Основная цель античного ученого — непротиворечивое описание родов бытия, что позволяло, как учил Платон, «блаженно закончить свою жизнь» или, по Аристотелю, созерцать бытие наподобие Разума-бога.

Античное понимание техники

Античное «техне» — это не техника в нашем понимании, а все что сделано руками (и военная техника, и игрушки, и модели, и изделия ремесленников и даже произведения художников). В старой религиозно-мифологической традиции изготовление вещей понималось как совместное действие людей и богов, причем именно боги творили вещи, именно от божественных усилий и разума вещи получали свою сущность. В новой, научно-философской традиции еще нужно было понять, что такое изготовление вещей, ведь боги в этом процессе уже не участвовали.

Философы каждый день могли наблюдать, как ремесленники и художники создавали свои изделия, однако обычное для простого человека дело в плане философского осмысления было трудной проблемой. И вот почему. Античная философия сделала предметом своего анализа прежде всего науку (аристотелевское *episteme* — достоверное знание). Античные «начала» и «причины» — это не столько модели действительности, сколько нормы и способы построения достоверного (научного) знания. Соответственно, весь мир (и создание вещей в том числе) требовалось объяснить сквозь призму знания, познания и науки. У Платона в «Государстве» есть любопытное рассуждение [57, с. 390–394]. Он говорит, что существуют три скамьи (стола и т.д.): идея («образ») скамьи, созданная самим Богом, копия этой идеи (скамья, созданная ремесленником) и копия копии — скамья, нарисованная живописцем. Если для нашей культуры основная реальность — это скамья, созданная ремесленни-

ком, то для Платона — идея скамьи. И для остальных античных философов реальные вещи выступали не сами по себе, а в виде воплощений «начал» и «причин». Поэтому ремесленник (художник) не творил вещи (это была прерогатива Бога), а лишь выявлял в материале и своем искусстве то, что было заложено в природе. При этом сама природа понималась иначе, чем в Новое время.

«Природа, говорит Аристотель — есть известное начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, по себе, а не по совпадению» [7, с. 23]. Под природой понималась реальность, позволяющая объяснить изменения и движения, происходящие сами собой («естественные» изменения, как стали говорить потом в Новое время), а не в силу воздействия человека. Поскольку источником изменений, происходящих сами собой, в конечном счете мог быть только Бог, природа мыслилась одновременно и как живое, органическое и сакральное целое. Например, Небо у Аристотеля — это и небо, и источник всех изменений и движений, и перводвигатель, как причина этих изменений, а также божество, созерцающее (мыслящее) само себя.

Следуя выработанному им методу — установления начал рассуждения (родов бытия) и определения иерархии этих начал (от первых, самых общих ко вторым, менее общим), Аристотель ищет самое первое начало и источник всех наблюдаемых человеком движений и изменений. Именно такое начало он и называет «природой». Поскольку самодвижение Аристотель считал не существующим, зато всегда различал движущее и движимое, он приходит к идее неподвижного «перводвигателя»: «необходимо должно существовать нечто вечное, что движет как первое... И должен существовать первый неподвижный двигатель» [7, с. 153].

Далее Аристотель, апеллируя к тому, что в природе движение существовало всегда, доказывает следующее положение: «Первый двигатель движет вечным движением и бесконечное время. Очевидно, следовательно, что он неделим, не имеет ни частей, ни какой-либо величины» [7, с. 168–171].

Что же может быть источником всех движений и изменений, быть неподвижным, не иметь ни частей, ни величины, двигаться вечным движением и бесконечное время? Ответ, как известно, Аристотель дает неожиданный и парадоксальный: первый двигатель — это божественный разум (Единое), живое деятельное существо, бытие которого есть «мышление о мышлении», т.е. рефлексия. (См. [8, с. 5, 211; 7, с. 153, 171]). Итак, природа, по Аристотелю, — это первое начало движения и божественный разум («предмет желания и предмет мысли, они движут (сами) не находясь в движении»). Именно Бог вложил в природу прообразы (идеи, сущности) всех вещей и изделий. Если человек, занимаясь наукой, узнавал «начала» и «причины» вещей, т.е. прообразы их, он мог затем и создать (выявить в материале) соответствующие вещи. Но лишь постольку, поскольку они были сотворены Богом и помещены в природу в виде «начал» и «причин».

Вернемся к Платону, с его точки зрения, человек создает некоторую вещь, подражая ее идее, причем идею создал Творец. Но что значит подражать идее? Это было не очень понятно. По Платону получалось, что относительно философского познания, ведущего от вещей к идеям, изготовление вещей, уводящее от идей к вещам, является обратной операцией, а, следовательно, по сравнению с философским занятием делом, несостоящим настоящих усилий. Ценным, ведущим к Благу, считал Платон, является только достижение бессмертия, а это предполагало жизнь философией и наукой. Решение прямой задачи считалось занятием благородным, поскольку приближало человека к подлинному бытию, а решение обратной — занятием низким, так как удаляло человека от этого бытия.

В представлениях античных мыслителей можно отметить известную двойственность, противоречивость. С одной стороны, они не отрицали значения научных знаний (особенно арифметики и геометрии) для практики и техники (искусства). «При устройстве лагерей, занятия местностей, — пишет Платон в «Государстве», — стягивания и развертыва-

ния войск и различных других военных построениях как во время сражения, так и в походах, конечно, скажется разница между знатоком геометрии и тем, кто ее не знает». С другой же стороны, это значение несравнимо с тем, которое имеет научное знание как чистое созерцание божественного разума или блага. Продолжая, Платон уточняет: «Но для этого было бы достаточно какой-то незначительной части геометрии и счета. Надо, однако, рассмотреть преобладающую ее часть, имеющую более широкое применение: направлена ли она к нашей цели, помогает ли она нам созерцать идею блага» [57, с. 309–310].

А вот как рассуждает Аристотель. В «Метафизике», сравнивая людей «опытных», однако не знающих науки, с людьми, и опытными и знакомыми с наукой, он пишет следующее. «В отношении к деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства, напротив, мы видим, что люди, действующие на основе опыта, достигают даже большего успеха, нежели те, которые владеют общим понятием, но не имеют опыта... Если кто поэтому владеет общим понятием, он не имеет опыта... И общее познает, а заключенного в нем индивидуального не ведает, такой человек часто ошибается... Но все же знание и понимание мы приписываем скорее искусству, чем опыту, и ставим людей искусства (дословно «техников» — *B.P.*) выше по мудрости, чем людей опыта, ибо мудрости у каждого имеется больше в зависимости от знания: дело в том, что одни знают причину, а другие нет» [8, с. 20]. Позиция явно двойственная: с одной стороны, вроде бы техники, вооруженные наукой (знанием причин), должны действовать эффективнее людей чистого опыта, с другой — они ошибаются чаще их.

Здесь есть своя логика. Ведь что такое техническое действие и технические изделия с точки зрения античных мыслителей? Это природное явление — изменение, порождающее вещи. Но и то и другое (и изменение и вещи) не принадлежат идеям или сущностям, которые изучает наука. По Платону изменение (возникновение), происходящее внут-

ри технического действия, — не бытие («есть бытие, есть пространство и есть возникновение»), а вещи — не идеи, а всего лишь копии идей. Для Аристотеля бытие и вещи также не совпадают, а изменение есть «переход из возможного бытия в действительное». В последнем случае изменение получает осмысленную трактовку и, что важно, сближается с представлением о деятельности.

Аристотель пытался понять, что такое создание вещей, исходя из предположения о том, что в этом процессе важная роль отводится познанию и знаниям. Его рассуждение таково: если известно, что болезнь представляет собой то-то (например, неравномерность), а равномерность предполагает тепло, то, чтобы устранить болезнь, необходимо нагревание [8, с. 82, 123]. Познание и мышление — это, по Аристотелю, движение в знаниях, а также рассуждение, которое позволяет найти последнее звено (в данном случае тепло), а практическое дело, наоборот, — движение от последнего звена, опирающееся на знания и отношения, полученные в предшествующем рассуждении. Это и будет создание вещи. Для современного сознания в этом рассуждении нет ничего особенного, все это достаточно очевидно. Не так обстояло дело в античные времена. Связь деятельности по созданию вещей с мышлением и знаниями была не только не очевидна, но, напротив, противоестественна. Действие — это одно, а знание — другое. Потребовался гений Аристотеля, чтобы соединить эти две реальности.

Созданная Аристотелем поистине замечательная конструкция действия, опирающегося на знание и мышление, предполагает, правда, что знания отношений, полученные в таком мышлении, снимают в себе в обратном отношении практические операции. Действительно, если тепло есть равномерность, то предполагается, что неравномерность устраняется действием нагревания. Но всегда ли это так? В ряде случаев да.

Например, анализ античной практики, которая стала ориентироваться на аристотелевское решение и конструкцию практического действия, показывает, что были по мень-

шей мере три области, где знания отношений, полученных в научном рассуждении, действительно, позволяют найти это последнее звено и затем выстроить практическое действие, дающее нужный эффект. Это были геодезическая практика, изготовление орудий, основанных на действии рычага, и определение устойчивости кораблей в кораблестроении. При прокладке водопровода Эвпалина, который копался с двух сторон горы, греческие инженеры, как известно использовали геометрические соображения (вероятно, подобие двух треугольников, описанных вокруг горы; они измерили соответствующие углы и стороны этих треугольников, потом одни стороны и углы они задавали, а другие определяли из геометрических отношений).

Аналогично Архимед, опираясь на закон рычага (который он сам вывел), определял при заданной длине плеч и одной силе другую силу, т.е. вес, который рычаг мог поднять (или при заданных остальных элементах определял длину плеча). Сходным образом (т.е. когда при одних заданных величинах высчитывались другие) Архимед определял центр тяжести и устойчивость кораблей. Можно заметить, что во всех этих трех случаях знания отношений моделировали реальные отношения в изготавливаемых вещах.

Но не меньше, а скорее больше было других случаев, когда знания отношений не могли быть рассмотрены как модель реальных отношений в вещах. Например, Аристотель утверждал, что тела падают тем быстрее, чем больше весят, однако сегодня мы знаем, что это не так. Тот же Аристотель говорил, что нагревание ведет к выздоровлению, но в каких случаях? Известно, что во многих случаях нагревание усугубляет заболевание. Хотя Аристотель и различил естественное изменение и создание вещей и даже ввел понятие природы, он не мог понять, что моделесообразность знания практическому действию как-то связана с понятием природы. Впрочем, здесь нет ничего удивительного, природа и естественное понимались в античности не так, как в культуре Нового времени. Естественное просто противополо-

ставлялось искусственному, т.е. сделанному. Природа понималась как один из видов бытия наряду с другими, а именно как такое «начало, изменения которого лежит в нем самом». Природа не рассматривалась как источник законов природы, сил и энергий, как необходимое условие инженерного действия. В иерархии начал бытия природе отводилась хотя и важная роль (источника изменений, движения, самодвижения), но не главная.

Устанавливая связь действия и знания, Аристотель апеллировал не к устройству природы, а к сущности деятельности. В результате полученные в античности знания и способы их использования, по Аристотелю, только в некоторых случаях давали благоприятный, запланированный эффект. Вероятно, поэтому гениальное открытие Аристотеля смогли удачно освоить и использовать (да и то в отдельных областях) только отдельные, исключительно талантливые ученые-инженеры, например Эвдокс, Архит, Архимед, Гиппарх. (К тому же многие из них всегда помнили наставления Платона, утверждавшего, что занятие техникой вообще уводит от идей и неба, затрудняя путь к бессмертию).

Подавляющая же масса античных техников, как показывает Г. Дильс, действовали по старинке, т.е. рецептурно, большинство из них охотнее обращались не к философии, а к магическим трактатам, в которых они находили принципы, вдохновляющие их в практической деятельности. Например, такие: «Одна стихия радуется другой», «Одна стихия правит другой», «Одна стихия побеждает другую», «Как зерно порождает зерно, а человек человека, так и золото приносит золото» [29, с. 116, 127].

По происхождению эти принципы имели явно мифологическую природу (пришли из архаической культуры), однако в античной и средневековой культурах им был придан более научный (естественный) или рациональный (рецептурный), характер. Поэтому речь идет уже не о духах или богах и их взаимоотношениях, а о стихиях, их родстве или антипатиях, о якобы естественных превращениях [84, с. 76—

77]. Техники, ставшие на подобный путь, отчасти возвращаются и к принципу единства знания и действия (бытия). В их рецептах без противоречий (для их сознания) перемежаются описания реальных технологических действий и магических ритуальных действий. Что для Дильса выглядит «адской кашей», античный или средневековый техник рассматривает как знание-рецепт. Магические формулы дают смысловую основу для практических (технологических) действий, практические действия поддерживают магическую реальность.

Однако помимо техников, не отличавшихся от ремесленников, в античной культуре, как мы уже отмечали, действовали, пусть и редкие, фигуры ученых-техников (предтечи будущих инженеров и ученых-естественников). Евдокс, Архит, Архимед, Гиппарх, Птолемей, очевидно, не только хорошо понимали философские размышления о науке и опыте, мудрости и искусстве (технике), но и несомненно применяли некоторые из философских идей в своем творчестве. Ведь в той или иной мере и Платон и Аристотель устаивали связь идей (сущностей) и вещей, а следовательно, науки и опыта. Другое дело, что, как правило, реализация этой связи в технике не фиксировалась.

Рассмотрим этот процесс несколько подробнее. Г. Дильс в ставшей уже классической работе «Античная техника» пишет: «Исходная величина, которую древние инженеры клали в основу при устройстве метательных машин — это калибр, т.е. диаметр канала, в котором двигаются упругие натянутые жилы, с помощью которых орудие заряжается (натяжение) и стреляет. ... Инженеры признавали, по словам Филона, наилучшей найденную ими формулу для определения величины калибра $K=1,13 \times 100$ т.е. в диаметре канала должно быть столько дактилей, сколько единиц получится, если извлечь кубический корень из веса каменного ядра (в аттических минах), помноженного на 100, и еще с добавкой десятой части всего полученного результата. И эта исходная мера должна быть пропорционально выдержана во всех час-

тях метательной машины» [29, с. 26–27]. Перед нами типичный инженерный расчет, только он опирается не на знания естественных наук, а на знания, полученные в опыте, и знания математические (теорию пропорций и арифметику). Подобный расчет мог бы быть использован также и для изготовления метательных машин (он выступал бы тогда в роли конструктивной схемы, где указаны размеры деталей и элементов).

Отличие этого этапа формирования науки от шумеро-вавилонского принципиально: в греческой математической науке знание отношений, используемых техниками, заготавлилось, так сказать, впрок (не сознательно для целей техники, а в силу автономного развития математики). Теория пропорций предопределяла мышление техника. Знакомясь с математикой, проецируя ее на природу и вещи, он невольно начинал мыслить элементы конструкции машины как бы связанными этими математическими отношениями. Подобные отношения (не только в теории пропорций, но и в планиметрии, а позднее и в теории конических сечений) позволяли решать и такие задачи, где нужно было вычислять элементы, недоступные для непосредственных измерений (например, уже отмеченный известный случай прокладки водопровода Эвпалина).

Одно из необходимых условий решения таких задач — перепредставление в математической онтологии реального объекта. Если в шумеро-вавилонской математике чертежи как планы полей воспринимались писцами в виде уменьшенных реальных объектов, то в античной науке чертеж мыслится как бытие, существенно отличающееся от бытия вещей (реальных объектов). Платон, например, помещает геометрические чертежи между идеями и вещами в область «геометрического пространства». Аристотель тоже не считает геометрические чертежи (и числа) ни сущностями, ни вещами: он рассматривает их как мысленные конструкции, некоторые свойства, абстрагируемые от вещей. С этими свойст-

вами оперируют, как если бы они были самостоятельными сущностями, и затем смотрят, какие следствия проистекают из этого [24, с. 56, 352–358].

Можно догадаться, что подобные философские соображения как раз и обеспечивали возможность перепредставления реальных объектов как объектов математических (т.е. возможность описания реальных объектов в математической онтологии).

Завершая анализ техники античной культуры, нужно отметить, что рациональное, философско-научное мышление оказало определенное влияние и на развитие античной технологии. В основе технологического мышления, как правило, лежат рациональные формы и впервые в античной философии и науке для развития технологии формируются адекватные формы осознания. Другой момент — обострившиеся под влиянием философии и науки зрение к природным явлениям и эффектам. Развитие наук о равномерном движении, небе, душе, музыке, государстве, плавающих телах и ряд других позволило античным техникам подметить ряд новых природных эффектов и продвинуть вперед технику и технологию в соответствующих областях — строительстве военных машин и кораблей, создании астрономических приборов и музыкальных инструментов, моделировании движений небесных сфер и планет, изобретении механических и водяных игрушек, искусстве управления государством и т.п.

ЭТЮД ШЕСТОЙ. ФОРМИРОВАНИЕ АНТИЧНОГО ПРАВА

Предпосылки античного права

К предпосылкам права можно отнести, с одной стороны, создание первых «квазиправовых» норм (древних законов Вавилона, правовых норм Моисея и т.д.), с другой — формирование личности и мышления (этот процесс был рассмотрен выше), с третьей стороны, формирование античного общества.

Первые квазиправовые нормы (я их так называю, чтобы подчеркнуть тот факт, что право еще не сформировалось) представляли собой алгоритмы (инструкции), в которых фиксировались особенности ситуации (конфликты, нарушения разного рода), а также санкции, применяемые в этих ситуациях). Здесь же зафиксированы первые попытки осмыслить и обосновать характер данных санкций. Рассмотрим пример. В законах Хаммурапи (Вавилон) написано:

Codex Hammurabi 53. Если крестьянин во время ухода за своим полем не будет следить за траншеей и допустит образование в ней отверстия, через которое вода уйдет из траншеи, то этот крестьянин должен компенсировать испорченный им урожай.

А вот выдержки из книг Моисея:

Leviticus 17. Кто убьет какого-либо человека, тот предан будет смерти. 19. Кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал. 20. Перелом за перелом, око за око, зуб за зуб: как он сделал повреждение на теле человека, так и ему должно сделать [3, с. 28, 32].

Ситуация (казус), как мы видим, задается в этих законах весьма конкретно, проблемы подведения реальной ситуации под такой закон, судя по всему, не было. Более интересным является характер обоснования предписанной санкции, оно строится на «идее эквивалентности». Но эквивалентность в древнем мире понималась не рационалистически, а сакрально. Ущерб должен быть компенсирован равным действием («сделать то же, что он сделал»). В сознании человека древнего мира, вероятно, вставали следующие картины: например, чтобы личный бог убитого человека (личный бог в Вавилоне — это бог, участвующий в рождении человека и помогающий ему во всех делах на протяжении всей жизни) не пришел в ярость и не нанес вред общине, ему в жертву приносили убийцу (именно поэтому за убийство назначалась смерть). С точки зрения современности сакральный принцип эквивалентности можно уподобить правовому принципу, однако с позиции человека культуры Древних Царств, ничего не знавшем о праве, зато много о богах, эквивалентность представляла собой фундаментальный закон жизни, сообщенный богами жрецам.

В теории деятельности природу первых законов можно понять следующим образом. В древнем мире сложились власть и социальные институты, функционирование которых предполагало жесткую структуру ролей, начиная от богов и царей, кончая последним рабом, а также четкую систему управления. Законы представляли собой гениальное изобретение «чиновников» (жрецов и писцов), обслуживающих государство. Они позволяли сначала локализовать возникающие в деятельности государства «разрывы» (непредусмотренное поведение, конфликты и т.д.), затем восстановить нарушенные разрывами связи. С семиотической точки зрения, законы этого периода представляют собой «коллективные схемы». Особенность этих схем в том, что на их основе власть организовывала деятельность, направленную на разрешение конфликтов и других проблем. Во вторую очередь эти схемы воспринимались объектно, то есть как «описания казуса и санкции».

Теперь вторая и третья предпосылки права. В «Никомаховой этике» Аристотель пишет, что «политическая справедливость имеет место между людьми, принадлежащими к одному общению, и имеет целью самоудовлетворенность их, притом между людьми свободными и равными в смысле или пропорциональности, или числа вообще» [95, с. 94—95]. То есть право предполагает как раз то, чего принципиально не было в культуре Древних Царств — равенство и свободу отдельного человека. Выше отмечалось, что в классический период существования этой культуры поведение обычного человека было полностью детерминировано. Но начиная с середины первого тысячелетия до н.э. ситуация меняется: формируется личность и позднее рассуждения и мышление. Примерно в этот же период складывается и античное общество.

Известно, что античную культуру образовывали отдельные общества, для которых была характерна городская и полисная социальная организации. Как правило, природные условия (горная местность, водные преграды) и этнокультурные особенности способствовали, с одной стороны, независимости античных обществ (народов), с другой стороны, когда им приходилось действовать согласованно (например, против персов), договариваться и идти на взаимные компромиссы. Последняя черта национального характера проявлялась и внутри отдельных обществ: в них сосуществовали иногда мирно, но чаще в борьбе отдельные сообщества.

Например, еще в царский период римской истории сложились федерация тридцати латинских городов, практика общих собраний и голосований римской общины («римский народ квиритов»), расслоение общины на три социальные группы (сообщества) — патрициев, клиентов и плебеев, причем первое место в управлении (власти) было за патрициями, которые вынуждены были считаться и договариваться с плебсом, поскольку те составляли основное ядро римской армии и в случае неудовлетворения их требований грозили отказом от военной службы. Влияние римского общества было столь значительно, что, когда его конфликт с царями

достиг апогея, царская власть была упразднена. Древние историки изображают последнего римского царя Тарквиния честолюбивым тираном, который не уважал римское общество, не созывал сената, обложил народ невыносимыми повинностями и налогами. В конце концов выведенные из терпения граждане (в 509 г. до н.э.) возмутились, подняли восстание и изгнали ненавистного царя [80, с. 47].

Приведу еще один яркий эпизод из ранней республиканской истории Рима, описанный в VII книге «Истории» Тита Ливия, который демонстрирует роль античного общества как главного субъекта власти и политических взаимоотношений с другими обществами. В период объединения Италии под гегемонией Рима независимая Кампания (главный город Капуя) столкнулась с сильной федерацией самнитских племен. Боясь порабощения, кампанцы обратились за помощью к Риму. «Велико было желание приобрести Капую, — пишет историк В.С. Сергеев, — но велик был также и риск потерпеть поражение. Самнитское войско считалось лучшим войском в Италии, римская же федерация тогда была неустойчива и мало надежна... Сперва взяло верх мнение умеренного большинства сената, не отказавшегося от протектората над кампанцами, но и не желавшего открытого разрыва с самнитами... При такой нерешительности собрания кампанцам пришлось пустить в ход всю силу своего красноречия, обещаний и угроз. Глава кампанской делегации рисовал помощь римлян кампанцам как дело высокого нравственного долга перед людьми и богами... он сказал: «Так как вы не хотите законно защищать нашего достоинства силой против насилия и обиды, то свое достоинство вы во всяком случае будете защищать: мы сдаем в вашу власть, сенаторы, и во власть римского народа кампанский народ, город Капую, поля, холмы богов и все, что принадлежит богам и людям. Что бы затем ни случилось с ними, будет означать, что это случилось с вашими подданными». При этих словах все они, стоя в преддверии курии, пали на колени, простирая руки к консулам и проливая слезы.

Аргументация кампанцев произвела впечатление на сенат и дала перевес сторонникам войны. Сенат высказался за активное вмешательство в дела Кампании... Решение сената тем более понятно, что на помощь Рима более всего рассчитывала капунская олигархия, так называемые всадники, находившиеся в жестокой вражде с капунским плебсом. Для римских патрициев война таким образом приобретала двойной смысл: 1) захват плодородной и богатой страны и 2) подавления мятежных элементов. В качестве идеологического оправдания был выдвинут высокий нравственный мотив (*honor*) — необходимость оказывать помощь тем, кто, ища защиты, добровольно становится под покровительство римских законов» [80, с. 63—64].

Этот эпизод замечателен во многих отношениях. Во-первых, мы видим, что в ситуации кризиса, близкой к катастрофе (ведь Рим мог проиграть войну и тогда сам стал бы жертвой самнитов), последнее слово остается за обществом. Во-вторых, общество — это именно *общение*, где одни личности и группы влияют на других, в результате чего меняется понимание ситуации. В-третьих — это также и политика. Действительно, делегация кампанцев уговаривает и соблазняет сенат, одни партии сената убеждают другие, все апеллируют к богам, чести (*honor*), справедливости, народу. С одной стороны, в результате общения коллективное сознание сената определенным образом структурируется (складывается мнение взять под свое начало Кампанию и в случае необходимости начать войну с самнитами), с другой — в плане рациональных действий это структурирование означает выработку политического решения. В-третьих, необходимость политических действий диктуется двумя основными обстоятельствами: наличием многих сообществ (кампанцы, сенат, всадники, патриции, плебс), каждое из которых действует самостоятельно, и необходимостью опереться в своих действиях на институциональные и символические структуры (богов, народ, сенат, богов, честь, справедливость), иначе убедить других невозможно.

Известно, что право формируется в античной культуре (Древняя Греция, Рим), когда складывается судопроизводство, и решение вопроса о санкциях опосредуется, с одной стороны, заслушиванием сторон и свидетелей, с другой — изучением обстоятельств дела. Излагая и уясняя обстоятельства дела, стороны, свидетели и судьи *строили рассуждения на идеальных объектах, причем отсутствие правил, регулирующих эти рассуждения, а также определенного видения действительности приводили к судебным ошибкам и несправедливости.*

Обращение к рассуждениям было вызвано тем, что именно в этот период складывается мышление, поэтому рассуждения постепенно становятся нормой. Определенное значение сыграла также эффективность споров и доказательств, опирающихся на рассуждения: хорошо владеющие рассуждениями софисты за деньги предлагали свои услуги клиентам в суде, готовы были доказать что угодно: и за и против, и нечто одно и прямо противоположное. В результате стороны в суде обвиняли друг друга в искажении положения дел, в том, что противоположная сторона лжет, а судья поступает (решает дело) несправедливо (см. например, «Апологию Сократа», где великий мыслитель античности начинает свою речь против обвинителей, утверждая, что последние лгут, а от Сократа суд услышит только правду).

Ценились те судьи, которые слыли справедливыми. «Потому-то, — пишет Аристотель, — люди, когда спорят о чем-либо, прибегают к судье, идти в суд значит обратиться к справедливости, ибо судья желает быть как бы олицетворенною справедливостью; к тому же люди ищут беспристрастного судью, и кое где судей называют «посредниками», чтоб этим обозначить, что люди, достигнув справедливого решения, станут держаться середины» [95, с. 89—90].

Здесь важно обратить внимание на два обстоятельства: ведя рассуждение, можно было доказать все, что было угодно заинтересованной стороне (например, как Зенон, что движение не существует), и второе — способ разрешить эту проблему видели в обращении к посреднику, который, не будучи заинтересованным в том или ином разрешении дела, одновременно был бы и справедливым. То есть выход искали в этической плоскости (говоря в данном случае об этике, я не имею в виду современное ее понимание, то, что мы сегодня переводим словом «этика», для античного сознания означало область рассуждений о благе, наслаждении, блаженстве, справедливости и т.д.). Именно поэтому Аристотель, во-первых, пытается нормировать область рассуждений, чтобы стало невозможным доказывать что угодно против существа дела и реальных обстоятельств, во-вторых, обсуждает понятие справедливость, как задающее тот род бытия (то «начало»), которое характеризует мышление в области рассуждений в суде. При этом центральным понятием, которое им обсуждалось, являлось понятие справедливости, поскольку считалось, что только будучи справедливым, судья («посредник» в споре) принимает правильное решение.

Что же Аристотель понимает, говоря о справедливости? С одной стороны, «следование закону», с другой — «сердину ущерба и выгоды». «Несправедливым, — пишет Аристотель, — называют как нарушающего закон, так и берущего лишнее с других, и человека не равно относящегося к другим людям... Если человек, преступающий законы, несправедлив, а держащийся законов — справедлив, то ясно, что все, установленное законом, в известном смысле справедливо» [95, с. 83–84]. Тем не менее, Аристотель бьется над вопросом, как определить, что такое справедливое действие (решение) независимо от его законности.

Дело в том, что в Древней Греции законов было относительно мало, они были несовершенны, следовали им не всегда, поэтому Аристотель старался решить вопрос прежде все-

го в плоскости мышления, создавая для него особую норму — этическую. Определив справедливое как «средину ущерба и выгоды, ограничивающую произвол», как «равное отношение» в суде, Аристотель вроде бы решил задачу, причем в этическом плане. Во всяком случае, он и его последователи так думали. Однако, что такое ущерб или выгода и как провести середину между ними? Разве эти представления сами не допускают разные толкования? Пока оставим эти вопросы без ответа и посмотрим, что еще сделал Аристотель.

На основе понятия справедливости Аристотель обсуждает и ряд других, например, понятие преступления. «Преступление и справедливый образ действия определяются понятием произвольного и непроизвольного: когда преступление произвольно его хулят, и в силу произвольности именно оно и есть преступление; следовательно, нечто может быть несправедливым, не будучи еще преступлением, а именно, если отсутствует произвольность. Произвольным же я называю, как уже ранее сказано, — продолжает Аристотель, — то действие, которое находится во власти человека, и которое он совершает сознательно, не будучи в неведении ни относительно лица, ни средств, ни цели...» [95, с. 97].

Другой важный момент, отмеченный Аристотелем, — необходимость создания новых законов в ситуации, когда законы в силу общности своего строения относительно частных случаев не покрывают всех частных случаев. «Итак, — пишет Аристотель, — если закон есть общее положение, а частный случай не подходит под общее положение, то, говоря безусловно, правильно поступит тот, кто исправит пробел, оставленный законодателем...» [95, с. 103]. От этого совета Аристотеля, как известно, пошли сложные проблемы. Что значит «частный случай не подходит под общее положение» (закон)? Все зависит от искусства толкования или интерпретации. Многое зависит и от характера самого общего положения: одни законы достаточно конкретны или содержат в дополнение к себе более конкретные «вторичные пра-

вовые нормы», другие законы весьма абстрактны и действительно общи, причем или по природе или по замыслу. Что же, в конце концов, сделал Аристотель?

Во-первых, выделил область мышления и рассуждений, относящуюся к судопроизводству. Во-вторых, приступил к описанию и нормированию ее, правда, пока в этическом плане; в этой связи речь шла не о юридическом, а об этическом мышлении. Однако Аристотель весьма близко подошел к сущности права: утверждая вслед за своим учителем, что справедливость связана с исполнением законов и все законное в известном смысле справедливо, он задает место для права, очерчивает его смысловой каркас.

Тем не менее, последнего шага — сформулировать идею права — Аристотель сделать так и не смог. Весьма близко к этой идее его представление о политической справедливости, которая, как пишет Аристотель, «имеет место между людьми, принадлежащими к одному общению, и имеет целью самоудовлетворенность их, притом между людьми свободными и равными в смысле или пропорциональности, или числа вообще» [95, с. 94—95]. Но только близко; здесь важна мысль Аристотеля о том, что справедливость может быть гарантирована в рамках общины, устанавливающей определенную конвенцию, договор, а также, что необходимое условие справедливости — равенство и свобода субъектов. В данном случае Аристотель рефлексировал складывающуюся античную практику, что хорошо видно на примере формирования «законов XII таблиц» в ранний республиканский период.

Формирование римского права

Начиная с середины V в. до н.э. в римском обществе осознается потребность в нормах, которые бы ограничили произвол власти (патрицианских магистратов), и народные трибуны не раз выступали с предложением создания таких норм (законов) по греческому (законы Солона) и южно-ита-

лийскому образцу. «Наконец, в 451 г. сенат согласился выбрать специальную комиссию из 10 человек, облеченных неограниченными полномочиями, для записи существующих обычаев и кодификации гражданского права (*decemviri consulari imperio legibus scribundis*)». В составленных законах, записанных на 12 досках, «родовые обычаи заменялись законом (*lex*), распространявшихся одинаково на патрициев и плебеев (*что, заметим, возможно было лишь в обществе, допускаящем личность и определенное равенство. — В.Р.*), в замене кровной мести денежным штрафом, вмешательстве закона в отношения между отцом и сыном, мужем и женой, патроном и его клиентом и, наконец, в признании права обращения к народу (*provocatio ad populum*), то есть к центуриатным комициям как к высшему государственному органу» [80, с. 56–57]. Нам здесь важно обратить внимание на то, что именно общество санкционировало и необходимость разработки законов и их характер, причем одной из основных задач создания этих законов было стремление ограничить произвол назначаемой обществом исполнительной власти.

Еще одно соображение касается характера нормирования мышления в сфере античного судопроизводства. Именно Аристотель распространил на эту область общий подход, предполагающий следование правилам логики, а также выделение истинных знаний («начал»), на основе которых в доказательстве получались все остальные знания данной области. С современной точки зрения, выделение начал рассуждения — это ни что иное, как построение исходных понятий, задающих соответствующую предметную область знаний. Выше были приведены примеры таких понятий: справедливости и преступления.

Аристотелевские начала, как правило, содержат в себе два важных элемента: характеристику определенных событий (объектов) и отношение, связывающее эти события. Например, рассматривая понятие «преступление», Аристотель задает такие события, как собственно «пре-

ступление», «произвольное» и «непроизвольное» действие, а также «справедливое» и «несправедливое». При этом он специально объясняет, что произвольные действия — это такие, которые «находятся во власти человека», которые тот «совершает сознательно, не будучи в неведении ни относительно лица, ни цели». Отношения между событиями Аристотель задает так: «в силу произвольности (действия) именно оно и есть преступление». Здесь можно прокомментировать два момента.

Отношение, заданное понятием «преступление», в том случае, если установлены соответствующие этому понятию события, позволяет в рассуждении и доказательствах получать новое знание (утверждение), не обращаясь к анализу реальной ситуации. Другими словами, осуществлять акт мышления. Но условием этого (как видно из объяснения о том, что есть произвольное действие) является толкование (интерпретация) соответствующих событий. Можно заметить и еще одно важное обстоятельство — аристотелевские начала представляют собой обобщения (на современном языке науковедения мы бы сказали «являются идеальными объектами»), они отличаются от отдельных эмпирических случаев, сконструированы в определенном языке, понимаются не как явления, а как сущности.

Следующий шаг и логически, и исторически делают римляне. Именно в Риме складывается идея права: под ней понимается гарантированная для человека властью и законом справедливость. Собственно, уже Аристотель бился над тем, как измерить и гарантировать справедливость, где, так сказать, мера справедливости, но он, как я отметил, пытался решить эти проблемы в этической плоскости. Идея римского права перемещает акценты: с этических поисков в плоскость управления и организации (справедливость — прерогатива власти), от тонких, но достаточно неопределенных рассуждений в области этики к более грубым, но точно измеренным и гарантированным действиям властных субъектов и подчиненных им судов.

Действительно, столкнувшись, очевидно, с несправедливыми решениями судей, которые действовали «по Аристотелю», римские граждане — люди свободные и не чуждые власти и в то же время заинтересованные в поддержке общины (римского народа), начали через голову суда обращаться прямо к властям (преторам). Несправедливыми решения судей были и потому, что действовавшие в тот период законы (Законы двенадцати таблиц, а позже и Законы народного собрания) не покрывали значительную область спорных конфликтных ситуаций, которая к тому же постоянно расширялась по мере развития Республики и далее Империи. В этой ситуации власть идет, так сказать, навстречу запросам населения. С одной стороны, она старается упорядочить саму процедуру судопроизводства, введя в нее чиновников, вносящих в протоколы заявления сторон о сущности разбираемого конфликта, иногда чиновники выясняли и ряд обстоятельств дела, на которые ссылались стороны, кроме того, регламентируется на основе правил процедура ведения судебного разбирательства. С другой стороны, преторы создают для судей собственные описания конфликтных ситуаций (формулы), включающие и возможные в этих случаях санкции. Вот пример одной из таких формул.

Судьей назначен Титий.

1) Если признано, что NN должен уплатить AA 10000 сестерций, то:

2) Если это так, то ты должен присудить NN выплатить AA 10000 сестерций; если не так, то ты должен освободить его от выплаты денег [3, с. 78].

Известно, что формул и соответствующих им процессов судопроизводства в Риме было весьма много, а также, что английское «общее право» в более позднее время во многом сходно с римским правом рассматриваемого периода. Здесь возникает интересный вопрос: что собой представлял формульный правовой процесс и почему формул и процессов было много. К этому же вопросу примыкает и вопрос о природе «правила прецедента» в английском праве.

Может быть высказана следующая гипотеза: формулы и отдельные процессы — это своеобразные административные способы разрешения тех конфликтных ситуаций, которые возникали в судах. Встав над судом, администратор (претор в римском обществе, канцлер позднее в Англии) действовал привычным для себя образом. Во-первых, он старался организовать процесс судопроизводства, то есть установить правила, регламентирующие поведение всех участников судопроизводства в каждом отдельном с точки зрения администратора случае. Во-вторых, претор стремился продемонстрировать справедливость, опять же в административном смысле, то есть определить одинаковые условия для определенных групп населения и для сходных ситуаций. Понятно, что подобный административный уклон в развитии права обусловил как создание большого числа формул и процессов, так и развитие практики, основанной на правиле прецедента.

С появлением новой системы судопроизводства стало возможным расширение базы законов. Если на предыдущей стадии власти просто гарантировали соблюдение законов и меру справедливости, то теперь претор предписывал «судьям (или судам) вести разбирательство в основном не на строгом соблюдении гражданского права (*jus civile*), а в соответствии с *ex fide bona*, т.е. согласно тем требованиям, которые отвечали бы принципам справедливости и законности» [3, с. 76–77]. Пользуясь своей властью, «претор получил возможность признавать новые отношения развивающейся жизни или, наоборот, оставлять порой без защиты отношения, формально отвечающие закону, но по существу отмирающие вместе с этим законом, отказывая в подобного рода случаях в выдаче истцу формулы иска» [3, с. 37].

Таким образом, римской власти удалось не только гарантировать справедливость в рамках существующих законов, но и сформировать в рамках формулярного процесса механизм, позволявший отказываться от устаревших законов и создавать новые (сначала формулы рассматривались

всего лишь как преторские разъяснения-предписания к использованию законов, затем в форме эдиктов претора — как правовая традиция, наконец, на основе лучших эдиктов создавались законы, как, например, в 130 г. н.э. Сальвий Юлиан переработал вариант эдикта в качестве закона императора Андриана).

Самый интересный вопрос, каким образом римские власти устанавливали меру и характер справедливости, то есть как они справились с той задачей, которую не смог решить великий Аристотель? Анализ важнейших институтов римского права подсказывает гипотезу о том, что такая мера и характер задавались идеей власти: то есть именно властным субъектам в первую очередь гарантировалась справедливость, а мера справедливости задавалась подтверждением опять же властями тех или иных властных отношений. Например, обладая абсолютной властью в семье, отец семейства получает по римским законам соответствующие права (*sui iuris* — самостоятельного отца семейства); в соответствии с этим правом отец обладал большой властью над своей женой и особенно детьми (последних он мог продать даже в рабство). Поскольку рабы не имели никакой власти, то они в римском обществе и не обладали правами; раб — это категория наиболее необходимых в хозяйстве вещей.

Вероятно, на основе властных отношений далее устанавливаются и другие, гарантированные законом меры справедливости, например, право владения. «Для владения в юридическом смысле, — пишет И.Б. Новицкий, — была необходима *воля обладать вещью самостоятельно*, не признавая над собой *власти другого лица*, воля относиться к вещи как своей» (выделено мной. — В.Р.) [51, с. 76].

Здесь может возникнуть законный вопрос: а как ранжировалась, измерялась сама власть? Это легко понять анализируя реформу римского царя Сервия Тулия, относящуюся VI в. до н.э. Как известно, вместо прежнего деления по родам он ввел новое — по *имущественно-территориальному* принципу, причем вся сила общины при голосовании и ре-

шениях была сосредоточена в руках первого класса, то есть самых богатых (с имущественным цензом в 100 тысяч медных ассов, или, в переводе на земельный ценз, с полным земельным наделом) [80, с. 44–45]. То есть в качестве меры властных отношений, правда, не во всех случаях, при формировании права стали рассматривать частную собственность. Это понятно и в другом отношении: именно по поводу собственности разворачивалась основная масса конфликтов. О том же пишет и Луман: «В действительности, единственным в истории права значительным делегализатором, обремененным минимальным набором правил и обладающим максимальными возможностями и влиянием, был и остается институт частной собственности благодаря своей простой и очевидной способности обуславливать конфликты. Учитывая изложенное, можно утверждать, что нынешние перенапряжения в юридической системе в значительной степени являются следствием вырождения собственности» [98, с. 237].

Но вряд ли частная собственность была единственной мерой властных отношений. Имели значение, например, как показывает история Рима, и военные успехи полководцев и реальное влияние в обществе. Другое дело, что эти «меры» не могли конкурировать с институтом частной собственности в операциональном отношении (например, как, спрашивается, сравнить между собой степени реального влияния в обществе?).

Итак, справедливым становилось не столько то, что справедливо, исходя из этических соображений, сколько то, что гарантировано законом и властью, во-первых, в отношении властных отношений, во-вторых, отношений, производных от них (гражданские отношения, семейные, владения и т.д.). Однако этические соображения и принципы все же рано или поздно учитываются при создании правовых норм: как правило, это происходит под давлением новых субъектов власти, которые начинают отвоевывать у традиционных субъектов правовую территорию. Например, в

III в. н.э. в Риме было провозглашено равенство в правоспособности для всех граждан, а не только латинян, другой пример — институт пекулий, наделявший определенными правами рабов. Именно в подобных случаях при создании новых законов и происходит апелляция к этическим принципам.

На идею римского права можно взглянуть еще с одной стороны, а именно, задаться вопросом, что право означало для самой власти. Во-первых, признавая права властных субъектов, власть себя упорядочивала, организовывала, во-вторых, в определенной мере шла на ограничение своих возможностей властвовать беспредельно. Как правильно отмечает методолог В.Г. Марача, переход к праву представляет собой способ институциональной самоорганизации власти. В праве власть ограничивает сама себя, распространяется на собственные властные отношения и властных субъектов. С этой точки зрения право является одной из институциональных форм власти.

Римское право — исторически первый способ институциональной самоорганизации и самоограничения власти, административное право — один из последних. В административном праве понимание права как институциональной формы самоорганизации и самоограничения власти просматривается наиболее ясно. Реализуя идею административного права, власть ограничивает и упорядочивает сама себя, действуя именно административными методами (комиссии, регламентации, арбитраж и т.д.), однако под наблюдением и контролем правовых институтов.

Может показаться, что римское право полностью разрывает с идеей справедливости, подменяя ее идеей гарантированного властью порядка. Но это не так. Идея справедливости сохраняется и в римском праве. Более того, и здесь мы забегаем достаточно далеко вперед во времени, в периоды кризиса власти или кризиса самого института юриспруденции именно идея справедливости начинает доминировать в правовом сознании. Напротив, когда властные отношения

кристаллизуются и складываются устойчивые экономические и социальные отношения, идея справедливости уходит на второй план, а ее содержание частично снимается в идее гарантированного властью порядка. Получается, что право как бы пульсирует: то на первый план выходит идея справедливости, то идея гарантированного властью порядка.

Формирование понятия римского права и выступило тем катализатором, который запускает процессы формирования собственно юридического мышления. На основе этого понятия начинают переосмысляться и другие понятия, используемые в судопроизводстве, прежде всего закона и преступления (закон постепенно начинает пониматься как правовая норма или предписание, а преступление — как нарушение чьего-либо права). Складываются и специфические правовые рассуждения: подведение под правовую норму (закон) частного случая, выяснение и доказательство того, нарушена чья-нибудь правовая норма или нет, апелляция к справедливости как подразумеваемой правовой норме, судебные доказательства с использованием правовых представлений как аргументы для одной или другой стороны.

Собственно говоря, юридическое мышление в античности — это аристотелевское мышление, в центр которого становится такое «начало» как право. В частности, суждения о тех или иных ситуациях, рассматриваемых в суде и становившихся предметом спора, теперь строятся не столько исходя из знания конкретной ситуации или свидетельства сторон, сколько как следствия из понятия права, которое применялось к данному случаю. Из этого вырастают правовые процедуры истолкования (интерпретации) событий, так же как возможность построения версий, слабо реагирующих на свидетельские показания или предъявляемый в судопроизводстве материал.

Существенно способствовали формированию юридического мышления в этот период три важных процесса. Складывается корпус профессионалов-юристов, которые помогали истцам и ответчикам правильно выбирать формулы

(иначе дело могло быть даже не принято к производству), а также осуществлять другие необходимые в суде действия; одновременно юристы помогали преторам, чиновникам и судьям. Возникают юридические школы, где изучаются законы и осваиваются на примерах отдельных процессов способы юридического мышления.

Все больше юристы осваивают греческую философию и риторику [3, с. 107]. Иначе говоря, юристы научились, следуя за Аристотелем, строить новые «начала» (понятия) и на их основе выделять классы конкретных юридических событий и ситуаций. Нужно отметить, что все эти процессы сложились не сразу и имели свою внутреннюю логику становления. Например, вначале «юрист» — это просто тонкий знаток судопроизводства. Затем — человек, владеющий специальными знаниями (законов, типичных и конфликтных ситуаций, способов их разрешения и т.д.) и специально обученный. Появление профессионального самосознания и разделение труда внутри юридической деятельности — последняя стадия становления юридической профессии.

Если сравнить римские правовые нормы (законы и формулы) с правовыми нормами предыдущего периода, то можно отметить нарастание их общности, ведь уже Аристотель обсуждает вопрос о том, как конкретный, частный случай подвести под общий закон. Первоначально подведение частного случая под общую правовую норму представляет собой только искусство судьи и юриста. Но в дальнейшем, чтобы избежать ошибок и иметь более твердые объективные критерии этой процедуры, вводятся так называемые вторичные правовые нормы (описания прецедентов, формул, пояснения и рекомендации для судей), на основе которых теперь и происходит подведение частного случая под общую правовую норму. Хотя создание вторичных правовых норм сужает область неопределенности в деятельности юриста, возникает новая неопределенность, ведь по мере накопления вторичных правовых норм появляется возможность произвольного выбора, произвольного более широкого истолкования частного случая.

Нужно отметить, что юристы, создающие вторичные правовые нормы, как правило, описывают (схематизируют) правовые ситуации, которые не покрываются существующими законами, имея ввиду новые властные отношения и новую хозяйственную практику жизни. Однако существующие законы, к которым присоединяются вторичные правовые нормы, формировались в контексте других, старых властных отношений и практик. В результате налицо несогласованность законов и вторичных правовых норм, тем более что ряд вторичных правовых норм со временем получают статус законов.

Но возникла еще одна проблема. В середине III в. римский император подчинил себе юридическую практику, в результате судьям приходилось во всех неясных случаях обращаться прямо к императору, который на их запросы отвечал отдельным письмом-предписанием (*rescriptum*). «Если раньше, — пишет Э. Аннерс, — императорское законодательство по своему объему было просто необозримо, то теперь уже стало совершенно непостижимым, настолько оно оказалось запутанным. В нем царил такая неразбериха, что часто отыскать в нем на основе императорских рескриптов нужный текст того или иного действовавшего на тот период закона было весьма затруднительно, особенно, если учесть уровень межучрежденческих связей и примитивность методов той эпохи. Общая ситуация ухудшалась еще и за счет того, что классические по своему уровню мнения и комментарии опытных юристов того времени по значимости приравнивались к уровню того же авторитета, каким пользовалось императорское законодательство. Таким образом, перед судьями возникал (кстати, часто провоцировавшийся искушенными в этом деле адвокатами) вопрос: какого именно мнения и какого именно правоведа следовало придерживаться в каждом отдельном случае. Этот вопрос порой вообще оказывался неразрешимым, особенно если два или несколько авторов имели совершенно отличные одно от другого мнения» [3, с. 114].

Неупорядоченность правовых норм обычно преодолевается или путем кодификации (систематизации) их, или в более сложной законотворческой деятельности. Именно в Риме была создана первая удачная кодификация правовых норм — Кодекс Юстиниана и свод специальных правоведческих текстов (Дигесты). При этом юристам пришлось решать ряд сложных мыслительных проблем: сопоставлять правовые нормы на противоречия, комментировать и осмысливать существующие юридические понятия, строить новые, классифицировать и систематизировать правовые нормы. Создание кодифицированной системы правовых норм позволило, в частности, отказаться от формулярного процесса: наиболее удачные формулы, как мы уже отмечали, были превращены в законы, а многочисленные процедуры судопроизводства, основанные на разных формулах, заменены относительно единообразной процедурой.

Как конкретно шла эта работа, можно понять на примере трактата по *jus civile* римского юриста Квинта Муция Сцеволы, жившего в последний век до н.э. «В этой работе, «заложившей основы не только римской, но и европейской юриспруденции», гражданское право было разделено на четыре основные части: право наследования, право лиц, вещное право и обязательное право. Каждая часть подразделялась дальше... Под каждым родом и видом, охарактеризованным по его главным принципам, приводились юридические материалы. Это были прежде всего решения преторов по отдельным делам, а также законодательные акты, авторитеты более ранних сборников документов, авторитеты устной традиции. Автор поставил перед собой в качестве основной задачи — дать «дефиниции», как он их называл, то есть точное изложение правовых норм, присутствующих в решениях по отдельным делам.

В работах Квинта Муция Сцеволы и его сотоварищей, юристов II—I вв. до н.э., не только система классификации, но и сам метод формулирования отдельных норм был по природе диалектическим в широком смысле. Ставились вопро-

сы, собирались различные ответы разных юристов, затем предлагались собственные выводы автора. Например, какой-то юрист в прошлом свел воедино различные решения, относящиеся к сфере действия закона о краже, сказав, что взявший займы лошадь совершил кражу, если он отвел ее в иное место, чем то, о котором договорились, или дальше, чем то место, о котором договорились. Квинт Муций Сцевола рассмотрел эти и другие решения и пришел к более широкой и в то же время более точной формулировке: если человек взял вещь на хранение и пользуется ею или если человек получил вещь в пользование и использует ее для иной цели, чем было оговорено, он виновен в краже» [16, с. 139].

Как мы видим, систематизация юридических норм представляла собой построение новых схем, моделировавших определенные классы сходных случаев (уже созданных юридических норм). Эта работа вполне вписывалась в один из типов теоретических работ по Аристотелю, то, что он называл обобщением.

Переход от многочисленных формул и связанных с ними процедур судопроизводства к относительно единообразному судопроизводству, опирающемуся на систематизированные законы, потребовал, в частности, как показывает анализ, сопроводить кодекс обширными комментариями законов и правовых норм. Именно с этой целью были написаны «Дигесты». С этого времени юридическое мышление включает в себя правовые комментарии и толкования как органическое и необходимое звено всей правовой системы. Анализ кодекса Юстиниана показывает, что входящие в него законы и юридические понятия были объединены прежде всего на основе богатого опыта римских юристов, теоретические соображения играли вторичную роль. Напротив, в дальнейшем, в Новое время, именно теоретические соображения выступили на первый план при разработке новых кодификаций.

На кодификацию можно взглянуть еще одним способом. Отчасти, действительно, эта работа мыслительного характера, предполагающая построение классификаций, рефлексию

юридических понятий (анализ их смыслов и областей использования), комментирование, построение новых понятий, попытку связать одни понятия с другими. Однако кодификация — это также работа культурно-практического характера: она позволяет согласовывать интересы разных властных и хозяйственных субъектов, способствует установлению определенного социального и экономического порядка. В этом смысле право — это не только определенная понятийная система, определенный тип мышления, но и механизм социального взаимодействия.

Поскольку римская императорская власть рассматривала себя как последнее и даже божественное основание всякой власти (что было логическим завершением аристотелевской идеи Разума и претензий Александра Македонского), она стремилась придать римскому праву абсолютный характер. Это наряду с прочим, например, попытками вывести императора за рамки права («Согласно старому закону, который назывался законом короля, право и власть всего римского народа теперь передаются в руки императорской власти» [2, с. 70]), приводит также к тому, что создаются метанормы права, то есть нормы, на основе которых обосновывались (оправдывались) все остальные правовые нормы. Например, В 50 книге Дигест (титул 50.17) есть такие нормы.

- Никто не может передать другому прав больше, чем имеет сам.

- Никому не позволяется при использовании своих прав предвзято поступать по отношению к другому.

- Никто не может считаться обманувшим тех, кто знает и соглашается.

- В сомнительных вопросах следует предпочитать более благоприятное толкование.

Как меняется юридическое мышление с появлением кодификаций и метанорм? Оно дорастает до полноценного «языкового мышления»: складывается «юридический язык», «юридическая парадигматика и синтагматика», «юридичес-

кая языковая реальность». Берман прав, говоря, что метанормы римского права имели иной смысл, чем современные принципы философии права. Тем не менее, из его же размышлений по поводу метанорм следует, что они имели более широкое значение, чем просто «кратко излагать суть дела». Появление метанорм права свидетельствует о формировании в юриспруденции рефлексии и обоснования самого права, без чего столь сложная сфера практики и мышления, вероятно, не может существовать.

Суммируем характеристики римского права. Право легитимизирует уже созданные и оправдавшие себя законы и позволяет вводить новые (т.е. является механизмом разрешения новых конфликтов, а также развития хозяйственной деятельности). Право закрепляет сложившиеся социальные и властные отношения, обеспечивая тем самым воспроизводство и устойчивость социума. Право тесно связано с представлением о справедливости, как его понимает общество на данном этапе своего развития. Наконец, право — это специализированный социальный институт и практика (юридическая), включающая осознание самого права.

ЭТЮД СЕДЬМОЙ. РАЦИОНАЛЬНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ АНТИЧНОГО ГОСУДАРСТВА, ХОЗЯЙСТВА И СОБСТВЕННОСТИ

Характер античной социальности

В первом этюде речь шла о том, что базисный культурный сценарий, задававший в античности социальную реальность, а также социально приемлемое и неприемлемое, не являлся гомогенным. В отличие от сценария культуры Древних Царств, его образовывали сразу три семиотических системы — *религиозно-мифологическая* (ее роль постепенно ослабевала; вера в богов и души становилась со временем все более условной, но, тем не менее, продолжала определять поведение греков и римлян), *мыслительная* (в лице философии и позднее науки), значение которой, напротив, постоянно нарастало, и *юридическая*, постепенно входившая в силу. Соответственно, можно говорить о трех типах античной нормативности: *религиозной*, *мыслительной* (не только познавательной, но и проектной, например, «Пир», «Государство», «Законы» Платона — это прежде всего проекты) и *правовой*. Действительно, о строении мира, жизни и смерти, правильном и неправильном поведении и т.п. вещах, определявших личную и социальную жизнь, античный человек мог узнать у жрецов, но также у философов или в суде. Каким образом эти три системы и типа нормативности соотносились друг с другом? Хотя они были независимы и иногда по своей логике противоречили друг другу, тем не менее, эти системы и типы нормативности рефлексивно отображали друг друга и строились так, чтобы противоречия не бросались в глаза.

Возьмем, например, известный миф о рождении Афины Паллады. Она выходит из головы Зевса, который олицетворяет старую религиозно-мифологическую культуру (он стоит во главе пантеона богов, характерных для культуры Древних Царств). Сама же Афина — покровительница философов и ученых, богиня мудрости символизирует новую рациональную, философско-научную культуру. Но важно, что Афина Паллада — это также любимая дочь Зевса, воплощение его мудрости (она вышла прямо из головы Зевса в полном облачении и доспехах), и в то же время Афина Паллада не менее могущественна, чем сам Зевс. Другой пример — Разум в работах Аристотеля. С одной стороны, это самое первое начало и Единое, то есть мыслительная конструкция, с другой — бог, который мыслит самого себя и «если поэтому, говорит Аристотель в «Метафизике», так хорошо, как нам иногда, богу всегда, то это изумительно». А почему император не должен подчиняться праву? Не в последнюю очередь потому, что он наделяется божественными прерогативами, то есть выступает как единственный источник власти.

В плане осознания и эпистемологического обеспечения новых реалий (то есть общества, сообществ и личности) исключительную роль в античной культуре играет мыслительная система и нормативность, за которыми стоит античная личность. Именно в философии описываются и проектируются как сами эти реалии, так и обеспечивающие их условия. Наиболее характерный пример — «Политика» и «Этика» Аристотеля. В этих работах Аристотель не только обсуждает, что такое благо для отдельного человека и общества и как должна быть устроена социальная жизнь, но и выявляет условия (*свобода*, возможность быть личностью, *равноправие*), необходимые для этого. «Итак, — пишет Стагирит, — одним из признаков демократического строя, по признанию всех сторонников демократии, является свобода. Второе начало — жить так, как каждому хочется; эта особенность, говорят, есть именно действие свободы, тогда как следствие рабства — отсутствие возможности жить как хочется... Отсюда уже воз-

никло стремление не быть вообще в подчинении — лучше всего ни у кого, если же этого достигнуть нельзя, то по крайней мере хотя бы поочередно. И в данном случае это стремление совпадает с началом свободы, основанным на равноправии» [9, с. 571].

Эта цитата Аристотеля естественно подвела нас к обсуждению систем обеспечения античного социального организма, главнейшими из которых Аристотель считал *власть, государство, хозяйство и судопроизводство*. Рассмотрим эти системы и представления Аристотеля подробнее (за исключением судопроизводства, проанализированного выше).

Что такое античное государство?

Для нашей темы важно понять, как Аристотель понимает власть и государство. Власть в античности была устроена совершенно иначе, чем в культуре Древних Царств: человек соединялся с системами управления не навсегда, а лишь временно, причем это соединение опосредовалось новым институтом — *государством*. Кроме того, способов соединения человека с управлением (то есть типов власти) было несколько.

Хотя историки постоянно пишут о государствах культуры Древних Царств, такой социальный институт в этой культуре еще не сложился. Государство, понимаемое прежде всего как особая организация власти, формируется только в античности. Оно понадобилось обществу, защищавшему себя от произвола власти, несмотря на то, что чаще всего эту власть общество ставило и санкционировало само. Но, получив рычаги управления, власть нередко узурпировала права граждан и общества, поработала их, начинала использовать свое положение для собственных целей, ничего общего не имеющих с общественными. В «Политике» Аристотель описывает много таких случаев. Не меньше дает и история Древнего Рима.

Например, Луция Корнелия Суллу в качестве диктатора римский сенат и комиции в ситуации глубокого социального кризиса выбрали сами, но дальше события развивались совсем по-другому недемократическому сценарию. «Сулланские учреждения — сенат, комиции и магистраты, — отмечает Сергеев, — оставаясь по форме и по названию республиканскими учреждениями, по сути дела являлись уже императорскими административно-бюрократическими органами: сенат — государственный совет, состоявший в значительной степени из фаворитов Суллы, магистраты — чиновники, подчиненные сенату, войско — профессиональная армия, зависимая от своего вождя (императора), от него же зависела и большая часть оптиматов и всадников, занимавших в армии посты интендантов, обслуживающих армию. «О законе, голосовании или жеребьевке теперь уже не было и речи, после того как все оцепенели от ужаса, замкнулись в себе и молчали... Теперь римляне, наконец, поняли, что у них уже не существует свободного, законного голосования и что вообще ведение дел уже не в их власти. В этом чрезвычайно сомнительном положении даже тень народного голосования казалась желанной как эмблема свободы. Они голосуют и избирают Суллу неограниченным государем на срок, какой ему будет угодно. Правда, и прежние диктаторские полномочия были беспредельны, но важным ограничением была краткость срока. Теперь же, когда впервые отпало ограничение и во времени, власть диктатора превратилась в настоящий произвол — тиранию» [80, с. 239–240; App., Bell. Civ., I, 99].

Здесь видно, что узурпации власти способствуют не только чрезвычайные обстоятельства и наклонности властвующей личности, но и профессионализация и бюрократизация власти. Так или иначе, но в подобных ситуациях общество стало искать средства, позволяющие контролировать власть, ориентировать власть на общество и человека, блокировать возможность переключения власти на решение собственных, а не общественных задач. Таким средством и выступило государство, которое в античности понималось

прежде всего как устройство власти (организация управления), работающая на общество. При этом одновременно выяснилось, что и человек, отвечающий поставленной задаче, должен быть особый: соблюдать законы, участвовать в политической жизни; именно такой человек и получил название «гражданина».

В «Политике» Аристотель обобщает основные характеристики государства как социального института и гражданина как части государства. «Но если бы даже кто-нибудь установил умеренную собственность для всех, пользы от этого не было бы никакой, потому что скорее уж следует уравнивать человеческие вожеления, а не собственность. А это возможно достигнуть лишь в том случае, когда **граждане будут надлежащим образом воспитаны посредством закона...** Лучшее всего безусловное понятие гражданина может быть определено через **участие в суде и власти...** Государственное устройство (*politeia*) — это распорядок в области организации государственных должностей вообще, и в первую очередь верховной власти... Государственное устройство означает то же, что и порядок государственного управления, последнее же олицетворяется верховной властью в государстве, и верховная власть непременно находится в руках либо одного, либо немногих, либо большинства. И когда один ли человек, или немногие, или большинство **правят, руководствуясь общественной пользой**, естественно, такие виды государственного устройства являются правильными, а те, при которых имеются в виду выгоды либо одного лица, либо немногих, либо большинства, являются отклонениями. Ведь нужно признать одно из двух: либо граждане, участвующие в государственном общении, не граждане, либо **они должны все быть причастны к общей пользе**. Государственным благом является **справедливость**, то есть то, что служит общей пользе. По общему представлению справедливость есть некое равенство...а такое равномерно правильное имеет в виду выгоду всего государства и **общее благо граждан**» (выделение наше. — В.Р.) [9, с. 420, 445, 457, 467, 471].

Мы видим, что решение о правильном устройстве государства Аристотель ищет, частично, в этической плоскости (идея справедливости), частично, в прагматической (идея общего блага граждан), но, главное, он понимает, что государство предполагает ограничение власти со стороны общества (посредством причастности власти к общей пользе, справедливости и благу граждан). Для Аристотеля борьба за власть в государстве и политика — две стороны одной монеты, то есть он еще не рассматривает политическую систему как самостоятельную, что вполне отвечало античному опыту социальной жизни. Политика в античной культуре, действительно, сливалась с борьбой за власть.

Перейдем теперь к анализу того, как осознается античное хозяйство. Но предварительно по аналогии с темой понимания загробной жизни рассмотрим предпосылки этой реальности в культуре Древних Царств.

Понимание хозяйства и собственности в древнем мире

Существует большая, главным образом западная, литература, посвященная анализу форм собственности древнего мира («верховой собственности царя», собственности и владений общины, имущественным отношениям в семье), а также первых экономических отношений (рынка, наемного труда, ростовщического капитала, торговых объединений). Но что при этом авторы понимают под хозяйством и экономикой, тем более, если речь идет о древнем мире? На мой взгляд, необходимость появления хозяйства в масштабе царства была обусловлена процессами формирования мегамашин и разделения труда.

Действительно, пока не были созданы армия, большие коллективы, работающие под надзором тысяч писцов, проблемы, возникавшие в управлении, в царском дворе, храмах, в производстве, при распределении продуктов труда и пита-

ния, разрешались традиционно и не требовали специальной организации. С появлением всего этого хозяйственная деятельность стала совершенно необходимой, ведь, скажем, накормить и одеть десятки тысяч не работающих в поле и домашнем хозяйстве людей (чтобы они эффективно управляли, отправляли культ, воевали) традиционным способом невозможно. В этом случае необходимо производство, обеспечивающее не только самого производителя, но и многих других людей, необходимо распределение продуктов труда, исходя из потребностей целого и его частей, а не самого производителя. Именно хозяйственная деятельность разрешает все эти проблемы.

Царские писцы и жрецы начинают улучшать производство (вносить в него новшества, организовывать его), по-новому распределять продукты труда, стараясь обеспечивать ими все социальные институты и сферы общества, следить, чтобы производство функционировало эффективно и бесперебойно. Чтобы хотя бы отчасти почувствовать атмосферу хозяйственной жизни того времени, послушаем жизнеописание, высеченное в гробнице царского зодчего (построенной в эпоху Старого Царства), в котором он рассказывает о своей молодости, когда помогал старшему брату (в расшифровке Ю.Я. Перепелкина, с его же пояснениями).

«Когда был (я) позади брата (моего) (т.е. сопровождал брата), управителя работ, был (я) с писчей дощечкой его (т.е. носил его письменный прибор, на котором разводились чернила).

«И назначили его наставником, что для строителей, (и) был (я) с тростью его (носил за ним трость; *она в древнем Египте олицетворяла власть. — В.Р.*).

«И назначили его управителем строителей, (и) был (я) третьим (т.е. ближайшим помощником) его.

«И назначили его плотником царевым (и) строителем, (и я) властвовал для него (над) городом (т.е. управлял принадлежавшей тому деревней?) (и) творил (я) для него вещь всякую (т.е. все) в ней гораздо.

«И назначили его другом единственным (высокий придворный чин), плотником царевым (и) строителем в обоих домах (т.е. в обеих половинах государства), (и я) считал для него имущество его всякое; больше было вещей (т.е. имущества) в доме (т.е. хозяйстве) его против дома сановника всякого.

«И назначили его управителем работ, и (я) повторял слово его всякое (т.е. передавал все его распоряжения) в (том) сообразно тому, за что жаловал он (т.е. так, что он жаловал исполнителя).

«Считал же (я) для него вещи (т.е. имущество) в доме (т.е. хозяйстве), что от собственности его, (в) продолжении 20 лет. Никогда не бил (я) человека какого-нибудь там так, чтобы объявился он мертвым под пальцами (моими). Никогда не порабощал (я) людей каких-либо там» [53, с. 27–28].

Нужно учесть, что производство в широком смысле — это не только изготовление вещей и орудий (оружия), но и военное дело (его продукты — военная добыча и дань, а также уверенность, защищенность жителей страны) и, так сказать, «духовное производство», позволявшее общаться с богами и получать от них помощь, и сфера управления. Но это только один аспект хозяйства — *искусственный*, поскольку он предполагает от человека целеполагание (что именно нужно делать, чтобы...), а также планирование и принятие решений. Примером первого является целевая установка на создание в царствах древнего мира ирригационных сооружений (каналов, плотин), второго — заготовки запасов зерна на случай засухи или неурожая.

Необходимость хозяйственной деятельности диктуется также быстрым развитием в древнем мире торговли. Разделение труда и объединение в одном царстве различных номов и провинций, с разными условиями и традициями земледелия и ремесла, а следовательно, производящих разную продукцию, способствует развитию внутренней торговли, что, в свою очередь, заставляет планировать производство и увеличивать производительность, по-новому распределять произведенный продукт, то есть создавать хозяйство.

Второй аспект древнего хозяйства можно назвать *естественным*, он связан с тем, что можно назвать экономикой культуры Древних Царств. Чтобы понять, что это такое, сравним для примера хозяйственную деятельность Древнего и Среднего Царства в Египте. В первом случае — это прежде всего властные решения чиновников фараона в сфере производства и распределения, во втором, когда сложились разные самостоятельные субъекты (царь, жрецы, знать), хозяйственная деятельность опосредуется, с одной стороны, договорами и соглашениями, которые заключаются между данными субъектами, с другой — особым пониманием собственности и имущества (эти два момента и образуют суть древней экономики).

Учтем одно обстоятельство. Для человека культуры Древних Царств, хотя он и обменивает свой продукт на рынке, или оставляет наследство, отчуждаемое имущество или товар в определенном смысле неотчуждаемы, поскольку являются продолжением самого человека (например, термины «собственный» и «собственность» в Египте обозначаются тем же знаком «д.т», что и «плоть», «туловище» [536]). Имущество и продукт, созданный человеком, не только являлись условием его существования, а следовательно и жизни, но и обладали душой, тесно связанной с человеком или богами, участвовавшими вместе с человеком в его создании. Приведем два примера.

Анализируя широко употреблявшееся в Старом Царстве понятие «д.т», обозначающее с добавлениями других слов хозяйство («дом д.т»), людей, животных, селений, зданий, заведений и т.д., Ю. Перепелкин пишет следующее. «Итак, мы видим, что в пирамидах с помощью слова д.т выражались не только принадлежность телесная и по родству, но и принадлежность в силу владения. Мы видели также, что надписи частных лиц пользовались д.т для обозначения принадлежности по праву собственности — примеров того было приведено великое множество — и вместе с тем употребля-

ли то же слово, когда хотели выразить принадлежность в силу родства, личной связи, предназначения, пользования, посвящения» [53, с. 118—119]. Второй пример.

Античная архаическая ваза не только создана с помощью богини Афины Эрганы, но и сама является одушевленным существом, говорящим от своего имени (например, «владельческая» надпись на черном килике с Родоса: «Я — килик Корака» и знаменитая: «Я — Нестора благопитейный кубок». Обе датируются VIII веком до н.э.) Н. Брагинская показывает, что сосуды чуть ли не самая подходящая вещь для одушевления. Известно, что индейские женщины считали вылепленную посуду «живой», живым существом: «Сосуд — это образ женщины, и женщина мыслится сосудом, а женские божества почитаются в виде сосудов... Части сосуда — вазы, кувшина, чаши — на разных языках согласно именуются туловом, ножкой, ручкой, горлом, шейкой, плечами, ушками, устьем «устаами») и т.д. И это не кальки» [20, с. 52, 73—83].

Поэтому, чтобы отсоединить имущество или произведенный продукт от себя, недостаточно его обменять на другие, эквивалентные с точки зрения затраченного труда и времени. Необходимо также умилоствить, во-первых, своих богов, принеся им жертвы, во-вторых, членов общины, к которой человек принадлежит, в-третьих, чужих богов и общину, чтобы они приняли чужое имущество и продукт во свое владение. Все эти моменты, например, можно увидеть на материале вавилонской культуры. «Тексты, в которых фиксируется тот или иной вид передачи имущества (купля-продажа, лишение наследства, обращение в рабство, отпуск рабов на волю и т.д.), — пишет Ключков, — пестрят специальными терминами и формулами, указывающими на обряды, сопровождавшие эти действия... при всем развитии коммерческой деятельности в древней Месопотамии имущество, вещи не превратились в голую потребительскую или меновую стоимость, в чисто экономические величины; они так и не «оторвались» окончательно от своих владельцев, не стали

нейтральными предметами, какими их считают законы Юстиниана и современное право. Данное обстоятельство самым непосредственным образом сказывалось в сфере экономики, во многом определяя функционирование механизма древнего обмена... покупатель должен был дать прежнему владельцу три вида компенсации за уступленный объект. Прежде всего, он платил сразу или по частям «цену покупки» (nig-sa), как правило, зерном или медью. Ж. Баттеро, подразумевает эквивалентность, равновесие двух ценностей. Затем покупатель давал «приплату» (nig-giri или is-gana=nig-ki-gar — «то, что кладут на землю»), исчисляемую в тех же «деньгах», что и «цена покупки», т.е. зерном или металлами. В текстах из Фары эта «приплата» бывает равна цене и даже больше ее...

«Приплата» была одновременно и обязательна и добровольна. Обязательна потому, что одна только чистая «цена» вещи не могла удовлетворить продавца: вещи в обыденном сознании рассматривались как неоценимые, несводимые к какому-либо эквиваленту. Добровольна потому, что размеры ее устанавливал покупатель (возможно, согласуя с продавцом), исходя из своей оценки степени привязанности продавца к своему добру, силы собственного желания приобрести данный объект и, вероятно, желания показать свою щедрость и продемонстрировать свое величие.

Этим последним желанием объясняется третий вид выплат — «подарки» (nig-ba, дословно «то, что дано»). В отличие от «цены» и «приплаты» «подарки» обычно представляли собой не зерно или металлы, а дорогие вещи (одежды, оружие и т.п.), съестные припасы и напиток... Лучший «подарок» получал основной продавец, другие подарки — его ближайшее окружение (соседи и родичи, которые могли являться совладельцами), а также писец и должностные лица, скреплявшие сделку; угощение устраивалось для всех участников сделки, включая свидетелей...

Человек, по выражению Ж. Боттеро, не столько владел вещами как добром, предназначенным для обычного пользования и потребления, сколько над ними властвовал как

надо всем, что составляло его личность. И при обмене эти вещи выступали скорее не объектами покупки, а объектами «покорения», «завоевания»; отсюда и непомерная щедрость (своеобразный поединок между продавцом и покупателем)» [38, с. 52–53].

Из этой цитаты можно понять, что экономика — это такой аспект хозяйственной деятельности, в котором проявляются *естественные ограничения культуры как формы социальной жизни* (организма). Действительно, в современной западной культуре, например, земля свободно покупается и продается, а на злостных неплательщиков подают в суд. В культуре Древних Царств (кстати, как иногда и в современной России) земля в обычном смысле не продавалась, а долги нередко прощались. «Связь между землей и владельцем (индивидуальным или коллективным), — пишет И. Клочков, — была очень сильна. Во II тысячелетии до н.э. и позднее на периферии Месопотамии собственность на землю оставалась исключительным правом коллектива общины; отчуждение земли за пределы общины или круга кровно связанных родственников было невозможно. Приобрести земельный участок в таких случаях можно было только одним путем: стать членом данной общины или семьи; отсюда невероятное распространение «приемов в братья», «усыновлений» и т.д... С идеей «принципиальной» неотчуждаемости наследственного надела земли или дома, по-видимому был связан и институт *misarum*. В первой половине II тысячелетия до н.э. как и в более древнюю эпоху, некоторые месопотамские правители время от времени объявляли «справедливость» (*мишарум*) — т.е. издавали особые указы, по которым прощались определенные долги и проданные (очевидно при крайних обстоятельствах) земли, сады и дома безвозмездно возвращались прежним владельцам» [38, с. 50–51]. Здесь можно привести и мнение Ю. Латыниной. Правда, она пишет о средних веках, но не повторяется ли тут многое из того, что было еще в Древнем Египте и Вавилоне?

«Ничто, — пишет Латынина, — так хорошо не демонстрирует нерыночный характер раннего капитализма, как комменда — излюбленный в XI–XIII веках тип вложения капитала. Предшественники и параллели комменды — вавилонский таппутум, мусульманская мукарада, византийская хереокойнония и, отчасти, морская ссуда в эпоху эллинизма. Комменда состояла в том, что одна сторона ссужала деньги другой стороне, использовавшей этот капитал для коммерческого плавания и возвращавшей ее вместе с заранее определенной долей прибыли: три четверти прибыли в случае односторонней комменды (при которой кредитор финансировал все плавание) и половина прибыли в случае двусторонней комменды (при которой кредитор предоставлял две трети капитала).

Комменду часто описывали как соглашение между богатым оседлым капиталистом и начинающим предпринимателем, у которого нет денег, но есть много усердия. Анализ документов показывает, что часто взнощиками были бедные люди, вверявшие свои небольшие сбережения очень богатому купцу. Оседлый взносчик и путешествующий менеджер иногда были столь равны в состоянии и коммерческом опыте, что менялись ролями. Собственно, торговцы находили выгодным чередовать роли оседлой и путешествующей партии. Более того, «зачастую торговец брал с собою лишь часть капитала в дополнение к капиталу, данному другими торговцами в комменду, и вверял остаток капитала торговцам, путешествующим в другое место». (Р. Лопес.) Комменда не только позволяла торговцу не держать все яйца в одной корзине. Она прошивала общество невидимой сетью взаимных связей по вертикали и по горизонтали. Скромный венецианский бедняк, вверивший свои полдуката Корнаро или Дандоло, не собирался поднимать против них восстание.

Иначе говоря, даже комменда, это самое капиталистическое явление средневековой Италии, не была целиком капиталистическим предприятием: с ее помощью умножались не только деньги, но и связи. Это был способ обезопасить

себя и от неожиданно потонувшего корабля, и от шальной чумы в Александрии, и от местной войны, и даже — не при-веди, Господи, — от изгнания.

Успех мелких купцов был обусловлен дружбой между равными; успех крупных был обусловлен связями в верхах. История крупнейших европейских предпринимателей неотделима от политики подарков. Жак Ле Бон, Жак Кер, Лайонел Кренфилд, Оппенгеймер были столько же королевскими фаворитами, сколько гениальными предпринимателями. Ссуды Фуггеров Карлу V были фактически безвозмездными подарками, в которых Антон Фуггер уже не мог отказать императору. «В XVII столетии прибыль без власти и безопасность без могущества были немислимы», — отмечает Джеффри Паркер. Взлет и крах банка Джона Лоу (так же как и современный ему и аналогичный по причинам скандал с Компанией южных морей, South Sea Bubble) нельзя анализировать, рассуждая лишь о чрезмерной эмиссии и опасности самой меркантилистской идеи земельного банка и не упоминая о том, что Лоу стал личным другом регента Франции; и что правительственное распоряжение принимать кредитные билеты частного банка Лоу в уплату налогов было обусловлено не только экономическими соображениями. Операции банкира Уврава были бы невозможны без покровительства Талейрана. В чем-то истории европейского предпринимательства не повезло: на предпринимателя как на одного из делателей истории обратили внимание тогда, когда в моду стала входить история, состоящая из цифр, а не событий, и в результате блистательные биографии полубанкиров-полуполитиков оказались покрыты толстым слоем статистического пепла.

Покровительство высших должностных лиц распространялось на операции, которые современный закон прямо отнесет к бандитизму: чего стоят причитания российской прессы о коррупции в высших эшелонах власти, если вспомнить о королеве Елизавете, лично участвовавшей в финансировании пиратской экспедиции Френсиса Дрейка и с удо-

вольствием надевшей подарок Дрейка — корону из награбленных у испанцев камней; или скандал, разгоревшийся в 1701 году в английском парламенте из-за того, что лица, финансировавшие пирата Кидда — лорд-канцлер и первый лорд казначейства, — принадлежали на свою беду к партии парламентского меньшинства!» [40].

Понятно, что мишарум, прием в братья или усыновление нужно отнести к актам хозяйственной деятельности (поскольку обличенные компетенцией лица должны были принять соответствующее решение), но те же акты можно считать относящимися к древней экономике; с их помощью хозяйственная деятельность опосредовалась реалистическими социальными соображениями. Подобно тому, как в стоимость товара входила сакральная связь владельца с этой вещью, в стоимость земли входили ее связи с ее владельцем и общиной, что в случае мишарум позволяло земле, домам и садам даже возвращаться к своим владельцам.

И все-таки, Средние Века — это еще не капиталистические отношения. В частности потому, что произведенные товары так до конца и не были отчуждены от своих производителей. Да, этот процесс пошел еще в античной культуре, когда сформировалось понятие собственности, как права владения. В Риме собственность, как мы помним, понимается как власть производителя над вещами. Тем не менее, и в античности, и в Средние Века, и в Эпоху Возрождения, когда человек производил вещи, он не считал, что самостоятельно творит эти вещи. Творцом выступал Бог, мастер только подражал ему, выявляя (проявляя) в материале уже существующие в божественной «номенклатуре» формы и сущности. Более того, так как в Средние Века считалось, что Бог не только создал вещи, но и пребывает в них, сообщая вещам их жизнь, каждая вещь в средневековой культуре понималась одновременно как субъект. Вещь-субъект еще не могла свободно пуститься во все тяжкие рыночных отношений, она была еще достаточно крепко повязана как с Богом, так и с человеком,

который помог ей обрести собственный «голос». Но вернемся к античности и Аристотелю, рассмотрев его взгляды на примере его отношения к богатству.

Аристотель как зачинатель философии хозяйства

Хрестоматийная история с богачом, которому труднее попасть в рай, чем верблюду пройти в игольное ушко, началась задолго до Христа, еще в античности. «Ясно, — пишет Аристотель, — что для всякого рода богатство должно бы иметь свой предел, но в действительности мы видим, происходит противоположное: все занимающиеся денежными оборотами стремятся увеличить количество денег до бесконечности... В основе этого направления лежит стремление к жизни вообще, но не к благой жизни» [9, с. 393].

Здесь Аристотель отталкивается не только от негативной общественной оценки некоторых видов накопления («...с полным основанием, — замечает он, — вызывает ненависть ростовщичество» [9, с. 395]), но и высказываний своего учителя. В «Законах» Платон с горечью пишет следующее: «И теперь нам предстоит сражаться с двумя противниками: бедностью и богатством. Богатство развратило душу человека роскошью, бедность их вскормила страданием и довела до бесстыдства» [62, с. 381]. Но как теоретически Аристотель объясняет происхождение богатства и неприемлемость его бесконечного увеличения, учитывая, что богатство (правда, это стало понятным позднее, в экономике Рима, а также средних веков), открывает дорогу капиталу и большим хозяйственным проектам?

Прежде всего Аристотель разделяет три вида деятельности — «домохозяйство», входящее в него «искусство приобретения» и внутри последнего «искусство наживать состояние», а также определяет, что собой представляет «богатство». Богатство по Аристотелю — это «совокупность экономических и политических средств (орудий), необходи-

мых для жизни и полезных для государственной и семейной общины» [9, с. 390]. В этом своем назначении богатство не может быть беспредельным. Беспредельным оно становится в результате торговли, ростовщичества и других «технических видов опытности».

«После того, — пишет Аристотель, — как в силу необходимости обмена возникли деньги, появился другой вид искусства наживать состояние, именно торговля. Сначала она, может быть велась совершенно просто, но затем, по мере развития опытности, стала совершенствоваться в смысле источников и способов, какими торговые обороты могли принести наибольшую прибыль... искусство наживать состояние относится к области домохозяйства, а торговая деятельность создает имущество не всякими способами, а лишь путем обмена имущества. Торговля, по-видимому, имеет дело главным образом с денежными знаками, служащими необходимым элементом и целью всякого обмена. И богатство, являющееся в результате применения этого искусства наживать состояние, действительно не имеет никаких пределов» [9, с. 391—392].

Итак, считает Аристотель, есть два вида богатства: необходимое для нормальной жизни человека, общины и государства, а также бесконечно увеличиваемое, ставшее самоцелью. Последний вид богатства Аристотель оценивает негативно, как «противное природе», поскольку деньги и имущество в данном случае не используются по назначению; например, в случае ростовщичества «денежные знаки утрачивают то свое назначение, ради которого они были созданы: ведь они возникли ради меновой торговли, взимание же процентов ведет именно к росту денег» [9, с. 395].

Оценивая таким образом феномен накопления богатства, Стагирит объясняет, с одной стороны, эмпирический факт осуждения в обществе предельных вариантов обогащения, с другой — реализует свое личное убеждение, что наиболее правильным для жизни государства и общества,

то есть добродетелью является середина между беспредельным богатством и его отсутствием, а также бедностью. Закладывая основы искусства наживать состояние (то есть политэкономии), позволяющего успешнее обогащаться (например, «выгодно в смысле наживания состояния, — замечает Аристотель, — если кто сумеет захватить какую-либо монополию», скажем, как Фалес [9, с. 397]), Стагирит все же колеблется в окончательной оценке плодов этого искусства. Ведь помимо личного обогащения и как самоцель, ведущая к беспредельному накоплению, богатство, даже сомнительное в смысле способа своего приобретения, как средство решения общественных задач часто необходимо для государства. «Находчивость Фалеса и сицилийца была одинакова: оба они сумели в одинаковой мере обеспечить себе монополию. Такого рода сведения полезно иметь и политическим деятелям: многие государства, как и семьи, но в еще большей степени нуждаются в денежных средствах и в такого рода доходах. Встречаются и такие государственные мужи, вся деятельность которых направлена к этой цели» [9, с. 397–398].

Если Платон не просто решительно осуждает личное обогащение, но и указывает законы, которые бы сделали невозможным беспредельное обогащение [7, с. 382–383], то Аристотель скорее рекомендует следовать мере и добродетели. Различие подходов можно объяснить так. Платон считал, что реальное государство должно быть построено в строгом соответствии с идеей государства, которую именно он, Платон, знает (припомнил в результате правильных размышлений), а по сути, мы бы сегодня сказали, что эта идея была проектом совершенного государства, который создал сам Платон. При этом он исходил из идей *порядка, организации, принуждения*, образа социальной жизни, несколько напоминающий *военный коммунизм*. А.Ф. Лосев прямо пишет, что в «Законах» Платон принес свои идеалы в «жертву гармонии казармы»; «Законы» поражают дотош-

ной регламентацией всех без исключения проявлений человеческой жизни, вплоть до брака и половых отношений» [43, с. 37]. Но понять Платона можно.

Да, сначала Платон питал иллюзии: думал, что много людей захочет жить по разуму, приблизить свою жизнь к подлинному бытию. Ведь если уже знаешь, как устроен мир и что правильная жизнь ведет к блаженству и бессмертию, то разве будешь жить по-прежнему? Но оказалось, что не только тираны, но и все остальные граждане совершенно не желают или не могут приблизиться к правильной жизни, предпочитают синицу в руках, чем журавля в небе. И в общем-то Платон понял, почему: хотя в мире идей царит порядок и разум, в чувственном мире — хаос и злоба, порождающие войну. В «Законах» он говорит, что все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни, и каждый с самим собой».

Тем не менее, как человек разумный и знающий истину, Платон не мог отказаться от попыток открыть глаза людям и способствовать преобразению обычного мира. Только теперь он меняет тактику: если человек не понимает своего счастья или не хочет понимать, если у него на глазах шоры, то одними увещеваниями и обращением к разуму не обойтись. Нужно людей заставить жить правильно, необходимо создать жесткие условия — для того и законы, чтобы их жизнь постепенно приближалась к подлинной. Это и есть, пишет Платон, «второе государство после наилучшего», а «третье после наилучшего» — это вероятно, тогда, когда люди, наконец, поймут, что жить нужно правильно, в подлинном мире, и, главное, реально начнут так жить.

Кто-то может возразить, сказав, что это чистая утопия — никогда люди не будут жить разумно. Да, утопия, но без утопий общество не развивается, к тому некоторые утопии (к сожалению, и кошмарные) становятся реальностью. В этом смысле Аристотель не утопист. У него совершенно иное представление о социальной реальности. Для него обычный мир — сущностный, ведь первая сущность («суть бытия») по

Аристотелю совпадает с единичными вещами. Но, пожалуй, даже более важным в его взглядах выступает убеждение, что в сущность значительный вклад делает мышление и деятельность человека, поэтому разумный, мудрый человек может не только прояснять (выявлять) в вещах сущее, но и в определенной мере упорядочивать мир. Здесь он всего лишь подражает Единому, которое созерцает и мыслит самого себя, все время проясняя и упорядочивая собственное бытие. Однако, упорядочивать социальную действительность, считает Аристотель, можно лишь следуя ее *природе* («по природе»). Последнюю Аристотель понимает как *непротиворечивое существование* (роль понятий), *порядок, благо, меру*.

В соответствии с подобным истолкованием социальной действительности Аристотель и в отношении богатства предлагает следовать понятиям, мере, благу, порядку. При этом он признает, что, поскольку мудрых не так уж много, средний человек вряд ли добровольно откажется от наживы. Всю надежду он возлагает на воспитание личности, кстати, на основе закона. «Но если бы даже кто-нибудь, — пишет Стагирит, — установил умеренную собственность для всех, пользы от этого не было никакой, потому что *скорее уж следует уравнивать человеческие возжелания*, а не собственность. А этого возможно достигнуть лишь в том случае, когда граждане *будут надлежащим образом воспитаны посредством законов*» [9, с. 420] (выделение наше. — В.Р.).

Посмотрим, что же у нас получилось. Выход на сцену общества, сообществ и личности, а также формирование мышления обусловили новые структуры власти, возникновение права и государства. Общество и личность, реализуя идеи права, справедливости, общего блага, свободы и равенства, пытаются (но пока безуспешно) поставить под свой контроль и управление государство. Если религия закрепляла социальную организацию в плане выбора традиции, право — в плане мирного разрешения конфликтов (как писал Аристотель «предупреждение волнений среди граждан вменяется в обязанность законодателя» [9, с. 440]), то фило-

софия закрепляет социальную организацию посредством структурирования сознания мыслящей личности, задавая для нее социальную реальность и ценностные ориентиры социально значимого действия. Пока еще право реально не распространяется на власть, политика не обособилась в самостоятельную сферу, общество хотя и осознает себя, не в состоянии поставить под свой контроль государство.

ЭТЮД ВОСЬМОЙ. РОЖДЕНИЕ АНТИЧНОГО МИРА И ЛИЧНОСТИ ИЗ ОПЫТА И ТВОРЧЕСТВА

Становление религиозно-мифологической картины

В целом становление античной культуры прошло следующие этапы. Толчком, центром кристаллизации новой культуры в поле проформ, характерных для культуры Древних Царств, выступило формирование античной личности. В свою очередь, это повлекло за собой формирование мышления и связанных с ним социальных практик (философия, новое судопроизводство, античный театр). Параллельно происходит видоизменение праформ, в результате чего складываются античные религиозно-мифологические представления и практики. Взаимодействие мышления с этими практиками приводит к дополнительным трансформациям обеих картин мира.

Анализ античной мифологии позволяет достаточно легко реконструировать указанные праформы: мы видим, что античные боги, несмотря на все их своеволие и сходство с людьми, все же удовлетворяют требованиям классического периода культуры Древних Царств. Так, они направляют и поддерживают основные существующие профессии, задают законы, выступают как высшая властная инстанция. Я уже отмечал, что трансформация данных праформ шла в двух направлениях: боги начинали вести себя как личности и характер их поступков в ряде случаев становится обусловлен рациональными соображениями.

Соответственно меняются и религиозные практики. Античный человек начинает вести себя более свободно по отношению к богам: он считает, что если последним прине-

сена жертва и оказаны достойные почести, то дальше человек может действовать свободно, поскольку боги или обязательно помогут, или просто не будут вмешиваться. То есть явно меняется содержание религиозного действия, оно все больше сводится к приношениям и почестям и все меньше к совместным действиям с богами и подчинению им.

Вторая линия трансформации религиозных практик — психологическая и, отчасти, эзотерическая. Например, орфико-дионисийские мистерии, с одной стороны, работают, как бы выразился современный ученый, на психическое здоровье античного человека, позволяя преодолевать противоречия между олимпийскими богами и богами загробного мира, с другой — открывают перспективу вечной жизни. «Дуализм двух царств и двух святых — ночи и дня, — пишет Вячеслав Иванов, — подземных богов и светлых богов — был, до пришествия Диониса, началом невыносимого душевного противоречия и раскола; с Дионисом наступило примирение обоих богопочитаний, и человек перестал равно, но разно трепетать ночной бездны и отвращающихся от нее олимпийцев. Можно сказать, что дионисийская катартика спасла эллинизм от безумия, к которому вело его двоеверие, знаменовавшее антиномию полярности религиозного сознания — антиномию таинств неба и земли, законов жизни и смерти, пэана и френоса, явленного космоса и незримого Аида» [32, с. 200–201].

К эзотерическому варианту этой трансформации относятся пифагорейские религиозные сообщества, с одной из которых при первых своих путешествиях познакомился молодой Платон. Вспомним послание Меланиппу:

Что, Меланипп, обещает нам тризна плачевная?
Вправду ли мнишь, переплыв Ахеронта великий вир,
Некогда в теле воскреснуть и солнца небесного
Чистый приветствовать свет? Высоко ты занозишься!..
Вот и Сизиф Эолид, всех надменнее мудрствуя,
Льстился, хитрец, будто Смерти не мочь полонить его...

Спрашивается, кого здесь имеет в виду Алкей, говоря: «Высоко ты занозишься, собираясь обмануть смерть? Вероятно, не только мифологического Сизифа, но и пифагорейцев, учивших, что есть три типа существ: «смертные люди, бессмертные боги и существа подобные Пифагору». Пифагорейцы и позднее Платон считали, что человек подобно герою, ведя особый образ жизни, близкий к героическому, может «блаженно закончить свою жизнь», т.е. преодолеть саму смерть, стать как боги бессмертным. И именно в этом цель жизни мудрых (философов). На пути к бессмертию необходимо было, однако, совершить своеобразные подвиги: не только вести аскетический образ жизни, но и, как это ни странно, познавать природу, числа и чертежи. Почему последнее?

А потому, что на Востоке (в Вавилоне и Египте), куда пифагорейцы и первые философы ездили за мудростью, жрецы и писцы, рассказывая о богах и их деяниях, сопровождали свои рассказы демонстрацией вычислений. Как я показываю в своих работах, в культуре Древних Царств, откуда греки заимствовали мудрость, познание жизни Бога и их деяний было неотделимо от построения вычислений с числами и чертежами и получения простейших знаний о природе [68, с. 139–140, 69, 52–56]. Вот почему в сознании греков знание мудрости, обеспечивающее бессмертие, слилось, склеилось с вычислениями, числами и чертежами. Поэтому же представление о подлинном мире (о том, что существует, а не просто «кажется»), познание которой позволяет блаженно закончить свои дни», постепенно трансформируется в том же направлении. Существующее — это мир богов и то, что дано в числах, чертежах и вычислениях.

На закате античности для просвещенных людей (в основном они были личностями), религиозные представления все больше становятся амбивалентными. Здесь особенно интересны комментарии М.Е. Грабаря-Пассека к «Метаморфозам» Апулея. «Отношение самого Апулея к вере в богов, — пишет Грабарь, — довольно загадочно: с одной стороны, он

уже в «Апологии» говорит о своей религиозности, а XI книга «Метаморфоз» включает в себе описание явления богини из моря и лирические гимны к ней, полные подлинного религиозного пафоса, резко отличающиеся от равнодушной иронии обычного повествования; в романе не раз речь идет о предсказаниях, чудесах, колдовстве; и если в рассказах о ведьмах, которые погубили некоего Сократа, вложив ему вместо сердца губку, и о колдуньях, которые отрезали нос и уши человеку, сторожившему покойника, звучит ирония, то в новелле о трех юношах, вплетенной в основное действие, страшные предзнаменования, предвещавшие отцу гибель всех трех сыновей, передаются Апулсеем без всякой насмешки. Тем не менее в подлинной искренности Апулея даже по отношению к избранному им культу Изиды и Озириса можно сомневаться: пафос первых глав XI книги сменяется в ее конце крайне двусмысленным рассказом о том, как жрецы египетских божеств заставили его, в лице героя романа, проходить трижды обряд посвящения, каждый раз вытягивая из него немало денег; взамен этого «Озирис в собственном своем божественном виде» доставил ему, как судебному оратору, хорошую клиентуру в Риме и даже включил его в коллегию своих жрецов, и ему пришлось обрить голову, как было принято у египтян. Если вспомнить, что в своем «гимне красоте волос» Апулей говорит, что даже Венера «если плешива будет, даже Вулкану своему понравиться не сможет», то последние слова романа «теперь я хожу, ничем не осеняя и не покрывая своей плешивости, радостно смотря в лица встречных» звучат явной иронией и над культом Изиды, и над самим собой» [27, с. 369–370].

В том-то и дело, что античный человек II века н.э. и верит в богов, и одновременно, как просвещенный человек, не может не понимать, что его вера покоится на призрачных основаниях. Ирония над собой — один из выходов в этой драматической ситуации.

Рождение античного мира и человека

В рамках религиозно-мифологической картины, невзирая на все ее трансформации, все же понятно, как устроен мир: его создали боги и он населен богами и людьми. Другое дело, новая реальность, встающая перед античным человеком, реальность, обусловленная мышлением, философией, наукой, а также рациональными практиками — судопроизводства, хозяйственной и политической деятельности и другими. Эта реальность уже не укладывается в религиозно-мифологическую картину, с ней рождается совершенно другой мир. Действительно, выше я старался показать, что античный человек, отвечая на вызовы времени, состоящие в формировании личности и мышления, создает и новые практики, осваивает новый опыт. В качестве становящейся и мыслящей личности он по-новому любит, иначе готовится к смерти, по-другому разрешает конфликты. Необходимое условие всего этого, то есть включения в новый опыт и практики, выработка новых представлений о мире, с одной стороны, и новых представлений о самом себе — с другой.

Возьмем, к примеру, сферу любви. С одной стороны, Платон рисует в «Пире» новое представление о самой любви (это гармония, стремление к целостности, благу и бессмертию), с другой — о любящем человеке. Говоря в своих диалогах, что «лучше любить, чем быть любимым», Платон обращает внимание на то, что правильная любовь требует от человека духовной работы, изменений, стремления к реализации своих идеалов (а любимый может ничего этого не делать). В этом отношении любовь — это и то, что объективно существует, что вне человека (любовь как бог-Эрот), и то, что характеризует поступки человека (он стремится найти свою половину, вынашивает духовные плоды и т.д.), наконец, любовь — это также и свойство личности, ценности и установки человека, переходящего к самостоятельному поведению. Заметим, Платон вынужден одновременно выстраивать три дополняющих и предполагающих друг друга реа-

лии — представление о новой реальности, о человеческих поступках и действиях в рамках этой реальности, но также и о самой личности (любящий в качестве своеобразного философа).

Другой пример — понимание Платоном загробного мира. Опять это понимание неотделимо от поступков человека: последний должен продумать свою прежнюю жизнь и осуществить выбор дальнейшей судьбы; он, если хочет избежать наказаний на том свете, должен жить правильно. Но при этом Платон неявно характеризует и личность, например, указывая, что именно философ в первую очередь выбирает правильную жизнь и судьбу и поэтому становится бессмертным.

Вспомним и «правовые» исследования Аристотеля. Минимизация конфликтов предполагает как представление о спорах и их разрешении, так и о том, что такое «справедливость». Справедливость — это, с одной стороны, свойство личности (ценятся, как пишет Аристотель, «справедливые судьи»), но с другой — объективная характеристика действительности и поступков человека (справедливость — это «следование законам» и «середина ущерба и выгоды, ограничивающая произвол»). Опять же, богатство по Аристотелю — это и бесконечное накопление денег и такая жизнь, которая не является благом. То есть богатство выступает и как объективная реальность, и как поступки человека, и как характеристика его личности.

Почему же приходится задавать указанные три стороны? А потому, что речь идет о конституировании самостоятельного поведения. Действуя самостоятельно, человек может опереться только на самого себя и на внешний мир. Справедливый человек — это тот, кто действует, исходя из справедливости в себе самом и справедливости как объективной реальности вне человека. Связывает же обе эти характеристики само справедливое действие (поступок). Однако реконструкция показывает другое: все три стороны но-

вой действительности (характеристика мира, деятельности человека и его личности) обусловлены новыми практика и опытом человека.

Здесь может возникнуть и такой законный вопрос: как от отдельных представлений о реальности (любви, загробном мире, добродетельной жизни и т.п.) античный человек приходит к целостной картине мира? Во-первых, заметим, что все отдельные представления в античной культуре формируются в контексте единой практики мышления (в данном случае можно заметить, что различие, например, систем Платона и Аристотеля в плане мышления все же второстепенно, по сути, Аристотель продолжает и завершает дело своего учителя). Поэтому между указанными отдельными представлениями нет противоречий. Но, конечно, важна и рефлексия целого, чем и занимаются крупные философы. Например, в «Тимее» задачу сборки целого Платон вменяет демиургу, а в «Метафизике» Аристотеля ту же задачу решает разум. Если демиург «строит и тклет» космос, сходно с тем как Платон конституирует любовь или государство, то разум в «Метафизике» нормирует (мыслит) мышление, вполне похоже на то, как это делает сам Аристотель, например, в «Аналитиках». Другими словами, я хочу сказать, что характер сборки картины мира в античности зависит от личности философа, что, впрочем, удобно для античного человека. Как личность он выбирает ту картину мира (Демокрита, Платона или Аристотеля), которая ему больше подходит. С точки зрения античного мышления, все эти разные картины мира — всего лишь варианты единого подхода и умозрения.

В заключение этого сюжета заметим, что формирование античных представлений о реальности и мире не представляет собой безличного процесса становления античной культуры, необходимое условие этого процесса — творчество античной личности. Правильны оба тезиса: именно становление античной культуры в качестве органического момента предопределяет формирование античной картины мира; именно греческие мыслители создали то понимание мира, которое нам известно.

Античная толерантность и особенности этнической политики центральной власти

Известно, что античную культуру образовывали полисы (города-государства) и отдельные более крупные государства. В свою очередь, по генезису и в этническом отношении они складывались на основе различных многочисленных племен, родов и народов, вначале враждовавших между собой, но потом под давлением внешней опасности, силы или хозяйственных связей пошедших на объединение. Процесс такого объединения, слияния мелких поселений и этносов в более крупные социальные образования, пионером которого, по Фукидиду, был легендарный Тезей, греки называли словом «синойкисм» (буквально поселение вместе). Так складываются и греческие полисы и римские города.

Латинское слово *natio* обозначало прежде всего род, племя, клан, то есть этническую группу, а не нацию в современном понимании. Еще при формировании республики после войны с Пирром под властью Рима оказались сотни самых разнообразных народностей, говоривших на 12 различных языках: лигурском, этрусском, венецианском, мессапийском, греческом, кельтском, латинском, оскском и т.д. [80, с. 69]. Не меньше этносов входило и в греческие союзы, выступавшие против персов. И естественно, количество этносов и народов, говоривших на разных языках, возросло на порядок при формировании империи Александра Македонского и Римской империи.

Но различались не только многочисленные античные этносы и языки, практически все эти античные народы, даже вошедшие со временем в более крупные социальные или политические образования, в той или иной мере сохранили свои религии, пусть и адаптируя их к той религии, которую исповедовала центральная власть. Генезис показывает, каждая античная религия складывалась на основе главного местного тотема (духа или божества — защитника, от которого вел свое происхождение этнос). Например, тотемами бога

Марса, игравшего очень большую роль в социальной жизни Древнего Рима, были волк и дятел. Во время праздника в честь Марса в первые дни марта жрецы «устраивали торжественное шествие по улицам, прыгали и кричали, ударяя в круглый щит и призывая в старинных выражениях бога Марса на защиту и охрану населения» [80, с. 34]. Как замечает В. Сергеев, влияние религии на все государство и частный быт в римском обществе было очень велико и сохранилось в течение всей истории. Цицерон в одной из своих речей говорит, что «религиозные обряды и благочестие вырывают нас из опасности» [80, с. 34, 36]. Но стоит еще раз подчеркнуть, что каждый крупный этнос, даже принимая общую республиканскую или имперскую религиозную доктрину, понимал эту религию по-своему, а по сути, в форме общей доктрины исповедовал свою религию, истоки которой были обусловлены местными традициями и обычаями и терялись в веках.

Таким образом, исходным в плане социальной реальности было несовпадение и разнообразие — и этническое и религиозное. Тем не менее, и греки, и римляне, и другие народы античности шли на объединение, сначала в форме синойкисма, затем по политическим или другим мотивам. Спрашивается, почему и какими средствами это достигалось? Что заставляло отдельные этносы объединяться в более крупные полисы, или вступать в союзы городов, или просить защиты у другого античного государства в обмен на ту или иную форму подчинения или объединения?

Одним из главных факторов, безусловно, была необходимость увеличивать силу и безопасность, чтобы противостоять другим этносам и государствам, стремившимся к захвату твоей территории, земли и самой жизни (ведь известно, что, как правило, большую часть захваченного в войне населения превращали в рабов). Однако война рассматривалась в античности не только как средство защиты или обороны, но и как один из главных источников хозяйства. Именно в результате войн античное государство пополняло свой бюджет, обеспечивало свой народ рабами и другими блага-

ми, получало постоянный источник дохода в виде налогов и других обложений, наконец, расширяло свою территорию (на новых захваченных землях создавались новые поселения горожан данного государства или колонии). Постоянные войны или угроза последних, с одной стороны, а также желание стать более сильным и могущественным в военном отношении, с другой — заставляют многие античные общины и этносы идти на объединение и союзы.

Второй, не менее важный фактор, достаточно хорошо освещенный в научной литературе, — торговля и совместная хозяйственная деятельность. И то и другое были более безопасны и эффективны в рамках более крупных социальных и политических образований

Но был еще один фактор, практически не проанализированный в науке. А именно, формирование рационального мироощущения и представлений в лице античной философии, науки, искусства и других областей познания и знания. Действительно, в «Тимее», «Государстве» и ряде других своих работ Платон рисует картину действительности и социума (государства), общую для всех греков, не обращая внимания на этнические или религиозные различия и особенности. Так же поступает и его гениальный ученик — Аристотель.

Стагирит в «Политике», обсуждая «наилучшее устройство государства», основывается не на различии религий или особенностей этнической жизни, которые он хорошо знает и часто использует в качестве примеров при обсуждении идеальной политики, а на разумном устройстве и благе для общества. Объект его социального действия — это средний обыкновенный человек, действующий разумно, а не представитель определенного этноса или религии.

«Как, — спрашивает Аристотель, — может быть наилучшим образом устроена жизнь для большей части государств и для большинства людей безотносительно к добродетели, превышающей добродетель обыкновенного человека, безотносительно к воспитанию, для которого потребны природные дарования и счастливое стечение обстоятельств, безот-

носителем к самому желательному строю, но применительно лишь к той житейской обстановке, которая доступна большинству». И отвечает так: «Государство более всего стремится к тому, чтобы все в нем были равны и одинаковы, а это свойственно преимущественно людям средним... государство, состоящее из средних людей, будет иметь и наилучший государственный строй» [9, с. 506, 508].

Почему же и Платон и Аристотель, прекрасно зная, какую роль играют религия и обычаи и сколь различны эти реалии у разных народов, тем не менее, настаивают на образе мира и человека, не учитывающего ни первое, ни второе? Думаю, дело в том, что оба философа прекрасно понимают преимущества совместной социальной жизни, исходящей из ценностей общего блага, добродетели и справедливости, ценностей, блокирующих междоусобицу, во многом основанную на абсолютизации и отстаивании этнических и религиозных различий. Как выше отмечалось, сама задача нормирования рассуждений, выстраивания правильного мышления была связана с преодолением разновидения и разномыслия, с поиском общих оснований. Как следствие — выход к такой картине мира, где главным являлись не различия, а единство.

Но стоит подчеркнуть и другой момент: и для обычного античного человека, и для политика, даже если они стремились к объединению и совместной жизни с другими народами, различие античных народов и религий было исходным фактом и реальностью. Такое мироощущение и приводило к тому, что в современном политологическом языке можно назвать «античной толерантностью», реализовавшейся в трех основных областях — государственной политике, религии и философии. Так, в политике повсеместно была распространена практика заключения союзов и сохранения автономии полисов и общин, входивших в более крупные государственные образования. Например, с римскими союзниками (*socii*) или федератами в республиканский период «заключались особые договоры. Федеративные общины (*civitates foederatae*) пользовались полной автономией, не платили податей, не

имели римских гарнизонов и были освобождены от расходов на содержание разъездных магистратов и от военных постоев. Помимо поставки сухопутных и морских контингентов, от федералов требовалось признавать верховенство Рима и «вежливо хранить величие другого народа», по выражению Цицирона» [80, с. 79].

В сфере религии шел другой процесс: трансформация местных богов и заимствование других, обеспечивающих согласие и понимание в межэтнических отношениях. Например, «параллельно с завоеванием чужих территорий римляне завоевывали и чужих богов. Большая часть римских богов была не исконно римскими богами, а заимствованными у других народов. Уже в эпоху латинских войн в римский пантеон были включены боги латинских городов... Еще сильнее было влияние этрусков и италийских греков... Вместе с греческими богами приходили и греческие культы и религиозные процессии с пением, плясками и театральными представлениями» [80, с. 146].

Наконец, и в философии, несмотря на стремление к универсальной всеобщей трактовке действительности, предполагалось и в той или иной степени декларировалось исходное разнообразие: «многое» Платона, важность «первой сущности» Аристотеля, совпадающей с единичными вещами, указание Стагирита на то, что право и государство предполагают «свободных и равных» людей; последнее же можно было понимать и как требование этнической и религиозной свободы.

Античную толерантность, конечно, нельзя преувеличивать, если противник сопротивлялся, то его уничтожали, а население уводили в рабство. Но нельзя и преуменьшать. Без ее наличия никогда бы не сложились ни античная культура, ни античная государственность. Античный мир всегда играл всеми красками многочисленных религий, культов и этнических форм жизни. Без толерантности такое было бы просто невозможным.

Тибет как пример современной негомогенной культуры, сопоставимой по дискурсам с античностью

Итак, античный человек жил сразу в двух мирах — мифологически-религиозном и рациональном мире. Кроме того, в каждом имели место разные мироощущения. Возникает вопрос: не вызывало ли это раздвоение сознания и своеобразной шизофрении? Думаю, что нет, хотя проблемы, как отмечалось выше, были. Но чтобы основательней ответить на этот вопрос и одновременно показать, что негомогенные культуры существуют и сегодня, я сделаю отступление и прокомментирую книгу Александры Дэвид-Ниль «Мистики и маги Тибета».

Тибетская культура, как ее излагает Дэвид-Ниль, явно негомогенная, но она устойчиво существует уже не один десяток веков. Хотя Дэвид-Ниль пишет о мистике и магии и многих других сходных таинственных предметах, например, колдунах, танцах с трупами или передаче вестей по воздуху, но ее информации и наблюдениям доверяешь, и потому, что сам автор был свидетелем многих событий, о которых пишет, и потому, что Дэвид-Ниль старается все трезво осмыслить, не впадая в мистику.

Начать можно с темы смерти, ее понимания в Тибете и ламаизме. Дэвид-Ниль сразу обращает внимание на два момента, во-первых, что ученое (или, как пишет автор, «философское») мировоззрение ламаистов о смерти не совпадает с народным, общераспространенным, во-вторых, что представления ламаистов об этом предмете значительно расходятся со взглядами единоверцев из южных стран — Цейлона, Бирмы и других.

Дело в том, что народное понимание послесмертного бытия основано на учении о перевоплощении души (духа, «жажды жизни»), а ученое — на буддийском учении о «Я» как распадающейся форме; как говорил покидающий этот мир Будда своим ученикам — «не плачьте, всякая форма проходит». Невежды думают, пишет Дэвид-Ниль, «будто будди-

сты верят в перевоплощение, даже метапсихоз. Но они заблуждаются. На самом деле буддизм учит только, что энергия, полученная в результате духовной и физической деятельности какого-либо существа, порождает после его смерти новые явления духовного и физического порядка... Что касается толпы, то, сколько бы ни повторяла она ортодоксальный символ веры: «Все соединения непостоянны, никакого «Я» не существует», — она продолжает цепляться за более простое верование в неопределенную сущность, странствующую из мира в мир, перевоплощаясь в различные формы» [30, с. 21].

Что касается второго отличия, то ламаисты считают, что между смертью и моментом, когда умерший возрождается в одном из шести обличий (богом, титаном, человеком, духом <феей, ведьмой и пр.>, животным, чудовищем) проходит определенный срок, в течение которого душа умершего странствует и страдает в особой местности потустороннего мира, получившей название «Бордо». Кем возродится душа, это зависит от двух обстоятельств: прежде всего от того, как в этическом отношении жил человек (то есть делал ли он добро или зло и в каких пропорциях), затем от того, насколько он сам сметлив и может себе помочь. Дэвид-Ниль отмечает, что «ламаисты придают находчивости и изворотливости даже большее значение, чем некоторые секты махаянистов. «Сметливый человек проживет с комфортом даже в преисподней», — очень популярная поговорка в Тибете. Она лучше всяких объяснений выражает взгляды ламаистов на то, что именуется ими «тхабс» (способ действия)» [30, с. 22].

Еще одно отличие — понимание того, как душа покидает тело. Оказывается, сама она этого сделать не может. Чтобы душа вышла в правильном месте, через макушку, лама, глубоко сосредоточившись, должен отождествить себя с покойником и за него сделать усилие (одновременно произнося магические слова «хик» и «пхет»), которое бы заставило душу пробить для себя в темени выход. Исключение — по-

священные. Они «могут самостоятельно осуществить восхождение своего духа к макушке головы, и, чувствуя приближение конца, самим для себя произнести освободительные «хик» и «пхет». Таким способом они могут даже совершить самоубийство, и, если верить молве, такие случаи действительно бывают» [30, с. 23–24].

Дальше события развиваются по трем основным сценариям. Те, кто шел путем просветления и был уже близок к постижению истины, провозглашенной Буддой, после расставания с телом могут сразу обрести видение высшей реальности, в результате они освобождаются от «круга» перевоплощений и смертей (сансары), достигая нирваны [30, с. 24]. Подавляющее же большинство долго странствует и страдает в Бордо, пока наконец, души не возрождаются, кто в оболочке пса, кто сына почтенных родителей [30, с. 28]. Третий сценарий — окончание пути в Бордо в судилище бога смерти Шиндже. «Шиндже изучает прошлую их жизнь в зеркале, хранящем отражение всех деяний, или взвешивает их поступки в виде белых и черных булыжников. В зависимости от степени перевеса добрых или злых дел он решает, в какой среде дух должен перевоплотиться, а также определяет условия перевоплощения: физическая красота или уродство, духовная одаренность, общественное положение и так далее. Перед лицом беспристрастного и неумолимого судьи не может быть и речи, чтобы спастись хитростью. Помимо этого, изворотливость вообще имеет успех только в пределах, допустимых характером совершенных при жизни дел» [30, с. 29].

Дэвид-Ниль спокойно относится к тому, что философские и народные тибетские представления о смерти противоречат друг другу. Но входят в противоречия и три указанных здесь сценария: действительно, достижение нирваны никак не связано с идеей перевоплощения, более того, если принять второе, то невозможно первое; наличие и суд бога смерти тоже противоречат идее перевоплощения, ведь представление о богах вводится, в частности,

для того, чтобы утверждать невозможность вечного перевоплощения душ, все они теперь завершают свое существование в царстве бога смерти.

Эта ситуация характерна для архаического и религиозного сознания того типа, который изучает Дэвид-Ниль. С точки зрения рационального, опирающегося на логику, мышления народные ламаистские представления о смерти сотканы из сплошных противоречий. Буквально еще один пример. Путешествуя в Бордо, душа часто не понимает, на каком свете находится, умерла ли она? Оказывается, душа может легко понять, что с ней произошло на самом деле, поставив, как бы сказал физик, своеобразный решающий эксперимент: если на отпечатках следов на песке ее пятки повернуты вперед, то точно, она попала в Бордо. «Но, скажите вы, — обращается к читателю Дэвид-Ниль, — что же это за дух с ногами? Дело в том, что ногами экипирован не дух, но связанное с ними эфирное тело. Точно так же, как древние египтяне, тибетцы верят в «двойников». При жизни в нормальном состоянии этот двойник неразлучен с материальным телом. Тем не менее при определенных условиях он может отделиться и тогда уже не ограничен местом пребывания своего материального двойника» [30, с. 24–25].

Обратим внимание, идея двойника совершенно бессмысленна в учении Будды (в лучшем случае, это еще один фантом сознания), не проходит она и в архаическом мироощущении — душа или пребывает в теле человека, или покидает его, но в этом случае она не может оставлять следов; не менее бессмысленна эта идея в современной физической картине мира (если только не считать двойниками близнецов или клоны, но какие же это двойники?). Зато идея двойника вполне уместна в рамках религиозного сознания. Бог может создавать сколько угодно двойников, начиная с самого себя, то есть своих воплощений. В 1912 г. во время вынужденного пребывания Далай-ламы в Гималаях Дэвид-Ниль удалось задать ему несколько вопросов об учении ламаистов, на некоторые из которых он ответил даже письменно. Вот один из ответов Далай-ламы:

«Один Бодхисаттва (в мифологической картине это бог. — *B.P.*) представляет собой основу, дающую начало бесчисленным магическим формам. Сила, рождаемая совершенной концентрацией его мысли, позволяет ему — в миллиардах миров одновременно — делать видимым подобный себе призрак. Он может создавать не только человеческие формы, но и любые другие, даже неодушевленные предметы, например, дома, изгороди, леса, дороги, мосты и прочее. Он умеет повелевать атмосферными явлениями и даже изготавливать напиток бессмертия, утоляющий любую жажду» [30, с. 91].

Таким образом, для бога не представляет труда создать двойника, оставляющего реальные следы на песке в Бордо, но архаическая душа или тем более «непостоянные соединения человеческого сознания» следов на песке оставить не могут. Однако обычный человек или не замечает всех этих тонкостей рациональной логики, или действует (сознает) как-то иначе. Спрашивается, как?

Прежде чем ответить на этот вопрос, обратим внимание, что средний человек современной западной культуры мыслит сходно с ламаистом из народа. Вспомним наше поведение у голубого экрана. Сначала мы слушаем прогноз погоды и вполне ему доверяем. Потом часто с не меньшим доверием принимаем к сведению астрологический прогноз. Многие на этом не останавливаются: они доверяют и прогнозам православных священников, которые в последнее время не сходят с экранов ТВ (что в случае, если человек не будет верить в Христа, молиться и ходить в церковь, его бессмертная душа погибнет и попадет в ад). И одновременное, если с экрана убедительно говорит известный буддист, принимают и его прогноз, что если человек не стремится достигнуть нирваны, он вечно будет страдать, и здесь и там. Но обычный прогноз погоды осмыслен только в рамках физической реальности, астрологический — только в рамках эзотерической реальности, православный — в рамках православного

варианта христианства, буддистский — в рамках буддийского учения. Тем не менее, «человек у экрана», который будучи даже ученым, кушает все без разбора.

Не означает ли сказанное, что обычный ламаист и современный человек массовой культуры соединяют представления из разных реальностей (архаической, физической, религиозной, буддистской, эзотерической) не по какой-то там одной строгой логике, а так, как это нужно им самим. Если фактически такому человеку ближе какие-то одни реальности (например, архаическая), то он истолковывает события остальных реальностей в духе этой реальности (архаического сознания). Напротив, если каждая реальность вызывает у него доверие, он мыслит (создает) реальность на основе событий всех этих реальностей, подобно тому как строит целый дом из отдельных кирпичей. Но что я имею в виду, говоря о соответствующих реальностях?

В «логике» архаической реальности допустимы одни события, например, идея *жертвы* как своеобразной обменной монеты между человеком и душами или идея *метемпсихоза* (переселения душ из одного тела в другое), и недопустимы другие. Например, часто пишут, что именно в архаической культуре сложилось представление о богах, но боги никак не вписываются в архаическую реальность. Аналогично, вряд ли представления о демонах могли существовать в архаике, демоны — это не души, они слишком напоминают человека, замыслившего черное дело.

Религиозная реальность, как я показываю выше, складывается значительно позднее архаической, причем одновременно с властью и первыми социальными институтами, напоминающими современные (государство, религиозные организации, армия, централизованные хозяйственные работы, судопроизводство и другие). В религиозной реальности тоже допустимы одни события и совершенно исключаются другие. Например, бог может создать, все, что пожелает, вселиться в кого или что угодно, может, даже обязан, помогать человеку, если последний принес ему жертву или

отдал часть произведенного им продукта, функция бога — направлять человека, другая, как говорили шумеры, — «закрывать дорогу демонам» (вот где последние появляются, но это уже не души, приносящие несчастья, а настоящие злодейские существа, находящиеся в сложных отношениях как с людьми, так и с богами) и т.д. Однако в религиозной реальности не допустим примат душ или духов (они безусловно должны подчиняться богам) или причинно-следственные связи, напоминающие природные естественные отношения. Например, идея кармы, связывающая прошлые поступки человека с характером его перерождения, не вписывается в религиозную реальность, зато хорошо осмысляется в рамках натурфилософского рационального мышления.

Сложнее устроена реальность буддийского учения. Она напоминает орех: ядро, собственно эзотерическое учение Будды, открывшего путь избавления человека от круга сансары, оболочка ядра — архаические представления о вечном перерождении душ, плюс религиозные о роли богов в судьбе человека, плюс рационалистические, типа учения о карме или драмах (психических и одновременно космических энергиях), понимаемые в логике причин и следствий и других закономерностей, напоминающие природные.

Легенды утверждают, что Будда начинал свои поиски в лоне архаического индусского пессимистического мироощущения, в соответствии с которым живые существа вечно страдают и здесь и там, при этом они не могут уклониться от перерождений. Будда в отличие от людей предыдущих культур, которые принимали общие требования культуры и в этом смысле не были личностями (и поэтому не действовали самостоятельно), является восточной личностью. Действуя самостоятельно, он ищет выход из создавшегося положения. В конце концов, как мы знаем, он его находит, открывая истину, что для избавления от страданий и вечных перерождений необходимо выйти из бытия, отказаться от всех желаний и различий, отбросить их как пожелтевшие листья. Нирвана — это и есть то место, где страдания прекращаются.

ся, поскольку у человека нет абсолютно никаких желаний и он не может ничего различать (ни верха, ни низа, ни существования, ни несуществования, ни добра, ни зла и т.д.).

Достигнуть нирваны человек может только сам, другой, конечно, может рассказать, как он шел и что с ним происходило, но рассказ это только рассказ. Достижение нирваны — дело самого «подвизающегося», он или сможет это сделать или нет, найдет дорогу или погибнет. В этом отношении путь, указанный Готамой — *эзотерический*. Эзотерический он также потому, что для достижения нирваны необходимо себя *кардинально изменить*, ведь обычный человек имеет море желаний и не может не различать. Лишь переделав себя основательно, отбросив (размонтировав) последовательно все свои чувства, мысли, воображение, собственное тело, свое «Я», человек, утверждает Будда, сможет обрести нирвану. Никакой души как реальности, с точки зрения Будды, не существует, поэтому и нечему перевоплощаться.

Итак, создавая свое учение, Будда, в частности, пытался преодолеть архаические представления. Но как верно пишет Дэвид-Ниль, «хотя буддизм не признает бессмертной перевоплощающейся души и считает эту теорию самым гибельным из заблуждений, преобладающее большинство буддистов вернулось к древнему верованию индусов в «джива» («я»), периодически меняющегося изношенное тело на новое подобно тому, как мы сбрасываем старое платье, чтобы надеть новое» [30, с. 88].

Причина второго отступления от буддийской доктрины была обусловлена, казалось бы, желанием ее лучше понять и обосновать. Ряд последователей Будды были восточными учеными и философами, они осуществили большую работу по рациональному осмыслению учения. В частности, в натурфилософском ключе объяснили, что такое сознание, карма, различение и успокоение форм и прочее. Но в результате в буддийское учение вошел дискурс, напоминающий естественнонаучный — учение о дхармах, причинно-следственные рассуждения и т.д.

С точки зрения ядра буддийского учения, многие представления ламаистов — опасные заблуждения, но с точки зрения оболочки этого ядра (то есть дополняющих будизм архаических, религиозных или натурфилософских представлений) они вполне допустимы, что прекрасно видно из материалов, приводимых Дэвид-Ниль.

Например, самые значимые ламы — это «ламы-тюльку», представляющие собой воплощения («аватары») разных знаменитых религиозных или исторических персонажей — самого Будды, его прямых учеников, каких-то богов, прославившихся князей, святых, ученых. Как я уже отмечал эзотерическое учение Будды вообще не допускает идеи воплощения. Но в религиозной реальности это представление просто необходимо, позволяя царям и жрецам многократно усиливать значение своей власти, возводя ее к «архе» (первоисточнику силы). Действительно, Дэвид-Ниль показывает, что именно эта задача и обусловила изобретение идеи «тюльку».

«Хотя, — пишет Дэвид-Ниль, — реальность аватаров, божеств или других могущественных личностей признается в Тибете с незапамятных времен, аристократическое сословие тюльку в своей нынешней форме получило развитие после 1850 года. В ту пору один монгольский князь только что провозгласил пятого Великого Ламу секты Гелугпа, по имени Лобсанг Гиаци, владыкой Тибета. Новый монарх получил признание китайского императора. Однако оказываемые ему почести не удовлетворяли честолюбивого ламу, и он присвоил себе более высокое звание, выдав себя за эманацию Чен-резига, высшего представителя махаянистского пантеона... Пример владетельного ламы в большой степени способствовал созданию множества тюльку. Вскоре все имеющие вес монастыри уже считали делом чести иметь во главе гомпа какую-нибудь перевоплотившуюся знаменитость» [30, с. 87]. Совершенно очевидно, что идея «тюльку» вводилась для обоснования и усиления власти и предполагала возможность воплощения, в принципе характерную для богов.

А вот уже не религиозное, а натурфилософское и эзотерическое осмысление аватары. Чтобы стать тьюлку, считают ученые ламы, человек должен получить озарение и направить все свои силы к решению задачи освобождения. «Человека, получившего озарение, можно сравнить с путешественником, твердо знающим, куда и зачем он идет. Ему хорошо известно географическое положение места его назначения и ведущие туда дороги. Поглощенный стоящей перед ним задачей, он слеп и глух к возникающим на пути миражам и соблазнам. Ничто не может отклонить его от поставленной цели. Этот человек направляет свои силы, порожденные концентрацией его мыслей и физической деятельностью, в одно русло. По дороге смерть может уничтожить его тело, но духовная энергия, для которой его тело было одновременно и создателем, и орудием, останется сосредоточенной. Упорно стремясь все в том же направлении, она обеспечит себе новое материальное орудие, новую форму, то есть тьюлку» [30, с. 90].

Не правда ли, замечательный дискурс: с одной стороны, эзотерические представления (идея пути, знание конечной эзотерической цели, концентрация усилий подвигающегося), с другой — почти физикалистская картина, чего стоит хотя бы образ духовной энергии, действующей самостоятельно без своего хозяина. Теперь еще один пример — магический обряд «чод» (от глагола «отрезать», «уничтожать»).

В основе этого обряда лежит вера в существование демонов. «Тибет, — замечает Дэвид-Ниль, — страна демонов», которых по поверьям и легендам больше, чем населения страны; они охотятся за людьми и животными, похищая у них «дыхание жизни», потребляемое демонами в пищу. «В функции официального ламаизма входит подчинять демонов, перевоспитывать их, делать из них покорных слуг, а в случае непокорности обезвреживать или уничтожать» [30, с. 99]. Вероятно, одна из задач ритуала «чод» обучать молодых монахов («трапа») общаться с демонами. Но в крайне

своеобразной форме, предлагая им себя на съедение. При этом жертва, обращаясь к демонам, выкрикивает следующие заклинания:

«На протяжении беспредельного ряда веков, в процессе повторяющихся существований, я заимствовал у бесчисленных существ в счет их жизней — мою пищу, мою одежду и всевозможные блага, чтобы содержать мое тело в добром здравии, в радости и защищать его от смерти. Нынче я плачу долги, предлагая на истребление свое тело, которое я так любил и лелеял. Я отдаю свою плоть алчущим, кровь жаждущим, свою кожу тем, кто наг, кости свои я бросаю на костер для тех, кто страдает от холода. Я отдаю свое счастье несчастным, свое дыхание жизни умирающим» [30, с. 105–106]. При этом трапа представляет, что его воля в образе божества женского пола выходит через макушку наружу, одним махом отсекает резакон ему голову, затем руки и ноги, сдирает с трапа кожу, вспарывает живот, и на это угощение со всех сторон слетаются демоны, которые, смачно чавкая, пьют ручьями текущую кровь, рвут мясо, разгрызают кости. «Постановка спектакля, — пишет Дэвид-Ниль, — рассчитана на устрашение исполнителя, и так искусно, что некоторые из трапа во время совершения церемонии внезапно сходят с ума и даже падают замертво» [30, с. 100].

Ясно, что перед нами архаическое и религиозное мировоззрение. Но оказывается, что для продвинутых монахов — это только первая часть обучения, называемого «красное пиршество». Прошедшим посвящение предлагается пройти вторые университеты — «черное пиршество». После того, как демоны разорвали и съели трапа, он «должен представить себе, будто от него осталась маленькая кучка обуглившихся остатков, плавающая на поверхности озера грязи — грязи от нечистых помыслов и дурных дел, — запятнавшей его духовную сущность на протяжении ряда существований, начало которых затеряно во тьме времен. Он должен понять: идея жертвы, только что повергнувшая его в состояние неистойвой экзальтации, ничто иное, как иллюзия, возвращенная на

ничем не основанной слепой гордости. На самом деле ему нечего дать, ибо он есть ничто» [30, с. 106]. Здесь, напротив, квинтэссенция учения самого Будды, действительно, чтобы обрести нирвану, буддист должен уяснить иллюзорность любого бытия, не исключая собственного. Чод есть средство решения этой задачи.

Наконец, существуют и рациональные, психологистические осмысления чода. Однажды Дэвид-Ниль обсуждала с отшельником из Га (восточный Тибет) случаи скоропостижной смерти во время заклятия демонов. Она предположила, что все трапа умерли от страха в результате объективации собственных мыслей, если же, размышляла Дэвид-Ниль, человек не верит в демона, тот победить его не может. В ответ на это анахорет сказал:

— По вашему мнению, достаточно не верить в существование тигров, и можно спокойно возле них прогуливаться — ни один тигр вас не тронет?

— Объективация умственных представлений — очень таинственный процесс, безразлично происходит он сознательно или бессознательно. Какова участь этих созданий? Может быть, подобно младенцам, рожденным от нашей плоти, они — дети нашего духа — ускользают из-под контроля, и с течением времени или сразу начинают жить самостоятельной жизнью.

— Не следует ли также предположить: раз мы можем породить их, есть на свете и другие существа, не похожие на нас, но обладающие такой же способностью. Если подобные магические твари существуют, то нет ничего необычного в том, что мы приходим с ними в соприкосновение — либо по воле их создателей, либо потому, что собственные наши мысли и действия создают условия, позволяющие этим созданиям дать знать о своем присутствии и проявлять активность.

Затем уже менее серьезным тоном закончил:

— Необходимо уметь защищаться от тигров, созданных вами же или порожденных другими» [30, с. 103–104].

В данном случае психологистическое объяснение паразитическим образом соединяется с мистическим мироощущением: с одной стороны, оригинальная с психологической точки зрения концепция, что созданные нами образы оказывают на нас реальное, иногда даже сильнейшее, влияние, с другой — истолкование этих образов как реальных живых существ. Кто читал «Розу Мира» Даниила Андреева, помнит, что в его эзотерическом романе любое содержание сознание является живым существом.

Теперь сакраментальный вопрос, правда, относящийся не только к данной, а и к любой эзотерической (мистической) доктрине — в какой степени реальны все указанные феномены? Приведенное здесь размышление отшельника из Га позволяет отнести их к реальности психики человека и одновременно к объективной реальности вне человека. Но последовательный буддизм более радикален: он утверждает, что объективная реальность — это фантом, мираж, майя. Дэвид-Ниль в конце своей книги описывает один из характерных для мистика путей к откровению.

Сначала учитель приказывает «нальджопа» (ученику), прошедшему тщательный отбор и испытания, запереться в «тохама» (место затворничества и медитаций), чтобы силой воли и воображения вызвать своего «Идама», то есть покровительствующее ему божество. День, а часто и ночь, скудно питаюсь, нальджопа медитирует, чертит магические схемы («килькхоры»), стараясь вызвать своего Идама. Так проходят месяцы, иногда — годы, и, наконец, ученику удается вызвать Идама, заперев его в центре килькхоры. Следующее более сложное задание — оживить Идама, заставить его двигаться и говорить. Еще более сложная задача, которую уже мало кто может решить, — вывести Идама из тохама на свет, чтобы божество сопровождало нальджопа на прогулке.

Кому-то из учеников все же удается и это фантастическое предприятие, и они, гордые собой, возвращаются в монастырь. Другие же, вдруг, признаются учителю, что ими овладели сомнения: их неожиданно осенила догадка — «не

созерцают ли они рожденный собственным воображением призрак?» Учитель огорчен и заставляет нальджопа начать все сначала, чтобы победить неверие.

«Через некоторое время — месяцы или годы — нальджопа повторяет свою исповедь. На этот раз в более категорической форме. — Дело идет уже не о сомнениях, теперь он убежден, что Идам — создание его собственного воображения; он сам — его создатель.

Именно это и нужно было понять, — говорит ему учитель. — Боги, демоны, вся Вселенная — только мираж. Все существует только в сознании, от него рождается и в нем погибает» [30, с. 213].

Итак, с точки зрения последовательного буддизма, Вселенная, а следовательно, и сам человек — это мираж. Если с этим согласиться, то придется признать, что и нирвана — мираж, а ведь Будда утверждал, что единственно, что существует — это нирвана. Налицо явное противоречие и непоследовательность. Отказывая в реальности другим на том основании, что они обнаружили связь своих представлений с желаниями и устремлениями собственной личности, последователи Будды не хотят этот критерий применить к себе, когда они говорят о существовании нирваны. Различие в данном случае ведь только в содержании: одни мечтают увидеть Идама, а другие — оказаться в нирване. Кроме того, проведенный мной анализ показывает, что потраченные в течение многих лет усилия йогов и буддистов не напрасны, не мираж. Таким способом они реализуют свою мечту, попадают в мир, полностью отвечающий их идеалам и мечтам [74; 75].

Механизм здесь таков, и наблюдения Дэвид-Ниль полностью подтверждают мою гипотезу. Эзотерик (неважно, кто это — собственно буддист, или йог, или последователь Шри Ауробиндо Гхош) работает в трех планах: с одной стороны, он «размонтирует» (подавляет, переосмысляет, блокирует) те реальности и структуры своей психики, которые не отвечают эзотерическому учению, например, как буддисты подавляют и переосмысляют свои желания; с другой стороны, актуализирует, выявляет, по сути, формирует реальности и

структуры, соответствующие этому учению (как буддисты — ощущение пустоты), с третьей стороны, эзотерик учится вос-производить предметы и явления одной работой своего сознания, без наличия их самих. В последнем случае речь идет о возможности произвольной актуализации прошлого опыта восприятия предметов и событий, что самим человеком воспринимается как их реальное существование. С точки зрения современной психологии это произвольно вызываемая галлюцинация (сновидение), по твердому убеждению буддиста — реальный предмет (событие).

Буддист начинает видеть Идама или попадает в нирвану, когда все три указанных плана полностью сформированы, что позволяет ему запустить галлюцинацию-сон на тему события эзотерической реальности. Субъективно этот процесс воспринимается им как реальное попадание в соответствующую эзотерическую реальность — он общается с Идамом, оказывается в нирване [74; 75].

В ответ на это объяснение, буддист может сказать — ваше объяснение тоже мираж, а на самом деле нет ничего, кроме нирваны. Правда, можно заметить, что даже когда буддист достигает нирваны, он не перестает есть, периодически общается со своими учениками и терпеливо ожидает своего конца. Если ничего, кроме нирваны не существует и буддист уже в ней, почему же он зависит от этого иллюзорного мира?

Но дело, конечно, не в этом противоречии, таких противоречий в буддизме достаточно (см. нашу книгу [75]). Дело в понимании того, что собой представляет реальность. Как явления культуры и психические феномены, реальны представления ламаистов; в этом смысле, то есть в такой реальности (назовем ее «персональной» или «витальной») существуют перевоплощающиеся души, и боги, и нирвана, и карма.

Реален, но в другом смысле, как общее условие нашего существования и социального взаимодействия, мир, в котором мы все живем, и европейский человек, и тибетец, и лама, и Дэвид-Ниль, и я (назовем такую реальность «согласованной», или «социетальной»).

Персональных реальностей много, и они по своему строению могут исключать друг друга, как, например, противоположны христианский Бог в трех лицах и буддийская нирвана. Согласованная реальность — одна, поскольку и буддист и христианин живут на этой одной земле, вынуждены общаться и даже согласованно действовать, даже если такая согласованность касается только размежевания.

Не следует ли тогда считать, что персональные реальности входят в согласованную, то есть утверждать, что если существует мир, то в нем могут существовать души или боги, или нирвана? Вопрос непростой.

С одной стороны, вроде бы так думать нехорошо, ведь тогда отдельные персональные реальности лишаются своеобразия и уникальности, так как вынуждены подчиниться общим законам социального взаимодействия. С другой — это сделать необходимо, иначе мир распадется на тысячи осколков-миров, каждый из которых будет представлять собой самостоятельную персональную реальность; что, отчасти, сегодня и происходит.

Позицию в этом вопросе автора книги «Мистики и маги Тибета» мне понять трудно. С одной стороны, она европейский исследователь, изучающий Тибет, и в этом смысле действует от лица согласованной реальности. «Все возможные в этой области открытия, — пишет Дэвид-Ниль, — не содержат ничего сверхъестественного, ничего такого, что могло бы оправдать суеверия и распространяемые некоторыми безответственными людьми бредни. Напротив, цель таких исследований — выявить механизм так называемых чудес, а чудо, которое умеешь сделать, уже не чудо» [30, с. 231]. Тогда, казалось бы души, боги, нирвана, карма ламаистов для нее — не реальность, а только представления. Иногда по поводу верований ламаистских буддистов она так и говорит, в частности, неоднократно подчеркивает наличие в них фантазии, прагматизма, психологической заинтересованности.

Но, с другой стороны, Дэвид-Ниль — последовательница буддизма, прошла испытание отшельничеством, получила посвящение и звание ламы. Более того, она практически

реализовала многие высшие достижения магов. Например, создала дух ламы, оживила его, «вывела в свет», так что приносивший ей масло пастух принял его за настоящего ламу, и затем, правда, с трудом в течении полугода рассеяла созданную иллюзию. «Тибетцы, — замечает Дэвид-Ниль, — объясняют это явление по-разному. Одни верят в реальность созданной материальной формы, другие видят в этом явлении только акт внушения: мысль создателя призрака непроизвольно воздействует на окружающих, заставляя их видеть то, что он видит сам» [30, с. 228]. А как считает сама Дэвид-Ниль, остается непонятным. Похоже, что она принимает на равных основаниях оба толкования, то есть верит в одновременное существование согласованной и персональных реальностей.

Выход я вижу в следующем. Если мы хотим способствовать согласованному поведению, поддерживать жизнь на земле, противостоять деструктивным тенденциям, то нужно создавать такие условия, в которых бы персональная и согласованная реальности сходились в общем социальном и коммуникационном пространстве (одновременно оно должно нащупываться и конституироваться). В этом плане, когда, например, постмодернисты провозглашают несогласие — основным принципом жизни и творчества и стараются деконструировать все и вся, то фактически склоняют нашу цивилизацию к тому, чтобы она вела себя аналогично взрывающейся вселенной. Напротив, философы и культурологи, стремящиеся понять и конституировать общие условия социальной жизни, наладить коммуникацию между разными мирами и реальностями, объективно помогают сохранить жизнь и разумно влиять на развитие социума. Но вернемся с магам Тибета.

Читая Дэвид-Ниль, невольно спрашиваешь себя, а почему жители Тибета с завидным упорством вот уже много веков воспроизводят магические архаические ритуалы? Почему тысячи монахов посвящают свою жизнь достижению иллюзии, спокойно перенося часто совершенно нечеловеческие условия существования?

Во-первых, исследования показывают, что в хозяйственном и культурном отношении жизнь жителей Тибета первой половины XX столетия мало отличалась от того, какой она была прежде (по поводу современных перемен я судить не могу). Этому в немалой степени способствовали изолированность и недоступность Тибета, суровый климат, политика властей.

Во-вторых, тибетская культура в некотором отношении напоминает собой культуру Древних Царств, например, древнеегипетскую, где был отлажен механизм воспроизводства культурных реалий, который как часы действовал несколько тысячелетий. С помощью этого механизма население Тибета и новые поколения постоянно вовлекаются в действия и ситуации, заставляющие убеждаться в существовании соответствующих реальностей (Будд, их воплощений, богов, демонов, духов, кармы, нирваны и т.д.). Составляющих этого механизма, показывает Дэвид-Ниль несколько: тысячи монастырей, подготавливающих многочисленных лам; не меньшее число магов и колдунов, поддерживающих архаические представления; практики и ритуалы (лечения, помощи в переходе от жизни к смерти, защиты от демонов, общения с многочисленными духами, демонами, богами и прочее), превратившиеся в прочную основу жизни; изошренная культура толкования наблюдаемых и создаваемых феноменов; устойчивые народные традиции, например, где бы ни жили отшельники, жители ближайших деревень всегда приносят им пищу, и так может продолжаться многие годы.

Можно понять, и почему монахи тратят свою драгоценную жизнь не на семью или работу в поле, а медитации, аскезу и возможность иногда лицезреть Будду или какое-нибудь божество. Простой тибетец часто не может реализовать истинное назначение человека, о котором учит буддизм. Но вот перед его глазами — монахи, отшельники, ламы, они делают это и за себя и за остальных. К тому же многие отшельники и ламы демонстрируют, что можно ограничиться малым, можно вообще жить без одежды, тепла, семьи, что немаловажно для тибетцев, постоянно живущих в суровых, даже экстремальных для выживания условиях.

Наконец, разве осуществить свою мечту и назначение человека — цель, недостойная того, чтобы на нее потратить свою жизнь? Кто-то может возразить, что же это за цель — вечно созерцать пустоту? Но, может быть, все дело в достижении этой цели, в самом пути? Кроме того, нирвана — это не просто пустота, а вожаделенное место, где прекращаются все страдания. Если вы верите в вечные страдания, то что может быть лучше обретения такого места, это и есть блаженство, как его понимает буддист. Да и что мы знаем о состояниях человека, достигшего нирваны, чтобы это понять, нужно пройти этот путь самому.

Удостоверение античной реальности

Культурная реальность постоянно нуждается в удостоверении. Скажем, веру в существовании природы и ее законов, что образует существенный момент нашей техногенной цивилизации, мы удостоверяем, создавая машины и другие технические сооружения, которые эффективно действуют, подтверждая тем самым открытые человеком законы природы. В античной культуре религиозно-мифологическая картина подтверждалась с помощью многочисленных сакральных практик. К ним относились и обычные службы в храмах, посвященных различным богам, и мистерии типа орфико-дионисийских и жизнь эзотерических общин, например, пифагорейских. Нужно учесть, что в этих практиках человек не только встречался с богами или примеривал на себя их одежды, или готовил себя к божественной жизни, но одновременно каждый раз убеждался в существовании соответствующей реальности.

Другое дело, рациональный план бытия. Как здесь удостоверить реальность, например, убедиться, что существуют атомы или идеи, или сущности? Один из способов — рассуждения, но они могут быть неправильными. Тогда, возможно, мышление, однако не так уж много античных людей

умели мыслить, кроме того, мыслить можно было по-разному, что и демонстрировали философы разных школ. Интересный ход в решении этих проблем намечает Аристотель. Он переводит вопрос из плоскости мышления в плоскость антропологическую и образовательную. В работе «О душе» Аристотель приписывает человеку «способность мышления», и одновременно утверждает в других работах, что человек — это существо, подлежащее воспитанию (образованию). Но рассмотрим этот момент подробнее.

С точки зрения сторонников биологизаторского подхода, и чувства, и способности человека обусловлены его биологией и поэтому в своем ядре неизменны, развитие же их связано с эволюцией этого ядра под влиянием изменяющихся культурных условий. Например, в работе «Мышление и речь» Выготский пишет, что в животном мире заложены корни человеческого интеллекта, что нет основания отрицать наличие генетических корней мышления и речи в животном царстве. Именно на подобных доказательствах помимо дарвинизма основывается эволюционная концепция.

С точки зрения другого подхода — культурологического, чувства и способности человека кардинально перестраиваются при смене культур и представляют собой специализированные на биологическом материале семиотические, деятельностные и психические феномены. Вспомним, например, что выше утверждалось относительно формирования мышления.

Аристотель, преодолевая проблемы, связанные с изобретением рассуждений (возможность получать противоречия и утверждать о действительности все, что угодно), создает систему норм (правил) мышления, регулирующих построение рассуждений, а также формирует представления и средства, обеспечивающие применение этих норм (к последним относятся категории, картина построения наук, психологическое обоснование новых уже собственно мыслительных способов рассуждения). В такой ситуации и складывается античное мышление как сложная деятельность и реальность,

одновременно, индивидуальная, поскольку, выражая свое видение, мыслит отдельная личность, и деиндивидуальная, так как, мысля, человек соблюдает общие правила (то есть следует логике), относит полученные знания к действительности, заданной категориями (то есть онтологии), реализует общие установки и принципы мышления (например, стремится к истине, избегает противоречий).

Параллельно с формированием правил, категорий, понятий и отдельных наук, как необходимое их условие, Аристотель намечает подход, который с ретроспективной современной точки зрения можно назвать психологическим. Следование правилам мышления, обоснование и формулирование начал доказательства и тому подобные моменты способствовали образованию целого ряда новых психологических установок. Прежде всего формируется установка на выявление за видимыми явлениями того, что есть на самом деле, в другой интерпретации установка на выявление сущего или созерцание категорий-кирпичиков, из которых состоит подлинный мир.

Проницательность, пишет Аристотель в «Аналитиках», есть способность быстро найти средний термин. Другая установка научного мышления — способность удивляться и изумляться полученному знанию или выясненной причине (началу). Это удивление и изумление как момент мудрости носило во многом сакральный характер. Открытие знания или причины было делом божественного разума и поэтому вызывало изумление. С этим же тесно связана и способность искать доказательство и рассуждение, дающие знание или же позволяющие уяснить причину. Поскольку для построения доказательства или рассуждения, как правило, необходимо построить цепочку связанных между собой рассуждений, формировалась также способность поиска правильного действия в сфере идеальных объектов и теоретических знаний, без опоры на эмпирические знания.

Важной способностью и ценностью становится и желание рассуждать правильно, следовать правилам истинного мышления, избегать противоречий, а если они возникали —

снять их. На основе перечисленных установок и связанных с ними переживаний, которые рассматривались как наслаждение: («если поэтому так хорошо, как нам — иногда, богу — всегда, то это — изумительно...»), а также самой деятельности мышления (получение в рассуждении и доказательстве новых знаний, уяснение причин, следование правилам мышления и т.д.) постепенно складывается античная наука. Ее характер определяется также осознанием научного мышления (ума, разума, науки) как особого явления среди других. Один аспект такого осознания — построение оппозиций: мышление и чувственное восприятие, наука и искусство («техне»), знание и мнение, софизмы и доказательства и т.д. Другой — непосредственная рефлексия мышления.

Наиболее обстоятельно о мышлении Аристотель говорит в книге «О душе». «Что касается мышления, — пишет Аристотель, — так как оно, по-видимому, есть отличное от чувственных восприятий и кажется, что, с одной стороны, ему свойственно воображение, с другой — составление суждений... мышление должно быть непричастно страданию, воспринимая формы и отождествляясь с ними потенциально, но не будучи ими, и подобно тому, как чувственная способность относится к чувственным качествам, так ум относится к предметам мысли. И поскольку ум мыслит обо всем, ему необходимо быть ни с чем не смешанным... Таким образом, природа ума заключается не в чем ином, как только в возможности... Мышление о неделимом относится к той области, где не может быть лжи. А то, где встречается и ложь и истина, представляет собой соединение понятий... Ошибка заключается именно в сочетании... А соединяет эти отдельные [представления] в единство ум... Таким образом, душа представляет собой словно руку. Ведь рука есть орудие орудий, а ум — форма форм, ощущение же — форма чувственно воспринимаемых качеств» [10, с. 90, 94, 97–98, 102–103].

Что собой представляют эти характеристики мышления? Конечно, не эмпирически наблюдаемые особенности ума. Это своеобразное, как бы мы сегодня сказали, антропологич-

чески ориентированное осмысление и обоснование аристотелевского органа: например, фиксация независимости правил и категорий от мыслящего и конкретных суждений (поэтому мышление непричастно страданию) или деятельностной природы мышления (мышление соединяет представления и может выступать источником ошибок).

Нужно было подключить человека к созданной Аристотелем логике, оправдать новый взгляд на вещи и эмпирию, как выраженных с помощью категорий и понятий, объяснить, как создаются знания, категории и понятия. Восприятие, по Аристотелю, решает задачу связи вещей и эмпирии с категориями и понятиями, воображение позволяет понять, как на основе одних знаний и понятий получаются новые, а мышление трактуется именно как деятельность человека, пользующегося логикой, категориями и понятиями. Последнее видно в следующих высказываниях Аристотеля. «Мышление о неделимом относится к той области, где не может быть лжи. А то, где [встречаются] и ложь и истина, представляет собой соединение понятий... Впрочем, не всегда ум таков, но ум, предмет которого берется в самой его сути, [всегда усматривает] истинное, а не только устанавливает связь чего-то с чем-то» [10, с. 97, 99].

Таким образом, один ход в удостоверении новой реальности заключается по Аристотелю в новом взгляде на человека, объективно влекущим за собой формирование новой практики — *обучению правильно мыслить*. Второй ход — попытка показать, что философ в своей работе и мышлении уподобляется богу. От чьего имени он действует? От имени божественного разума, от имени порядка и блага. Следующий вопрос, который здесь возникал, что такое божественный разум и единое. Раз сам Аристотель выступает от имени божественного разума, то, рефлексировав собственную деятельность, Аристотель тем самым отвечает на вопрос, чем занят божественный разум.

Что же делает Аристотель как философ? Во-первых, мыслит. Во-вторых, предписывает другим мыслителям, т.е. мыслит (нормирует) их мышление. Отсюда получалось, что

«божественный разум» — это «мышление о мышлении», т.е. рефлексия и созерцание (усмотрение, «умозрение» новых знаний и начал). Впрочем, здесь Аристотель всего лишь идет вслед за своим учителем.

Действительно Платон утверждает, что существующее существует в качестве идей именно потому, что его создал Демиург (Бог). Н.И. Григорьева убедительно показывает, что Демиург в платоновском «Тимее» выступает не только как Творец, но и еще в двух ипостасях: как некий Жрец, замышляющий и рассчитывающий вселенную (и затем творящий ее по этим расчетам) и как Ткач, создающий (ткущий) ту же вселенную. В первой своей ипостаси Демиург ассоциируется с Зевсом, а во второй — с Афиной Палладой. Вселенная и природные стихии (небо, планеты, огонь, вода, земля, воздух и т.д.) не только созданы Демиургом, который рассчитывает их, но и сами поэтому пронизаны математическими отношениями («Мы видим, — пишет П. Гайденко, — что бог поступает как математик...» [24, с. 233]) [28].

Не менее интересно, какими качествами Платон наделяет человека. Человека боги не только замышляют, исчисляют и складывают (собирают) по расчетам, но он и сам обладает способностью замышлять, исчислять, творить. Что же получилось? Вселенная по Платону устроена так, как Платон понял восточных жрецов, а Демиург подозрительно напоминает самого Платона (он уясняет, творит мир, устанавливая порядок, исчисляя, созерцая Благо).

А вот относящиеся к сходной теме представления Аристотеля. Обсуждая в «Метафизике» природу единого, он пишет: «Так вот, от такого начала зависит мир небес и <вся> природа. И жизнь <у него> — такая, как наша — самая лучшая, <которая у нас> на малый срок... При этом разум, в силу причастности своей к предмету мысли, мыслит самого себя... И умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если поэтому так хорошо, как нам, богу — всегда, то это изумительно: если же — лучше, то еще изумительней» [8, с. 211]. Так или примерно так рассуждал Аристотель. Осознавал ли

он связь своей позиции с представлениями о разуме и едином или нет (вероятно, не осознавал), но, во всяком случае, Аристотель построил систему рассуждений, оправдывающую его позицию и деятельность. При этом Аристотелю пришлось установить иерархические отношения в самом мышлении: одни науки и начала являются подчиненными (фактически нормируемыми), а другие (первая философия, первые начала) — управляющими.

Если «вторые» науки и начала («вторая философия») обосновываются в первой философии, то последняя как бы является самообоснованной, коль скоро сам философ исходит из блага и божественного. В конечном счете, философ, подобно поэту, который действовал как бы в исступлении, душой которого овладевали музы, также действовал не сам, а как божественный разум. Правильность же его построений гарантировалась, если он исходил из единого, блага и божественного.

Конечно, одной рефлексии и опрокидывания в мышление сложившихся отношений нормирования было недостаточно; в конце концов каждый крупный философ считал себя мудрым, т.е. посвященным в божественное. Система Платона — Аристотеля не имела бы той значимости и силы, если бы в ней не был предложен весьма эффективный принцип организации и упорядочения всего мыслительного материала, всех полученных знаний. Весь мыслительный материал упорядочивался и организовывался, с одной стороны, в связи с иерархическим отношением нормирования, с другой — в связи с требованием доказательства всех положений (кроме начал); с третьей стороны, в связи с удовлетворением правил истинного рассуждения (мышления). Сами же эти правила строились так, чтобы избежать противоречий и, одновременно, ассимилировать основную массу эмпирических знаний, полученных в рамках оперативного мышления. Следовательно, в конечном счете аристотелевскую реальность удостоверили практика и опыт мышления.

Переход к средневековой культуре

Может возникнуть вопрос, почему все же заканчивается античность и ей на смену приходят средние века? Как уже отмечалось, становление философии и науки все больше вело к переосмыслению античной мифологии: вера в богов постепенно ослабевала, мифологические сюжеты становились условными. Если раньше в период классической античности человек не замечал странное поведение богов, ведущих себя как обыкновенные люди, то чем дальше, чем больше ему бросались в глаза эти противоречия. Кризис мифологического мироощущения однако, не означал полного отказа от веры в богов, на которой держалось понимание жизни и смерти. Кстати, и традиционное мифологическое понимание смерти все больше не устраивало человека. Вечно жить как тень, одними воспоминаниями — такая перспектива перестала удовлетворять человека.

Не меньшие проблемы к концу античности возникли с социальными институтами, которые долгое время обеспечивали воспроизводство культуры, в частности, позволяли разрешать конфликты людей между собой, а также отдельного человека с полисным обществом. Практически все античные институты (государственного управления, судопроизводства, армии, семьи, мышления) были охвачены кризисом, не удовлетворяя граждан. Известный историк средних веков Д.М. Петрушевский показывает, что в начале первых веков даже личная безопасность человека уже не могла быть гарантирована. В результате в первые века новой эры античный человек постепенно начинает передавать другим лицам (прежде всего тем, кто может обеспечить его безопасность и защиту) часть своих прав свободного гражданина. На этой основе, пишет Петрушевский, начинают складываться договорные и корпоративные отношения, столь характерные для Средних Веков. Не рабство и крепостная зависимость, как на Востоке, а именно договорно-корпоративные отношения, предполагающие сохранение определенных прав и

свободы человека. Указывает историк и на такое обстоятельство как повсеместная смена «человеческого материала»: варваризация античного общества вела не только к разжижению римской крови, но, что более существенно, к ассимиляции народов, находящихся на других уровнях и этапах социального и культурного развития [54, с. 95–196]. Рим не просто был разрушен варварами, произошел культурный синтез, на основе которого возникла новая цивилизация, что отчасти, объясняет, почему идеалы римской империи и ее институтов никогда не умирали в Средние Века, а также формирование, несмотря на натуральное хозяйство и локально-частные формы государственности, единого культурного мироощущения.

Но разве христианские идеи творения мира «из ничего» в несколько дней, воплощения Бога в человека, непорочно-го зачатия, воскрешения Христа являются более правдоподобными, чем языческие боги, со всеми их противоречиями? Понимая это, античные философы называли первых христиан безумными. Но если подумать, для среднего человека того времени все выглядело не столь уж однозначно. Да, все перечисленные моменты христианского учения были непонятны. Но зато христианское учение обещало спасение за гробом и вечную жизнь не в качестве теней, а возлюбленных Бога. Оно обещало воздаяние бедным и праведным и, напротив, наказание тем, кто погряз во всевозможных грехах.

Христос являл собой образец нового человека и Бога, полюбившего людей, пострадавшего за них, добровольно взявшего на себя их грехи, и это не могло не привлекать. Христос прямо обращался ко всем людям со словом увещевания, наставления, надежды. Вместо толпы античных богов, тянущих человека в разные стороны, христианский Бог, пусть даже в трех лицах (это, конечно, требовалось понять) являл собой настоящее единство, столь желанное человеку в период кризиса и распада античной культуры. В отличие от античных богов, настолько похожих на обычных людей, что даже закрадывалось сомнение — а боги ли это, христианский

Бог был трансцендентален, воспринимался как тайна. Наконец, создав мир «из ничего» и обещая завершить его на Страшном Суде, когда мир прейдет, христианский Бог включал человека в грандиозную космическую мистерию, в бытие, сценарий которого требовал от христианина не просто напряженного ожидания, а преобразования и деяний. Участвовать в этой мистерии, привлекавшей куда больше, чем обреченность на вечное воспоминание прежней жизни, можно было лишь при условии выявления в человеке духовности, в ветхом человеке человека новозаветного.

Именно указанные достоинства христианского учения, вероятно, и сделали его сначала интересным для мятущегося человека в стремительно падающем античном мире, а затем и несомненно верным. А раз христианское учение принималось, становилось истинным словом о том, что существует, в чем спасение, то и приходилось принять все остальное — старозаветную историю сотворения мира, рассказ о Боге Отце, Сыне и Святом духе, об Адаме и Еве и многое другое, изложенное в Старом и Новом Завете.

А что происходит с мышлением, то есть с рассуждениями, правилами логики, категориями, наконец, дисциплинарной формой мышления — философией и науками? Поскольку меняется культура, меняются также базисные культурные сценарии, меняются социальные институты, наконец, человек, включая личность. Чтобы продолжать рассуждать, опираться на правила и категории, вероятно, необходимо их переосмыслить и приспособить к новому мировоззрению и мироощущению. Кроме того, мысль используется теперь иначе, а именно как инструмент борьбы с античным мировоззрением и средство становления христианского мироощущения. Рассуждение в эту переходную эпоху неоднородно, оно содержит сакральные и философские компоненты, кроме того, основная нагрузка в плане создания новых смыслов падает не на силлогистические построения (хотя они, конечно, присутствуют), а на онтологические схемы, строение которых заимствуется в сфере религиозных или философ-

ских представлений. Последнее, считает С. Неретина, объясняет невыделенность средневекового знания из цепочки этических императивов, что позволяет относить такое знание к этике [49; 50].

С. Неретина показывает, что в средневековой философии обсуждается и природа личности, под которой Тертуллиан понимает «объединенную в одном Лице двоякую несмешанную природу — плоти и образа Христа». Творец не только запечатлел в плоти человека свой образ, но и, воскресив Христа, дал любому человеку залог и образ будущего спасения. Термин «личность», писала Светлана в «Верующем разуме», для Тертуллиана не был внове: «он был ему известен из адвокатской практики, где тот был в употреблении для обозначения юридического лица. Сам факт переноса его из сферы юриспруденции в богословие знаменателен, поскольку в обоих случаях дело касается закона. Конкретное в человеческом праве стало обозначать конкретное и в праве божественном, но особым образом: это всеобщее конкретное» [49, с. 89–90].

Сравним античную личность со средневековой. Первая была центрирована прежде всего на себе, каждый античный человек — на своем боге, самих богов было не счесть. Христианство предложило переориентировать самостоятельное поведение человека, мы бы сегодня сказали, изменить личность, и вместо множества богов ввести одного. Человек теперь должен быть учитывать мнение и требования не только общины, в которой он жил, но государства в целом, причем последнее истолковывалось и светски и сакрально, как «Град Божий». Христианство переводило внимание человека со многих языческих богов на одного Бога, со свободных и «равных» античных граждан на своих ближних. Если первая заповедь — «возлюби Бога», то вторая — «возлюби ближнего, как самого себя». Наконец, идея блага как разумного поведения была заменена идеей любви и бескорыстной помощи. Христос идет на Голгофу не потому, что он рассуждает и

взвешивает и надеется получить что-то взамен, а потому, что он любит людей. Бог есть любовь, так считают большинство христиан.

Другими словами, средневековая личность отличается от античной иной структурой самостоятельного поведения. В обоих случаях поведение самостоятельное, только в этом случае можно говорить о личности. Но для античной личности характерно противопоставление личных представлений и идеалов polisным, а также понимание блага как расчета и разумного действия; например, когда Аристотель пытался понять, что такое справедливость, то он это определяет так: это поведение соответствующее законам и такое, которое удовлетворяет формуле — справедлива «середина между выгодой и ущербом». Здесь благо явно понимается как расчет, разумное поведение. В Средние Века самостоятельное поведение предполагает, ориентацию на общину, «Град Божий» и своего ближнего, а также бескорыстное поведение и христианскую любовь.

В целом с теоретической точки зрения средневековый социальный организм выглядит монстром. С одной стороны, сохраняются и даже в некоторых отношениях совершенствуются личность и мышление, с другой стороны, базисный культурный сценарий не является распределенным, христианское мировоззрение жестко подчиняет себе все остальные семиотические системы. С одной стороны, церковь и королевская власть — это единственная власть, причем и церковь и король заявляют о своем приоритете на верховную власть, с другой — реально в средневековой культуре помимо названных действуют много других источников власти. То же относится и к обществу: с одной стороны, все — христиане, с другой — римляне, германцы, галлы и прочее. Печать сходных противоречий лежит и на всех системах жизнеобеспечения (средневековом хозяйстве, экономике, образовании, государстве).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленные здесь этюды писались в разные годы, хотя окончательная редакция их современная, относится к 2003 году. Объединяет все этюды общий подход, включающий культурно-историческую реконструкцию и проведение позиции культурологии как науки. Для меня культура — это, с одной стороны, творчество людей, создающих (изобретающих) в ответ на проблемы и вызовы времени новые семиотические средства и деятельность, с другой — жизнь социального организма (тогда в культуре нужно различать базисные культурные сценарии, «ядро культуры», хозяйство и экономику, власть, общество, сообщества, личность), с третьей стороны, культура — это процессы самоорганизации психики людей и культуры в целом (как социального организма). Отталкиваясь от многочисленных эмпирических исследований античности, я старался понять и объяснить ее в рамках культурологической теории. В этом плане предложенная мною картина античной культуры и ее становления должна быть понята прежде всего как идеально-типическое построение, как теоретическая конструкция. Хотя она соотнесена с эмпирическим материалом и фактами античной культуры, обосновывается ими, эти факты все же лучше понимать как иллюстрации и модельные случаи. В теоретическом же отношении я хотел показать, что главной пружиной становления античной культуры выступило формирование античной личности и мышления, а особенность этой культуры — в сосуществовании и взаимодействии двух разных картин действительности — религиозно-мифологической и рациональной. В свою очередь, античная личность предопределила особенности античного общества, и совместно с мышлением они обусловили платоновскую концепцию любви и загробного мира, становление античного права, рациональное осознание античного государства и собственности. С точки же зрения механизмов главные процессы — это изо-

бретение новых схем, на основе которых складываются фундаментальные дискурсы античности, формирование на их основе нового опыта и практик, вовлечение в них людей, обнаружение новой реальности как результат самоорганизации психики и культуры в целом. Во введении я перечислил проблемы, на которые хотел ответить. Читателю судить, сумел ли я это сделать и насколько удовлетворительно. К счастью, в мышлении и творчестве нет окончательных решений и верховных судей.

Литература

1. *Агриппа Г.К.* Магические труды // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. М., 1999.
2. *Адо П.* Что такое античная философия. М., 1999.
3. *Аннерс.* История европейского права. М., 1994.
4. Античная лирика. М., 1968.
5. *Антонян Ю.М.* Миф и вечность. М., 2001.
6. *Апулей.* Апология или речь в защиту самого себя от обвинений в магии. Метаморфозы в XI книгах. Флориды. М., 1960.
7. *Аристотель.* Физика. М., 1936.
8. *Аристотель.* Метафизика. М.–Л., 1934.
9. *Аристотель.* Политика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983.
10. *Аристотель.* О душе. М., 1937.
11. *Аристотель.* Аналитики. М., 1952.
12. *Архимед.* Сочинения. М., 1962.
13. *Ахутин А.В.* Открытие сознания // Человек и культура. М., 1990.
14. *Белоусов Л.В.* Целостность в биологии — общая декларация или основа для конструктивной программы // Методология в биологии: новые идеи. Синергетика. Семиотика. Козволюция. ИФРАН. М., 2001.
15. *Бержель Ж.* Общая теория права. М., 2000.
16. *Берман Г.Д.* Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998.
17. *Бессмертный Ю.Л.* Жизнь и смерть в средние века. М., 1991.
18. *Библер В.С.* Школа диалоги культур. М., 1992.
19. *Большаков А.О.* Человек и его двойник. СПб., 2001.
20. *Брагинская Н.* Надпись и изображение в греческой вазопиcи // Искусство и культура античного мира. М., 1980.
21. *Бэкон Ф.* Новый Органон. Л., 1935.
22. *Бэкон Ф.* Великое восстановление наук // *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1971.
23. *Вебер М.* Исследования по методологии науки. М., 1980.
24. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М., 1980.
25. *Герbart И.Ф.* Первые лекции по педагогике // Хрестоматия по истории зарубежной педагогике. М., 1981.

26. Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.
27. Грабарь-Пасек М.Е. Апулей // Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. М., 1960.
28. Григорьева Н.И. Парадоксы платоновского «Тимея»: диалог и гимн // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981.
29. Дильс Г. Античная техника. М., 1937.
30. Дэвид-Ниль А. Мистики и маги Тибета. «Васанта». 1992.
31. Межуев В.М. Философия — это суть европейской культуры // Философские науки. 2000. № 1.
32. Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.
33. Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6 т. М., 1964. Т. 3.
34. Карл Густав. Юнг о современных мифах. М., 1994.
35. Кассирер Э. Техника политических мифов // Октябрь. 1993. № 7.
36. КЕНТАВР. Вып. 23, 26, 27. М., 2000, 2001.
37. Кеплер И. О более достоверных основаниях астрологии // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII—XIX вв. М., 1999.
38. Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. М., 1983.
39. Кун Т. Логика открытия или психология исследования? // Философия науки. Вып. 3. Проблемы анализа знания. ИФРАН. М., 1997.
40. Латынина Ю. К истории капитализма // Знание—сила. 1995. № 9.
41. Леон-Портилья М. Философия нагуа. М., 1961.
42. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. М., 1985. Т. 3.
43. Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Там же. Т. 1. М., 1994.
44. Лосев А.Ф. Примечания // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993.
45. Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 1998.
46. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998.
47. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
48. Методология в биологии: новые идеи (синергетика, семиотика, коэволюция). ИФРАН. М., 2001.
49. Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995.

50. *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994.
51. *Новицкий И.Б.* Римское право. М., 1993.
52. *Парацельс Т.* Об оккультной философии // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. М., 1999.
53. *Перепелкин Ю.Я.* Частная собственность в представлении египтян Старого царства // Палестинский сборник. М.–Л., 1966.
54. *Петрушевский Д.М.* Очерки из истории средневекового общества и государства. М., 1922.
55. *Платон.* Пир // *Платон.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993.
56. *Платон.* Федр // Там же.
57. *Платон.* Государство // Там же. Т. 3. М., 1994.
58. *Платон.* Апология Сократа // Там же. Т. 1. М., 1994.
59. *Платон.* // Там же. Т. 4. М., 1994.
60. *Платон.* Парменид // Там же. Т. 2.
61. *Платон.* Федон // Там же.
62. *Платон.* Законы // Там же. Т. 4.
63. *Платон.* Тимей // Там же. Т. 3.
64. *Плутарх.* Об Эроте // Мир и Эрос. М., 1991.
65. *Рабинович В.Л.* Магия // Новая Философская Энциклопедия: В 4 т. Т. 2. М., 2001.
66. *Рачков В.П.* Техника и ее роль в судьбах человечества. Свердловск, 1991.
67. *Розин В.М.* Знания и схемы: познание мира или его конституирование // КЕНТАВР. Вып. 27. М., 2001.
68. *Розин В.М.* Культурология. М., 2003; 2004.
69. *Розин В.М.* Семиотические исследования. М., 2001.
70. *Розин В.М.* Право, власть, гражданское общество. Алматы, 2003.
71. *Розин В.М.* Условия мыслимости современного познания и социальности (заметки к доктрине С.В.Попова) // Этюды по социальной инженерии: от организации к утопии. М., 2002.
72. *Розин В.М.* Теория культуры. М., 2004.
73. *Розин В.М.* Философия техники. М., 2001.
74. *Розин В.М.* Путешествие в страну эзотерической реальности. М., 1998.
75. *Розин В.М.* Эзотерический мир. Семантика сакрального текста. М., 2002.

76. *Розин В.М.* Природа и особенности эзотерического познания // Филос. науки. 2003. № 4.
77. *Розин В.М.* Здоровье как социально-философская и психологическая проблема // Мир психологии. 2000. № 1.
78. *Розин В.М.* Человек культурный. Введение в антропологию. Москва-Воронеж, 2003.
79. *Розин В.М.* Любовь и сексуальность в культуре, семье и во взглядах на половое воспитание. М., 1999.
80. *Сергеев В.С.* Очерки по истории древнего Рима. М., 1937.
81. Словарь античности. М., 1989.
82. *Степин В.С.* Становление научной теории. Минск, 1976.
83. *Смирнов С.* Культурный возраст человека. Новосибирск, 2001.
84. *Харитонович Д.Э.* Ремесло в системе народной культуры западноевропейского средневековья (кандидатская диссертация). М., 1989.
85. *Федотова В.Г.* Основные исследовательские программы социально-гуманитарных наук // Анархия и порядок. М., 2000.
86. *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
87. *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1966.
88. *Швырев В.С.* Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966.
89. *Шеркова Т.* Выхожение в день // Архетип. 1966. № 1.
90. *Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. М., 1999.
91. *Щедровицкий Г.П.* Принципы и общая схема методологической организации системо-структурных исследований и разработок // *Щедровицкий Г.П.* Избранные труды. М., 1995.
92. *Щедровицкий Г.П.* Методологический смысл оппозиции натуралистического и системодейательностного подходов // *Щедровицкий Г.П.* Избранные труды. М., 1995.
93. *Щедровицкий Г.П.* Система педагогических исследований (методологический анализ) // Педагогика и логика. М., 1993.
94. *Юнг К.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994.
95. Этика Аристотеля. СПб., 1908.
96. *Эртель М.А.* Древний Восток // Очерки всеобщей истории. М., 1910.

97. Этюды по социальной инженерии: от организации к утопии. М., 2002.

98. *Luhmann N. Essays on Self-referece.* — N.-Y.: Columbia univ. Press., 1990.

Оглавление

Введение. Авторский подход и методологические представления	3
ЭТЮД ПЕРВЫЙ. КУЛЬТУРА КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ И ОРГАНИЗМ	52
Принципы теоретического анализа культуры	52
Почему Кант антропоморфно истолковал разум?	58
Культура как социальный организм	63
Культурологическое истолкование деятельности и организации	88
Схема и знание	90
Семиотическое и антропологическое условие мыслимости множественности миров	92
Становление культуры. Культуры гомогенные и негомогенные	98
ЭТЮД ВТОРОЙ. СУЩНОСТЬ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ	103
Исходная гипотеза	103
Становление античной личности и мышления	107
ЭТЮД ТРЕТИЙ. АНТИЧНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ	123
Понимание и обеспечение загробной жизни в древнем Египте	123
Мифологическое переживание и философская концептуализация загробной жизни в античности	139
ЭТЮД ЧЕТВЕРТЫЙ. АНТИЧНОЕ ПОНИМАНИЕ ЛЮБВИ	145
Платоническая концепция любви как проблема	145
Подход Платона к изучению любви	152
Религиозно-мифологическое понимание любви	161
Построение Платоном рациональной концепции любви	163
ЭТЮД ПЯТЫЙ. СТАНОВЛЕНИЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ, НАУКИ И ТЕХНИКИ	168
Предпосылки	168
Становление античной философии	172
Формирование античной науки	186
Античное понимание техники	193

ЭТЮД ШЕСТОЙ. ФОРМИРОВАНИЕ АНТИЧНОГО ПРАВА	203
Предпосылки античного права	203
«Правовые» исследования Аристотеля	208
Формирование римского права	211
ЭТЮД СЕДЬМОЙ. РАЦИОНАЛЬНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ АНТИЧНОГО ГОСУДАРСТВА, ХОЗЯЙСТВА И СОБСТВЕННОСТИ	226
Характер античной социальности	226
Что такое античное государство?	228
Понимание хозяйства и собственности в древнем мире	231
Аристотель как зачинатель философии хозяйства	241
ЭТЮД ВОСЬМОЙ. РОЖДЕНИЕ АНТИЧНОГО МИРА И ЛИЧНОСТИ ИЗ ОПЫТА И ТВОРЧЕСТВА	247
Становление религиозно-мифологической картины	247
Рождение античного мира и человека	251
Античная толерантность и особенности этнической политики центральной власти	254
Тибет как пример современной негомогенной культуры, сопоставимой по дискурсам с античностью	259
Удостоверение античной реальности	277
Переход к средневековой культуре	284
Заключение	289
Литература	291

Научное издание

Розин Вадим Маркович

Предпосылки и особенности античной культуры

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *А.В.Сафонова*

Корректор *А.А.Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.12.04.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 9,31. Уч.-изд. л. 13,71. Тираж 500 экз. Заказ № 036.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14