

серия «ВЫСШЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ»

В.М. РОЗИН

ВВЕДЕНИЕ В КУЛЬТУРОЛОГИЮ

УЧЕБНИК ДЛЯ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ

Москва
Издательская группа
«ИНФРА-М — ФОРУМ»
1998

Розин В.М.
Р 64 Введение в культурологию. Учебник для высшей школы. — М.: Издательский Дом «ФОРУМ», 1998. — 224 с.
УДК (075.8)008 ББК 71я7

Данный учебник автор предлагает для проблемного изучения культурологии, обращая особое внимание на методы, применяемые ею в познании интересного и многообразного мира культуры.

Оригинальна структура учебника, включающая не только изложение предмета культурологии, ее места в системе гуманитарного знания, но и примеры отдельных культурологических исследований, проведенных автором.

Книга рассчитана на преподавателей и студентов высших учебных заведений, а также на читателей, интересующихся теорией и историей культуры.

Культурология относительно новая научная дисциплина, изучающая, во-первых, культуры в целом, во-вторых, отдельные явления культуры (материальную культуру, духовную, быт, искусство, религию, семью и т.д.). Культурология, на наш взгляд, — дисциплина гуманитарная, отсюда различные парадоксы: нет единой культурологии, теорий культуры столько, сколько крупных культурологов, каждое оригинальное культурологическое направление задает свой подход и предмет. Тем не менее культурологи понимают друг друга, разрабатывают принципы культурологического образования, плодотворно общаются. Интерес к культурологии объясняется разными причинами: культурология как принципиально неидеологическая дисциплина частично взяла на себя в нашей стране функцию философии, то есть дает новое, целостное видение (хотя, и в этом парадокс, культурология философией не является); именно культурологи предложили новые оригинальные трактовки истории, известных, но трудных для понимания произведений искусства, а также личности их творцов; культурология сегодня выступает в качестве основания гуманитарных наук; наконец, немаловажное обстоятельство — культурологическое мышление и мироощущение весьма современны. Именно представления культурологии помогают в наше время преодолеть так называемый «европоцентризм», способствуя формированию представлений о «многополюсной цивилизации» и многих самоценных культурах. «О культуре, — пишет В.М. Межуев, — нельзя судить из одной лишь перспективы, характерной для европейского периода истории. Знание

собственной культуры еще не дает знания о других культурах, каждая из которых должна рассматриваться в своей самостоятельности и самобытности. На первый план здесь выходит не то общее, что характеризует любую культуру, а уникальность, нетождественность ее индивидуальных проявлений, своеобразие и особенность ее исторически конкретных форм. Крах культурного европоцентризма, то есть способа судить о культурности разных и несхожих друг с другом народов по их соответствию лишь одному — европейскому — образцу, и явился причиной возникновения науки о культуре — культурологии, которая ставит своей задачей выработку знания о чужих культурах (чужих по отношению к исследующему их субъекту познания) [29, с. 35]¹.

Действительно, современные культурологические исследования заставляют критически взглянуть на собственную культуру и присущий ей тип человека, часто воспринимаемый как непосредственная данность, уяснить их исторические и межкультурные границы (по меткому выражению М. Бахтина “культура всегда лежит на границах” с другими культурами и эпохами). Современный человек начинает понимать, что культурная самобытность его народа неотделима от культурной самобытности других народов, что все мы подчиняемся “законам” культурной коммуникации. Таким образом, одна из особенностей культурологического мироощущения — уяснение и понимание исторической и культурной относительности современной культуры, ее границ, уяснение взаимозависимостей и взаимосвязей разных составляющих ее культур. Современная культура — это множество самобытных культур, находящихся в диалоге и взаимодействии друг с другом, причем диалог и взаимодействие идут не только по оси настоящего времени, но и по оси “прошлое-будущее”.

Но культура — это не только множество культур, это также мировая культура, единый культурный поток (течение) от шумеров до наших дней, от Востока на Запад, от Запада на Восток. Сегодня относительно судьбы культуры выкристаллизовались два разных понимания, два взгляда, так сказать, “оптимистический” и “пессимистический”. Оптимисты уверены, что мировая

культура на правильном пути, что будущее — за наукой, техникой, информацией, рационально организованной экономикой, что ценности западной культуры (успех, власть, личная свобода, сила и т.д.) являются архетипическими и истинными, а западный образ жизни — единственно правильным. Пессимисты, начиная от Шпенглера, напротив, уверены в обратном: современная мировая культура, считают они, клонится к закату. В поисках разрешения этой дилеммы сегодня намечены два противоположных пути. Один — это надежда разрешить кризисные явления нашей культуры на путях разума, науки, образования, сознательного подхода ко всему, изменения ориентиров развития науки и технологии. Второй путь можно назвать “альтернативным” или “эзотерическим”. Его сторонники предсказывают возвращение рода человеческого или к различным модификациям религиозной культуры (например, Н. Бердяев считал, что грядет “новая коллективная религиозная эпоха, должностяющая собрать в себе подлинное бытие Церкви Христовой”), или к формам жизни, как утверждают адепты этой точки зрения, более “естественным” для человека и жизни — с ограниченными здоровыми потребностями, ощущением единства с природой и космосом, формам бытия человека, свободным от власти техники. Нетрудно заметить, что оба подхода достаточно органичны для нашей культуры и реально осуществляются, так же, как все время набирают силу кризисные явления.

Еще одна особенность современной культуры: формирование наряду с традиционным ее образом — нового. Традиционный образ мировой культуры связан прежде всего с идеями исторической и органической целостности, представлениями о традициях и научении. Новый образ культуры все более ассоциируется с космическими и экологическими идеями, с эстетическими идеями единства человечества и его судьбы. Планетарные категории выдвигаются на первый план так же, как и эстетические. При этом новый образ культуры рождается вместе с новым образом человека.

Сегодня все больше людей приходят к осознанию неблагополучия своей и общественной жизни и ищут выход из сложившегося положения. Движения “зеленых”, экологические движения, поиски новой нравственности, эзотерические опыты жизни, педа-

¹ См. список цитируемой литературы на с. 116—118.

гогические эксперименты и движения (например, новый интерес к Вальдорфской педагогике), движение за новую телесность (натуропатическое питание, музыкальное движение, йога, каратэ, разные формы медитации и т.д. и т.п.) — все это ростки и очаги новой альтернативной мировой культуры.

Наблюдения подсказывают, что мы живем в переходное время, когда завершается существование и развитие один тип человека и складываются условия для образования другого типа. В этих условиях нужно не столько изучать существующий тип человека, сколько готовить условия для формирования человека грядущей культуры и цивилизации. Такая работа предполагает, с одной стороны, практическую реализацию новых форм жизни, новых опытов общения и общежития, с другой — интеллектуальное обеспечение, подготовку новых условий. Последнее предполагает рефлексию и критический анализ кризиса сложившегося типа человека, формирование требований, предъявляемых к человеку со стороны складывающейся новой культуры, разработку новых идей, знаковых и символических средств, новых принципов, новых представлений, выражающих данную культуру, разработку новых принципов образования и т.д. Если практическая реализация новых форм жизни и интеллектуальное обеспечение окажутся эффективными, жизненными, достаточно активными, то это приведет к появлению другого “постновооевропейского” (Н. Бердяев сказал бы “новосредневекового” или “метаисторического”) человека. Это будет человек с иной психикой и телесностью (новыми “органами” и “телами”), с иной духовностью и проблемами. Новоевропейская личность, к которой мы привыкли, воспринимаемая как непосредственную данность, или уйдет, так сказать, под кожу, станет элементом, подосновой другого целого или отомрет вообще с ее чрезмерными потребностями, претензиями, эгоизмом и эгоцентризмом. Что ей придет на смену — вопрос интересный, но сегодня на него еще нельзя ответить.

В качестве еще одной особенности современной культуры можно назвать формирование нового типа культурного взаимодействия, включающего постепенный отказ от упрощенных рациональных схем решения культурных проблем, возрастания веса понимающей рефлексии, выработку новых способов разре-

шения культурных проблем. Все большее значение приобретают способности к пониманию чужой культуры и точки зрения, критический анализ собственных оснований действия и его границ, признание чужой культурной самобытности и чужой истины, умение включить их в свою позицию и видение, признание правомерности существования многих истин, умение строить диалогические отношения и идти на разумный компромисс. Новый тип социального действия все больше включает в себя культурные составляющие и подчиняется логике культурной коммуникации. Таковы отдельные черты культурного контекста, в котором развивается современная культурология.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ КУЛЬТУРЫ

ГЛАВА ПЕРВАЯ ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Говоря о предмете культурологии, нужно иметь в виду три основные познавательные ориентации — философскую, историческую и теоретическую. Соответственно в настоящее время в культурологии различают: философию культуры (культурфилософию), историю культуры и науки о культуре. При этом культурологи нередко противопоставляют все эти три области культурологического познания. Например, В.М. Межуев считает, что, хотя теоретические исследования культур много дали для их понимания, одновременно такие исследования обесмыслили культурологию. “Различие между философским и научным пониманием культуры, — отмечает В. Межуев, — иногда сталкиваются как различие между “оценочным” (аксиологическим) и “описательным” употреблением данного термина в обыденном языке и в практике интеллектуального дискурса. Если первое претендует на установление различной культурной ценности для человека тех или иных фрагментов его внешнего и внутреннего мира, то второе лишь объективно констатирует, описывает то, что присуще миру безотносительно к его оценке”. И чуть дальше на примере функционализма Вадим Межуев поясняет, к чему приводит теоретический подход. “Функционализм чрезвычайно обогатил этнологию, способствовал развитию научного, эмпирически достоверного знания о культурах древних народов, но обнаружил и свою ограниченность, односторонность. Отрицание оценочной функции понятия “культуры” привело к утрате единого для всей истории человечества критерия культурного развития, уравнивало между собой в культурном отношении разные

общественные состояния, сделало невозможным их сравнение и сопоставление” [29, с.35, 37].

Фиксируя противоречие между философским и научно-теоретическим подходом к культуре, В. Межуев опирается на убедительный анализ истории становления культурологической проблематики. В частности, он показывает, что понятие культуры и ее изучение сформировались в лоне философского дискурса при обсуждении вопроса о специфике и основаниях исторического изучения общества и человека. Более того, В. Межуев утверждает, что философское понимание культуры представляет собой “понимание не любой культуры, а только той, которая образует культурный мир, культурное бытие европейского человека”, обладающего разумом, рационально мыслящего, укорененного в истории. Поэтому не удивляют следующие выводы В.Межуева: “Философия, следовательно, выясняет не теоретическое, а практическое отношение человека к культуре, раскрывает условие не просто его знания о ней, а его бытия в ней. Под человеком понимается в данном случае не “человек вообще”, не любой человек, а тот тип индивидуальности, личности, который сформирован европейской культурой, стал ее творцом и носителем ... Главной причиной разрыва между “оценочной” и “описательной” функциями культуры, то есть между ее философским и научным пониманием, является, таким образом, обнаружившееся расхождение между культурной практикой европейского человека и культурой всех остальных народов, как они предстали в опыте их научного изучения” [29, с.38, 43].

Известный культуролог Э.А. Орлова противопоставляет теоретическое (научное) познание культуры не только философскому, но и историческому. Она считает, что философский подход к изучению культуры априорен (носит метафизический характер) и “недоступен эмпирической проверке”, а исторический подход “ограничивается описанием событий и не выходит на уровень объяснений” [31, с. 11, 12]. Напротив, в области наук о культуре “осуществляется методологический синтез систематического описания явлений культуры с их объяснением. В науках о культуре, — утверждает Э.Орлова, — основной целью становится понимание того, как происходит формирование и становление явлений и событий культуры; что в куль-

туре повторяется, а что остается уникальным и почему; в каком направлении и по каким причинам осуществляются культурные процессы” [31, с. 12].

Важнейшее обстоятельство, которое необходимо учитывать при обсуждении предмета культурологии — неоднородный характер науки о культуре. Известно, что в культурологию до сих пор вносят вклад разные дисциплины: антропология, социология, психология, история, педагогика, языковедение, семиотика; все эти дисциплины с разных сторон и, что существенно, по-разному изучают культуру и культурные явления. Характеризуя культурную антропологию, Э.А. Орлова, в частности, пишет: “Культурная антропология (варианты — социальная антропология, этнология) в настоящее время представляет собой одну из лидирующих и наиболее развитых дисциплин в корпусе социальных наук, к которым относятся также социология, экономика, политология, психология ... Культурная антропология сложилась на интегральной базе преисторических, этнологических, социологических, лингвистических, мифологических исследований как наука об искусственном, неприродном мире человека” [32, с.107]. Но можно вслед за Э.Зильберманом увидеть антропологию иначе. Антропология в одном из своих главных направлений занимается сравнительным изучением общества и человека. Понятие “культура” в антропологии выражает по меньшей мере три момента: культурное становление (просвещение) общества и человека (первичное значение слова “культура” — возделывание, культивирование); совокупность (целостность) общественных и человеческих обычаев, традиций, привычек, учреждений и т. п.; естественная целостность (система), противостоящая другим культурным целостностям. Теоретики культуры подчеркивают эмпирический характер антропологических представлений (они “описательны” и “перечислительны”). Вместе с тем они отмечают, что “социальная антропология” тяготеет к социологии и заимствует из нее основные схемы и методы. Остальная часть антропологии, обычно называемая “культурной антропологией”, тяготеет к психологии и истории. Ориентация на столь разные дисциплины, естественно, ведет к столкновению установок и ценностей самой антропологии, а также к различным трактовкам культуры. Действительно,

несмотря на почти вековое развитие, социология по-прежнему ориентируется на идеал положительной, естественной науки, противопоставляя научное мышление философскому (социологическую науку — социальному философствованию). Эта установка явно или неявно смыкается с ориентацией на практическое, квазиинженерное использование социологических знаний. Идеал же антропологии, особенно культурной, иной, он ближе к гуманитарной науке: хотя антропологи иногда и пользуются естественнонаучной установкой, все же основная антропологическая ценность другая — понимание культуры (чужой или своей). Понимающий подход помогает определить свое собственное культурно значимое поведение, осознать собственную культурную ценность.

Но как бы ни понимать культурную антропологию — как Э. Орлова или Э. Зильберман, к которому мы присоединяемся, — никто не спорит по поводу неоднородного характера культурологии. В результате некоторые исследователи отказывают культурологии в статусе сложившейся науки, самостоятельной дисциплины. “Видимо, неправильно, — пишет Вадим Межуев, — понимать под культурологией какую-то уже окончательно сложившуюся науку с четко выделенными дисциплинарными границами и полностью оформившейся системой знаний. Культурология, скорее, — некоторое суммарное обозначение целого комплекса разных наук, изучающих культурное поведение человека и человеческих общностей на разных этапах их исторического существования” [29, с. 38].

На самом деле ситуация еще сложнее: в том слое, который мы назвали теоретическим, много разных школ и даже индивидуальных версий культуры. Именно в связи с этим говорят, что в культурологии столько теорий, сколько крупных культурологов. Например, есть “семиотические” версии культуры (здесь достаточно назвать имя Ю. Лотмана), “литературоведческие” (М. Бахтин, С. Аверинцев), “диалогические” (В. Библер), “исторические” (Л. Баткин, А. Гуревич), “методологические” (А. Кробер, К. Клакхон), “антропологические” (М.Мид) и т.д. И внутри каждой научно-дисциплинарной версии понимание культуры порой существенно отличается. Наличие многих теорий культуры и неоднородный характер культурологии при-

водят некоторых культурологов к парадоксальному выводу о том, что не существует вообще такого объекта, как культура, во всяком случае в том же смысле, в котором мы говорим про объекты естественных наук. Например, анализируя понятие “культура”, Э.А.Орлова пишет: “В этом смысле выражения “культура как целое”, “культура как система...” “развитие культуры” следует понимать как указание на теоретические построения, а не реальный объект. Соответственно понятие “культура” подразумевает не теорию или модель, позволяющую двигаться к “правильному” объяснению человеческих феноменов, но концептуальное поле для их адекватного отбора, упорядочения, интерпретации. Таким образом, понятие “культура” фиксирует точку зрения исследователя на совместную жизнь людей, а не на некоторый реально существующий “объект” [32, с. 110]. Означает ли сказанное, что не существует античная культура, средневековая культура, российская культура, или речь идет только о том, что не существует такого объекта, как “культура вообще”, то есть речь идет о содержании понятия, а не целостности изучаемого объекта? Попробуем теперь последовательно разобраться во всех этих проблемах.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Ю. Давыдов в “Философской энциклопедии” (М., 1970) пишет, что “культурфилософия (философия культуры) — понятие, употребляемое в западной философии в смысле осознания сущности и значения культуры”. И действительно, если мы обратимся к высказываниям таких неокантианцев, как Вильгельм Виндельбанд и Эрнст Кассирер, заложивших фундамент философии культуры, то увидим, что они обсуждают два основных вопроса: что конституирует культуру как целое в отличие от отдельных ее проявлений и в чем смысл культуры. Обе эти темы и есть в неокантианской традиции философской мысли. Например, Э.Кассирер спрашивает: “Что же есть целое духовной культуры? Что из себя представляет цель культурной деятельности, ее назначение, ее смысл?.. Главная задача всех форм культуры состоит в том, чтобы создавать всеобщий мир мыслей и чувствований, мир человечности, “единый космос”... Нас более не интересуют от-

дельные произведения искусств, продукты религиозного или мифологического мышления, нас интересуют те движущие силы, та ментальная активность, которые требуются для их создания. Если нам удастся постичь характер этих сил, если мы поймем их не с точки зрения их исторического возникновения, но с точки зрения структуры, если поймем, в чем их различие и в чем вопреки этому различию их взаимодействие, то это будет означать, что мы достигли нового знания о характере человеческой культуры” [24, с. 111, 140—141, 147]. Но еще раньше, в начале века, В.Виндельбанд, обсуждая статус философии культуры, писал: “Истинной философией такая философия будет, конечно, только в том случае, если генетические исследования психологического анализа, социологического сравнения и исторического развития будут служить лишь материалом для обнаружения той основной структуры, которая присуща всякому культурному творчеству во вневременном, сверхэмпирическом существе разума” [13, с. 57]. Другими словами, Виндельбанд (и вслед за ним и другие неокантианцы) на оба вопроса отвечает так: и смысл, и целое культуре придает разум. Чтобы обрести и осознать единство культуры, утверждает Виндельбанд, “необходимо постигнуть сущность функции, представляющей собой то общее, что присутствует во всех частных культурных действиях, как бы различно ни было обрабатываемое ими содержание, а это означает не что иное, как самосознание разума, порождающего свои предметы и в них царство своей значимости” [13, с. 67]. Раскрывая неокантианское понимание разума, Кассирер связывает идею разума с идеями свободы и морали. “Нет необходимости ни проследивать весь ход человеческой истории, ни давать подробные объяснения всего разнообразия форм, принимаемых человеческой цивилизацией, чтобы ответить на вопрос, который, по мнению Канта, является действительно важным и ключевым, — вопрос о той главной цели, к достижению которой устремлено человечество. Это цель моральная, и потому именно в морали, в системе этики следует искать истинные принципы философии истории и философии цивилизации. Согласно Канту, в корне всех проблем философии истории и философии культуры лежит идея свободы. Свобода означает автономно разума, отсюда всеобщая задача философии культуры заключается

в решении вопроса: каким образом и с помощью каких средств возможно достижение этой автономии в процессе эволюции человеческого разума и воли” [24, с. 150].

Попробуем теперь осмыслить представления неокантианских философов культуры. Вадим Межуев безусловно прав, утверждая, что речь у них идет не о разных культурах, а только об европейской культуре. Уже одно это делает многие рассуждения неокантианцев ограниченными присущим им историческим пониманием культуры. Внутри собственной культуры вполне естественно занять позицию социального действия, пытаться улучшить культуру или направить ее эволюцию к определенной цели, но практически невозможно объективно исследовать культуру, поскольку трудно взглянуть на нее со стороны, что есть условие всякого изучения. Кроме того, находясь внутри европейской культуры и не различая (фактически, не признавая) других культур, трудно понять, что средние века, античность и древние архаические общества — это не только предшествующие в эволюции состояния европейской культуры, но также целостные культуры, не менее автономные, чем культура Нового времени.

Для Канта смысл европейской культуры задается идеями разума, свободы и морали, он надеялся, что победа этих начал, работа над их культивированием и приведет человечество к культурному состоянию. Как сегодня видится эта проблема? Безусловно, в истории и культуре (не только европейской, любой) действуют разумные силы, имеют место тенденции к свободе и морали. Без этих тенденций культура вообще бы не состоялась. Однако было бы неправильным думать, что в культуре действуют только такие, так сказать, осмысленные, разумные тенденции. Этим тенденциям, как известно, противостоят другие: наряду с разумом не меньшее значение в культуре имеют бессознательные, стихийные процессы, моральным тенденциям противостоят тенденции эгоистические и даже демонические, разные силы стремятся подавить свободу. В этом плане нельзя указать смысл культуры и истории, такой смысл есть как цель и смысл отдельных людей или движений, но смысла всей культуры или истории, вероятно, не существует. И вряд ли подобный смысл возникнет, даже если человечеством будет

управлять, как о том мечтал Даниил Андреев, всемирная этическая организация “Роза Мира”.

Не менее существенно и то, как неокантианские философы понимали назначение и природу самой философии. С одной стороны, вслед за Аристотелем философия рассматривалась как законодатель мышления, как гарант истинности и общезначимости знания, с другой стороны, вслед за Кантом — как разумная, направляющая инстанция человечества. “Философия, — утверждает Гуссерль, — сохраняет за собой ведущую функцию и свою особую бесконечную задачу — функцию свободного и универсального осмысления, охватывающего одновременно все идеалы сразу и всеобщий идеал — иначе говоря, универсум всех норм” [19, с. 41–42]. “В соответствии со своим высшим назначением, — пишет Альберт Швейцер, — философия является руководителем, который направляет наш разум в общем и целом... Но в час погребели страж, который должен был предупредить нас, заснул, и мы не смогли бороться за нашу культуру” [24, с. 114]. Прочитывая Швейцера, Кассиер дальше спрашивает: “Существует ли в действительности нечто, подобное объективной теоретической истине, имеется ли в природе то, что прежние поколения называли идеалами нравственности и человечности? Существуют ли объективно некоторые общие этические требования, связывающие всех людей поверх представления об индивидуальности, государстве, национальности? В эпоху, когда возникают такие вопросы, философия не может стоять в стороне, безгласная и бесполезная... ни радование, ни даже скептицизм не могут уменьшить внутреннюю энергию и идеалообразующую силу философии. И благодаря тому, что она сохраняет в себе эту силу в неприкосновенности и чистоте, можно надеяться, что с ее помощью она снова будет оказывать соответствующее воздействие на жизнь людей и на события внешнего мира” [24, с. 114–115].

По сути, у неокантианцев получалось так, что именно философия культуры, как “направляющая наш разум и общий и целом”, спасет культуру. Вряд ли сегодня можно разделить веру в это. В настоящее время претензии философии на всеобщность, нормативность и общезначимость не могут быть приняты, время глобальных философских систем и аристоте-

левской презумпции относительно руководящей роли философии ушло в прошлое. Еще в начале века Вильгельм Дильтей, правда, с сожалением писал: “Одной из наиболее действительных причин, не перестающих доставлять все новую и новую пищу скептицизму, является анархия философских систем. Основанное на свидетельствах истории сознание беспредельного многообразия этих систем находится в полном противоречии с притязанием каждой из них на общезначимость, и это противоречие гораздо сильнее питает дух скептицизма, чем какая бы то ни было систематическая аргументация. Оглянемся ли мы назад или вокруг себя, везде мы видим в хаотическом беспорядке беспредельное многообразие философских систем. И всегда, с самого своего зарождения, они исключали и опровергали друг друга” [20, с. 213].

Да, чего нет, того нет: сегодня, в частности, это обусловлено другим пониманием культуры, философия не рассматривается как универсальный нормативный разум (эту роль совместно с философией берут на себя ряд других дисциплин и практик — наука, искусство, идеология и др.) и не сводится к одной всеохватывающей философской системе. Однако через философию по-прежнему осуществляется разработка и проведение таких трансцендентальных идей и ценностей, которые призваны ориентировать и направлять мышление, а также сохранять культуру и жизнь человека. Только и мышление и жизнь в настоящее время понимаются иначе.

В свое время древние греки разрешили ситуацию (только отчасти она сходна с современной) много- и разномыслия следующим образом: они сформировали представление о мышлении, подчиняющемся системе правил (позднее эти правила образовали каркас логики) и описывающем истинное устройство мира (то есть онтологию). При этом можно сформулировать три основных постулата, которым подчиняется мышление и на которые фактически ориентируется традиционная философия. Первый постулат — “параллелизма” звучит так: действительность — непротиворечива, источник ошибок — в рассуждениях, в мышлении. Второй постулат — “автономности”: в мышлении, не обращаясь к другим формам опыта и жизни, можно разрешать основные проблемы, получать знания, находить внутренние стимулы

для собственного развития. В соответствии с третьим постулатом — “единства”: мышление одно и едино, не может существовать многих и разных мышлений. Уже Аристотель пытался создать правила и нормы мышления, единые для всего мышления, потом для своего времени эту же задачу пытались решить другие философы.

В настоящее время интеллектуальная ситуация совершенно другая: мы признаем существование разных мышлений (классического, то есть Аристотелевско-Кантианского, естественнонаучного, гуманитарного, религиозного, эзотерического и т.д.), констатируем открытость мышления к разным формам опыта и жизни, считаем, что мышление описывает разную действительность, которую отчасти и конституирует. Другими словами, в противоположность постулатам классического мышления можно сформулировать три следующих постулата современного, постклассического мышления. Постулат “порождения”: мышление порождает соответствующие формы действительности, объекты, реальности, которые и отражаются в мысли. Постулат “контекстности”: мышление не автономно, а подобно языку имеет разные контексты (контекстом мышления можно считать те формы опыта и жизни, которые сливаются и переплетаются с мышлением, способствуя его дальнейшему развитию). Третий постулат — “полифоничности”: современное мышление — это много разных мышлений, находящихся между собой в различных отношениях (дополнения, противостояния и отрицания, независимости, родства и т.д.). Например, естественнонаучное и гуманитарное мышления, с одной стороны, находятся в отношении оппозиции и отрицания, с другой — дополнения. Но если современное мышление полифонично, контекстно, порождающее, то, спрашивается, как в этом случае оно может выполнять свое назначение: упорядочивать и направлять мысль, давать правильное представление о действительности — и как в таких условиях вести дискурс, что считать истиной? Еще один вопрос: какую роль в современном мышлении играет философия? Только после ответа на эти трудные вопросы мы можем судить о философии культуры.

Первое положение, которое в связи с этим хотелось бы сформулировать, следующее. Чтобы преодолеть хаос, взаимное отрицание

и взаимопонимание в мышлении, о которых говорил, в частности, В. Дильтей, вероятно, нужно в явной форме отрефлексировать особенности современного мышления и дискурса. При этом должны быть соблюдены такие общие условия, которые позволяют мыслить и вести дискурс другим, то есть не посягают на другие виды мышления и интеллектуальные территории. Спрашивается, однако, как это возможно? Например, если будут артикулироваться и публиковаться особенности своего мышления и дискурса, а также выявляться их границы. Последнее, в частности, предполагает отказ в мышлении от “натуралистической позиции”, то есть веры в то, что мыслимое содержание совпадает с действительностью как она есть. Однако как отрефлексировать, чтобы с этим согласились другие, чтобы они приняли условия культурной коммуникации?

Думается, и это второе утверждение, здесь нужно ориентироваться на саму эту коммуникацию, на те ее признаки и контексты, которые все или основные участники культурной коммуникации начинают признавать и разделять. С нашей точки зрения, в современной культуре наиболее признанными и значительными являются следующие четыре контекста. Контекст научной и технической рациональности, заданный не только современной наукой и техникой, но и сферами проектирования, производства, экономики и т.д.. Контекст, заданный сферой влияния и активности личности, реализацией в мышлении ее фундаментальных желаний, целей, ценностей (назовем этот контекст персоналистическим). Третий контекст можно назвать групповым: здесь определяющим является не личность, а группа или сообщество (например, творческий коллектив, научное или эзотерическое сообщество, “школа” и академия и т.д.); в этом контексте мышление и порожденные в нем идеи становятся для группы событиями, общение и творчество перетекают в мышление. Наконец, четвертый контекст — это контекст самой культуры. В качестве примера такого контекста можно указать на различие национальных школ мышления или кардинальную смену мышления при переходе от одних культур к другим.

Итак, рефлексия и упорядочивание мышления (и своего, и чужого), вероятно, должны вестись с позиции научной и технической рациональности, от которой мы в нашей цивилизации,

даже если бы хотели, просто не можем уклониться, с позиции личности, то есть “автора” мышления, с позиции группы или сообщества, где мышление порождается и обращается, наконец, с позиции культуры (культурной традиции). Этот подход можно углубить, обратившись к рассуждениям С. Неретиной. “Философские и научные теории, — пишет С. Неретина, — предельно развив свои элементарные понятия, оказались перед необходимостью пересмотра самого понятия элементарности, подкосившего при этом аксиоматически дедуктивные начала прежней логики. Классический разум, действующий в сфере объективной логики развития человечества, пал не в силах понять (познать, объять) эту тотальную иррациональность. Его падение как единственное и всеобщее стало особенно наглядным в связи с перекройкой карты мира, когда обретший самостоятельность Восток отказался принять западные образцы государственности и разума: локомотив исторического процесса сошел с рельсов, и выбравшийся из под его обломков индивид обнаружил себя на перекрестке различных смысловых движений, каждое из которых претендует на всеобщность, каждое из которых для другого либо бессмысленно, либо требует взаимопонимания... В философской логике это выглядит так: при глубинном исчерпании всех способов познания мира субъект разума (как субъект познания) доходит до полного своего отрицания; прижатый к стене собственного безумия он побуждается к выходу за собственные пределы, “в ничто”, во внелогическое. Используя неопределенную способность суждения, индивид в самом этом “ничто” обнаруживает новые возможности бытия нового мира (“мира впервые”, в терминологии В.С. Библера) и соответственно нового субъекта, который и является носителем другого разума, другой логики” [30, с. 44–45]. Вряд ли лучше можно охарактеризовать современную гносеологическую ситуацию. Будем из этого исходить и отрефлексировать наше “ничто”, нашу “неопределенную способность суждения”.

Прежде всего мы хотели бы придерживаться философской (в этом смысле) традиции, понимая под этим определенные исторические и современные способы осмысления кардинальных проблем человеческого существования — соотношение мышления и бытия, проблему правильного поступка и жизни, вопросы

о высших духовных реалиях и т.д. Далее мы рассматриваем все наши мыслительные построения и конструкции именно как интеллектуальное занятие, причем несущее на себе печать нашей личности и ее пристрастий. В этом плане наше познание есть одновременно выражение вполне определенных устремлений нашей личности, реализация наших ценностей. Мир и реальность, которые мы познаем, с одной стороны, воспроизводятся моделирующей способностью нашего мышления, но, с другой, они конституируются работой нашего мышления, порождаются им в акте философской объективации. Что же моделирует, воспроизводит наше мышление, какую реальность? Мы утверждаем, что современное мышление в решении проблем, подобных тем, которые мы анализируем, воспроизводит прежде всего гуманитарную реальность. Гуманитарное же мышление, считает В.С. Библер, предполагает “работу с текстом как с истоком мировой культуры и как с ориентиром на внетекстовый смысл, заключенный в личности и в поступках его автора. Мир понят als ob произведение, возведенное в статус особенного всеобщего” [30, с. 49]. Вот необходимое и для нас ключевое выражение — мировая культура. Наше “ничто” — это культура. С одной стороны, мы хотели бы понять культуру как произведения мысли, как форму культурного произведения. С другой, как “материал” культуры, то есть как идеи, уже воплощенные в мышлении и действиях людей. С этой точки зрения культура для нас неотделима от понятия культуры. При этом под культурой на этом уровне рассуждения (но только на этом) мы, действительно, так же, как и Э. Орлова, понимаем не объект, а определенный способ мышления и объяснения. Он включает в себя: анализ текстов культуры, сопоставление разных культур, анализ творчества представителей культуры, создающих культурные тексты-произведения, за счет чего только и возможно воспроизводство культурных реалий отдельными людьми, рассмотрение того, как эти тексты-произведения определяют деятельность и поведение представителей культуры, описание устойчивости и динамики культуры и т.п. Культура — это теоретический концепт, понятие, способ мышления, которые, конечно, в рамках теоретического мышления приходится объективировать, но naïвно думать, что полученный при этом объект похож на объект природы, например, газ или Солнечную систему.

Попробуем подвести итог. Современная философия вынуждена призывать не одно-единое мышление, а много разных. Однако философия не отказывается упорядочивать и нормировать мышление, но предпочитает решать эту задачу другим путем. Вместо установления единой системы правил и онтологии предлагается, во-первых, следовать складывающейся культурной коммуникации, а это предполагает учет ее основных контекстов (научной и технической рациональности, персоналистической рациональности, групповой, культурной), во-вторых, осуществлять рефлексию основных структур мышления, а также указывать его границы.

Современная философия уже не берется полностью определять человеческое бытие и жизнь, понимая, что это невозможно. Однако она не отказывается вносить посильный вклад (наряду с наукой, искусством, идеологией, религией, эзотерикой и т.д.) в структурирование и конституирование жизни, бытия и особенно мышления. Более того, признает свою ведущую роль в таких вопросах, как критическое и позитивное осмысление, аксиологическая ориентация, понятийная проработка мыслительного материала. В знаменитом докладе, прочитанном в 1935 году, Э. Гуссерль писал: “В теоретической установке философа самым существенным является специфическая универсальность критической точки зрения с характерной для нее решимостью не принимать на веру ни одно готовое мнение, ни одну традицию в стремлении найти для всего традиционно данного универсума истину саму по себе, некую идеальность... Это происходит в форме практики нового рода — практики, приобретающей характер универсальной критики всей жизни и ее целей, форм и систем культуры, уже развившихся в жизни человечества, и вместе с тем — критики самого человечества и тех ее ценностей, которые явно или скрыто руководят им” [19, с. 33, 38]. Подобно тому как, например, философия Аристотеля ориентировалась на идею Блага (Разума, Божества), а философия Ф.Бэкона на идеи природы и могущества человека, использующего законы природы, современная философия также опирается на определенный пласт этических идей. Но одновременно этические идеи, ориентирующие философские системы, вероятно, не должны быть утопическими. “Путь от несовершенного к более

совершенному пониманию истины, — замечает А.Швейцер, — ведет через долину реального мышления” [40, с. 228].

Вопрос, однако, в том, что необходимо учесть в рамках реального мышления? Например, с нашей точки зрения, современные философы должны учесть, что любое социальное действие реализуется в поле других сил и действий, что в социуме правят не только разум, но и стихия и даже зло. Реализм философского мышления сегодня связан не только с наукой и инженерией, но и с опытом искусства, опытом жизни отдельных людей, опытом социальных движений. Вероятно, в настоящее время реализм философского мышления — это инстинкт самосохранения человеческого рода, воля его к жизни, к изменениям и самоограничению, к отказу от форм бытия хотя и притягательных, но гибельных.

Действуя в рамках такого подхода, философия культуры не пытается больше спасти европейскую и мировую культуру, но зато признает разные культуры и их самоценность, конституирует и направляет их изучение и исследование, способствует здоровью культуры, то есть старается действовать культуросообразно. Последнее означает, что культуролог как культурно и гуманитарно ориентированный специалист и человек проводит в своей деятельности этические идеи разума и культуры, учитывая одновременно реальные возможности и границы своих усилий, постоянно преодолевая присущие всякому мыслителю натурализм и утопизм. Не отрицает современная философия культуры и теории культуры, науки о культуре. Напротив, философия культуры осуществляет по отношению к наукам о культуре, а также к истории культуры важные методологическую и аксиологическую функции. Поэтому трудно согласиться с критикой философии культуры, высказанной Э. Орловой, но зато вполне можно принять следующий ее вывод по поводу соотношения философии культуры, истории культуры и наук о культуре: “Разумеется, любой тип исследования культуры включает в себя все три компонента: метафизическую, упорядочивающе-описательную, объяснительную... Все они сосуществуют, выполняя свои познавательные функции в изучении культуры. И можно утверждать, что именно их совокупность и составляет в современной науке области специализированного знания о культуре” [31, с. 12].

Как известно научное объяснение может быть разным. В настоящее время в области культурологии, как, впрочем, и других гуманитарных наук, сталкиваются два разных идеала научного познания и соответственно два разных типа научно о объяснения — естественнонаучный и гуманитарный. Рассмотрим сначала их суть.

Естественнонаучный и гуманитарный подходы. Только в Новое время научное мышление перестает выполнять сервилитическую функцию по отношению к религии. Но зато тут же попадает в еще более тесные объятия: научное мышление начинает обслуживать инженерию. Небезынтересно отметить, что этот союз выковывался в Средние века. Уже в 1120 г. Гуго Сен-Викторский в “Дидаскалоне” включил в состав философии механику, поскольку идея творения и произведения принадлежащая творцу, по праву передается и человеку, созданному по “его образу и подобию”. Именно в конце Средних веков, начале Возрождения формируется новое понятие природы как бесконечного источника сил и энергий (сначала божественных, потом естественных), а также замысел использования этих сил и энергий на основе научного познания устройства и законов природы. В контексте усилий, направленных на реализацию этого замысла, складывались как новый тип науки, получившей название “естественной”, так и инженерия. Настоящими пионерами в этой области были Галилео Галилей и Х.Гюйгенс. Галилей показал, что для использования науки в целях описания естественных процессов природы годятся не любые научные объяснения и знания, а лишь такие, которые, с одной стороны, описывают реальное поведение объектов природы, но, с другой — это описание предполагает проецирование на объекты природы научной теории. Другими словами, естественнонаучная теория должна описывать поведение идеальных объектов — но таких, которым соответствуют определенные реальные объекты. Какая же идеализация интересовала Галилея? Та, которая обеспечивала овладение природными процессами: хорошо их описывала (т.е. в научной теории) и позволяла ими управлять (предсказывать их характер, создавать необходимые условия), использо-

вать практически). Установка Галилея на построение теории и одновременно на инженерные приложения заставляет его проецировать на реальные объекты (он изучал, в частности, падающие тела) характеристики моделей и теоретических отношений, т.е. уподоблять реальный объект идеальному. Однако, поскольку они различны, Галилей расщепляет в знании (прототип мысленного эксперимента) реальный объект на две составляющие: одну — точно соответствующую, подобную идеальному объекту, а другую отличающуюся от него (она рассматривается как идеальное поведение, искаженное влиянием разных факторов — среды, трения). Затем эта вторая составляющая реального объекта, отличающая его от идеального объекта, элиминируется теоретическим путем.

На творчество Галилея целиком опирается Гюйгенс, но интересуется другая задача — как научные знания использовать при решении технических задач. Фактически он сформировал образец принципиально новой деятельности — инженерной, опирающейся, с одной стороны, на специально построенные научные знания, а с другой — на отношения параметров реального объекта, рассчитанных с помощью этих знаний. Если Галилей показал, как приводить реальный объект в соответствие с идеальным и, наоборот, превращать этот идеальный объект в “экспериментальную модель”, то Гюйгенс продемонстрировал, каким образом полученное в теории и эксперименте соответствие идеального и реального объектов использовать в технических целях. Для инженера всякий объект, относительно которого стоит техническая задача, выступает, с одной стороны, как явление природы, подчиняющееся естественным законам, а с другой — как орудие, механизм, машина, сооружение, которые необходимо построить искусственным путем (“как другую природу”). Кстати, новоевропейское понятие “существование”, которое нам сегодня кажется самой реальностью, сформировалось именно под влиянием естественнонаучного идеала познания, оно задает не реальность как таковую, а только ту реальность, которая получила название физической. Начиная с работ Галилея, Х. Гюйгенса, Ф. Бэкона, устанавливается взгляд на существование как на то, что “существует в природе” и, с одной стороны, может быть изучено в естественной науке, с другой — создано человеком в соответствии с законами при-

роды. Впервые об этом новом понимании афористически заявляет Ф. Бэкон. В “Новом органоне” он пишет: “В действии человек не может ничего другого, как только соединять и разделять тела природы. Остальное природа совершает внутри себя... Дело и цель человеческого могущества, чтобы породить и сообщать данному телу новую природу или новые природы. Дело и цель человеческого знания в том, чтобы открывать форму данной природы или истинное отличие, или производящую природу, или источники происхождения... Что в Действии наиболее полезно, то в Знании наиболее истинно” [10, с.108, 197, 198, 200]. Как мы видим, новое понимание существования неотделимо от творческой, инженерной деятельности человека, точнее, оно расположено на границе двух сфер — естественнонаучного познания и инженерной деятельности. С точки же зрения современной культурологии нужно сказать иначе: новоевропейское понимание существования — это объективация социального опыта, обусловленного указанными двумя сферами. Думаю, не нужно специально доказывать, что античное понимание существования, с одной стороны, частично вошло в новоевропейское, ведь в естественной науке действует большинство норм (правил) научного мышления, установленных Аристотелем, с другой — физическое или “естественнонаучное существование”, в отличие от античного, жестко связало свою судьбу с обслуживанием инженерной практики.

Своего предела новоевропейское понимание существования достигло в конце XIX — начале XX столетий, когда в работах Риккерта, Виндельбанда, Дильтея, М.Вебера был развит подход, альтернативный естественнонаучному, он, как известно, уже в наше время получил название “гуманитарного”. Гуманитарное научное познание отвечает основным требованиям рассмотренного выше античного научного идеала, но имеет ряд специфических черт. Во-первых, это всегда оппозиция негуманитарным явлениям (естественной науке, первой природе, технической культуре и т.д.). В норме гуманитарного ученого интересуют другие, нетехнические области употребления научных знаний, а именно те, которые позволяют понять другого человека (человека иной культуры, личность художника, ученого, политика и т.д.), объяснить определенный культурный или духовный феномен (без установки на его улучшение или пересоздание),

внести новый смысл в определенную область культуры либо деятельности (т.е. породить новый культурный процесс или повлиять на существующий). Во всех этих и сходных с ними случаях гуманитарная наука ориентируется не на технику, а на другие, если так можно сказать, гуманитарные виды деятельности и практику (педагогика, критику, художественное творчество, образование, самообразование и т.д.). Во-вторых, если знания естественных наук в пределах использующего отношения рассматриваются как объективные, фиксирующие вечные законы природы, то знания гуманитарных наук считаются рефлексивными, это знания о самих знаниях (мысль о мыслях, тексты о текстах и т.д.). Не менее существенно, что объект изучения гуманитарных наук является в определенном смысле “жизненным”, “активным” в отношении познающего субъекта. Культура, история, язык, личность, произведения искусства, творчество, мышление и другие объекты гуманитарных наук активно относятся к гуманитарному знанию. Они изменяют свою природу в зависимости от того, что это знание утверждает. Знания гуманитарной науки создают для таких объектов рефлексивное отражение, образы, которые они принимают или нет. В-третьих, на уровне явления (проявления), а не сущности объект гуманитарной науки выступает как “текст” (высказывание, знаковая система), касается ли это художественного произведения, культуры или поведения человека. Поэтому вычленив объект изучения можно лишь одним способом — построив такие теоретические представления (идеальные объекты, онтологические схемы, понятия), которые объясняют и осмысливают подобные тексты. В свою очередь, необходимым условием этого является адекватное понимание и интерпретация таких текстов (“Сначала понять, — говорит М. Бахтин, — затем изучить”). Речь здесь часто идет не просто о действии психологической установки на понимание, а о диалоге, столкновении, конфликте исследователя и исследуемого объекта.

Как можно теперь сформулировать гуманитарное понимание существования? Это такой тип существования, который соотношен с опытом самого исследователя, его ценностями. Как писал В. Дильтей: “Возможность постигнуть другого — одна из самых глубоких теоретико-познавательных проблем... Усло-

вие этой возможности состоит в том, что в проявлении чужой индивидуальности не может не выступить нечто тако-; чего не было бы в познающем субъекте” [16, с. 247, 248]. Не нужно специально доказывать, что в гуманитарной науке субъект познания — это не один “логический субъект”, а много разных, по сути, выражающих те или иные культурные традиции и позиции. Отсюда одной из важных особенностей гуманитарного познания (науки) является множественность точек зрения на один и тот же материал, множество разных интерпретаций текстов и фактов, представленных в культуре. Многообразие культуры (явлений культуры) и подходов к ней человека обуславливает и множество несовпадающих теоретически: объяснений, имеющих место в гуманитарной науке, а также диалогический характер ее знаний и суждений. Поэтому в гуманитарной науке недопустима монополия одной, даже очень обоснованной и очень утвердившейся, авторитетной теоретической платформы. Напротив, каждая достаточно обоснованная культурологическая позиция должна иметь право на свое выражение и манифестацию, право защиты своей точки зрения, право на публикацию (точно так же, как и противоположные, теоретические позиции должны иметь право на критику данной точки зрения).

Еще одной особенностью гуманитарной науки является ее “понимающий характер”, тесная связь с живыми проблемами культурной жизни, сплошная ответственность гуманитарного ученого, как говорил М. Бахтин, перед жизнью культуры. В связи с этим в гуманитарной науке происходит непрерывное изменение проблематики, чаще, чем в естественной науке, обновляются теоретические подходы и проблемы, а “вечные проблемы и вопросы” ставятся заново и иначе. Выбранная исследователем точка зрения на объект изучения, а также интенция на его понимание образуют ту исходную рамку и условия, в которых разворачивается гуманитарное познание. Оно, подобно познанию естественнонаучному, содержит в себе два связанных момента: моделирование, направленное на выявление эмпирических закономерностей, и построение теоретических представлений объекта. Нужно отметить, что в ходе конструирования идеальных объектов гуманитарной науки исследователь учитывает не только

уже изученные сходные явления, необходимость снять противоречия и т.п., но и интерпретации изучаемого ими материала.

Как и в любой научной дисциплине, в культурологии можно различить уровень эмпирического материала, фактов, описания феноменов (его можно условно назвать “феноменологическим” уровнем культуры) и уровень теоретических конструкций и построений (идеальных объектов, теоретических знаний, понятий). Анализ культурологических исследований показывает, что переход от эмпирического уровня изучения культуры к теоретическому часто регулируется с помощью семиотических и типологических представлений (отсюда семиотические и структуралистские концепции культуры, например, Лотмана, Левитросса). В этих исследованиях характеристики и описания культуры осмысляются как культурные архетипы, схематизмы культурного сознания, глубинные социальные отношения и т.п. Но на феноменологическом уровне культуры все подобные образования трактуются в виде языковых и символических систем, в виде конкретных вариантов и типов, являющихся проявлениями и манифестациями соответствующих архетипов, схематизмов сознания, глубинных социальных отношений.

В заключение отметим, что оппозиция естественнонаучного и гуманитарного подходов в нашей цивилизации опирается на противостояние двух своеобразных культур — технической и гуманитарной. Представители технической культуры исходят из убеждения, что мир подчиняется законам природы, которые можно познать, а познав — поставить на службу человеку. Они убеждены, что в мире действуют рациональные отношения, что все (не исключая и самого человека) можно спроектировать, построить, что явления объективны и “прозрачны” (в том смысле, что их природа и строение рано или поздно могут быть постигнуты человеком). Подобными идеями в конечном счете вдохновляются и специалисты генной инженерии, и проектировщики больших систем, и политики, обещающие человечеству непрерывный научно-технический прогресс и рост благосостояния, наконец, обычные потребители, убежденные, что природа нашей планеты существует именно для того, чтобы жить в комфорте и изобилии, и потому ее нужно как можно скорее превратить в заводы, города, машины и сооружения. В современной цивилизации

техническая культура, безусловно, является наиболее массовой, ведущей (она на наших глазах буквально меняет облик нашей планеты). Тем не менее гуманитарно ориентированный человек отказывается признавать научно-инженерную обусловленность и причинность не вообще, а в отношении жизни самого человека, общества или природы. Он убежден, что и человек, и природа — суть духовные образования, к которым нельзя подходить с мерками технической культуры. Для него все это — живые субъекты, их важно понять, услышать, с ними можно говорить (отсюда роль языка), но ими нельзя манипулировать, их нельзя превращать в средства. Гуманитарно ориентированный человек ценит прошлое, полноценно живет в нем, для него другие люди и общение не социально-психологические феномены, а стихия его жизни, окружающий его мир и явления не объективны и “прозрачны”, а загадочны, пронизаны тайной духа.

Глубокая специализация и социализация в этих двух культурах в конечном счете приводит к тому, что действительно формируются два разных типа людей, с разным видением, пониманием всего, образом жизни. Для инженера гуманитарий нередко выглядит и ведет себя, как марсианин (поскольку, живя в мире технической цивилизации, он не хочет признавать этот мир), для гуманитария технически ориентированный человек не менее странен (технический человек и технический мир напоминают рациональное устройство, устрашающую или, напротив, удобную машину).

Нужно заметить, что большая часть культурологов все же придерживается гуманитарной ориентации. Однако представители социологии культуры и ряд других культурологов разделяют естественнонаучный подход. Например, Э.А. Орлова, характеризуя свой подход, пишет: “Изучение динамики культуры позволяет понять не только то, чем являются ее составляющие и почему, но и то, каково их происхождение, какие преобразования они претерпели и что с ними может случиться... понимание механизмов динамики культуры, особенно на микроисторической шкале времени, открывает широкие возможности для разработки помощи людям при их адаптации в сложном и изменчивом социокультурном окружении за счет изменения

стереотипов поведения, структур взаимодействия, навыков, ценностных ориентаций и т.п.” [31, с. 18, 19]. Другими словами, Э.Орлова, подобно всякому адепту естественнонаучного подхода, хотела бы на основе культурологических знаний прогнозировать и рассчитывать процессы динамики культуры, а также создавать условия для целенаправленного, точного их преобразования.

Интересно отметить, что сходную программу в психологии еще в начале 30-х годов сформулировал Л.С.Выготский. Анализируя ситуацию в психологии, Л.Выготский квалифицирует ее как кризисную и формулирует три тезиса, которые, с его точки зрения, должны помочь его преодолеть. Во-первых, он указывает практическую (по сути, инженерную) цель психологической практики (“психотехники”) — управление психикой, контроль за ней. Во-вторых, подчинение целей развития психологической науки прикладным задачам психологии. В-третьих, безусловное превращение психологии в естественную науку. “Не Шекспир в понятиях, как для Дильтея, — пишет Л.Выготский, — но психотехника — в одном слове, то есть научная теория, которая привела бы к подчинению и овладению психикой, к искусственному управлению поведением... Мы исходили из того, что единственная психология, в которой нуждается психотехника, должна быть описательно-объяснительной наукой. Мы можем теперь добавить, что это наука, пользующаяся данными физиологии (подобно тому, как Э.Орлова предлагает для культурологии использовать социологию. — В.Р.), и наконец, экспериментальная наука” [14, с.389, 390].

Приведем теперь для сравнения один из гуманитарно ориентированных методов культурологии. В этом направлении культурологическое исследование начинается, как правило, с гуманитарной проблематизации материала. К ней можно отнести констатацию “принципиального непонимания” тех или иных факторов (феноменов) культуры, парадоксов разного рода, проблем введения исследовательского сознания в изучаемую культурную реальность. Приступая к изучению той или иной культуры и связанных с ней явлений (образа жизни, культурного сознания, языка, мышления и т.п.), культуролог прежде всего обнаруживает непонимание, различные “парадоксы” чуждой ему

эпохи и культуры, отличие естественных для него представлений. Культурологическая проблематизация материала может носить самый разный характер: могут быть зафиксированы “странности”, “несуразности” изучаемой иной эпохи (культуры), поставлен вопрос об отношениях между теми или иными явлениями культуры, открыты (сконструированы) прямые противоречия в мышлении или поведении людей данной эпохи и т.п. Но во всех случаях ставится задача осмыслить обнаруженные “странные” феномены или отношения в рамках представлений о культуре, т.е. не эмпирически, а теоретически. “Когда, — пишет, например, Л.Е.Безин, — знакомишься с жизнью образованного человека в Китае III—VI вв., бросается в глаза обилие странных поступков, вызывающих жестов, эпатирующих высказываний, словом, всевозможной эксцентрики и буффонады, заставляющих задаваться вопросом: а объединяется ли это пестрое разнообразие во что-то цельное?... Китайская цивилизация в III в. насчитывала не одно тысячелетие, поэтому мы вправе предположить, что все странное и эксцентричное, с чем мы сталкиваемся в биографиях образованных людей, тоже являлось порождением культуры и имело свой сложившийся традиционный канон” [8, с. 5]. В результате проблематизации исследователь должен не только выявить и сконструировать факты для культурологического объяснения, но и поднять их на теоретический уровень.

Культурологическая проблематизация предполагает сопоставление анализируемой культуры и ее феноменов с другими культурами. Они могут быть предшествующими в генетическом ряду, или последующими, или “синхронными”, важно, однако, чтобы они отличались от исследуемой культуры. Например, при изучении античной культуры ее сопоставляют с современной и средневековой, анализ ренессансной культуры предполагает сравнение ее с античной, средневековой и современной культурами, при изучении японской культуры ее сравнивают с китайской культурой и европейской. Именно в сопоставлении сходных, а главное, различающихся культур и их феноменов культуролог может получить (и получает) первые характеристики и описания интересующей его культуры. Важно, что подобное сопоставление предполагает использование

различных специальных дисциплинарных средств и понятий. Чаще всего культуролог обращается к таким дисциплинам и наукам, как философия, методология, логика, социология, языкознание (лингвистика), психология, семиотика, системный подход, история. Используя их понятия в своих целях, приводя эти понятия в соприкосновение со своим материалом, культуролог, естественно, меняет их значение (они становятся более эмпирическими, менее операциональными).

Если на первых этапах отдельные характеристики и описания культуры практически не соотносятся друг с другом, никак не связаны и, кроме того, неоднородны, то в последующем культуролог пытается преодолеть все эти “недостатки”. Здесь мы переходим к характеристике еще одного аспекта культурологического исследования. Он состоит в попытке задать “ведущие” для культуры, главные, структуры и отношения, т.е. те, которые определяют основную строй культуры, обеспечивают ее устойчивость и жизнеспособность, в значительной мере определяют особенности и характер всех прочих структур и отношений. Например, при анализе средневековой культуры в качестве ведущих, главных, отношений, выделяются христианское мировоззрение, противостояние и взаимовлияние античных, языческих и христианских представлений и обычаев, письменной и народной культуры, а также античной имперской и христианской государственности. Необходимо отметить, что условием выделения главных отношений является уподобление (взаимосогласование) всех характеристик и описаний культуры. Ничто ничем не объясняется, в смысле научного каузально-объяснения, но каждая характеристика культуры используется при осмыслении других. Культура — это, особенно, то, что начинает сквозить, видиться за всеми взаимосвязанными характеристиками и описаниями культуры. Все такие характеристики и описания, образно говоря, постепенно сливаются на другом смысловом уровне в новую реальность — теорию культуры. Поэтому, например, С.С.Аверинцев не перестает при анализе ранневизантийской культуры в одних главах отсылать к другим, призывая читателя мыслить и представлять все характеристики культуры в целом, в единстве, во взаимопроникновении смыслов. О том же, по сути, говорят и другие культуроло-

ги, подчеркивая, что необходимо рассматривать все аспекты жизни культуры, что ни один из них нельзя понять и оценить без учета других.

Но на проблему соотношения в культурологии естественнонаучного и гуманитарного подходов можно взглянуть еще с одной стороны. В гуманитарно ориентированных исследованиях культура, подлежащая изучению, как правило, рассматривается как ставшая, сложившаяся. Однако в культурологии можно исследовать также кризис той или иной культуры, ее распад (гибель), формирование новой культуры, различные процессы трансформации культурных институтов или других культурных образований. При решении подобных задач культуролог вынужден сочетать гуманитарные и естественнонаучные методы познания. Например, он прослеживает и описывает изменение экономических и социальных отношений, обусловивших культурную динамику, то есть обращается к экономической и социологической наукам. Анализирует, как формировались новые знаковые системы и языки (это одно из необходимых условий любых изменений в культуре), для этого он обращается к семиотике и языкознанию. Выявляет и описывает новые идеи и представления, овладевающие сознанием представителей культуры, или новые способы обучения; это уже компетенция психологии и педагогики. При решении подобных задач культуролог не только сопоставляет разные культуры, но и изучает, как правильно утверждает Э. Орлова, изменение, развитие, динамику культурных процессов. Именно здесь он сочетает естественнонаучные и гуманитарные идеалы познания. Но, конечно, в культурологии, как мы уже отмечали, реализуется и самостоятельный естественнонаучный подход; особенно широко в социологическом варианте этой молодой дисциплины. В этом последнем случае культура описывается с помощью категорий “социального взаимодействия”, “социальной динамики”, “социальной организации”, “социальных институтов”, “ценностей”, “социальных норм” и ряда других хорошо известных из социологии. Однако и в этом случае, так же как и в гуманитарно ориентированном исследовании, хорошее культурологическое исследование вынуждено дополнять себя, так сказать, противоположным подходом. А именно хорошее социологическое изучение культуры в опре-

деленном отношении не может не быть гуманитарно ориентированным, должно дополнять естественнонаучные методы гуманитарными.

Таким образом, мы получаем следующую классификацию культурологических подходов: гуманитарный, естественнонаучный и два смешанных — гуманитарный подход, дополненный естественнонаучным, и естественнонаучный, дополненный гуманитарным. Для решения разных культурологических задач используется тот или иной вариант из названных четырех.

Вторая особенность наук о культуре задается, как мы уже отмечали, множественностью таких наук. И внутри каждой научно-дисциплинарной версии понимание культуры порой существенно отличается. Естественно, невозможно рассмотреть все эти науки, да это и не является нашей целью. Для примера мы рассмотрим только одно направление изучения культуры — психологическое.

Психологические концепции культуры. Одна из традиций русской школы культурологии — подход, который с определенной долей условности можно назвать “психологическим” (поскольку речь идет о соответствующей реконструкции). Здесь могут быть названы такие имена, как Л.П.Карсавин, О.А.Добняш-Рождественская, Н.А.Бердяев, П.А.Флоренский, М.М.Бахтин, В.С.Библер, Д.И.Андреев. В “Культуре средних веков” (1918 г.) Л.Карсавин характеризует культуру как “изображение развития или раскрытия некоторой основной психической стихии, проявляющейся через индивидуальные проявления во всех сферах жизни изучаемой коллективности — от социально-экономических отношений до высот мистико-философского умозрения”. Если Л.Карсавин понимал психическую стихию, которая определяет сущность культуры, как “средний человек”, сосредоточивший в себе “фонд” культуры, ее основные оппозиции, основные особенности человечества, то Н.Бердяев вкладывает в понимание психического другой смысл. С одной стороны, для Бердяева в человеке “заключены все исторические эпохи прошлого”, с другой — прообразом человека является конкретная неповторимая личность Христа. Кроме того, человек всегда проявляет и осуществляет себя в творчестве, в произведениях культуры. И для М.Бахтина культура существует и

выражает себя в творчестве и произведениях, прежде всего в сфере языка и искусства. Как языковое и художественное творчество культура есть диалог (одного субъекта с другим, одного культурного сознания с другим) и поэтому, считает М.Бахтин, вся “расположена на границах культуры”. В.С.Библер склонен обобщить идею диалога, распространяя ее на любые сферы культуры, а не только языка и искусства. У В.Библера диалог, составляющий сущность культуры, ведут “Образы культуры”, выражающие основные культурные позиции и ценности личности различных исторических эпох: Прометей, Эдип, Христос, Гамлет, Дон Кихот, Фауст и т.д. Даниил Андреев определяет культуру близко к предыдущим авторам, для него “культура есть не что иное, как общий объем творчества человечества... Творчество, как и любовь, — пишет дальше в “Розе Мира” Д.Андреев, — не есть исключительные дары, ведомые лишь избранныкам... Пучины любви, неиссякаемые родники творчества кишат за порогом сознания каждого из нас” [1, с.21 — 22].

Основная проблема психологической трактовки культуры, на наш взгляд, заключается в том, как соединить эту трактовку с непсихологическим пониманием, когда культура задается или как система норм и ценностей, или как особый организм, или как набор социальных институтов и т.д. В первом случае культура центрирована на личности или культурном сознании человека, и поэтому суть множество и процесс, идея и диалог. Во втором культура, скорее, — единство, структура, система. Преодолеть это противоречие в понимании культуры, вероятно, можно, учтя два обстоятельства. В культуре действуют не одинокие робизоны, а именно культурные персонажи, то есть индивиды, predeterminedенные культурой (что не отменяет их уникальности). Именно они, относясь к другим представителям культуры, вступая с ними в диалог (а как иначе можно склонить других людей действовать согласованно и целесообразно), создают культурные нормы и ценности, а также социальные институты. Поскольку постоянно сменяются поколения и изменяются условия жизни, постольку необходимым условием воспроизводства и поддержания (жизни) культуры является творчество и переосмысление культурных реалий, общение и диалог.

Выше рассматривая позицию Э. Орловой, мы согласились с тем, что понятие культуры выражает скорее культурологический подход, чем сущность культуры как целостного объекта. Уточняя этот подход, Э. Орлова пишет: “Всюду присутствует стремление подчеркнуть специфику аспекта рассмотрения общественной жизни; провести дифференциацию изучаемых объектов по антропогенным (а не метафизическим) или природным основаниям; построить интегральную картину изучаемой области явлений как порождаемой и поддерживаемой людьми, а не просто концептуальной целостности, идентифицировать ее как определенный “тип культуры”; использовать для ее построения принцип синхронного или диахронного сравнения объектов” [31, с. 17]. Действительно, характеристика культурологического подхода здесь схвачена очень точно. Но как быть с тем, что в науках о культуре исследователи изучают культуру именно как объект, в этой области познания они говорят об устойчивых формах культурной жизни (архаических, античных, средневековых), о культуре как особой органической системе или живом организме. Я думаю, это не только образы и метафоры, а реальная попытка рассмотреть культуру как целостный объект естественной или гуманитарной науки. Из чего при этом можно исходить?

В культуре мы наблюдаем как устойчивые компоненты и структуры, так и переменные. К первым, например, относятся знаковые средства, с помощью которых разрешается основной круг проблем, возникающих в культуре, и поддерживаются основные процессы функционирования. К устойчивым компонентам может быть отнесено и то, что в литературе называется “культурным сознанием”, “картиной мира”, “мироощущением”, “категориями культуры”. К переменным компонентам относятся новые поколения людей, подключающиеся к культуре, новые ситуации, периодически возникающие проблемы и разрывы. Современные культурологические исследования подсказывают следующий, конечно, один из возможных сценариев описания культуры как целостного объекта. На определенном этапе развития культурной активности и человеческой деятельности возникают разрывы и проблемы. Они разрешаются на основе изобретения новых знаков (знаковых систем, языков). В свою

очередь, на их основе формируется исходный культурный опыт (ситуации, объекты, действия с ними, формы видения и понимания и т.д.). Исходный опыт в культуре не только транслируется (это необходимое условие воспроизводства деятельности), но и используется для формирования следующего культурного опыта. Для этого опять же необходимо изобретать новые знаки, создавать новые тексты. Другими словами, в культуре действует своеобразный генетический механизм — происходит филиация идей, традиций, ценностей. Поскольку к культуре подключаются новые поколения людей, а в результате функционирования культуры возникают новые ситуации и разрывы, в ней складываются механизмы адаптации и новаций (например, происходит переосмысление традиционных представлений, осуществляется творчество). До тех пор, пока на основе всех этих механизмов, опыта и знаковых средств удается разрешать основные проблемы, снимать разрывы, осуществлять нормальное функционирование, культура живет и совершенствуется.

Конечно, это всего лишь одна из моделей культуры, причем достаточно метафизическая, она может не устроить многих культурологов. Но мы привели ее только с одной целью: чтобы утверждать, что в науках о культуре, в отличие от культурфилософии, все же можно говорить о культуре как целостном объекте изучения. Для таких объектов может быть указано и своеобразное гносеологическое пространство описания.

Характеристики культуры, соответствующие основным способам ее описания. Вместо того, чтобы сводить в систему бесчисленные признаки культуры, которые в настоящее время вводятся в разных концепциях культуры, укажем своеобразные категориальные координаты, отвечающие основным способам анализа и изучения культуры. Вот как в этом случае выглядит “устройство” культуры

Культура может быть охарактеризована как “кен-авр-система”, т.е. сложное “естественно-искусственное” образование. Она, с одной стороны, органическое целое, напоминающее живой организм (культура воспроизводит себя устойчивым образом, ассимилирует и перерабатывает материалы природы, реагирует на инокультурные воздействия и изменения природной среды), с другой — представляет собой деятельность людей, сообществ, их

стремление поддержать традиции, улучшить жизнь, внести порядок, противостоять разрушительным тенденциям и т.п. В этом втором значении восстанавливается генетически исходное понимание культуры как процесса культивирования. Этот же аспект культуры подчеркивает Н.С.Злобин в идее “динамической” концепции культуры, согласно которой в основу определения культуры “кладется творческая деятельность человека и, следовательно, сам человек — субъект этой деятельности” [23, с.27].

Вторая характеристика культуры задается противопоставлением двух основных ее подсистем: “нормативно-семиотической” (ее условно можно назвать “семиотическим космосом культуры”) и “материально-денотативной” (“природный космос культуры”). Всякая культура выступает как культура лишь в той мере, в какой она воспроизводится устойчивым образом. Необходимое условие воспроизводства культуры — система норм, правил, языков, представлений, ценностей, т.е. все то, что в культуре существует. Эта система и может быть названа семиотическим космосом культуры. Природный космос — это все то, что, с одной стороны, обладает самостоятельным бытием (природно-космическим, биологическим, духовным), а с другой — осмысленно, означено, представлено и нормировано в семиотическом космосе.

Оппозиция природного и семиотического космоса культуры может быть пояснена на примере рождения и смерти человека. Биологические процессы рождения и смерти по-разному трактуют в разных культурах. Так, в архаической культуре они рассматриваются как метаморфозы души (переход души из этого мира в загробный — и обратно). В христианской средневековой культуре рождение ребенка — лишь необходимое условие настоящего рождения человека в акте крещения; соответственно смерть — только этап пути, ведущий к Богу. В современной же атеистически ориентированной культуре биологические и сущностные представления рождения и смерти сближаются или диалектически объединяются в рамках естественнонаучного мировоззрения. Разные представления о рождении и смерти поддерживаются практически всей организацией жизни: ритуалами, обычаями, традициями и т.п. Если рассмотреть этот пример с точки зрения введенной оппозиции, то к

семиотическому космосу нужно отнести культурные представления о рождении и смерти, по-разному осмысленные и практически организованные. Нетрудно заметить, что любое явление в культуре (еда, сон, деятельность, взаимоотношения людей и т.п.) одной своей стороной будет всегда повернуто к семиотическому космосу (поскольку оно в нем выражено, представлено), а другой — к природному (поскольку частично имеет в нем самостоятельное бытие). Собственно же культурное существование все эти явления имеют одновременно и в семиотическом, и в природном космосе.

Введенная оппозиция тесно связана (но не совпадает) как с ценностной, так и с узкосемиотической трактовкой культуры. “С культурой, — пишет Н.З.Чавчавадзе, — мы имеем дело только тогда, когда идеально-духовные ценности, в самом прямом смысле этих слов, реализуются, материализуются, облекаются плотью, обретают временно-пространственно-протяженное тело... Семиотическое исследование культуры, подход к культуре как к знаковой системе... вовсе не дань моде. Во вполне определенном смысле культура действительно есть знаковая система, т.е. система “вещей”, обладающих не только (вернее, не столько) природно-физическими параметрами, но и параметрами значения смысла” [39, с.101, 107]. Однако более правильно понять культуру одновременно и как нормативную, ценностно-семиотическую систему, и как систему естественно-природную (т.е. как единство семиотического и природного космоса).

Третья характеристика культуры может быть названа организмической. В культуре разнообразные структуры и процессы не просто сосуществуют, они замкнуты друг на друга, являются условиями одни для других и при этом поддерживают или разрушают друг друга. Культура представляет собой, если можно применить здесь физическую аналогию, равновесную устойчивую систему, где в идеале все процессы должны согласовываться между собой, укреплять, поддерживать друг друга. Именно к третьей характеристике относятся культурологические проблемы поиска механизмов, обеспечивающих устойчивость культуры.

Четвертая характеристика принадлежит сфере социально-психологической. Культура и человек в некотором роде — одно целое: культура живет в людях, их творчестве, активности, пе-

реживаниях; люди, в свою очередь, живут в культуре. Культура, с одной стороны, постоянно погружает человека в противоречия и ситуации, которые он должен разрешать, с другой — предоставляет ему орудия и средства (материальные и символические), формы и способы (“Культура начинается с правил”, — говорит К.Леви-Стросс), с помощью которых человек противостоит этим противоречиям. Развитие культуры и человека есть единый процесс ассимиляции природы, развития средств, орудий, форм и способов деятельности. Культурная жизнь (жизнь культуры) — это диалектическое разрешение (и организация в устойчивых формах) естественных природных процессов и импульсов, осуществляемое путем формирования знаковых систем, ценностей, институционализации, социализации и т.д.

Предложенные здесь характеристики культуры, подчеркнем это еще раз, задает собственно не объект, а лишь особое категориальное пространство, в котором культура как объект может быть описана. В зависимости от задействованных координат (характеристик культур), а также способа их соотнесения описание культуры, естественно, будет различным. Наиболее парадоксальные представления культуры, вероятно, относятся к гуманитарно ориентированной культурологии. Здесь достаточно вспомнить известное высказывание М.Бахтина о том, что внутренней территории у культурной области нет, она вся расположена на границах, которые проходят повсюду и через каждый ее момент. Если мыслить культуру как объект, наподобие объектов естественных наук, то понять это высказывание М.Бахтина просто невозможно: культура, так определенная, не может быть помыслена, она противоречива, просто нонсенс. Однако если вспомнить подход и концепцию М.Бахтина, его главные идеи полифонического мышления и диалога, то все станет на свое место, и никак иначе, чем это сделал Бахтин, культуру охарактеризовать будет невозможно. Но точно так же обстоит дело и с другими определениями культуры: их трудно, а иногда и просто невозможно понять сами по себе, как характеризующие объект-культуру, и эти определения становятся понятными и осмысленными в контексте анализа соответствующих способов изучения и описания культуры. Короче говоря, объективация культуры в той или иной науке о культуре, то есть

полагание культуры как целостного объекта, должна проверяться и обосновываться (когда в этом возникает потребность) с помощью соответствующей рефлексии познавательных процедур и подходов, присущих данной науке.

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Нам более знакомы другие сочетания: “история России”, “история Востока”, “история науки и техники”, “история искусства” и т.д. Но что такое “история культуры”, учитывая непрозрачность статуса самой культурологии? Говоря сегодня об истории, философы и методологи истории обычно имеют в виду те или иные научные реконструкции истории. Для таких реконструкций характерны следующие моменты: 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 понятия и средств определенных наук, например, социологии, психологии, семиотики, других гуманитарных наук, а также самой культурологии. Например, Т.Кун создает свои реконструкции истории точных наук на основе представлений социологии и психологии, И.Лакатос на основе идей психологии творчества, П.Гайденко на основе понятий философии науки. Таким образом, один и тот же исторический материал (сохранившиеся в истории тексты, свидетельства, философские концепции) допускает не одно, а множество теоретических осмыслений, в результате чего разные историки воссоздают несовпадающие (а иногда и взаимоисключающие) истории. Вот еще один пример из истории науки.

Анализ приемов решения вавилонских математических задач заставляет думать, что они все решались как-то одинаково. Однако мнения исследователей, реконструировавших способы решения вавилонских задач, резко разошлись. Одни из них утверждают, что вавилонские задачи решались на основе алгебры, другие — на основе геометрии, третьи — на основе теоре-

тической арифметики [11; 12]. И все это при условии, что о геометрии или алгебре вавилонский математик ничего не знал, да и как он мог знать, если геометрия и теоретическая арифметика возникли примерно две тысячи, а алгебра три тысячи лет спустя. Аналогичная ситуация наблюдается при реконструкции древней астрономии. С одной стороны, известно, например, что теоретическая астрономия сложилась только в Древней Греции (Евдокс, Гиппарх, Птоломей), с другой — известный историк науки О. Нейгебауер утверждает, что вавилоняне создали стройную математическую теорию движения Луны и планет. Хотя нередко различные реконструкции генезиса точных наук дополняют друг друга, все же чаще они находятся, так сказать, в антагонистических отношениях. Естественное следствие подобно 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, порождать глубокие антиномии в существующем историческом предмете. Так, если принять, что вавилонские математики в какой-то форме владели алгеброй или геометрией, то оказывается, что они по уровню своего мышления стояли на голову выше современных математиков, которые без алгебраической или геометрической символики не могут решать вавилонские задачи, в то время как вавилоняне делали это даже в школах. Появление подобного парадокса — следствие такой исторической реконструкции, когда вавилонским писцам и учителям приписывают современные способы математического мышления.

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 точных наук периодически обновляются и переписываются (перевоссоздаются) на основе современных гуманитарных спосо-

бов научного мышления. Со всей определенностью нужно сказать: история — гуманитарная дисциплина со всеми вытекающими отсюда последствиями. Одной из важных особенностей гуманитарной науки является уже отмечавшаяся множественность точек зрения на один и тот же исторический материал, множество разных интерпретаций исторических текстов и фактов, разных исторических истин.

Сегодня в рамках гуманитарного подхода одним из наиболее перспективных видится именно культурологический подход, который исторически мыслится 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. В связи с этим нужно различать три основных типа развития — эволюционное, межкультурное, историческое. Эволюционное развитие относится к отдельной культуре, межкультурное — к процессу, пронизывающему ряд сменяющих друг друга культур, историческое — к общему изменению и движению человеческого бытия. Например, христианский идеал (мировоззрение, образ жизни) развивался главным образом внутри средневековой культуры, идеал империи, развиваясь, перешел из античной культуры в средневековую и в культуру Нового времени (так же, как и идеалы государственности и разделения труда). Наконец, общее изменение отношений между людьми — пример исторического типа развития: хотя взаимоотношения совершенствуются в каждой отдельной культуре, при смене культур они существенно меняются.

Итак, мы пришли к следующей интересной схеме. История — это научные реконструкции истории, а сегодня одна из самых перспективных реконструкций истории — культурологическая. Следовательно, речь идет о “культурологической реконструкции истории”. Теперь важно понять еще один момент: каковы ценностные ориентации культурологической реконструкции истории.

Интерес культурологов к истории культуры, конечно, может быть различным. Их интерес может проявляться, например, с точ-

ГЛАВА ВТОРАЯ ГЕНЕЗИС КУЛЬТУРЫ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Культурологов психологической и антропологической ориентации давно интересует проблема происхождения человека. Ответ на нее существенно зависит от того, как понимается человек, каково его отношение к другим феноменам, изучаемым в гуманитарных науках. Если человек выделен из живого мира, то каковы были условия и факторы, обусловившие такое выделение? Приспособление к новым условиям, труд, совместная деятельность и общение, язык?

Поскольку сознание и психику человека не удаётся ни вывести из физиологии, ни свести к ней, исследователи в начале нашего века обратились к семиотике и культурологии. Обратимся к ней и мы.

Семиотика. Научная дисциплина, изучающая знаки и знаковые системы. Для культурологии представляют интерес два основных направления семиотики: социально-психологическое и теоретико-деятельностное. Первое представлено такими именами, как Ч. Моррис, А. Гардинер, К. Бюлер, Ч. Пирс. Последний, например, считает, что знаком является нечто, замещающее для кого-либо что-либо по некоторому свойству или способности; знак направлен кому-либо и создает в сознании этого лица эквивалентный знак или более сложный знак. Тот знак, который человек создает, Ч. Пирс называет интерпретатором первого знака, при этом знак заменяет свой объект. В социально-психологическом направлении знак характеризуется в контексте коммуникации (кто его создает, зачем, кому он направляется, как его понимают) в трех разных аспектах: синтаксическом (изучение отношений между знаками), семантическом (изучение отношений знаков к объектам, «денотатам») и прагматическом (отношение интерпретатора к знакам). При этом выделяются следующие основные типы знаков: знак — изображение (иконические знаки, например, рисунки), знак — индика-

ки зрения того, как складывались те или иные традиции или определенные области (сферы) культуры, какие исторические предпосылки предшествовали им, какие факторы повлияли на ее изменения или 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 так осознает связь прошлых культур с современностью. Он пишет: «Вообще, современное мышление строится по схематизму культуры, когда «высшие» достижения человеческого мышления, сознания, бытия вступают в диалогическое общение с предыдущими формами культуры (Античности, Средних веков, Нового времени). Аналогичное положение извечно угадывалось в сфере искусства, той формы культуры, что всегда строится не в процедуре «снятия», но в ситуации встречи (и трагического сопряжения) уникальных и неповторимых личностных феноменов. В XX веке даже ценностные и духовные спектры разных форм культуры (Запад, Восток, Европа, Азия, Африка или в пределах самой Западной культуры — Античное, Средневековое, Новременное мышление) стягиваются в одном культурном пространстве, в одном сознании и мышлении, требуют от человека не однозначного выбора, но постоянного духовного сопряжения, взаимоперехода, глубинного спора в средоточии неких непреходящих точек удивления и «вечных споров бытия». И в этом, — в диалоге разных культурных смыслов бытия, — суть современного понятия, современной логики мышления» [9, с. 6–7].

Естественно, что характер связи прошлого с настоящим может пониматься и по-другому, однако остается суть подхода — стремление связать это прошлое с настоящим, понять, что именно предшествующие или просто иные культуры дают для понимания нас самих и нашего времени. И здесь, можно заметить, мы на новом уровне возвращаемся к позиции, давно обсуждавшейся в философии культуры. Далее мы рассмотрим происхождение и эволюцию человека и культуры, ограничив систематический анализ рамками античной культуры.

тор (например, дым как индикатор жилища), знак — символ (например, современные числа).

В теоретико-деятельностном направлении семиотики знаки рассматриваются в контексте социальной деятельности и употребления. В знаках выделяются такие элементы, как знаковая форма, связь значения, объективное содержание. Знаковая форма, с одной стороны, рассматривается как представляющая объективное содержание, с другой — как объект, с которым можно действовать самостоятельно (как, например, мы действуем с числами в математике или словами в поэзии). Объективное содержание, с одной стороны, трактуется как представленное в знаковой форме, с другой — как фиксирующее сопоставление объектов с общественно значимыми эталонами (например, в определенном числе мы фиксируем сопоставление некоторой совокупности с натуральным рядом). Связь значения соединяет оба названных элемента в одно целое — собственно знак. В данном направлении семиотики выделяются следующие типы знаков: знаки-модели (когда действия со знаками и объектами сходны для некоторого контекста, например, такими знаками являлись числа-пальцы древних народов), знаки-символы (указанное сходство отсутствует, например, для арабских чисел), знаки-обозначения (это главным образом слова как знаки) и знаки-выделения (они впервые, как, например, сложный знак — представление архаического человека о душе, задают структуру объекта, обозначенного в знаке).

Культурно-семиотическая концепция происхождения человека. Дарвиновская теория предполагает, что человек — это биологический вид, однако Чарльз Дарвин считал, что одним естественным отбором происхождение человека от обезьяны нельзя объяснить; помимо естественного отбора, считал он, необходимо привлечь теорию полового отбора (что хорошо согласуется с данными современной генной теории). Дарвиновская теория опирается на сравнительно-анатомические данные (сходство облика человека и обезьяны, атавизмы), изменчивость человека в пределах различных человеческих рас, факты эмбриологии, наконец, палеонтологические находки переходных форм от обезьяны к человеку (австралопитек, питекантроп, синантроп и т.д.). Самое уязвимое место этой теории — отождествление

человека с его внешним анатомическим обликом. Дарвиновская теория объясняет многое, но не может объяснить, как формировались сознание и разум человека, без которых “гом сапиенс”, т.е. “человек разумный”, не является человеком. Естественно, этого не может объяснить и теория мутаций, если только не предположить, что в результате мутаций возникло сознание. Именно с происхождения сознания (духа) начинается Библия, утверждая, что человек был создан Богом по “его образу и подобию”; т.е. изначально наделен разумом. Одна со творцы Библии не занимались специально проблемой происхождения человека и поэтому не объяснили, как согласовать эту точку зрения с фактами науки, палеонтологическими находками, просто со здравым смыслом.

Предложим как гипотезу другой сценарий (концепцию) происхождения человека.

Переходная форма. Вспомним, как развивается ребенок примерно до 2–3-х лет. В чем состоит его развитие? Не в том ли, что он адаптируется к коммуникации с матерью и отцом, входит в эту коммуникацию, “специализируется” в ней? Ребенок учится фиксировать свой взгляд на Другом (его руках, лице, глазах, фигуре), учится соотносить произнесенное слово (сначала материнское, затем свое) с предметами и действиями, учится действовать согласованно (подчиняться взрослому, соединять свои усилия и действия с его усилиями и действиями). Именно в этом процессе адаптации-научения формируется значение слов и других знаков и складывается воображение ребенка, когда он может помыслить (представить) предмет, отвечающий слову и знаку. Попробуем и в филогенезе найти “некие персонажи и процессы”, аналогичные онтогенетическим: “коммуникации” и “родители”. Перенесемся для этого мысленно в те доисторические эпохи, когда сообщества обезьян, которых мы называем человекообразными, попали в какие-то необычайные, экстремальные для выживания условия (например, им пришлось спуститься с деревьев, искать пищу на открытых пространствах, защищаться от хищных зверей, более широко, чем обычно, использовать палки и камни). Можно предположить, что в этих условиях выжидали лишь те сообщества, которые начали осуществлять “парадоксальное поведение”. Чтобы пояснить, что это

такое, обратимся к рассказу Э. Сетон-Томпсона “Тито” о маленькой смелой самке койота. За Тито гнались борзые. “Через минуту собаки должны были настичь ее и разорвать. Но вдруг Тито остановилась, повернулась и пошла навстречу собакам, приветливо помахивая хвостом. Борзые — особенные собаки. Они готовы догнать и растерзать всякого, кто бежит от них. Но тот, кто не убегает и спокойно глядит им в глаза, сразу перестает быть для них врагом. Так случилось и теперь. Разогнавшиеся борзые промчались мимо Тито, но сейчас же вернулись смущенные. Борзые отказывались нападать на зверя, который вилял хвостом и не желал убежать” [35, с. 271].

Представим себе теперь такую ситуацию. Сообщество человекообразных обезьян столкнулось с хищниками — тиграми, львами, пещерными медведями. Вожак обезьян замечает, что бежать некуда: справа и слева отвесные скалы, позади буйволы. И вот он, подобно Тито, на миг как бы “помешался”: вместо того, чтобы подать сигнал (крик) тревоги и бегства, издает прямо противоположный: “Все спокойно, не двигаемся”. И, что странно, хищники, пораженные необычным поведением стаи обезьян, ретировались, ушли в поисках более “нормальной” пищи. Разберем эту ситуацию парадоксального поведения. В нормальном, обычном поведении сигналы являются частью (элементом) события. Сигнал тревоги вовсе не означает саму тревогу, это именно первая часть сложного поведения (события) животного. В парадоксальном же поведении в психике обезьян происходит сдвиг двух событий: с одной стороны, они видят реальную опасность, с другой — вынуждены следовать сигналу вожака, сообщающего, что опасности нет. В подобных парадоксальных ситуациях, которые были в те времена массовыми, обычными, животное должно как бы “выйти из себя”, представить событие в форме другого, часто противоположного. В результате сигнал перестает восприниматься как часть события, он соотносится теперь с новым поведением (ситуацией, предметом), сохраняя, однако, связь со старыми. Дистанция, напряженность между этими тремя элементами (сигналом, новой ситуацией и старыми ситуациями) в конце концов разрешается так, что появляется знак. Сигнал теперь не сигнал, а знак новой ситуации, он обозначает, выражает некоторое событие. И контекст у знака

другой — не часть события, а коммуникация. Теперь члены сообщества напряженно следят, какой сигнал-знак издаст вожак, а вожак всякую новую парадоксальную ситуацию означает как некоторое событие. Теперь сигнал-знак влечет за собой представление определенной ситуации, в которой назревает новое поведение. В коммуникации действительность удваивается: один раз она сообщается вожаком, издающим сигнал-знак, другой раз реализуется в конкретно означенном поведении. Интересно, что коллективные, совместные действия с естественными орудиями (каменьями, палками, костями животных и т.д.) также являются парадоксальным поведением. Эффект этих действий для членов сообщества был неожиданным и странным: вместо одного события получалось другое: удавалось добыть пищу, прогнать хищников, изменить в благоприятную сторону угрожающую ситуацию. Можно предположить, что сигналы, запусквшие подобные совместные действия, тоже становились знаками, однако не только нового поведения, но и связанных с ним орудий-предметов. Именно так, судя по всему, и формируются коммуникация, знаки естественного языка (слова), воображение и память, помогающие создавать знаки и означать с их помощью различные ситуации и предметы. Чем чаще первобытные особи прибегали к парадоксальному поведению, тем больше сигналов превращалось в знаки и тем эффективнее становилось их поведение. В конце концов процесс логически приходит к своему завершению: парадоксальное поведение становится основным (так сказать, нормальным), полностью вытесняя старые формы сигнального поведения. Ситуации, действия или предметы, почему-либо не получающие означения, не существуют теперь для сообщества вообще. Система знакового поведения все время усложняется: формирование знаков и употребление их порождает необходимость в следующих знаках, эти — в других, и т.д.

А что происходит с обезьянами, вставшими на путь парадоксального и знакового поведения? Они вынуждены адаптироваться к новым условиям, меняться. Выживают лишь те особи, которые начинают ориентироваться не на сигналы и события, а на знаки, те особи, для которых “временное помешательство” на знаковой почве (т.е. воображение и представление) становится нормой жизни, те, которые учатся работать со знаками (созда-

вать их, понимать и т.д.). Именно адаптация к новым условиям резко меняет естественные процессы развития обезьян как биологического вида. Формируются новые типы движения конечностей, новые типы ощущений, новые действия и операции в психике. Необходимость адаптироваться к коммуникации, работать со знаками и орудиями, действовать совместно трансформирует биологическую субстанцию обезьяны, создавая на ее основе существо переходной формы. Это уже не обезьяна, но еще и не человек, а особое меняющееся, адаптирующееся существо, претерпевающее метаморфозы. Судя по палеонтологическим исследованиям, к концу четвертичного периода адаптация существ переходной формы заканчивается, т.е. их телесность (физиология, органы тела, внешний облик, действия органов чувств) теперь полностью отвечает коммуникации, требованиям совместной деятельности, знаковому поведению.

Формирование Homo sapiens. Точнее было бы сказать, что первый человек был не человеком разумным, а “человеком культурным”, т.е. “Homo kulturel”. Завершение адаптации существа переходной формы расчистило почву для формирования культуры. Культура — это форма жизни, духа (ее можно назвать социальной), складывающаяся на субстрате жизни существ переходной формы, в которой главным является семиотический процесс (коммуникация, означение, формы знакового поведения). Особенность этого процесса в том, что он обеспечивает воспроизводство эффективных типов поведения, деятельности и жизни. Мифы, анимистические представления о душе и теле, архаические ритуалы — примеры семиотического процесса первой культуры в истории человечества, получившей название “архаической”.

Итак, существо переходной формы становится архаическим (культурным) человеком только тогда, когда его поведение и деятельность начинают полностью отвечать культурным требованиям (правилам, представлениям, нормам), когда его психика и телесность полностью окультуриваются. Но, конечно, оба эти процесса идут одновременно: архаическая культура сама возникла тогда, когда возник (сложился) архаический человек. Теперь ответим на вопрос, что такое сознание человека. Это такой способ отображения окружающего человека мира (и

самого себя), определяющий его поведение и деятельность, который, во-первых, удовлетворяет семиотическому процессу (например, фиксирует, “описывает” только означенные события), во-вторых, удовлетворяет требованиям культуры (т.е. культуросообразен, причем очень важно, что в число культурных представлений должны входить и представления о самом человеке). Другими словами, человеческое сознание — это сознание в языковой форме, сознание культурное и сознание как “самосознание”.

На определенном этапе развития культуры и человека возникли и особые формы самосознания — представления о психике. С этого момента, куда бы мы его ни относили (в архаическую культуру, античную или XIX столетия), можно говорить о формировании исторически конкретной психики человека. Наконец, человеческое сознание предполагает и укоренение в телесности. Человек стал человеком, когда семиотический процесс и культурные реалии укоренились (“оспособились”) в функциях внимания и памяти, в механизмах распределения психической энергии, в работе воображения и представления, когда они стали реализовываться в форме чувственных образов или ментальных операций, в тех или иных телесных (моторных, мимических) движениях человека.

На мифы о происхождении архаического человека и анимистические представления можно взглянуть и иначе. С культурологической точки зрения это был своеобразный “проект”, замысел человека, который реализовался в архаической культуре через механизмы социализации (ритуал, обучение, воздействие друг на друга), язык, институты семьи и брака. В этом смысле человек существо не просто культурное, но искусственное, а культура не только устойчивая форма социальной жизни, но и процесс социализации, окультуривания “человеческого материала”, “человеческой субстанции”, процесс формирования психики и телесности. Дальнейшее развитие человека шло как в рамках отдельных культур (в плане совершенствования его психики и телесности, адаптирующихся к культуре), так и — что более существенно — при смене одной культуры другой. Каждая культура — древняя, античная, средневековая, Нового времени — открывалась своеобразным “проектом нового чело-

века". Так, "Апология Сократа", диалоги Платона, работы Аристотеля задавали проект античного человека (вот кого, скорее, можно назвать Homo sapiens); библейская версия происхождения человека и того, что с ним случилось, — проект "ветхого человека", строго следующего Закону; Новый Завет — проект "человека христианской веры", христианина; ряд трактатов эпохи Возрождения (например, "Речь о достоинстве человека" Пико делла Мирандолы) — проект "новоевропейского человека". Поскольку в каждой культуре семиотический процесс существенно менялся (что не исключает переосмысленных заимствований из предыдущих культур), менялась и психика, и телесность человека. Заканчивая эту тему, можно уточнить постановку знаменательного вопроса — от кого все-таки произошел человек? Очевидно, подобная постановка вопроса вообще неверная, обусловленная традиционным способом естественнонаучного мышления. Если отвечать на этот вопрос буквально, то ответ будет таков: тело человека произошло из тела обезьяны, но правильнее говорить о предпосылках происхождения человека культурного: ими были не только находящиеся на определенной стадии эволюции сообщества обезьян, но также экстремальные обстоятельства жизни, формирование парадоксального поведения, появление вместо сигналов знаков, коммуникации, совместной деятельности с естественными орудиями, наконец, формирование культуры. Продолжая эту логику, можно говорить и о таких предпосылках происхождения, например, человека средневекового, как античный человек, нарождающаяся средневековая культура, проекты и замыслы "нового человека" (изложенные в различных вариантах "Нового Завета" и другой раннехристианской литературе). Поскольку в предпосылки происхождения человека входят как учения о происхождении человека, так и замыслы (проекты) человека, постольку оказываются верными (истинными), но для разных людей и соответствующие теории происхождения человека. Например, для человека верующего, христианина истинной является старозаветная версия божественного происхождения человека (от Бога), а также рождение христианского сознания после Голгофы, ведь именно эти откровения становятся одной из предпосылок его человеческой, христианской сущности.

В архаической культуре (это период примерно 50–10 тысяч лет до н.э.) человек учится рисовать, считать, создает первые объяснения мира и самого себя. В этот же период появляются и первые социальные формы организации людей (племенные и родовые союзы). Сразу нужно обратить внимание на необычность с современной точки зрения воззрений и видения, присущих людям архаической культуры. Приведем всего два примера. Один — это отождествление брачных отношений (ухаживания и любви) с охотой, соответственно жених в архаической культуре отождествляется с охотником (стрелком из лука), невеста — с дичью. Сразу приходит на память сказка о царевне-лягушке. Специальное исследование этим отношениям посвятила культуролог Н.Ерофеева [21; 22]. Она приводит, в частности, такой текст из русской свадебной лирики:

“На гори-то соболя убил,
Под горою лисицу убил,
В тихой заводи утицу,
На песочке лебедушку,
В терему-то красну девицу-душу,
Настасью Егоровну.
Сера утица — кушанье мое,
А белая лебедушка — забава моя,
Да Настасья — невеста моя”.

“Чрезвычайно трудно, — пишет Н.Ерофеева, — понять, где кончается “охота” и начинается “свадьба”. Так, в клядовом репертуаре славян широко распространена сюжетная ситуация, в которой “молодец охотится за ланью (серной, куницей, лисицей), которая оказывается девицей”. В восточнороманской эпической поэме “Иоргован и дикая дева из-под камня” герой едет охотиться непосредственно на дикую деву”.

Охотиться едет на легких птиц,
Свататься едет к девушкам милым...

Н.Ерофеева приводит и лингвистические параллели. Так, в тюркских языках АТА — “самец”, “отец” при корне АТ — “стрелять”; АНА — “самка”, “мать” при корне АН — “дичь” [21; 22].

В качестве второго примера можно привести способы наскального изображения, датируемые начиная с 40–20 тыс. лет до н.э. К самым первым наскальным и пещерным изображениям относятся профильные изображения животных (на которых охотились архаические народы), выполненные, что важно, примерно в натуральную величину. Позднее появляются изображения людей, тоже в натуральную величину. Искусствовед А. Столяр считает самой ранней изобразительную модель тех предельно лаконичных рисунков зверя, которые наука уже в начале нашего века отнесла к числу древнейших. “Это изолированный и предельно обобщенный, строго профильный контур стоящего зверя” [36, с. 40]. Как правило, эти изображения и рисунки представляют высеченный каменным орудием или нанесенный охрой контур, который совершенно не заполнен внутри. Первая странность — животные изображались только в профиль, люди чаще фронтально, причем профильное изображение животных устойчиво воспроизводится много тысяч лет во всех странах древнего мира. Другая странность — пропорции фигур часто увеличены, кажется, что люди одеты в скафандры (это послужило поводом назвать их “марсианами”).

Позднее изображения людей и животных увеличиваются и уменьшаются, а контуры фигур заполняются (прорисовываются глаза, ноздри животных, окраска шкур, у людей — одежда, татуировка и т.д.). Наряду с миниатюрными в этот период встречаются и довольно внушительные изображения. Например, в Джаббарене (Сахара) найдено шестиметровое изображение человека (названного “Великий марсианский бог”). Оно занимает всю стену “большого убежища”: стена сильно вогнута, голова нарисована на потолке.

Если художник стремился передать предмет, рассматриваемый с разных сторон или в разные моменты времени (с определенного этапа развития этот подход к предмету становится доминирующим), то изображение предмета (его общий вид) составляется, суммируется из изображений отдельных “проекций”, полученных при рассмотрении предмета с разных точек зрения (разных сторон). Например, в искусстве Древнего Египта можно встретить изображение четырехугольного пруда, обнесенного деревьями, вершины деревьев изображены обращенны-

ми на все четыре стороны. Специально исследованное С. Рейнаком распластанное изображение скачущего коня “представляет собой результат суммирования во времени двух разных поз, которые не могут быть фиксированы одновременно в реальном движении”.

Когда предмет рассматривался снаружи и изнутри, то его изображение составлялось из двух видов — наружного и внутреннего (так называемый “рентгеновский стиль”). Например, при изображении парусника обшивка раздвигается и дается “план внутреннего устройства судна”. Когда аборигены Грота-Айланда рисуют улья диких пчел, они с европейской точки зрения дают их план в разрезе. Тут же изображены пчелы, влетающие и вылетающие из улья, молодняк, выводящийся в другом отсеке, мед, расположенный в самом низу улья.

Мы привели два примера, но их число можно множить и множить, и все они с культурологической точки зрения нуждаются в объяснении. Как можно объяснить, почему архаический человек клал в могилу умершего все его личные вещи, оружие и еду, почему при обмороке рядом с человеком клалась вкусная еда; почему, если охота долго не удавалась, на скалах рисовали соответствующих животных и им приносились жертвы?

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ АРХАИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ

Если иметь в виду культурное сознание человека, то главным для архаического человека являлось убеждение, что все люди, животные, растения имеют душу. Представление о душе у примитивных обществ (а они до сих пор находятся на стадии развития, соответствующей архаической культуре) примерно следующее. Душа — это тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Некоторые племена, отмечает классик культурологии Э.Тэйлор, “наделяют душой все существующее, даже рис имеет у даяков свою душу”. В соответствии с архаическими представлениями душа — это легкое, подвижное, неуничтожимое, неунырающее существо (самое главное в человеке, животном, растении), кото-

рое обитает в собственном жилище (теле), но может и менять свой дом, переходя из одного места в другое [37, с. 266–290]. Как же сложилось подобное представление? Естественно, что никаких научных представлений у архаического человека не было, они возникли много тысячелетий спустя. Даже простейшие с современной точки зрения явления представляли для древних проблему, они могли разрешать ее только на основе тех средств и представлений, которые им были доступны.

Рассмотрим одну из проблем, разрешение которой потребовало представления о душе. Архаический человек постоянно сталкивался с явлениями смерти, сновидений, обморока. Что они означали для всего коллектива, как в этих случаях нужно было действовать и поступать? Вопросы эти для коллектива были, несомненно, жизненно актуальными: нельзя, например, в одних случаях хоронить потерявшего сознание, а в других лечить, так же, как в одних случаях — будить умершего, в других стараться его вылечить.

Кроме того, сон, обморок и смерть внешне похожи друг на друга, но действия людей в каждом случае различны. Нельзя также, чтобы члены племени действовали не согласованно: например, одни будили умершего, а другие старались похоронить его. Этнографические и культурологические исследования показывают, что эта ситуация была разрешена, когда сформировалось представление о “душе”, которая может существовать в теле человека как в материальной оболочке, выходить из тела и снова входить в него. В свете этих представлений смерть — это ситуация, когда душа навсегда покидает собственное тело, уходит из него, обморок — временный выход души из тела (затем, когда душа возвращается, человек приходит в себя), сновидения — появление в теле человека чужой души. Важно, что подобные представления подсказывают, что нужно делать в каждом случае: мертвого будить или лечить бесполезно, зато душу умершего можно провоять в другую жизнь (хоронить), в то же время спящего или потерявшего сознание можно будить, чужую душу можно прогнать, а свою привлечь назад, помогая тем самым человеку очнуться от обморока и т.д. Во всех случаях, пишет Э. Тэйлор, где мы говорим, что человек был болен и выздоровел, туземцы и древний человек говорят, что он

“умер и вернулся”. Другое верование у тех же австралийцев объясняет состояние людей, лежащих в летаргии: “Их души отравились к берегам реки смерти, но не были там приняты и вернулись оживить снова их тела. Туземцы Фиджи говорят, что, если кто-нибудь умрет или упадет в обморок, его душа может вернуться на зов” [37, с. 270].

Представление о душе как легком, подвижном, неуничтожимом, неумирающем существе, обитающем в материальной оболочке (теле, предмете, рисунке, маске), могущем выходить из нее или входить в новые оболочки, со временем развивается и обогащается. Так, душу заговаривают, уговаривают, призывают, ей приносят дары и еду (жертву), предоставляют убежище (святилище, могилу, рисунок). Можно предположить, что с определенным моментом развития архаического общества (племени, рода) представления о душе становятся ведущими, с их помощью осознаются и осмысливаются все прочие явления и переживания, наблюдаемые архаическим человеком. Например, часто наблюдаемое внешнее сходство детей и их родителей, зависимость одних поколений от других, наличие в племени и тесных родственных связей, соблюдение всеми членами коллектива одинаковых правил и табу осознаются как происхождение всех душ племени от одной исходной души (человека или животного) родоначальника племени, культурного героя, т.е. тема. Поскольку души неуничтожимы, постоянно поддерживается их родственная связь с исходной душой, и все души окрываются в тесном родстве друг с другом.

Однако ряд наблюдаемых явлений “ставил” для архаического сознания довольно сложные задачи. Что такое, например, рождение человека; откуда в теле матери появляется новая душа — ребенка? Или почему тяжело раненное животное или человек умирают, что заставляет их душу покинуть тело раньше срока? Очевидно, не сразу архаический человек нашел ответы на эти вопросы, но ответ, нужно признать, был оригинальным. Откуда к беременной женщине, “рассуждает” архаический человек, приходит новая душа? От предка-родоначальника племени. Каким образом он посылает ее? “Выстреливает” через отца ребенка; в этом смысле брачные отношения — не что иное, как охота: отец — охотник, мать — дичь; именно в

результате брачных отношений (охоты) новая душа из дома предка переходит в тело матери. Аналогичное убеждение: после смерти животного или человека душа возвращается к роду, предку племени. Кто ее туда перегоняет? Охотник. Где она появится снова? В теле младенца, детеныша животного. На барельефе саркофага, найденного в Югославии, изображены древо жизни, на ветвях которого, очевидно, расположены кружочками души, рядом стрелок, прицеливающийся из лука в женщину с ребенком на руках (судя по нашей интерпретации, это отец ребенка), слева от этой сцены нарисован охотник на лошади, поражающий копьем оленя. Попробуем теперь в той же культурологической манере объяснить, как архаический человек научился рисовать.

Эсхилл рассказывает в своей трагедии “Прикованный Прометей”, что могучий титан дал людям огонь, научил их ремеслам, чтению и письму и, очевидно, живописи. Но сомнительно, чтобы кто-нибудь на самом деле учил архаических людей рисовать. Скорее, они научились сами. Как? Представим, что у автора есть машина времени и он может вернуться на два-три десятка тысячелетий назад и наблюдать за архаическим человеком. Проведя в такой воображаемой экспедиции какое-то время, автор предлагает читателю свои наблюдения и размышления.

“Перемещаясь во времени, можно достичь эпох, где архаический человек еще не умеет рисовать; зато он оставляет на глине или краской на стенах пещер отпечатки ладоней и ступней ног и проводит на скалах короткие или длинные линии (современные исследователи не без юмора назвали их “макаронами”). Хотя архаический человек еще не умеет рисовать и не знает, что это такое, он уже достаточно развит, пытается по-своему понять жизнь. Особенно его занимает осмысление природных явлений и событий, происходящих с ним самим. Так, например, он очень боится затмений солнца и луны, и поэтому по-своему их объяснил — в это время на луну (солнце) нападает огромный зверь. (Солнечное затмение на языке народа тупи буквально означает “ягуар съел солнце”.) И до сих пор, пишет Э.Тейлор, некоторые племена, следуя этому значению, стреляют горящими стрелами, чтобы отогнать свирепого зверя от его добычи [37, с. 228]}. Человека волнуют

сновидения, болезни, потеря сознания и очень волнует смерть близких, других людей и животных. Пытаясь понять, что при этом происходит, архаический человек пришел к представлению о душе (духе). Интересно, что архаические люди, по-видимому, не разделяли китайской стеной обычный мир населенный людьми, животными и вещами, и мир, где живут души. Они уверены, что души живут среди людей, рядом с ними, что их можно умиловить, о чем-то попросить, даже заставить что-то сделать себе на пользу.

Возвратившись чуть ближе к нашему времени, повторно наблюдал следующие сцены, живо его заинтересовавшие. После удачной охоты архаические люди ставили к стене скалы или пещеры (основательно привязав) какое-нибудь животное (северного оленя, бизона, антилопу), а иногда (после стычки с другими племенами) даже пленного. Животное ставилось, естественно, боком, а человек — фронтально. Затем в эту мишень взрослые и подростки начинали метить копья или стрелять из луков; одни состязались, другие учились лучше пользоваться своим оружием. И вот что важно: наконецники копий и стрел оставляли на поверхности скалы вблизи границы тела отметки, следы выбоин. Чаще всего исходную мишень через некоторое время убрали (животное съедали, пленного убивали), но вместо нее ставили муляж — шкуру животного, надетую на палки или большой ком глины. Однако вскоре и эта модель разрушалась или использовалась в хозяйственных целях. Самое любопытное — в этой ситуации некоторые племена вместо разрушенной мишени начинают использовать следы, оставленные на стене ударами копий и стрел. Чтобы понять, попала стрела или копье в цель, архаический охотник соединяет эти следы линией, как бы отделяющей тело бывшего в этом месте животного или человека от свободного пространства вокруг него. Иногда для этой цели после очередной удачной охоты использовалась и само животное или пленный, их обводят линией (чаще всего охрой) или высекают такую обводную линию каменным орудием. Автор увидел, что на поверхности стены (скалы) оставался профильный контур животного или фронтальный — человека. И он действительно не был ничем заполнен внутри, а размеры фигур были немного

увеличены (для целей тренировки в меткости обвод делался грубо, обычно к размерам туловища, головы, рук и ног добавляется рука “рисующего”). Тут автор, конечно, сообразил, откуда взялись “марсиане” и даже понял, почему у них обычно не были изображены ступни ног (они повернуты вперед и обвести их невозможно). Но вот вопрос, видели ли архаические охотники в нарисованном контуре животное, и если видели, то почему? Попробуем ответить на этот вопрос, прежде чем вернуться к вымышленному путешествию во времени.

Для современного читателя, с детства воспитанного на восприятии реалистической живописи, фото, кино, телевидения, этот вопрос может показаться странным. Но, во-первых, совсем маленькие дети (до года) не видят изображенного предмета, хотя хорошо видят сам рисунок. Во-вторых, примитивные народы тоже часто не видят изображенного на фотографии или картине. Что же говорить об архаическом человеке, который впервые увидел профильный контур животного: он, вероятно, видит просто линию, ограничивающую это животное. Однако естественно предположить: человек, создавший подобный контур, невольно сравнивает его с самим животным; при этом он обнаруживает, усматривает в последнем новое свойство — профиль. Вся ситуация требовала осмысления: профильный контур (рисунок) похож на животное, в него бросают и стреляют из лука, как будто это само животное. И архаический человек “открывает” в рисунке животное.

Происходит метаморфоза сознания и восприятия — в рисунке появляется животное. Каким образом? Психический опыт, сложившийся в результате предыдущих актов восприятия зверя (и знаний о нем) и обеспечивающий его видение, актуализуется, реализуется теперь с опорой на рисунок. Возможность смены опорного визуального материала — характерное свойство человеческого восприятия. В результате профильный рисунок зверя начинает выступать в качестве визуального материала, на котором реализуется теперь представление о звере. В этом процессе (поистине удивительном), с одной стороны, профильный рисунок зверя становится его изображением, знаком (как изображение, рисунок визуально сходен с предметом, как знак обозначает этот предмет), с другой — для человека появ-

ляется новый предмет (существо) — изображенное животное (в архаическом сознании оно осознается как душа животного, поселившаяся в рисунке). Однако для архаического человека изображенный предмет отличается от реального предмета: с животным-изображением можно делать то, что можно делать со знаками, но воспринимает (видит и переживает) их человек не только как знаки (изображения), но и как самостоятельные предметы (назовем их “знаковыми” или “предметами второго поколения”).

Освоение предметов второго поколения, осознание “логики” их жизни, их отличий от других предметных областей в психологическом плане сопровождается формированием новой предметной области. В ней осознаются и закрепляются для психики как события жизни предметов второго поколения, так и различные отношения между ними. По сути, когда Л.С. Выготский писал, что в игре ребенок оперирует смыслами и значениями, “оторванными от вещей, но неотрывными от реального действия с реальными предметами” (за палочкой видит лошадь, за словом — вещь), он говорил о предметах второго поколения [14, с. 293]. Интересно, что представление о душе позволило, с одной стороны, связать нарисованное животное с реальным животным, с другой — разгнать их. В дальнейшем эта связь обеспечила перенос свойств с реального предмета (животного) на новый (идеальный) предмет, то есть на нарисованное животное, а также помогала элиминировать другие свойства, не отвечающие возможностям самого знака-изображения (так, например, нарисованное животное нельзя съесть, с него нельзя снять шкуру и т. д.). Каков же окончательный итог? Сложился новый вид предметов (нарисованные животные и люди), осознаваемых как души. Но вернемся к нашему путешествию.

Оказавшись еще чуть ближе к нашему времени, автор увидел, что архаические люди хорошо освоили технику обвода животных и людей и даже стали обводить их тени падающие на поверхность. (“Какова была первая картина? — спрашивает Леонардо да Винчи в “Книге о живописи” и отвечает: Первая картина состояла из одной-единственной линии, которая окружала тень человека, отброшенную солнцем на стену” [27, с. 118].)

Иногда тень была меньше оригинала, иногда больше; в первом случае изображение получалось уменьшенным, во втором — увеличенным. В одном племени автор увидел, как древний “художник” обводил в убежище тень человека от костра, которая начиналась на стене и заканчивалась на потолке (вот, оказывается, как был нарисован “великий марсианский бог”). В другой раз автор увидел, как художник делал обвод людей и животных просто “на глазок”, не прислоняя их специально к стене. Автор наблюдал, что по мере овладения способом обвода такие случаи стали практиковаться все чаще и чаще, пока полностью не вытеснили технику непосредственного обвода.

Глаз, очевидно, привык снимать профильные и фронтальные формы животных и людей и поэтому мог руководить рукой художника; новая способность глаза заменила вещественную модель. У автора уже не было сомнений, что в этот период контуры животных и людей превратились для древнего человека в изображения, точнее, даже не в изображения, как их понимает современный человек, а, скорее, в “живые” воплощения этих животных и людей. Древние охотники практически перестали пользоваться изображениями животных и людей для тренировок, зато обращались к ним, как к живым существам. Автор часто наблюдал, как вокруг подобных изображений плясали, обращались к ним с просьбой и даже, рассердившись, били изображения и уничтожали (замазывали краской). Присмотревшись, автор понял: древние люди считают, что в нарисованные ими изображения поселяются души изображенных людей и животных, и, если они там поселились, изображения стали живыми, поэтому на них можно влиять. Переживая, видя изображения как живые существа, древние художники старались теперь нарисовать у них все, что им принадлежало по праву: и глаза, и цвет шкуры, и одежду людей, и внутренние органы (“рентгеновский стиль”).

Конечно, это воображаемое путешествие представляет собой историческую реконструкцию первых этапов формирования древней живописи. Однако автор вовсе не ссылаясь при этом на мистических учителей рисования и не считал архаических людей умнее современных. Архаическое искусство, как мы видим, существенно отличается от современного. Оно не странное, а иное.

Наскальные изображения животного или человека — не произведение изящного искусства и вообще не произведение, это живое существо (душа), с которым архаический человек общается, к которому он обращается. Архаическое искусство не выражало прекрасного (хотя его “произведения” в особом смысле прекрасны). Оно сводило человека с душами животных и людей, позволяло влиять на них. Иными словами, архаическое искусство создавало особую действительность, где обычный мир сходил и переплетался с миром сакрального. Этот момент отмечает известный искусствовед Р. Арнхейм, говоря, что искусство первобытного общества возникает не из любопытства и не ради самого “творческого” порыва, а для выполнения жизненно важных задач. Оно вселяет в человека небывалую силу, позволяет “магически влиять” на отсутствующие вещи и живые создания.

Попробуем теперь на этот же материал взглянуть с семиотической точки зрения. Замечательной особенностью всех архаических практик является то, что все они выросли, так сказать, из одного корня — из представления о душе. Рассмотрим поэтому более подробно семиотическую интерпретацию и особенности формирования представлений о душе и связанных с ней других архаических понятий. С семиотической точки зрения, душа — это сложный тип знака, который мы выше назвали “знаком-выделения”. Изобретение этого знака, как мы предположили, позволило архаическому человеку осмыслить явления смерти, обморока, сновидений и “появление зверей и людей, созданных с помощью рисунка”. И не только осмыслить, но и, что не менее существенно, создать соответствующие практики. Действительно, опишем, как архаический человек действовал с душой в качестве знака. Семиотическая формула действия со знаком-выделения такова: знак А (душа) включается в ряд операций преобразования — a_1, a_2, a_3 и т.д. (они потенциально задаются строением знака), в результате получают знаки B_1, B_2, B_3 и т.д. Эти знаки относятся к реальному объекту X (в данном случае — человеку). Подобное отнесение позволяет в объекте X выделить (отсюда название типа знака — знак-выделения) определенные атрибутивные свойства c_1, c_2, c_3 и т.д., то есть в данном случае — свойства и состояния души.

Эти свойства позволяют человеку объективировать новый, уже идеальный объект Y — реальную душу. Необходимое общее условие действий со знаками-выделения — предварительное формирование связи значения, то есть замещения объектов знаками. Характерная особенность знака-выделения в том, что здесь объекты X и объект Y по материалу не совпадают, как это происходит в других типах знака. Например, знаки-модели (по другой классификации “иконические знаки”) относятся к объектам X, которые по материалу (но не по функции и природе) совпадают с объектом Y. Так, пальцы (камешки, ракушки, зарубки, черточки), с помощью которых считали древние народы, являлись знаками-моделями. Они относятся как к реальным предметам (объектам X), которые считают, так и к соответствующим “совокупностям предметов” (объектам Y). Ясно, что по материалу — это один и тот же объект, но по функции — различные объекты. Объекты Y можно только считать, отсчитывать, соединять в группы или разделять на группы, с объектами X можно делать все то, что с ними обычно делают в той или иной практике.

Но вернемся к анализу формирования действий с таким знаком, как душа. Первая операция a1 — “уход” навсегда души из тела; при отнесении к объекту X (человеку, животному) эта операция осмысливается как смерть. Здесь мы видим, что известный человеку с давних пор эмпирический факт смерти (т.е. объект X) не совпадает с формирующимся представлением о смерти Y. На основе такого осмысления формируется и соответствующая архаическая практика захоронения, понимаемая древним человеком как создание (постройка) для души нового дома. В этот дом (могилу), что известно из археологических раскопок, человек клал все, что нужно было душе для продолжения на новом месте полноценной жизни, — еду, оружие, утварь, одежду и т.д. (позднее богатые люди могли позволить себе унести с собой в тот мир лошадей, рабов, даже любимую жену).

Вторая операция a2 — “временный уход души из тела”, что осмыслилось в представлении о болезни. На основе этой операции осмысления складывается архаическая практика врачевания (лечения), представляющая собой различные приемы воздействия на душу (уговоры души, преподнесение ей подар-

ков — жертвы, создание условий, которые она любит — тепло, холод, влажность, действие трав и т.д. с целью заставить ее вернуться в тело (возвращение души в тело, осмысленное как “выздоровление”, — это фактически обратная операция со знаком по сравнению с прямой — временным уходом души). Древнее врачевание предполагало как отслеживание и запоминание природных эффектов, так и комбинирование яда практических действий, приводящих к таким эффектам. Другими словами, формировалась настоящая техника врачевания. Но, естественно, понималась она в рамках анимистического мироощущения.

Третья операция a3 — приход в тело человека во время сна другой души (или путешествие собственной души вне тела в период сна) — определила представление о сновидении. Обратная операция задала смысл пробуждения, выхода из сновидения. На основе этого формируется практика толкования сновидений, понимаемая как свидетельство души.

Четвертая операция, точнее, две группы операций имеющих исключительно важное значение для архаической культуры, — это, во-первых, вызов души, предъявление ее зрению или слуху, во-вторых, обращение к душе, общение с ней, что достигалось, как мы отмечали, с помощью средств древнего искусства (рисование, пение, игра на инструментах, изготовление масок и скульптурных фигур и т.д.). В рамках этой практики формируется как специальная техника (например, изготовление музыкальных инструментов и масок, орудий и материалов для живописи и скульптуры), так и сложные технологии древнего искусства (рисование, танец, изготовление скульптур и т.д.). В архаической культуре человек открыл и научился использовать в своей деятельности различные природные эффекты, создав тем самым первую технику (орудия труда, оружие, одежда, дом, печь и т.д.). В области технологии главным достижением было освоение двух основных процедур: соединение в одной деятельности разных операций, относящихся до этого к другим деятельности, и схватывание (осознание) самой “логики” деятельности, т.е. уяснение и запоминание типа и последовательности операций, составляющих определенную деятельность. Последняя задача, как показывают этнографические исследова-

ния, также решалось на семиотической основе. Архаический человек создавал тексты (песни, рассказы), в которых описывалась деятельность, приводящая к нужному результату. В этих текстах, помимо описания операций и их последовательности, значительное место отводилось рассказу о том, как нужно влиять на души, чтобы они помогали человеку. Сегодня мы эти фрагменты текста относим к древней магии, хотя магия не то слово, которое здесь необходимо использовать. В представлении о магии есть оттенок тайны и сверхъестественных сил. Для архаического же человека души (духи), вероятно, ничего таинственного и сверхъестественного не заключали. Таким образом, основным способом трансляции технического опыта в архаической культуре являлась устная традиция, запоминание, ну и, конечно, подражание. Наконец, техническая деятельность человека осознавалась не в рациональных формах сознания, а в анимистической модальности.

Анализ показывает, что в архаической культуре все основные виды представлений и практик возникают по той же логике, причем представление о душе было исходным. Даже такая, вроде бы прямо не связанная с феноменами смерти, сновидений, болезни или искусства практика, как любовное поведение, выросла не без влияния представления о душе. Для культурологии материал архаической культуры позволяет сделать следующий важный вывод: главным механизмом формирования культуры является “семиозис”, т.е. изобретение знаков и действия с ними. Знаки создаются из потребности человека, с их помощью человеческое сообщество разрешает возникшие перед ним проблемы, снимает “разрывы” в деятельности и понимании. При этом образование новых знаков подчиняется такому закону: или на основе одних знаков-выделения складываются другие, более сложные, или один тип знаков-выделения является исходным для всех остальных. Второй вывод — именно семиозис в значительной степени предопределяет формирование в культуре практик человека. Третий вывод — новый культурный опыт не изобретается каждый раз заново, а складывается на основе уже имеющегося. И четвертый — необходимым условием формирования культуры является трансляция культурного опыта, позволяющая воспроизводить эффективные виды

человеческой деятельности. Но сама эффективность в культуре оценивается по двум параметрам: с точки зрения основной картины мира (в данном случае целиком основанной на идее души), а также с точки зрения практической пользы (например, в какой степени лечение реально помогает человеку, правда, нередко человек выздоравливает именно потому, что верит в лечение).

ОСМЫСЛЕНИЕ МИРА

Для нас сегодня естественно разделение живого и неживого, человека и природы. Для архаического человека живым было все, что менялось, двигалось, от чего он зависел, что давало ему пищу или другие жизненные блага. Живой была земля (временами она содрогалась от землетрясений), она же дарила воду и пищу. Живым было небо, оно менялось, посылало дождь, гневало громами и молниями. Живой была вода, она текла, бежала, умирала (испарялась), временами, во время наводнений, становилась страшной. Короче говоря, для архаического человека вся природа (планеты, солнце, луна, звезды, вода и земля, огонь и воздух, леса и озера) была живая. Но раз так, все природные стихии наделялись душой. Эти души назывались или собственно душами, или “духами” и “демонами”. Самые сильные и мощные, от которых существенно зависела жизнь архаического человека, постепенно стали выделяться и называться богами. В старые годы, пишет Э.Тэйлор, “финны обращались к богу неба Укко со следующей молитвой:

“Укко, ты, бог над нами,
Ты отец в небесах,
Ты, правящий облачной страной
И пасущий маленьких облачных ягнят,
Ниспосли нам дождь с неба,
Заставь капать мед с облаков,
Дай подняться хлебным колосьям
И тихо шуметь в своем изобилии”.

Гуруны, бросая в виде жертвы табак в огонь, говорят: “Аронгиатэ (небо), взгляни на мою жертву, сжался надо мной, помо-

ги мне". Они верят, что в небе находится "оки", то есть демон или сила, которая управляет временами года и повелевает ветрами и волнами [37, с. 415, 418]. Но, пожалуй, только сила и мощь отличают богов архаической культуры от простых духов (реки, озера, леса). В этом смысле это еще не боги, как их будет понимать в последующих культурах, они не являются еще "демиургами" (творцами) мира, они не поддерживают мировой порядок ("мироздание"), как это делает, например, египетский бог солнца Ра или вавилонский бог Мардук.

С появлением представлений о душе, духах и богах архаический человек оживляет всю природу и оказывается в совершенно новом мире. Теперь его окружают не только люди и животные, но и бесчисленные души и духи, от которых зависит вся его жизнь: охота, здоровье, удача. Как же человек может влиять на этот новый сакральный мир духов и душ? Или непосредственно, обратившись с просьбой к нужному ему духу, или опосредованно, одаривая духа (это архаическая жертва). Постепенно формируется практика обмена: архаический человек уверен, что духи (души) помогают или не мешают (не вредят) только в том случае, если человек им что-то дарит (жертвует). Таким образом, жертва — это своеобразные деньги архаической культуры.

На папуасском острове Таппа, где "богами" являются души умерших предков, покровительствующие произрастанию плодов, вождь племени, действующий в качестве верховного жреца, после приношения первых плодов среди безмолвствующего собрания громгласно произносит следующую молитву: "Сострадательный отец! Вот пища для тебя; ешь ее и надели нас ею!" "Индеец племени нутка, собираясь на войну, молится так: "Великий Кватутце, сохрани мне жизнь, избави от болезни, помоги мне найти врага и не бояться его, дай мне найти его спящим и убить многих врагов". В следующей военной песне делаваров еще больше пафоса:

“О, великий дух на небе,
Сжался над моими детьми
И над моей женой!
Пусть им не придется оплакивать меня!

Пошли мне удачу в этом деле,
Чтоб я мог убить врага
И принести домой знаки победы
Моей милой семье и моим друзьям,
Чтобы мы могли порадоваться вместе...
Будь милостив ко мне и защити мою жизнь,
И я принесу тебе дар"[37, с. 479].

Как мы видим, идея души неотделима от практики заклинания (молитвы) и дарения (жертвоприношения), можно сказать, что идея души породила эти две практики как свое необходимое условие.

Весьма интересно, как архаические люди понимали и видели окружающую их среду. Кажется, как еще человек может видеть, если не так же, как и мы, ведь глаза, и уши, и ощущения людей вроде бы мало изменились. Но нужно различать "смотрение" как физиологический акт (процесс) и "видение" как психологический и культурный акт. То, что каждый человек некоторой культуры может увидеть, определяется возможностями этой культуры. Если мы сегодня можем "видеть" внутреннее устройство машин и атомов, то архаический человек мог "видеть" души, демонов и места их обитания. Все духи, демоны и души для каждого племени и рода были хорошо известны, и обитали они в специально отведенных для них местах. Как правило, самые сильные духи и боги, особенно те, которые помогали человеку, жили на небе, причем чем больше силой они обладали, тем выше забирались. Духи и боги, введшие человеку, например, принесявшие болезни или даже смерть, жили глубоко под землей. Духи, защищавшие род или несколько больших семей, жили тут же, поблизости, на территории рода. Духи, заботящиеся об отдельной семье, жили в жилище, причем в строго определенных местах. Наконец, личный дух отдельного человека жил в его теле. Подобно тому, как род с оружием в руках должен был защищать свою территорию от врагов, человек должен был защищать свой личный дух от плохих демонов или богов. Этой цели служили жертва, татуировка или орнаментированная одежда. Дело в том, что орнамент так же, как и оберег (амулет), в архаической культуре

включал в себя повторяющиеся изображения “тотемных животных” или “культурных героев”, духи которых были призваны защищать род или отдельных его представителей. Например, как мог проникнуть в тело человека злой дух, вызывающий болезнь? Через отверстия в одежде: ворот, рукава, низ рубахи, отверстия сапог, шапки и т.д. Следовательно, все эти места нужно было защитить, отгоняя от них злых духов. Поэтому орнамент “пускался” по всем этим местам. Но остаются открытыми руки и лицо. Их можно раскрасить или защитить маской, а также ритуальными рукавицами, что и сегодня наблюдается у примитивных народов во время ритуальных праздников.

Ощущение и понимание пространства в архаической культуре было двояким. С одной стороны, пространство осваивалось и, следовательно, задавалось передвижениями человека и его хозяйственной деятельностью. Такое пространство отчасти напоминало наше (не математическое, а эмпирическое). С другой стороны, пространство осваивалось и задавалось сакральной (анимистической) деятельностью человека. В этом втором значении оно воспринималось как сложная организация, напоминающую матрешку. Ядро такой матрешки — душа отдельного человека. Следующая объемлющая матрешка — татуировка или одежда человека (то есть “дом” для души). Ее, как мы сказали, оберегали от злых духов тотемные животные, превратившиеся впоследствии в орнамент. Третья матрешка — настоящий дом архаического человека. Его также оберегают изображения тотемных животных от злых духов, которые могут проникнуть через окна, двери, трубу. Отсюда орнаменты на наличниках окон, дверей, трубы. Естественно, что дом понимался архаическим человеком как защищающий души целой семьи. Четвертая матрешка — территория архаического племени (“дом” племени). Наконец, пятая — мир или космос, то есть общий “дом” для людей и остальных душ. Важно, что все “дома” архаического человека понимались им как структурно подобные и соответственно обустроивались. Все имели сакральный верх и низ, входы и выходы, которые нужно было защищать, свои территории для отдельных “субъектов” (женскую и мужскую половины, места для людей и духов и т.д.), довольно часто обозначались в речи одинаковыми словами.

Таким образом, видение архаического человека существенно отличалось от видения современного. Архаический человек видел все пространство и среду (природу, свой дом, свою одежду) как населенную различными духами, между которыми существовали сложные, зачастую иерархические отношения. Всех этих духов нужно было знать, так сказать, в лицо, не забыть принести им дары, от кого-то защищаться с помощью других духов, от кого-то ускользнуть незамеченным.

Кому-то может показаться, что все это невозможно доказать, ведь архаическая культура давно канула в Лету. Ничего подобного. Даже в Сибири живут аборигенные народы ханты и манси, в определенной мере сохранившие обычаи и верования своих далеких архаических предков. Мифологическая система манси (у хантов она сходная) весьма сложная и богатая, местами напоминает верования персов, индусов, вавилонян, древних греков [17]. Да, манси верят в духов (семейных, родовых, лесных, промысловых, добрых и злых), верят они, что человек и животное имеют две души — ис (“тьнь”) и лили (“дух”). По другим данным, мужчина имеет пять душ: душу, переходящую от одного человека к другому, душу-тьнь, душу-волосы, которая человека после смерти переселяет в мансийский рай, душу-дыхание и душу-тело. Женщина имеет четыре души. Но манси верят также и в реинкарнацию, т.е. переселение душ, причем считают, что в промежутке между смертью одного человека и рождением другого, в которого данная душа переселяется, для души нужно сделать специальное жилище, называемое “иттермой”. Как правило, иттерма представляет собой деревянное схематическое изображение умершего человека, одетое в специальные одежды. Раньше иттерма изготовлялась непременно из венца дома, где жил покойник. Душа этого человека воплощается затем в младенца, родившегося в этом же доме. Но ведь известно, что представление о реинкарнации было широко распространено в Индии, где оно существовало с незапамятных времен, во всяком случае было основным мировоззрением еще до буддизма.

Однако у народов манси существует также вера в “богов” (за редким исключением, это всего лишь могущественные духи), причем их пантеон содержит довольно развитые в культурном отно-

шении фигуры. Во-первых, это “бог” верхнего мира (неба) “Мир-сусне-хум”, имеющий множество титулов и эпитетов: “Человек, осматривающий землю и воду”, “Золотой богатырь”, “Всадник” и др. Мир-сусне-хум не только верховный “бог” над другими “богами” и людьми, но и начальник, покровительствующий человеку, заботящийся о нем. Принося жертву Мир-сусне-хуму, вогул говорит, например, следующее: “Для того тебя произвел твой отец, Золотой кворис, чтобы ты защищал душу моей дочери, душу моего сына. Ночью умоляем тебя со слезами, днем умоляем тебя со слезами: защити нас от болезни. Если заболит женщина, вылечи ее, если заболит мужчина, вылечи его! Золотой князь, Золотой человек, об этом тебя просим, об этом умоляем”. (Золотой кворис — один из эпитетов Нуми-Турума, отца Мир-сусне-хума. Нуми-Турум создал мир, вдохнул жизнь в людей, но затем передал правление миром своим сыновьям. Из них самым главным стал Мир-сусне-хум, выигравший состязание между братьями.) Эта молитва вполне понятна в свете одного из важных мансийских представлений: Мир-сусне-хум добр к беднякам и может вместо жертвы взять от них даже простую воду. “... Если твоя бедная девочка, твой бедный мальчик ничего не могут пожертвовать, и даже не еду, а горячую воду, кипящую в котле, поставит тебе как жертву едой, то расцени поставленное им (ей) как жертву, как кровавую жертву расцени!”

Кроме того, манси верят в “бога” или владыку нижнего мира “Самсай-ойку”, он же “Куль-отыр” (“Невидимый человек”), который приносит болезни, пугает людей, но и, как ни странно, помогает от болезни или дом караулит. Вспомним нашу Бабу-ягу, она тоже одновременно и коварна — может сварить и съесть даже маленького ребенка, — но и добрая старушка, которая часто приходит на помощь герою. Все же основная обязанность Самсай-ойки — перемещать людей из мира живых в мир мертвых.

Наконец, важной фигурой “божественного” пантеона является “Калтац-эква”, жена Нуми-Турума, она же — Турум-шань”, имеющая вообще много имен и эпитетов: общая мать, мать земли, мать нижнего неба, пробуждающая и рождающая, бабушка земли и др. Подобно Мир-сусне-хуму, Калтац-эква, кроме своих, так сказать, прямых обязанностей — помогать рожени-

цам и детям, чтобы те были здоровы и не совершали плохих поступков, заботилась также о тех людях, которые были несчастны или бедны.

Манси верят в еще одну категорию сакральных существ — богатырей “Отыров”, отличающихся гигантской силой и умом. Отыров пришли с неба, все время воевали друг с другом, и поэтому почти все погибли. Те же из них, кто остался в живых, стали тотемами (“тупухами”), т.е. родоначальниками (предками) родов [17]. И опять же вспоминаются параллели — например, титаны в древнегреческой мифологии, богатыри в русском фольклоре.

Мы специально привели эти воззрения, чтобы показать, что осколки архаической культуры залетели даже в наше время. Но и в целом архаическая культура не исчезла бесследно. Она перелетела в мифы народов мира, в фольклор, в глубинные “архетипы” человеческой психики. Оказала архаическая культура и непосредственное влияние на последующую культуру — древних царств и государств Ближнего Востока, Египта, Индии, Китая.

КУЛЬТУРА ДРЕВНИХ ЦАРСТВ

Древний Египет, Шумер и Вавилон, древняя Индия и Китай — это истинная колыбель современной цивилизации. Именно в период от 6—5 тыс. до 2—1 тыс. до н.э. складываются огромные империи и государства, не менее замечательные искусство, техника, письменность, элементы математики и астрономии, зачатки философии. В недрах этой культуры древних царств к концу ее существования складываются очаги новой культуры, которая затем в последующие эпохи формирует новое мироощущение человека как личности.

Люди эпохи древних царств верят в богов, но это уже настоящие боги, а не просто более могущественные духи эпохи архаической культуры. Кажется, что внешне многое переходит в культуру древних царств из предыдущих эпох: вера в души, демонов, богов, идеи жертвоприношения и молитва, соухотворение природных стихий. Да, многое переходит, но даже то, что перешло, понимается в культуре древних царств по-новому. И прежде всего сами боги. С одной стороны, многие боги так же,

как и раньше, являются природными стихиями и явлениями — это солнце, луна, океан, небо, земля, огонь и т.д. Но с другой — эти же боги теперь не могущественные духи, а сакральные существа, напоминающие царей, правителей, верховных жрецов. Они весьма похожи на людей, стоящих во главе управления государством и народом. Сходство богов этой эпохи с царями и правителями устанавливается родом их занятий, тем, что они делают. Оказывается, боги так же, как цари и правители или жрецы древних царств, отвечают за какие-то строго определенные области человеческой деятельности. Скажем, одни боги следили за судьбой всего народа, другие — за судьбой города, третьи — за судьбой какого-нибудь занятия или производства. “Судьба” (например, шумерское *pat (tar)* — “судьба”, “рок”, “ангел смерти”) — весьма важное понятие этого периода, оно закрепляет функции богов. “Своя судьба, — пишет наш исследователь шумеро-вавилонской культуры И.Клочков, — есть у всего на свете: у божеств, у любого природного или социального явления, у всякой вещи и, наконец, у каждого человека. Судьба божества определяет его функции, “сферу деятельности”, степень могущества и место в иерархии богов: одному суждено ведать формами для изготовления кирпичей, другому быть богом солнца. Природные явления воспринимались как манифестация того или иного божества; судьба каждого из этих явлений, по-видимому, и была судьбой соответствующего божества (“природа” грозы, например, воспринималась как судьба бога Адада и т.д.)” [25, с. 35].

Другое важное отличие от представлений предыдущей культуры в том, что боги и люди не только выполняют предназначенные для них роли, но и совместно поддерживают саму жизнь, мир, миропорядок. Человек архаической культуры зависел от духов, но и только, он не отвечал вместе с духами за жизнь и порядок на земле и на небе. Теперь совершенно другая ситуация: боги должны следить за исполнением раз и навсегда установленных законов, а человек поддерживает богов. В вавилонской религии человек при всей его ничтожности (подчеркнуть которую, как отмечает И.Клочков, вавилоняне никогда не забывали), тем не менее, находился в центре внимания. “Великие боги”, олицетворявшие космические силы,

постоянно оказывались вовлеченными в повседневные дела людей: они словно только тем и занимались, что карали, предостерегали, спасали и награждали своих ничтожных тварей” [25, с. 126]. Человек культуры древних царств уверен, что этот мир, порядок поддерживается судьбой, богами, жертвой, законом. Их живое олицетворение — фигура царя или верховного жреца, они связывают этот земной мир с миром божественным; царь и жрецы поддерживают закон, регулируют жертвоприношения. До тех пор пока богам приносит жертва, соблюдаются установленные законы, оказываются почести царю и жрецам, беспрекословно подчиняются им, мир существует, если же хотя бы одно из этих звеньев разрывается, мир гибнет. Понятно, что в каждой древней культуре (Египет, Вавилон, Индия, Китае) это мировоззрение принимало своеобразные, неповторимые формы.

Совместное участие людей и богов в поддержании жизни и миропорядка в культуре древних царств было закреплено с помощью мифов и сакральных преданий. Их сценарий сводился к следующему: боги создали этот мир и порядок, заплатив за это своей жизнью или кровью, в благодарность люди должны жертвовать богам и исполнять установленные ими законы. Для иллюстрации приведем два примера: содержание шумерского мифа о происхождении людей и мифа народа нагуа (племена ацтеков, тецкоконцев, иолултеков, тласкалтеков и др.), населявшего в XVI веке большую Мексиканскую долину (по уровню развития эти народы мало чем отличались от народов Шумера и Вавилона).

В старовавилонском мифе об Атра-хасисе описывается соборание богов, на котором было решено создать человека, чтобы избавить богов от печальной необходимости трудиться ради поддержания собственного существования.

“Когда боги, (как) люди,
Свершали труд, владели бремя,
Бремя богов великим (было),
Тяжек труд, многочисленны беды:
Семь Ануннаков великих
Труд свершать заставляли Игивов”.

Изнуренные тяжким трудом боги-Игиги взбунтовались, “в огонь орудия свои побросали” и явились толпой к воротам храма Энлиля, владыки земли. Встревоженный Энлиль призывает царя богов Ану, Энки, а также, по-видимому, Нинурту, Эннути и богиню Нинту... В конце концов Нинту и Энки берутся создать человека, но для этого, говорит 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 своим они убили” [25, с. 38].

Итак, чтобы создать людей, боги убили одного из богов из своего собрания.

Теперь о мифе народа нагуа [28]. В соответствии с ним жизнь земли и людей полностью определяется богом-Солнцем, который живет определенное время, а затем умирает и рождается снова. Вместе с ним умирают и рождаются мир и люди (“масегалы”). Первое солнце “тигр” длилось 676 лет, второе — “ветер” — 676 лет, третье — “огонь” — 312 лет, четвертое — “вода” — 52 года. Мексиканцы думали, что они живут при пятом солнце “движении”, и вот как оно было создано.

“Когда наступила полночь, все боги расположились вокруг очага, который назывался теотекскалли. И огонь горел здесь четыре дня... затем они заговорили и сказали Текусицтекатлу: “Ну, Текусицтекатл, бросайся в огонь!” Он хотел было сделать это, но, так как огонь был очень большой и разгорался еще сильнее, ему стало жарко, он испугался и не осмелился броситься в огонь, отступил назад... После того как он сделал четыре попытки, боги обратились к Нанауатцину и сказали ему: “Ну, Нанауатцин, попробуй ты!” И так как это ему сказали боги, он сделал усилие, и закрыв глаза, рванулся, кинулся в огонь и затрещал на огне подобно тому, что жарится. Текусицтекатл увидел, что он бросился в огонь и горит, тоже рванулся и кинулся в костер... Когда оба бросились в огонь и

сторели, боги сели ожидать, с какой стороны выйдет Нанауатцин. После долгого ожидания небо начало краснеть, и всюду забрезжил рассвет... а когда Солнце взошло, оно казалось очень красным и раскачивалось из стороны в сторону, и никто не мог на него смотреть, потому что оно слепило глаза, сверкало и щедро испускало свет, разливавшийся во все стороны... Вначале пятое Солнце не двигалось: “Тогда боги сказали, как же будем жить? Солнце не двигается!” И чтобы придать ему силы, боги пожертвовали собой и предложили ему свою кровь. Наконец, подул ветер, и, “двинувшись, Солнце продолжило свой путь” [28, с. 128—129].

Мигель Леон-Портилья отмечает, “что образ Нанауатцина, смело бросившегося в огонь, чтобы превратиться в Солнце, содержит уже с самого начала скрытые элементы будущего мистицизма ацтеков: Солнце и жизнь существуют благодаря жертве, лишь с помощью той же жертвы они смогут сохраниться” [23, с. 128]. Интересно, что эти представления захватили целый народ. Ставшая навязчивой, мистической, эта идея (неустанно доставлять богам драгоценную красную “воду” жертвы — единственную пищу, способную сохранить жизнь Солнцу) сделала, как писал Касо, “ацтеков избранным народом, считающим, что его миссия состоит в том, чтобы в космической борьбе находиться на стороне Солнца, на стороне добра, содействовать его победе над злом, предоставлять всему человечеству блага победы сил света над мрачной властью ночи” [28, с. 117].

Но что конкретно означало для людей выполнение “договора”, заключенного между богами и людьми при создании мира и самих людей? Ацтеки вели так называемые “цветущие войны”, чтобы приносить своему богу-Солнцу кровавые жертвы (кровь пленных). Но это был крайний вариант развития событий. Обычно же речь шла о другом: о соблюдении законов, а также отчислении весьма значительных налогов (главным образом, в натуральной форме — зерно, пиво, оружие, рабочая сила), идущих на содержание царского двора, армин и храмов богов. Но воспринимались эти налоги именно как жертва, как способ, совершенно необходимый, чтобы поддержать мир и порядок, чтобы боги выполняли свое назначение, без которого нет ни мира, ни порядка, ни самой жизни людей.

Если же по какой-либо причине миропорядок нарушался, то это воспринималось как гнев богов и грозило гибелью всего. Поэтому нарушенный порядок стремились восстановить любой ценой, чего бы это ни стоило. Из этих усилий, как ни странно, рождались элементы науки, права, астрономия, искусство. Проиллюстрируем это на примере искусства.

В культурах древних царств искусство выполняло весьма важную роль: оно являлось средством поддержания мироздания и порядка исполнения закона. Если на архаической стадии искусство соединяло, сводило человека с душами, то в древних царствах оно ставит его перед миром богов, позволяет ему увидеть их жизнь, участвовать в ритуале поддержания существования этого мира. Интерес художника древнего мира обращается исключительно вокруг жизни богов и фигуры царя. Но царь — это и божественное существо (как, например, египетский фараон — живой бог Солнца Ра), и глава государства (империи), и обычный человек. Поэтому древнеегипетский художник изображает фараона не только в мире богов (где он, как бог, поддерживает с другими богами миропорядок). Фараон изображен на войне (он мчится на колеснице, давя врагов), на охоте — поражает из лука львов, в своем дворце — принимает иностранных посольства, в быту — отдыхает вместе с женой. Поскольку фараон имеет приближенных и слуг, а те, в свою очередь, своих и т.д. до рабов, уже ничего не имеющих, божественная сила и сущность распространяются через священного царя на весь его народ. Поэтому в центре древнего рисунка и картины канонического типа всегда стоит фигура священного царя, от нее к периферии волнами расходятся изображения других людей — царицы, приближенных царя, военачальников, писцов, земледельцев, ремесленников, рабов, пленных.

Задача, стоящая перед древним живописцем и вообще искусством, — поддерживать миропорядок и закон, — способствовала выработке живописного канона: формирование устойчивой, неизменной композиции, предпочтение покоя перед движением, ритуальных поз перед обычными, естественными; различия масштабов изображаемых фигур (царь изображался в одном масштабе, самом крупном, а остальные, в соответствии с положением, во все более мелком); выделение преимущес-

ных направлений обозрения (толпа перед храмом, фронт войск или работ). Последний момент и объясняет, почему многосторонний обход, изображение и видение предметов как бы в разных проекциях, характерный для архаической живописи, сменился другим способом изображения — все виды объединились вокруг главного. Действительно, в архаической живописи пруд, обнесенный с четырех сторон деревьями, изображается так: прямоугольник пруда (первая проекция), четыре ряда деревьев, распростертых вокруг пруда (еще четыре проекции, как если бы художник рисовал пруд, обходя его с внешних четырех сторон), наконец, плавающие в пруду рыбы и гуси изображались не со спины, а сбоку (шестая проекция). Позднее пруд, окруженный деревьями, изображается иначе: выделялся главный вид, а остальные встраивались в него. Или, скажем, почему фараон изображался идущим, а не стоящим неподвижно? Вероятно, потому, что он подобен, равен живому солнцу, движущемуся по небу. Почему его плечи и грудь повернуты на зрителя? Потому что изображать его сбоку означает снизить его божественное достоинство и силу (кстати, ремесленники и рабы очень часто рисуются повернутыми боком). Почему лицо фараона изображено в профиль, а не в фас? По двум причинам: прямо в глаза богу-солнцу смотреть нельзя (ослепнешь, умрешь), кроме того, техника художественной визуализации, восходящая к обводу, не позволяет нарисовать лицо *an face*. Встречаются всего несколько изображений, где древнеегипетский художник воспроизводит лицо в фас, причем видно, как оно построено — из профильного рисунка лица, к которому пририсован второй глаз, половинки губ, лба и овал щеки (любопытно, что на рисунке в месте соединения обеих частей лица осталась даже выемка в подбородке и разрыв верхней губы).

Аналогично можно показать, что элементы науки и астрономии были созданы (изобретены) вавилонянами и египтянами, когда они искали способы восстановления нарушенного с их точки зрения миропорядка. Геометрия, например, была изобретена, когда нужно было восстанавливать границы полей, смываемых каждый год Нилом и Ефратом [11; 12; 34]. Как катастрофу, воспринимал шумер такой разлив: вода унесла межрековые камни, какой теперь брать налог — неизвестно, а если

налог не будет вовремя получен, боги разгневаются и отвернутся от человека, да и сама жизнь будет под угрозой. Но рассмотрим подробнее, как, например, сложился алгоритм вычисления прямоугольного поля.

Итак, поскольку разливы рек смывали границы полей, перед древними народами каждый год вставала задача — восстанавливать границы, при этом необходимо, чтобы каждый земледелец получил ровно столько земли, сколько он имел до разлива реки. Судя по археологическим данным и сохранившимся названиям мер площади, данная проблема частично была разрешена, когда “размер” каждого поля стали фиксировать не только границами, но и тем количеством зерна, которое шло на засев поля. Действительно, наиболее древняя мера площади у всех древних народов — “зерно” совпадает с мерой веса, имеющей то же название.

Однако восстановление полей с помощью зерна не всегда было возможным или удобным: часто необходимо было восстановить поле, не засеивая его, засеять можно было по-разному, получив больше или меньше площади, и т.д. Эмпирический материал подсказывает, что был изобретен новый способ восстановления полей: теперь для восстановления прямоугольного поля y , равного по величине полю x , подсчитывали количество оставленных плугом в поле гряд (их толщина была стандартной), а также длину одной из гряд. В языке древних народов “гряда” — это не только название части поля, но и мера площади.

Введение эталонной гряды, подсчет количества гряд и их длины тоже не разрешало всех затруднений, поскольку в древнем земледелии постоянно приходилось решать задачи на сравнение по величине двух и более полей. Предположим, имеются два поля, которые надо сравнить. В первом поле 25 гряд и каждая гряда имеет протяженность 30 шагов, а в другом — 50 гряд протяженностью в 20 шагов. Спрашивается, какое поле больше и насколько? Сделать это, сравнивая числа, невозможно: у первого поля большая протяженность гряды, но меньше гряд. Однако поля можно сравнить по величине, если у них или одинаковое количество гряд, или одинаковая протяженность (длина) гряды. Именно к этой ситуации старались выйти древние писцы и землемеры. Заметив, сравнивая уро-

жаи полей, что величина поля не изменится, если длину гряды (количество гряд) увеличить в n раз, и соответственно количество гряд (длину гряды) уменьшить в n раз, они стали преобразовывать поля, но не реально, а в плоскости замещающих их знаков (чисел). Например, чтобы решить приведенную здесь задачу, нужно количество гряд в первом поле увеличить в два раза ($25 \times 2 = 50$), а длину гряды, соответственно, уменьшить в два раза ($30 : 2 = 15$). Так как в древнем мире обычно сравнивали большое количество полей разной величины (например, в древнем Вавилоне сразу сравнивали несколько сотен полей), то постепенно сложилась практика приведения длины гряды к самой маленькой длине полей и, в конце концов, к единице длины (один шаг, локоть). Соответственно, чтобы не изменилась величина поля, количество гряд умножали на длину полей. Например, для полей, величина которых выражается числами — 10,40; 5,25; 15,20; 2,30, получалась следующая таблица:

10:10	40x10
5:5	25x5
15:15	20x15
2:2	30x2

или после соответствующих арифметических операций:

1	400
1	125
1	300
1	60

Поскольку слева всегда получается число 1, то величина поля выражается только числами и операциями в правом столбце, т.е. произведением длины гряды на количество гряд. Естественно предположить, что этот факт рано или поздно был осознан древними писцами, они стали опускать числа 1 левого столбца и построили принципиально новый способ: сначала измеряли количество гряд и длину средней гряды (у прямоугольного поля — это любая гряда, у трапецевидного и треугольного — среднее арифметическое самой большой и самой маленькой длины), а затем вычисляли величину поля, перемножив полученные числа [11; 12; 34]. Но если бы, например, шумерскому писцу u , впервые

нашедшему формулу вычисления площади прямого поля, сказали, что он что-то там сочинил или придумал, он бы все это отверг как кощунство и неверие в богов. Выводя данную формулу, он считал, что всего лишь описывает, как нечто было устроено богом, что сам бог в обмен на его усердие и богопочитание открывает ему знание этого устройства.

Анализ этой реконструкции интересен еще в одном отношении: он показывает, что в культуре древних царств происходило, прежде всего за счет развития технологии. Конечно, продолжался процесс изобретения новых орудий труда, оружия и других технических сооружений (специально здесь можно отметить изобретение колеса и ирригационных устройств), но все же главное звено — это изменение в технологии. И понятно почему: создание знаковых систем позволяло существенно изменить практическую деятельность, сделать ее качественно иной, более эффективной. Мы имеем здесь в виду возможность заменять действия с объектами знаковыми операциями. В результате за счет появления в деятельности опосредующего семиотического звена практическая деятельность качественно перестраивается: на уровне действий с реальными объектами она становится более простой, точной и эффективной. К тому же удается решить ряд новых задач, которые до этого вообще не решались: связать одни деятельности с другими, осуществить их эффективный контроль.

Рассмотрим пример из области формирования элементов права.

Первые правовые нормы 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 обобщать характер данных санкций. Например, 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 [2, стр.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"), потому что боги установили порядок, нарушение которого воспринималось как космическая катастрофа: боги будут разгневаны и оставят людей без своего участия и поддержки. Поэтому во что бы то ни стало нарушенный порядок должен быть восстановлен, а восстановить — это и значит ответить эквивалентным действием. В сознании человека древнего мира, вероятно, вставляли следующие картины: например, чтобы личный бог убитого человека не пришел в ярость и не нанес вред всей общине, ему в жертву приносили убицу (именно поэтому за убийство назначалась смерть). Сакральный принцип эквивалентности — это своеобразный прототип правового принципа. В теории деятельности природу первых законов можно понять следующим образом. В древнем мире сложились большие государства, функционирование которых предполагало жесткую структуру ролей, начиная от богов и царей и кончая последним рабом, а также четкую систему управления. Законы представляли собой гениальное изобретение "чиновников" (жрецов и писцов) таких государств. Они позволяли сначала локализовать возникающие в деятельности государства "разрывы" (непредусмотренное поведение, конфликты и т. д.), а затем восстановить нарушенные разрывами связи.

ФОРМИРОВАНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ И ЛИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Естественно предположить, что в культуре древних царств поведение обычного человека было полностью детерминировано. На одной из глиняных табличек в Шумере написано:

“Идешь на поле сражения, не размахивай руками.

Герой один-единственный, а людей (обычных) тьма” [25, с. 149].

Но при этом все же полной сплошной детерминированности жизни отдельного человека не было. Да, каждый человек занимал свое место и выполнял свои функции: один был царем, другой — воином, кто-то земледельцем, а кто-то — рабом. Но по мере “старения” культуры, особенно начиная с III—II тысячелетия до н.э., случалось все больше бунтов, царских переворотов, частые войны тоже могли все помянуть, наконец, кое-что зависело и от самого человека. Одни были удачливее, другие — нет, одни — трудолюбивее, другие — не очень, кто-то становился фаворитом, богачом, а кто-то разорялся. Тем не менее, в период расцвета культуры древних царств жизнь отдельного человека была настолько детерминирована, что повсеместно существовала своеобразная практика определения, расчета индивидуальной судьбы человека. В некотором отношении она напоминала собой астрологию, но только напоминала. Дело в том, что планеты и звезды в представлении древнего человека были настоящими богами, причем некоторые из этих богов прямо участвовали в судьбе и жизни человека. Здесь мы вынуждены рассмотреть личные отношения человека с богами, которые сложились в период расцвета культуры древних царств.

Например, в Вавилоне каждый человек имел “личного бога” и “личную богиню”, а также двух духов-хранителей. Иметь личного бога — значит “быть удачливым, счастливым, процветать”. Личный бог, считал вавилонянин, принимает участие во всех делах человека, хранит его жизнь и благополучие, определяет судьбу [25, с. 45].

“Мой бог, господин мой, создавший мне “имя”,
Хранящий мне жизнь, дающий потомство...
Суди же мне жизнь судьбою,
Продли мои дни, жизнь даруй мне” [25, с. 45].

Из этого вавилонского текста мы видим, что личный бог дает потомство. И действительно, И.Клочков пишет, что, участвуя во всех делах человека, личный бог конечно же не мог оставить его одного в ответственный момент зачатия потомства.

“Из известного нам о месопотамских династиях видно, что у отца и сына были неизменно те же личные боги и богини. Из поколения в поколение бог переходил из тела отца в тело сына” [25, с. 45]. Отношения с личными богами заходили иногда столь далеко, что люди даже обращались к ним не с молитвой, а с письменной просьбой. Вот одно старовавилонское письмо, адресованное личному богу:

“Богу, отцу моему, скажи! Так говорит Апилль-Адад, раб твой: Что же ты мною пренебрегаешь? Кто тебе даст (другого) такого, как я? Напиши богу Мардуку, любящему тебя: преступления 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” [25, с. 46].

В этом письме адресат просит личного бога замолвить за него слово перед верховным богом Мардуком. Помимо зависимости от личного бога, человек зависел от многих других, уже, так сказать, общинных богов: космических (Мардук, Иштар), государственных (династических), богов города, богов квартала, богов, отвечающих за отдельные стороны человеческой жизни или даже за отдельные занятия. В связи с этим ощущения жизни и даже чувства человека культуры древних царств существенно отличались от современных.

С современным человеком мы связываем, прежде всего, осознание внутреннего мира, своего “Я”. Наше “Я” противопоставит другим “Я”, вступает с ними в различные взаимоотношения. И мир, и природа, в которых человек живет, подчиняются определенным законам, которые выявляются научным путем. На этом, как писал Ф.Бэкон, основывается могущество человека. С поправками и оговорками с этим, вероятно, может согласиться современник, но вряд ли согласился бы человек прошлых культур. Почему?

Внутренний мир, “Я” — эти вещи были неизвестны, например, еще даже человеку эпохи античности. Только в средние века была открыта внутренняя жизнь человека (понимаемая не иначе как борьба темных и светлых сил в душе человека). С верой, пишет наш известный историк науки П.Гайдченко, человек “сразу оказывается далеко за пределами всего природно-

космического: он непосредственно связан живыми личными узами с творцом всего природного... личный бог предполагает и личное же к себе отношение; а отсюда изменившееся значение внутренней жизни человека, она становится теперь предметом глубокого внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность” [15, с. 409].

Современный человек считает, что его жизнь, желания, воля принадлежат ему самому, обусловлены его телом и психикой. Ничего подобного, возразил бы ему древний человек: источником жизни, воли и желаний является не человек, а бог и демоны или ангелы. Когда древний вавилонянин, пишет знаток шумеро-вавилонской культуры С.Крамер, “чувствует себя прекрасно, полон жизни, наслаждается богатством и душевным покоем, он объясняет это завидное состояние ума и тела присутствием сверхъестественных сил, которые либо наполняют его тело, либо охраняют. Наоборот, всякого рода несчастья, болезни и неудачи объясняются отсутствием такой защиты” [25, с. 203]. Во всех культурах, кроме современной, и воля, и ум, и желания, да и сама жизнь считались привходящими, они овладевали душой человека независимо от его усилий. Сам человек мог лишь способствовать или сопротивляться этим силам, но не более того.

Мы уверены, что есть законы природы и общества, познаваемые научным путем. Но древний, античный или средневековый человек думал иначе: есть божественный или космический закон, и ему должен подчиняться человек, на том же основывается его уверенность в завтрашнем дне.

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. Крайний 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 посещали подставное лицо, наделенное всеми внешними атрибутами власти. По миновании опасного периода “подменного царя” убивали (должно же предсказание сбыться!), а истинный царь возвращался в свой дворец” [25, с. 160].

Однако вспомним, что и сами боги имели судьбу, подчинились ей. Что же тогда представлял собой расчет судьбы отдельного человека? Вероятно, некоторый индивидуальный сценарий функций человека, составленный, что принципиально, на основе знания общих функций. Другими словами, судьба отдельного человека — это была вариация на тему “жизни человека данного сословия, положения, богатства”. Впрочем, кое-что зависело от самого человека.

“Некоторые, — читаем в текстах жрецов народа нагуа, — несмотря на благоприятный знак, под которым родился, вели себя лениво — они жили несчастливо”. В другом тексте читаем:

“Он имел заслуги, сам себе выговаривал:

Дела у него шли хорошо...

Он был вне себя, ничего не осуществлял,

Ничего не был достоин: он заслужил только

Унижение и уничтожение” [28, с. 215].

Первый из этих людей делал все, чтобы его судьба не отвердилась, второй, очевидно, был ленив, “был вне себя” (то есть не следовал судьбе, которую ему определили жрецы).

Учителя и школа

Именно в период культуры древних царств возникли первые школы и учителя. В древнем Вавилоне учитель, он же одновременно и писец, учил детей писать на глиняных табличках, считать, вычислять площади полей, объемы земляных работ, вести наблюдения за движением планет и звезд. Учитель в те времена значил больше, чем теперь. Это был не только преподаватель предмета, но, прежде всего, человек “мудрый”, “знаю-

щий”, особенно в делах божественных; ведь мы уже отмечали, что и математика, и астрономия в той культуре понимались как дело божественное. Вот, например, как об учителе (его называют “ученым”) свидетельствуют тексты народа нагуа:

“Ученый это: свет, факел, большой факел, который не дымит. Он продырявленное зеркало. Ему принадлежат черные и красные чернила, принадлежат кодексы. Сам он есть письменность и знание. Он путь, верный путеводитель для других. Подлинный ученый аккуратен (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” [28, с. 83, 84].

Кое-что здесь, естественно, нуждается в объяснении. “Смотреть сквозь продырявленное зеркало” (как боги на дела людей) — это значит видеть скрытое, знать все наперед, управлять. Теперь, что значит “лицо”. “Лицо” у нагуа противопоставляется “сердцу”. Когда обращаются к молодым супругам, говорят так:

“Принесу огорчение вашим лицам, вашим сердцам...”

Принишу поклон вашим лицам, вашим сердцам...” [28, с. 207]

Лицо и сердце — это две характеристики отдельного человека: лицо — то, что дается воспитанием и обучением, а сердце — стихия желаний:

“Поэтому ты отдаешь свое сердце всякой вещи

И ведешь его неизвестно куда: ты разрушаешь свое сердце...”

На земле разве можешь ты за чем-либо гнаться?”

[28, с. 208].

Зрелый, воспитанный человек, по убеждению учителей нагуа, должен овладевать своими желаниями (сердцем) и становиться мудрым, знающим.

“Зрелый человек имеет сердце,

Твердое, как камень, мудрое лицо.

Он хозяин своего лица, у него

Ловкое и понятливое сердце”.

[28, с. 245].

Анализ текстов показывает удивительную вещь: функции учителя и личного бога отчасти совпадают: это помощь, лечение, совет, знание, ум и т.п. Но учитель делает больше, он передает человеку “правильное лицо”, развивает его. Человек становится “хозяином своего лица”, он “видит себя в зеркале”, он “мудр”.

Здесь мы имеем максимально возможное в древнем мире приближение к пониманию того, что такое культурный человек. Но и преувеличивать это приближение нельзя. В конце концов, учат соблюдать закон, дисциплину и лишь отчасти — самостоятельности, активности, обращенной на самого себя. Основной мотив учительских наставлений — “терпи, удерживай свое сердце, следуй примеру личного бога, поступай разумно, хорошо”. Тогда к тебе будут хорошо относиться и боги, и люди, и все будут уважать тебя.

ЗАКАТ ВЕЛИКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ, ЗАРОЖДЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Конец второго — начало первого тысячелетия до н.э. — это период упадка культуры древних царств. Например, “военное и политическое могущество Вавилонии, — пишет И.Клочков, — идет на убыль. Заметно уменьшилось население самого Вавилона... Ухудшилось и то, что современные социологи называют “качеством жизни”: дома строились значительно хуже, менее разнообразной стала утварь и т.д. Одновременно с упадком городов шло запустение сельских поселений и сокращение возделываемых площадей... Все это неудивительно, если вспомнить о внешнеполитических событиях эпохи: непрерывные войны и нашествия извне не могли не истощить страну” [25, с. 108]. Нарушаются сословные и традиционные отношения между людьми, человек все меньше следует древним законам и не может, как прежде, быть уверенным в своей безопасности. Государство и царь становятся слабее, зато расширяется об-

ласть личной жизни и свободы отдельного человека. Однако мироощущение человека пока остается прежним, и именно это рождает сложные проблемы и коллизии. Человек видит, что миропорядок рушится, он пытается это осмыслить и не может. Ведь за порядок в мире отвечают прежде всего боги, но они делают что-то непонятное. Распространенными становятся мотивы сомнения и горечи. В старовавилонских поэмах о “Невинном страдальце” и “Вавилонской теодицее” можно прочесть:

“Ты ведь стоишь на земле, замыслы бога далече”.
“Научишь ли бога ходить за тобой, как собаку?
То он хочет от тебя обрядов, то “Не спрашивай бога!”,
То чего-то иного”.
[25, с. 122, 140]

А вот горькие размышления о поведении главного бога учителей науга:

“Господин наш, хозяин непосредственной близости. Думает то, что хочет, решает и развлекается. Как он хотел бы, так и захочет. В центре своей ладони он нас держит и передвигает по своему желанию. Мы движемся, кружимся, как шарики, без направления, он нас передвигает. Мы предмет его развлечения: он над нами смеется” [28, с. 217–218].

Человек эпохи заката культуры древних царств не понимает, почему боги перестали выполнять свои обязанности, хотя человек делает все, что положено. Зато много других людей, прямо нарушающих божественные заветы и законы, живут припеваючи. Страдалец из “Вавилонской теодицеи” восклицает:

“Что получил я от бога, которому поклонялся?
Пред тем, кто ниже меня, я склоняюсь,
Презирают меня (и) последний, (и) богатый, и гордый”

А вот причина.

“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”.
[25, с. 35, 85–86].

“Понятно, — пишет И.Клочков, — когда страдают наказываемые богами нечестивцы, но почему участь их делит человек благочестивый? [25, с. 120]” И приводит жалобы героя “Невинного страдальца”:

“Тому, кто богу не совершал возлияний
И за трапезой не взывал к богине,
Кто ниц не падал, не знал поклонов,
Чьих уст бежали мольбы-молитвы,
Кто праздники не чтил, не блюл дни бога,
Был небрежен, презрел обряды,
Кто людей не учил поклонению и службе,
Не взывал к богу, съел (жертвенную) пищу,
Свою богиню бросил, не принес ей жертву,
Стал я подобен.
(А ведь) сам я помнил о мольбе-молитве
Благоразумием (была мне) молитва, правилом — жертва,
День почитания бога (был) улажением сердца,
День процессий богини — прибылью и доходом.
Молитва (за) паря — она же моя услада...
Хотел (бы) я знать, что богу приятно;
Что хорошо человеку — преступленье пред богом,
Что для него отвратительно — хорошо его богу!
Кто волю богов в небесах узнает?”
[25, с. 120].

Вот до чего договаривается растерявшийся человек первого тысячелетия до н.э.: “Что хорошо человеку, всегда плохо его богу”. Для предыдущих эпох это было прямое кощунство, отрицание богов. Но в этот период человек как бы уже не может рассчитывать на богов, мироздание рушится, он остается один на один с собой. А это, как известно, — одно из условий рождения индивидуальности и личности человека. Если человек не может опираться на богов, он начинает искать самостоятельные опоры в себе (в своей душе) и вне себя — в поддержке других людей.

Но было еще одно обстоятельство, подталкивающее человека к осознанию своей личности. Это проблема послесмертного бытия. Архаический человек думал, что после смерти его душа просто

переселяется в страну мертвых, где, по сути, все так же, как и в этой жизни. И древний египтянин мыслил сходным образом. Но вот шумеры и вавилоняне считали, что загробная жизнь не только безрадостна, но просто ужасна. Вот как в “Эпосе о Гильгамеше” описан загробный мир:

“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!” [25, с. 186].

Раз жизнь после смерти так страшна, с одной стороны, складывается убеждение, что от жизни на этой земле нужно взять все (как говорили вавилоняне: “Небо далеко, а земля драгоценна”), а с другой — зарождается желание жить, как боги, т. е. вечно. Опять же в эпосе о Гильгамеше даются такие советы:

“Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок,
Днем и ночью да будешь ты весел,
Праздник справляй ежедневно,
Днем и ночью играй и пляши ты!
Светлы да будут твои одежды,
Волосы чисты, водой омывайся,
Гляди, как дитя твою руку держит,
Своими объятьями радуй супругу
Только в этом дело (человека).
[25, с. 139].

Сходные мысли владели учителями и поэтами народа нагуа, размышлявшими о смерти (“области тайны”) и жизни.

“Если) за один день мы уйдем
И за одну ночь спустимся в область тайны,
И здесь мы только, чтобы узнать себя,
А на земле мы лишь мимоходом.
Мирно и радостно проведем жизнь:
Приходите и наслаждайтесь,

Пусть не приходят те, кто живет в злобе:
Земля очень широка!
Вот бы всегда жить,
Вот бы никогда не умереть!”
[28, с. 159].

Вот эти два основных индивидуальных мотива (“прожить как хочется” и “жить вечно”, как боги) начинают обдумываться человеком первого тысячелетия до н.э. Однако в культуре древних царств эти проблемы только были поставлены. Свое разрешение они получают уже в следующей культуре — античной. В частности, великий философ античности Платон будет доказывать, что человек должен жить не как хочется, а справедливо и для блага (богов, государства и других людей), а его душа сможет обрести вечность, если человек, живущий для блага, будет к тому же заниматься философией и наукой.

АНТИЧНАЯ КУЛЬТУРА

Античная культура — колыбель нашей цивилизации, именно здесь сформировались философия, наука, искусство, рациональное мышление, и формы жизни греков, их гений до сих пор волнует и отчасти вдохновляет людей Нового времени. Несмотря на то, что античной культуре посвящены тысячи и тысячи исследований, ясного понимания природы этой культуры и путей ее формирования так и не существует.

Судя по всему, к античной культуре вели два основных процесса: попытки преодолеть то, что можно назвать кризисом мировоззрения личности, и преодоление кризиса сознания, вызванного изобретением рассуждений, приводящих к парадоксам. Первая ситуация, сформировавшаяся на закате культуры древних царств (это примерно 1 тыс. лет до н.э.), была связана с переживанием древним человеком безрадостной перспективы загробной жизни. Покидая тело, душа человека вела печальную жизнь в загробном царстве мертвых, собственно, это была не жизнь, а слабое подобие (тьма) настоящей жизни. Все это не могло не подавлять человека, погружая его в глубокий пессимизм. В античной лирике раннего периода можно встретить

следующие стихи, отражающие подобное пессимистическое настроение:

Другу Меланину

Пей же, пей, Меланин,
До забвения пей со мной.
Если рок в Ахеронт,
В эту грустную мглу, меня
Окунул, — что мечтать,
Будто к солнцу вернемся вновь!
Полно, так высоко
Заносится умом не нам.
И Сизиф возомнил
Превзойти здравый толк людской:
Смерть надменно смирить.
Но принудил бахвала рок.
Хоть и был царь хитер,
Безвозвратно, покорно вновь
Переплывать Ахеронт.
И придумал ему Кронид
Небывалую казнь,
Неизбывный Сизифов труд,
Там, под черной землей.
Не горюй же о смерти, друг.
Ты же ропщешь — к чему?
Плачь не плачь — неминуем путь.
Нам без жалоб терпеть
Подобает утрату. Пусть
Свирепеет буран
И безумствует север. Мы
Будем пить и хмелеть:
Нам лекарство от зол — вино.

(Алкей, конец VII — начало VI веков до н.э.) [3, с. 50].

Но кого здесь имеет в виду герой, говоря “полно? так высоко заносится умом не нам”, желая преодолеть смерть? Вероятно, не только 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 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 мы писали выше, в культуре древних царств, откуда греки заимствовали мудрость, познание жизни богов и их деяний было неотделимо от построения вычислений с числами и чертежами и получения простейших знаний о природе. 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 реально, а не просто “кажется”), познание которого позволяет “блаженно закончить свои дни”, постепенно трансформируется в том же направлении. Существующее — это и подлинное, и данное в числах, чертежах и вычислениях.

Вторая ситуация была связана с изобретением греками рассуждений. Здесь, вероятно, также не обошлось без влияния Востока. С культурологической точки зрения формирование в Древней Греции философии и науки было предопределено двумя задачами: необходимостью усвоить мудрость (прежде всего мифологические представления) других народов (египтян, вавилонян, персов, финикийцев) и объяснить эту мудрость самим грекам. Здесь нужно иметь в виду следующее. Во-первых, относительно таких древних культур, как египетская или вавилонская, греческая культура была юной и менее знающей (мудрой). Поэтому первые греческие мыслители (Фалес, Пифагор, Анаксимандр, Гераклит и др.) охотно заимствовали с Востока мудрость, но, естественно, так, как они ее понимали, т.е. переосмысливая. Во-вторых, сами греки — народ свободолюбивый, торговый и независимый — не доверяли на слово даже своим уважаемым соплеменникам. Их нужно было еще убедить, склонить к чужой

мудрости, привести аргументы в ее подтверждение, доказать, что она правдива, что положение дел именно таково, как эта мудрость утверждает. Другими словами, нужно было не просто пересказать восточную мудрость как свое собственное убеждение, но и обосновать эту мудрость, апеллируя к каким-то известным вещам. В-третьих, в сознании древних греков без особого противоречия уживались такие две установки, как вера в культ собственных богов и героев и вера в “естественные” отношения, которые во многом мыслились по торговому образцу (эквивалентный обмен, расчет, доказательство перед торговым партнером или третьим лицом эквивалентности обмена и т. п.).

Можно предположить, что действие указанных трех моментов вместе с какими-то другими обстоятельствами приводит к созданию в греческой культуре утверждений о действительности, имеющих структуру “А есть В” (“все есть вода”, “все есть огонь”, “все состоит из атомов”, “человек смертен”, “животное дышит” и т. п.). Что они собой представляют? С одной стороны, это осмысленная греческими мыслителями восточная мудрость. Например, утверждения древних вавилонян о том, что Океан (Бог) рождает землю, рыб, людей, животных и т. д., могли быть поняты Фалесом следующим образом. Океан — это то, что есть на самом деле (Бог и вода одновременно), т. е. мудрость. Люди, рыбы, земля, животные и т. д. — все то, что человек видит глазами, что лежит на поверхности чувств. Если же смотреть вглубь (в сущность вещей), “знать” мудрость, то вместо этих видимых вещей увидишь воду. Разъясняя эту мудрость своим соплеменникам, Фалес действовал и как жрец, и как купец: он апеллировал как к сакральным началам, так и к тому, что видимые, данные чувствам вещи и вода, божественное начало — это одно и то же (в плане равного обмена). “Все есть вода, — говорил Фалес, — поскольку сами боги кланутся водами Стикса”.

В высказывании типа “А есть В” — в зародыше все греческое мышление: разделение действительности на два плана (что есть на самом деле, то есть существует, и что видится, лежит на поверхности чувств), установка на созерцательность (нужно было усмотреть в видимых вещах то, что есть на самом деле), установление эквивалентных отношений (есть, быть, существовать и т. д.) между двумя предметами.

Что собой представляет выражение “А есть В” с семиотической точки зрения? Здесь в одной сложной знаковой форме существуют два разных семиотических образования. С одной стороны, выражение “А есть В” — это разъяснение, описание чего-либо; здесь главное — определенность и осмысленность. Другими словами, в этом употреблении выражение “А есть В” является “знаком-выделением”, оно позволяет понять чужое утверждение (мудрость), отнести его к известной реальности. С другой стороны, это же выражение является характеристикой определенного предмета, а именно, мы узнаем, что А обладает свойством В. С семиотической точки зрения В здесь выступает в качестве знака-обозначения (и одновременно знака-выделения), отнесенного ко вторичному предмету А. Как знак-выделение, обеспечивающий понимание мудрости, выражение “А есть В” строится вполне произвольно относительно вторичных предметов А и В (эквивалентность подобных предметов лишь предполагается; нет таких весов, на которых можно было бы уравновесить “воду” и “все”). Однако как отношение между вторичным предметом А и его знаком-обозначением В это выражение “А есть В” должно быть вполне определенным, удовлетворять оперативным критериям. Действительно, чтобы в оперативном мышлении получить знак В, отнесенный к А, объект (предмет) А необходимо сопоставить с общественно признанным эталоном или же заместить в знаке-модели (знаке-символе), с которым, в свою очередь, можно действовать вместо объекта А.

Таким образом, в выражении “А есть В” сосуществуют два разных семиотических образования: знак-выделение (А есть В) и знак-обозначение (знак В, отнесенный к А). Первый знак лишь манифестирует (произвольно полагает) отношения между предметами А и В; второй задает (оперативно) между ними определенные отношения. Естественно, что манифестировать между двумя предметами можно любые отношения (лишь бы обеспечивалось понимание мудрости), а оперативно задать можно только те отношения, которые между предметами А и В выявлены в практической деятельности. Следовательно, в выражении “А есть В” имплицитно содержится источник объективных противоречий, т. е. структура, которая может приводить к рассогласованию двух разных типов отношений.

Выражения типа “А есть В” оказались необычайно удобными и необходимыми в молодой греческой культуре. В условиях межкультурного (при заимствовании мудрости и оперативных знаковых средств с Востока — у Вавилона, Египта, Персии, Финикии и т. д.) и внутрикультурного общения (наличия в Греции городов-государств с разной субкультурой) эти выражения позволяли не только ассимилировать различные интересующие греков представления и оперативные средства, но и психологически оправдывать такую ассимиляцию. Оправдание, обоснование ассимилированных представлений было необходимым условием рассматриваемого культурного процесса, поскольку он осуществлялся в контексте общения разных сознаний и пониманий (на почве “обмена” представлениями и оперативными знаковыми средствами).

Все это приводит к тому, что начинается перевод на “язык” выражений “А есть В” самых разнообразных представлений и сведений. Во-первых, как мы уже отмечали, ассимилируются и переводятся на этот язык фундаментальные мифологические представления (и чужие, и свои). Так появляются первые представления о строении природы типа (“все есть вода”, “все есть земля”, “все есть огонь”, “все состоит из атомов”, “все меняется”, “все неизменно, неподвижно”) и т. д. Все эти утверждения строились на пересечении двух реальностей: мифологической и практической (рациональной), заданной торговым мироощущением. Во-вторых, на язык высказываний “А есть В” переводятся переходы между вторичными предметами, установленные в оперативном мышлении (например, переходы в вычислениях от прямоугольного поля к двум треугольным, от одних чисел к другим и т. д.). Так формируются выражения типа “прямоугольник равен двум треугольникам”, (“число А равно числу В”) и др.

Но был еще один источник новых представлений типа “А есть В”. Как и любой знак, сложное знаковое выражение “А есть В” становится вторичным предметом. При этом в одном случае предметы А и В сопоставляются с эталонами или замещаются в знаках-моделях или знаках-символах; результат этих сопоставлений и замещений фиксируется в знаках-обозначениях. Например, в выражении “Все есть вода” “вода” как вторичный предмет

может стать объектом рассмотрения и высказывания (“мокрая”, “жидкая”, “прозрачная” и т. д.). Поскольку одновременно предмет В (“вода”) входит в выражение “А есть В”, соответствующие характеристики — “мокрая”, “жидкая”, “прозрачная” и т. д. — усматриваются в выражении “А есть В”. Например, могут быть получены утверждения “Все мокрое”, “Все прозрачное”, “Все жидкое” и т. д. (мы не обсуждаем, противоречат ли эти утверждения наблюдаемым фактам).

Во втором случае предметы А и В могут входить в другие высказывания типа “А есть В”. Например, вторичный предмет “вода” может входить в высказывания типа “вода — это благо” или “кровь есть вода”. Опять же, поскольку одновременно предмет В (“вода”) входит в исходное выражение “А есть В”, в нем усматриваются соответствующие характеристики (“все есть благо”, “все есть кровь”).

Те же два случая имеют место и в нарождающейся греческой геометрии. Так, в геометрических фигурах, с одной стороны, как в объектах выявляются новые характеристики (например, что в треугольнике ABC входят треугольники ABD и DBC, а также углы А и С), с другой — уже известные выражения типа “А есть В” (треугольник ABD равен треугольнику DBC). Отсюда в геометрических фигурах усматриваются новые выражения типа “А есть В” (угол А треугольника ABD равен углу С треугольника DBC и угол А треугольника ABC равен углу С этого же треугольника). Психологически новые свойства именно усматривались (созерцались) в предметах и выражениях типа “А есть В”, хотя, как мы показываем, условием этого была сложная деятельность (замещение вторичных предметов А и В в знаках, включение этих предметов в другие выражения типа “А есть В”, включение новых полученных характеристик этих предметов в исходные выражения типа “А есть В” и т. д.).

В относительно короткий срок в греческой культуре было получено большое число высказываний типа “А есть В” (при ассимиляции восточной мудрости, интерпретации в юном языке типа “А есть В” опытных знаний; наконец, действий с высказываниями типа “А есть В” как с вторичными предметами). Они высказывались разными мыслителями и отчасти с разными целями. Одни (Фалес, Парменид, Гераклит) стремились

понять, как устроен мир, что есть (существует), а что только кажется. При этом разные мыслители, как мы отмечали выше, считали существующим (в выражении типа “А есть В” — это второй член В) воду, воздух, огонь, землю, движение, покой (бытие), атомы, идеи, единое и т. д. Другие мыслители (первые софисты, учителя мудрости и языка) стали использовать высказывания типа “А есть В” и способы их построения для практических целей (в судебной практике, для обучения, в народных собраниях для ведения споров). Третьи (поздние софисты, помогавшие “делать человека сильным в речах”) использовали эти высказывания в целях искусства (“спора ради спора”) и просто в игровых целях. Четвертые (ученые в узком смысле — пифагорейцы, геометры, оптики и т. д.) эти же выражения “А есть В” использовали для эзотерических и отчасти практических целей. Например, ранние пифагорейцы сначала осмыслили в новом языке переходы в числа и планах полей, заимствованные ими из Египта и Вавилона, а затем стали усматривать в полученных высказываниях типа “А равно В” (“А параллельно В”, “А подобно В” и т. д., где А и В — числа или фигуры) новые характеристики (отношения) чисел и геометрических фигур; благодаря этому им удалось получить цепи высказываний типа “А равно В”.

Нужно также учесть культурную ситуацию этого периода. В Древней Греции V в. до н. э. 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”. 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. Примером подобной жесткой полемики с другими школами является деятельность Парменида, Зенона, Сократа, Платона.

Эти мыслители превратили в регулярный сознательный прием (метод) процесс получения противоречий (антиномий). Стихийно противоречия возникали и раньше, к этому веда сама практика построения высказываний типа “А есть В”. Как мы уже отмечали, они имели двойную природу: коммуникативную (обеспечивая понимание) и оперативную (связывая предметы А и В в оперативном смысле). Один член противоречий получался в результате интерпретации в языке “А есть В” явлений, наблюдаемых реально (т. е. предметов, связанных за счет оперативного мышления). 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, осмыслив например, восточную мудрость. Так, из представлений “Все есть вода (Океан)” и “Океан неподвижен” можно было получить утверждение “Все неподвижно” (имеющее прежде всего коммуникативную природу). Сознательное построение противоречий позволяло ставить под сомнение и отвергать выражения типа “А есть В”, с которыми были несогласны мыслители, ведущие полемику с представителями других школ.

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 с предметами А и В (истинные, ложные, сомнительные, понятные и непонятные и т. д.).

В этот же период формируется натурфилософское знание (собственно знание), которое нужно отличать от сакрального или

практического утверждения. Знание — это элемент В в выражении “А есть В”, отнесенный к элементу А, характеризующий его. Соответственно, элемент А также получает новое понимание — это “то, о чем говорится (сказывается)”, или иначе “подлежащее — то, что существует”, о чем знание говорит. Формирование представления о знании — исключительно важный момент становления научного мышления. Обычно считается, что человек всегда имел дело со знанием, получал знания. Мы утверждаем, что это не так. Представление о знании формируется только в античной культуре, в связи с употреблением выражений “А есть В”. Необходимо понимать эти выражения, акцентировать и аргументировать член В как то, что существует на самом деле, то, что характеризует предмет А, требует выделения, фиксации самой указанной функции (характеристики А через В). Представление о знании и есть, по сути дела, фиксация такой функции. Необходимое условие подобной фиксации — формирование также представления об объекте знания (т. е. подлежащем).

Знание с семиотической точки зрения — это довольно сложное образование: с одной стороны, само выражение “А есть В”, с другой — знак-выделение В, позволяющий осмыслить функцию В в отношении А, кроме того, знание выступает так же, и как вторичный предмет В.

Однако знание в этот период имеет еще одно понимание — это мудрость. Действительно, греки называли людей знающих мудрыми, а мудрых — знающими. Мудрый человек — это не просто услышавший нечто или вообразивший то, что ему пригрезилось. Мудрый связан с богом, направляем божеством, поэтому он знает, как обстоит дело на самом деле, он сообщает не свое индивидуальное мнение, не простое название, а то, что есть. Аристотель говорил, что нельзя иметь знание о том, чего нет. Понимаемое как мудрость, знание входит не только в реальность высказываний типа “А есть В”, но и в другую реальность — реальность нарождающегося мышления. В отличие от мнения или поэтического исступления мышление — это такое созерцание и рассуждение, которое соотносится с божественным разумом, руководствуется им, прислушивается к нему (подобно тому, как Гераклит прислушивался к божественному Логосу, а Сократ — к своему божественному голосу).

Как же греческие мыслители преодолели кризис, вызванный деятельностью софистов, конкуренцией школ, учителей, различных групп знаний, наличием парадоксов? Судя по всему, свет в конце туннеля забрезжил после того, как удалось развести само мышление (рассуждение), понимаемое как деятельность (соединение “имен и глаголов”), содержание, которым мыслящий оперировал (идеи по Платону, “ноэмы” по Аристотелю), и то, о чем мысль высказывалась, то есть то, что существует, сущность (платоновский мир идей, “подлежащее” по Аристотелю). Ошибки и противоречия возникают из-за неправильного мышления (неправильного соединения мыслительных содержаний), в то время как существующее считалось непротиворечивым, единым.

Следующий шаг и задача — определить, какие же способы рассуждения и мышления можно было считать правильными и неправильными и в чем, собственно, критерий правильности и неправильности. Именно здесь Платон и вслед за ним Аристотель делают решающий шаг — соединяя поиск путей решения проблем мышления с уже имеющимся решением основного мировоззренческого вопроса о том, как блаженно закончить свои дни. Они стали утверждать, что правильное мышление — это такое, которое описывает подлинное устройство мира, т.е. существующее. Психологические основания такого решения понятны: правильное мышление не должно приводить к противоречиям, ибо знание мудрости, т.е. подлинного устройства мира, свободно от противоречий. В частности, такие представления проглядывают 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 неумом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несход-

ному с самим собою подобно — и тоже в высшей степени — наше тело” [33, с.79с, 80b]. Соответственно, знания, полученные в правильном мышлении, стали называться “истинными”, а в неправильном “ложными”. Но и здесь была своя история, на которой необходимо остановиться подробнее.

Вначале стали рефлексировать способы получения знаний, отделять ошибочные рассуждения от верных, вести критику неверных рассуждений. Уже Сократ показывает, что если рассуждающий принимает некоторое знание о предмете (определенное выражение “А есть В”), то на основе этого исходного знания можно получить другое вполне определенное знание, причем получить с необходимостью (т. е. новое знание усматривается в выражении “А есть В”). А. С. Ахманов отмечает, что греческие мыслители не могли не обратить внимание на наличие в речи особой принудительности, которая коренится в связях мысли: раз признано одно, то следует сказать и другое. Другое важное знание о мышлении состояло в том, что не любые связи между знаниями в рассуждении оправданы, одни ведут к парадоксам, а другие нет. Постепенно складывается представление, что ошибочность или истинность рассуждений зависит от того, как ум человека соединяет, связывает между собой в рассуждении отдельные знания. Поскольку знания относятся к подлежащему (сказывают что-то о нем), в одних случаях соединение знаний соответствует тому, как устроен объект (подлежащее), а в других — не соответствует его устройству (именно второй случай ведет к парадоксам). Выйти к этим представлениям, по сути особой модели рассуждения, помогли полученные Платоном и Аристотелем знания об объекте высказываний, т. е. о том, что существует на самом деле. Как известно, Платон считал, что на самом деле существуют идеи, а вещи и другие представления — это копии идей (или же копии копий); Аристотель объектом знания считал сущности (первые начала, причины) и вещи, т. е. принимал двойное начало. Однако, поскольку сами вещи сводились Аристотелем к “сущности бытия” (сущностному определению вещи), форме и материи, где форма и материя — те же сущности (начала), постольку вещи также осмыслились в реальности сущностей как их некоторый спускок, конструкт.

От начал типа “вода” или “огонь” понятия “идея” и “сущность” отличаются кардинально: идея и сущность — это не только то, что есть на самом деле, но одновременно и исходный пункт (“начало”) рассуждения. Поиск Сократом общих определений (например, что есть мужество или справедливость) представляют собой одну из первых попыток осознать, какие собственно характеристики выражения типа “А есть В” использует человек в исходном пункте рассуждения, получая затем на их основе новые знания. Совмещение в одном понятии (идеи, сущности) представлений о начале рассуждения и объекте знания позволило выйти к постановке вопроса о том, каковы различия правильных и неправильных рассуждений. Решение состояло в установлении связи истины и лжи с тем, соответствует или нет знание своему объекту. “Кто о сущем говорит, что оно есть, тот говорит истину, — пишет Платон, — а кто утверждает, что его нет, тот лгун” [6, с. 65]. Прав тот, вторит ему Аристотель, “кто считает разделенное разделенным и соединенное соединенным, а в заблуждении тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам...” [4, с. 162]. На первый взгляд эти определения истины и лжи тавтологичны, ведь каждый, даже тот, кто лжет, утверждает, что он говорит о том, что есть. Но смысл этих критериев в другом — не в проверке конкретного рассуждения на истину или ложь, а в утверждении самого принципа нормирования рассуждения, в требовании строить правильные рассуждения, исходя из некоторых твердых оснований.

В диалоге “Федон” Платон пытается поставить связь знаний в рассуждении в зависимость от связи идей. Он доказывает, что поскольку идея четного противоположна идее нечетного, а число три причастно идее нечетного, то идея того числа также противоположна идее четного (в современном языке формальной логики это платоновское рассуждение соответствует второй фигуре силлогизма). (“Изложенные схемы силлогистических выводов, — пишет Ахманов, — Платон привел для доказательства бессмертия души, которая, будучи причастна идее жизни, при приближении того, что противно жизни, т. е. при приближении смерти, не погибает, а, оставаясь бессмертной, удаляется в царство Аида” [6, с. 68]).

С нашей точки зрения реконструкции силлогизма здесь нет. Платон строит не схему силлогистического вывода, а моделирует рассуждение, чтобы его нормировать, обосновать как правильное (истинное). Вот этот момент нормирования и моделирования рассуждения является еще одним кардинальным шагом в усилиях ряда греческих мыслителей. Уже пифагорейцы, подчинив вещи и мироздание числовым отношениям, подготовили почву для этого поворота, Платон сделал первый шаг, Аристотель же превратил нормирование и моделирование рассуждения в регулярный прием. Какими идеями он при этом руководствовался?

Во-первых, вслед за Платоном Аристотель запрещает получение парадоксов, т. е. приписывает мышлению определенную структуру. Всякий парадокс, по убеждению Аристотеля, 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, устанавливаются связи или нет, происходит объяснение или, наоборот, возникает путаница); с другой стороны, соотнося рассуждение с правилами (и началами самого мышления). В свою очередь, правила мышления (рассуждения) устанавливаются на особых моделях. Ими являются представления “о суждении”, “силлогизме”, “доказательстве”, “знании”, “начале”, “науке”. Что такое, например, суждение? Это модель высказывания типа “А есть В”. (“Всякое суждение 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” [5, с. 11].) При этом высказывание не просто модель, но и одновременно, как видно из цитаты Аристотеля, классификация высказываний типа “А есть В”. Силлогизм — это, по сути, модель элементарного рассуждения, когда, исходя из двух высказываний типа “А есть В”, не обращаясь к опыту и объекту, получают третье новое высказывание (“силлогизм

же есть высказывание, в котором при утверждении чего-либо из него необходимо вытекает нечто отличное от утвержденного” [5, с. 10]). Если силлогизм — модель элементарного рассуждения, то доказательство — модель верного, истинного рассуждения; элементами этой модели являются знания и начала. Сама же наука представляет собой модель, как бы сегодня сказали, системы истинных знаний, задающих определенный научный предмет.

Именно на основе всех этих моделей Аристотелю удается сформулировать, с одной стороны, правила “правильных” (не приводящих к противоречиям) рассуждений, с другой — охарактеризовать ошибочные рассуждения. Например, к первым, как мы уже отмечали, относились правила построения силлогизмов, включающие различие 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. В нашу задачу не входит анализ всех этих положений логики Аристотеля, важно только понять их статус как правил, а также семиотическую природу.

Во-первых, это безусловно “предписания”, т. е. такие знаковые образования, которые фиксируют состав объектов и операций действительности, а также ее оценку по некоторой шкале (“правильная”, “неправильная”, “совершенный силлогизм”, “ошибка” и т. д.). Например, в правиле построения “совершенного силлогизма” (по первой фигуре — “если А приписывается всем В, а Б — всем В, то А необходимо приписывается всем В”) указаны объекты деятельности (термины-знания А, Б, В), а также операции (“приписывается”, “содержится”). Во-вторых, подобные правила, а также модели, на основе которых они построены, являются знаками-выделениями, т. е. помогают осмыслить и одновременно задают способ построения элементарного рассуждения (способ усмотрения в выражении “А есть В” нового знания). В-третьих, эти правила и модели, как и любой знак, с

определенного момента становятся самостоятельными, т. е. вторичными предметами. С ними начинают оперировать: силлогизмы и доказательство сопоставляют друг с другом, сводят один к другому (более сложные к более простым, несовершенные к совершенным), преобразуют (обращение суждений, доказательство от противного). В-четвертых, в отношении к конкретным рассуждениям эти правила выступают как модель рассуждения и как его норма. Как модель, поскольку в правиле замещается конкретное рассуждение (и далее для каких-то целей можно рассматривать это правило вместо рассуждения); как норма, поскольку в реальности мышления подобное правило конституирует структуру данного конкретного рассуждения. Обе последние функции (модельная и нормативная), как мы уже отмечали, поддерживаются принципом истинности: соответствие способа построения нового знания тому, что есть на самом деле, превращает правила рассуждения в модель и норму, поскольку они осознаются как выражающие определенный объект (бытие, устроенное так, как указывают правила).

Приписывая началам такое свойство, как недоказуемость, Аристотель фиксировал, с одной стороны, сложившуюся практику (каждый мыслитель что-то принимал как начало, а другие знания уже доказывал на основе этого положения), с другой стороны, он исходил из очевидного соображения, что при выяснении оснований доказательства нельзя идти в бесконечность, где-то приходится остановиться, и это последнее положение уже не может быть доказано. Но как в этом случае быть с началами, как убедиться в их истинности? Вопрос непростой. Часть ответа на него Аристотель получает, рефлексируя практику построения начал: начала строили, обрабатывая и обобщая эмпирический материал по определенному предмету.

Однако это только часть ответа. Начала задают объект как таковой; следовательно, они являются элементами того, что есть на самом деле, — последнего целого, вне которого ничего уже нет. Но последнее целое, об этом говорил еще Фалес, — это бог или объектность (“Все”), мыслимая как бог. Соответственно, для двух этих образований Аристотель находит два явления — “разум” и “единое”. Исходя из этого мироощущения Аристотель трактует все начала как принадлежащие одному целому

(единству и разуму) и стремится упорядочить все знания и науки, устроить из них совершенный мир, управляемый разумом (“Между тем, — говорит Аристотель, — мир не хочет, чтобы им управляли плохо. Не хорошо многовластье: один да будет властителем” [4, с. 217]). Но как единое и разум связать с отдельными началами, ведь они все разные и их много? Чтобы преодолеть этот разрыв, Аристотель вводит особые промежуточные начала — категории (сущность, суть бытия, род, вид, количество, качество, причина, форма, материя, природа, многое, возможность, действительность, способность, владение, лишение и др.), из которых, как из конструктора, “создаются” с/ми начала отдельных наук. Например, вещи Аристотель составляет из сути бытия, формы и материи и относит к определенному роду и виду. Изменение (движение, рост, заболевание и т. д.) составляется из сущностей, сути бытия, форм, материи, способности, возможности, действительности, качества, количества состояния. В системе Аристотеля категории стоят выше начал, но ниже разума (единого).

Приводя таким образом движение к основаниям рассуждения, т. е. началам, Аристотель отчасти рефлексирует и свою собственную позицию (а также позицию Платона) по отношению к другим мыслителям. Ведь Платон и Аристотель предписывали им, навязывали определенные правила и модели рассуждения. От чьего же имени они выступали? 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, рефлексируя 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 в весьма интересной и тонкой работе [18] 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 ит.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...” [15, с.233].

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). “Общезвестно, — пишет Н. Григорьева, — что жрецы Египта, обособленно живущие, занимались исследованием природы макро- и микрокосмов, 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 с жрецом в сфере сакральной интуиции. Жрец служит богу как человек, и для человека жрец есть посредник между ним и богом; философ в понимании Платона (вспомним “Федра”) — это человек, душа которого более всего видела и запомнила во время небесного путешествия; она уподобилась богу, созерцая истину вместе с богами, и поэтому “у него всегда по мере сил память обращалась на то, чем божественен бог”. Таким образом, в мышлении Платона и тем самым в тексте диалога жрец Афины Нейт в некотором смысле почти отождествляется с философом. Философ, в свою очередь, тоже как бы является жрецом богини мудрости” [18, с. 81]. А вот относящиеся к сходной теме представления Аристотеля. Обсуждая в “Метафизике” при-

роду 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” [4, 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 она как бы является самообоснованной, коль скоро сам философ исходит из блага и божественного. В конечном счете, философ, подобно поэту, который действовал как бы в иступлении, 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 мышлении 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 членирования, с другой — в связи с требованием доказательства всех положений (кроме начал) и соблюдения 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.

Действительно, рассмотрим, например, совершенный силлогизм: если А приписывается всем В, а В — всем В, то А необходимо приписывается всем В (“каждое двуногое существо (Б) есть живое существо (А), каждый человек (В) есть двуногое существо (Б), следовательно, каждый человек (В) есть живое существо (А)”). Знания “существа, имеющие две ноги, — живые” и “люди имеют две ноги” получены, конечно, опытным путем. На их основе (при обобщении и выражении в канонической форме “А есть В”) были получены знания “(Б) есть (А)” и “(В) есть (Б)”. Знание же “(В) есть (А)” усматривается, или, как говорит Аристотель, следует с необходимостью из знаний “(Б) есть (А)” и “(В) есть (Б)”. На самом деле никакой необходимости здесь нет, зато есть определенная конструкция силлогизма и правило. Но они построены так, чтобы не возникали противоречия и сохранялись эмпирические знания “(Б) есть (А)” и “(В) есть (Б)”, полученные в реальном опыте. Следовательно, и силлогизм, и другие правила мышления строились так, чтобы сохранить основные практические и опытные достижения человека и в то же время сделать возможным рассуждение (усмотрение в выражениях типа “А есть В” новых знаний). В рассуждении человек оперирует со знаниями и, если следует правилам мышления, не получает противоречий. Другими словами, правила, сформулированные Аристотелем, таким образом связали коммуникативную и оперативную составляющие выражений “А есть В”, что противоречия и другие затруднения в мышлении становились невозможными.

Построение Аристотелем правил мышления (“Аналитики”, “Топика”, “О софистических опровержениях”) и обоснование этих правил и начал (“Метафизика”) имели колоссальные последствия для всего дальнейшего развития человеческого интеллекта. Человек получил в свои руки мощное орудие мысли: возможность получать знания о действительности (т. е. выражения типа “А есть В”), не обращаясь непосредственно к ней самой. Правила мышления позволяли включать в рассуждение одни знания (ранее доказанные, или эмпирические, или же априорно верные — начала) и получать на их основе другие знания (как уже известные, так и новые). При этом новые знания не приводили к противоречиям, и их не нужно было оправдывать опытным путем.

Начиная с этого периода формируются и собственно научное мышление, и отдельные науки. Происходит распространение новых правил и представлений о мышлении на полученные ранее опытные (эмпирические) знания (переосмысленные знания шумеро-вавилонской математики, геометрические знания ранней античной науки и т. д.).

Античная программа построения наук

Построение правил (норм) мышления, а также задание основных “кирпичей” (“начал”), из которых можно было строить “здание” подлинного мира (хотя осознавалась эта работа иначе, как постижение, познание мира, созданного Творцом, или просто мира, существовавшего всегда), создало новую интеллектуальную ситуацию, а именно, привело античных философов к необходимости решать серию не менее сложных задач. Дело в том, что, с точки зрения “начал” и правил мышления, все ранее полученные знания и представления нуждались в переосмыслении и, чтобы соответствовать этим началам и правилам, должны были быть получены заново. Конкретно в переосмыслении нуждались знания, заимствованные: греками у египтян и шумеров (математические и астрологические), знания, полученные самими греками (софистами и натурфилософами) в ходе рассуждений, наконец, собственные и заимствованные с Востока мифологические и религиозные представления. Все эти знания и представления воспринимались как “темное”, “запутанное” познание подлинного мира. Чтобы получить о нем правильное, ясное представление, сначала необходимо было выбрать некоторую область знаний и представлений (область бытия) и критически отнестись к этим полученным ранее знаниям и представлениям, при этом нужно было отбросить ложные и абсурдные знания и представления и оставить правдоподобные. Следующий шаг — нахождение (построение) “начал”, соответствующих данной области бытия. По сути, эти “начала” задавали исходные идеальные объекты и операции: область знаний и доказательств, опирающихся на эти начала, и называли “наукой”. Последний шаг — действия с идеальными объектами (по форме это выливалось

в доказательства и решения “проблем”): сведение более сложных, еще не описанных в науке идеальных объектов к более простым, уже описанным. Действия с идеальными объектами подчинялись, с одной стороны, правилам мышления (т.е. логике), с другой — отвечали строению “начал” (т.е. онтологии). В ходе дальнейшего построения наук уточнялись уже известные правила мышления и начала и, если это было необходимо, создавались новые.

Параллельно с этим процессом складывается и психологическая сторона научного мышления. Усвоение способов оперирования с выражениями типа “А есть В”, 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. (“Проницательность, — пишет Аристотель, — есть способность быстро найти средний термин. Например, если кто-либо видит, что против солнца луна всегда светится, он сразу же понимает, почему это так, именно вследствие освещения луны солнцем... если опадают листья или наступает затмение, то есть ли причина затмения или опадания листьев. Например, если первый случай имеет место, то причина в том, что дерево имеет широкие листья, а причина затмения в том, что земля стала между солнцем и луной” [5, с. 248, 281]. Здесь свечение луны или затмение — то, что лежит на поверхности чувств, а освещение луны солнцем и расположение земли между солнцем и луной — то, что есть на самом деле, т.е. научное знание и причина.

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 выражений типа “А есть

В”, 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 (мышление и чувственное восприятие, наука и искусство (“техне”), знание и мнение, сфизмы и доказательства и т.д.). В целом, как мы уже отмечали, вся работа воспринималась как познание подлинного мира, конечная же цель подобного познания — уподобление Творцу, что вело к бессмертию (по Платону) и высшему наслаждению (по Аристотелю). Однако переоценивать эти обосновывающие и замыкающие теологические моменты было бы неправильным, так же, как и недооценивать.

Главное было в другом: на сцену истории вышло рациональное научное мышление. Именно оно стало главной пружиной, обеспечивающей развитие античной культуры. В античности всегда существовали два культурных начала — религиозно-мифологические представления, соответствующие культуре древних царств, и философско-научные (в античном понимании философии и науки). Но роль второго начала (была ведущей и постоянно возрастала, именно под влиянием греческих и усложняющихся философско-научных представлений происходило переосмысление не только религиозно-мифологических, но и всех прочих представлений в сфере античного “производства”, искусства, быта. Интересно, что в отличие от русской культуры два начала античной культуры — одно выражающее традиции и старину, а другое — новации и современность, не только не отрицали друг друга, но, скорее, наоборот, и ахидились

в культурном симбиозе, обеспечивающем органическое развитие античной культуры. Греческий гений нашел изумительное решение: представить новое, современное как рожденное из старого, уходящее в него корнями. В известном мифе о рождении Афины Паллады, вышедшей из головы Зевса, роль старой религиозно-мифологической культуры олицетворяет Зевс (он стоит во главе пантеона богов, характерных для культуры древних царств), а сама 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.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев Д. Роза мира. М., 1991.
2. Аннерс История европейского права М., 1994
3. Античная лирика. М., 1968.
4. Аристотель. Метафизика. М. — Л., 1934.
5. Аристотель. Аналитики. 1952
6. Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. М., 1960
7. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975
8. Бежин Л. Под знаком “ветра и потока”. Образ жизни художника в Китае в III — IV вв., М., 1982.
9. Библиер В.С. Школа диалога культур. М., 1992
10. Бэкон Ф. Новый органон. Л., 1935.
11. Ван дер Варден Б.Л. Пробуждающаяся наука. М., 1959
12. Вайман А.А. Шумеро-вавилонская математика. М., 1961
13. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм. // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.
14. Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса. // Собр. соч.: в 6 т. М., 1982. Т.1; его же. Конспект к лекциям по психологии детей дошкольного возраста. // Эльконин Д.Б. Психология игры. М., 1978.
15. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980.
16. Гайденко П.П. Категория времени в буржуазной европейской истории философии XX века. // Философские проблемы исторической науки. М., 1969.
17. Гемуев И.Н. Мирозозрение манси: дом и космос. Новосибирск. 1990.
18. Григорьева Н.И. Парадоксы платоновского “Тимей”: диалог и гимн. // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981
19. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. // Общество. Культура. Философия. М., 1983.
20. Дильтей В. Типы мирозозрения и обнаружение их в метафизических системах. Культурология. XX век.
21. Ерофеева Н. Лирика. N 67. М., 1973
22. Ерофеева Н. Лук. // Мифы народов мира. М., Л., 1982.
23. Злобин Н.С. Культура и общественный процесс. М., 1980
24. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре. // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.
25. Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.
26. Крамер С. Мифология Шумера и Аккада. // Мифология древнего мира. М., 1977
27. Леонардо да Винчи. Книга о живописи. М., 1934.
28. Леон-Портилья М. Философия науга. М., 1961.
29. Межуев В.М. Классическая модель культуры: проблема культуры в философии Нового времени. // Культура: теории и проблемы. М., 1995.
30. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994.
31. Орлова Э.А. Динамика культуры и целенаправленная активность человека. // Морфология культуры. Структура и динамика. М., 1994.
32. Орлова Э.А. Культурная антропология в XX веке: объяснение равномерности и многообразия культурных феноменов. // Культура: теории и проблемы.
33. Платон. Соч. Федон. Т. 2. М., 1993.
34. Розин В.М. Специфика и формирование естественных, технических и гуманитарных наук. Красноярск. 1989.
35. Сетон-Томпсон Э. Рассказы о животных. М., 1986.
36. Столяр А.Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее

роли в становлении сознания. // Ранние формы искусства. М., 1972.

37. Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
38. Хейердал Т. Аку-Аку. М., 1959.
39. Чавчавадзе Н.З. О ценностном аспекте понятия нации // Философские проблемы культуры. Тбилиси, 1980
40. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. // Восток-Запад. М., 1988.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ПРИМЕРЫ ОТДЕЛЬНЫХ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ¹

КАК ЕГИПЕТСКИЕ ЖРЕЦЫ ПРИШЛИ К ИДЕЕ ПИРАМИДЫ

Эти гигантские сооружения древних до сих пор поражают воображение людей. В древнем мире их считали одним из чудес света, сегодня — загадкой. Для могил, даже фараонов, они слишком велики, хотя именно в пирамидах были найдены мумии фараонов, а также многое другое: утварь, скульптурные изображения, настенные росписи — целый музей. Какие только объяснения ни давали исследователи происхождению пирамид за последние два века, начиная с самых обыденных, да, мол, действительно, это все-таки гробницы фараонов и символы их власти, до крайних, экзотических, например, что строительство пирамид было способом занять избыточное население Египта и сплотить нацию или что пирамиды — это таинственные космические знаки египетских жрецов, свидетельствующие о наличии у них прямых связей с живым Космосом. Многие из этих теорий интересны, но или не выдерживают

¹ От общей характеристики предмета культурологии и реконструкции формирования первых типов культуры (архаической, древних царств и античной) мы перейдем теперь к демонстрации отдельных образцов культурологического изучения. Дело в том, что культурология изучает не только культуру в целом, но и отдельные культурные явления, прежде всего исторические и в сфере искусства. Но мы выйдем за пределы этих областей, рассмотрев также темы любви и смерти и жизненного пути человека.

серьезной критики, или малоубедительны, за этими объяснениями не чувствуется правдоподобной реальности.

Вряд ли такие грандиозные работы, как строительство пирамид (а в этом строительстве, как известно, было занято чуть ли не все население Египта, и тянулось оно непрерывно многие века), предпринимались по наитию, без, как бы мы сегодня сказали, концепции или проекта. Но ни концепция, ни ее обоснование до нас не дошли, возможно, действительно жрецы умели хранить свои тайны. Поэтому у культуролога нет другого пути, как реконструировать подобную концепцию, а точнее, определенный комплекс правдоподобных идей, заставлявших фараонов, жрецов и все остальное население Древнего Египта тратить огромные ресурсы, время и силы на эти поражающие воображение «стройки века». Забегая вперед, скажу, что культурологическая реконструкция происхождения египетских пирамид для самого культуролога интересна тем, что позволяет показать, как изобретение пирамид выступило способом разрешения одной из ключевых проблем египетской культуры (а именно вопроса о природе смерти фараона), причем этот способ одновременно синтезировал («конфигурировал») несколько важных планов этой культуры (связал мир богов и людей, небо и землю, текущую жизнь с вечностью).

Древнеегипетская культура по моей классификации относится к «культуре древних царств» [6]. Эта культура шла вслед за «архаической культурой», сохраняя ряд ее особенностей (например, переосмысленное представление о душе человека); в свою очередь, как известно, культура древних царств уступила место античной, которая тоже сохраняет ряд по-новому понятых черт культуры древних царств. Подобная преемственность и наличие своеобразных архетипов (правда, всегда «прочитываемых» в следующей культуре иначе) позволяют культурологу, обнаружившему пробелы в эмпирическом материале (то есть недостаточность исторических сведений и фактов), обращаться в предшествующую или последующую культуру. Так же поступлю и я. Древние египтяне в отличие от своих соседей, шумеров и вавилонян, писавших на глине, использовали для этой цели папирусы, сделанные из материала более хрупкого и недолговечного и поэтому в большинстве

не сохранившегося. Но ряд представлений, характерных для человека древних царств и, следовательно, древних египтян, мы можем взять (естественно, тоже в реконструкциях и с учетом «культурного сдвига») из архаической и античной культуры, а другие — от шумеров и вавилонян. Для культурологических исследований определенного типа этот прием вполне оправдан и, вероятно, единственно возможен.

Начать характеристику древнеегипетской культуры можно с известных социологических констатаций. Египетская культура одна из первых (если не первая) цивилизаций, где сформировались такие социальные институты, как государство, армия, религия, управляемое из «центра» хозяйство (земледелие, ремесленные работы, рудники, строительство ирригационных сооружений, дворцов, пирамид и др.). Важной особенностью египетского государства и хозяйства было сильное вертикальное управление (по сегодняшней терминологии), во главе которого стоял царь, но же живой бог — фараон.

По моим исследованиям, суть культуры древних царств (если реконструировать культурное сознание) составляет следующее мироощущение: есть два мира — людей и богов; боги создали и жизнь, и людей, пожертвовав своей кровью или жизнью, в ответ люди должны подчиняться богам и вечно «платить по счетам» (отдавать богам, а фактически на содержание храмов и государства, часть, и немалую, своего труда и имущества); буквально все, что человек делает, он делает совместно с богами, на собственные силы человек рассчитывать не может, успех, благополучие, богатство, счастье — только от богов, от них же и несчастья или бедность. Известный немецкий философ Курт Хьюбнер в одной из своих последних книг — «Истина мифа» трактует сущность мироощущения человека культуры древних царств как «нуминозный опыт» (сущность). «Едва ли, — пишет К.Хьюбнер, — можно найти лучшее введение в интерпретацию мифа как нуминозного опыта, чем в этих словах У. фон Виламовиц-Моллендорфа: «Боги живы... Наше знание о том, что они живы, опирается на внутреннее или внешнее восприятие; неважно воспринимается бог сам по себе или в качестве того, что несет на себе его воздействие... Если мы перенесемся мыслью на тысячелетия назад, то обще-

ние богов и людей надлежит признать едва ли не повседневным событием, по крайней мере боги могут появиться в любой момент, и если они приглашаются на жертвоприношение и пир, то это следует принимать всерьез” [8, с.67]. “Все, что человек предпринимает в сообществе, — пишет дальше К.Хюбнер, — прежде всего всякая его профессиональная практика, начинается с молитвы и жертвоприношения. Чему не способствует бог, чему не содействует его субстанция, возбуждая тимос или френ человека (тимос, по древнегречески, — это голова, а френ — диафрагма. — В.Р.), то не сопровождается успехом. Афина Эргана, к примеру, является богиней ремесла, гончарного дела, качества, колесного дела, маслоделия и т.п. Горшечники обращаются к ней в своей песне, чтобы она простерла свою длань над гончарной печью, и свидетельствуют о присутствии богини в мастерской...” [8, с.117, 120]¹*. Аналогично в Вавилоне был, например, бог кирпичей, функция которого — следить, чтобы кирпичи были правильной формы и быстро сохли [2, с.35]. “Если люди должны принять решение, — пишет В.Отто, — то тому предшествует дискуссия между богами”. Можно сказать и так: всякая такая дискуссия происходит в нуминозной сфере и разрешается при ее посредстве” [8, с.118]. Короче, все значимые для человека в культурном отношении действия, вплоть до интимных (так, личные боги в Вавилоне принимали непосредственное участие не только в воспитании, но и зачатии и рождении всех членов семьи [2, с. 45]), совершались древним человеком вместе с богами, причем последние как раз обеспечивали правильность и успех этих действий.

Второй сюжет, необходимый для нашей темы, — понимание человеком этой культуры феномена смерти. В культуре древних царств фактически соединяются два разных толкования смерти: анимистическое, идущее от воззрений предшествующей архаической культуры, и новое, связанное с нуминозным опытом. Человек архаической культуры понимал смерть как бесповоротный, окончательный уход души человека, носительницы его жизни и энергии, из тела. Поскольку он считал, что душа обя-

зательно должна иметь собственный дом (жилище) и тело рассматривалось как такое жилище, то архаический человек в конце концов пришел к идее создавать для умершего вместо тела другой дом — захоронение, могилу. Могила понималась как постоянное жилище для души умершего человека. Но в некоторых племенах параллельно с могилой могли изготавливаться и временные жилища, где душа (эта, или втогая, или третья) жила до тех пор, пока не переселялась в новое тело — ребенка, родившегося в той же семье или племени, из которых происходил умерший. Это верование дожило буквально до наших дней.

Говоря о том, что душа умершего жила в могиле мы не преувеличиваем: архаический человек не мог представить себе смерть в нашем понимании, он считал, что душа живет вечно, но в разных домах. Сначала в теле одного человека, затем в захоронении или иттерме, затем снова может переселиться в тело (но уже другого, родившегося человека), и так до бесконечности. Одновременно душа после смерти уходит из этого мира в “страну мертвых”, где она ведет точно такой же образ жизни, как и при жизни: питается, охотится, занимается хозяйством. Именно поэтому в могилу умершего клали его оружие, хозяйственный утварь, подарки, даже еду (а позднее у богатых — любимого коня, жену, наложниц).

Рассмотренные здесь архаические представления с смерти в почти неизменном или приспособленном (переосмысленном) для нового мироощущения виде переходят и в следующую культуру, культуру древних царств. Например, в Древнем Египте было широко распространены обычай и праздник “козления покойников”. Сохраняется и практика захоронения личного имущества умершего².

Однако кое-что меняется, причем существенно. Прежде всего представление об образе жизни после смерти. Хотя человек продолжает жить, точнее его душа, но сам образ жизни резко меняется, причем, как правило, в худшую сторону. В культуре древних царств смерть — это собственно жизнь после смерти как форма существования, имеющая определенное качество. Лучше всего живут Боги, они имеют все (власть, имущество и т. п.), и их образ жизни вообще не меня-

* См. примечания в конце статьи.

ется. Это древние и называют бессмертием. Установили такой порядок сами боги:

Боги, когда создавали человека,
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали.
[2, 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, как уже нами рассматривалось, в Вавилоне.

Достаточно трагично переживает смерть и грек гомеровской эпохи. Хотя раньше “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” [8, с. 211, 213]³.

Судя по косвенным данным, наиболее оригинальную концепцию послесмертного бытия создали древние египтяне. Для них смерть — это период “очищения души”, после чего человек возрождается для новой вечной жизни, причем жизни уже близкой к богам. В отличие от конечной жизни на земле, пишет наш египтолог Татьяна Шеркова, “человек умерший, Озирис имярек в мире богов вечно оставался юным, сопровождая солнечного бога Ра в его ежедневном движении по небесному своду в священной дневной лодке” [9, с. 66].

На идею очищения и возрождения египтян могло натолкнуть представление об отождествлении самых первых богов (Атума, Птаха, Омона, Ра) со стихиями, природой. В свою очередь, эти четыре первых бога создали как других богов (Озириса, Исиду, Сехта, Нефтиду), так и людей. Поскольку все природные явления (а для египтян это боги) повторяются и возобновляются, могла возникнуть мысль о смерти как о подготовке к рождению. Приведем два примера: миф о возрождении бога жизни и смерти, Нила и зерна Озириса и древнеегипетское истолкование астрономических наблюдений.

“Сначала изображения Озириса подвергаются захоронению, в то время как под речитатив жрецов происходит гахота и сев. “Сад Бога” затем поливают свежей водой из разлившегося Нила. Когда появляются всходы происходит благословенное возрождение Озириса.” [8, с. 48]. Теперь астрономическое истолкование. “В Древнем Египте “демонический” комментарий к изображениям на гробнице Сети подробно описывает как “деканы” (восходящие над восточным горизонтом через каждые десять дней звезды. — В.Р.) умирают ... и как они очищаются в доме бальзамирования в преисподней с тем, чтобы возродиться” [4, с. 97], [7].

Другое соображение, вероятно, повлиявшее на представление об очищении, было взято древними из опыта сновидений. Засыпая, человек как бы умирает, но, когда он просыпается, всходясь к жизни, он отдохнул и полон сил⁴.

Можно предположить, что идея смерти как очищения и возрождения была обобщена древнеегипетскими жрецами и распространена на человека — второго полноправного участника мировой мистерии. Связующим звеном между такими бессмертными богами, как Атум, Птах, Амон, Ра, Изиды, и смертными людьми был бог Озирис. Парадоксально, но сначала он умирает (сравни с жизнью Христа), Озириса убивает его собственный брат — бог Сехт. Но Изиды воскрешает Озириса. Кстати, от Озириса, который одновременно был царем страны мертвых, а также Изиды, Сехта и Нефтиды начинается генеалогия египетских царей [9, с. 64–65]. Таким образом, фигура Озириса является ключевой: он связывает людей с богом солнца Ра, дающим жизнь и создавшим самих людей, а также с миром мертвых, где происходит очищение и возрождение умерших. Озирис же является прообразом самого сакрального (нуминозного) действия “очищения-возрождения”. Именно Озирис распространяет это действие на первых царей и затем на всех остальных умерших людей, которых поэтому и называют “Озирис имярек”. Только в отличие от многих богов, оживавших каждый год или даже чаще, возрождение человека относится к будущим временам.

Другое отличие в представлениях людей культуры древних царств связано с новым пониманием топологии страны мерт-

вых, куда после смерти человека идет душа. В этой культуре сформировались два полярных сакральных места (“теменоса”) — небо и земля (преисподняя); на небо шли души людей, отличившихся при жизни или почему-либо отмеченных богами, в преисподнюю попадали обычные люди или совершившие различные прегрешения. Например, у народа нагуа (населявших в средние века большую Мексиканскую долину, хотя по уровню развития эти народы относились к культуре древних царств) на небо шли лавшие в сражениях войны, пленники, принесенные в жертву, те, кто добровольно отдавал свою жизнь в жертву богу солнца, а также женщины, умершие при родах [3, с. 225]. У древних греков на небо могли попасть герои, совершившие выдающиеся подвиги, и те, кого по разным причинам взяли на небо боги. Все остальные люди, и хорошие и плохие, попадали в царство Аида под землю⁵.

У египтян небо выполняло те же самые функции, а вот земля как противоположность небу была местом, где происходило очищение и возрождение умерших. “Земля, — пишет К.Хюбнер, — не только условие всей жизни, она также в идеальном смысле — божественное лоно, из которого происходит жизнь и в которое она возвращается... [8, с. 211]. Мы уже отмечали, что Озирис был не только богом очищения и возрождения, но и царем царства мертвых, то есть подземного мира, а также тех жизненных сил, которые земля давала всем растениям, а через пищу и человеку. Интересно, что идея очищения и возрождения была обобщена и распространена даже на таких богов, которые, по сути, не должны были бы вообще умирать. Так, бог солнца Ра относился к абсолютно бессмертным, но одновременно он старел и умирал к концу каждого дня. “В контексте полярных представлений, — пишет Т.Шеркова, — солнце в течение дня, проплывая на своей небесной лодке, старело: на восточном горизонте солнечное божество именовалось Хепри, в зените — это был Ра, на западном горизонте оно превращалось в Атума” [9, с. 64]. За ночь солнце не только очищалось и возрождалось, но и активно жило, действовало. “Ночью бог Ра плыл во тьме подземного Нила, сражаясь со своим извечным врагом змеем Апопом, и каждое утро становился победителем...” [9, с. 64].

Для современного сознания все это явные противоречия: Солнце бессмертно — и каждый день умирает, ночью оно очищается и возрождается к новой жизни и в то же время сражается со змеем Апопом. Но для сознания человека культуры древних царств здесь все понятно: бог, на то он и бог, чтобы быть в состоянии присутствовать одновременно в нескольких местах и действовать в них по-разному — так, как ему нужно.

Следующий сюжет посвящен двум темам: участию умерших в жизни живущих, а также воплощению богов и явлению их человеку. В культуре древних царств по сравнению с архаической культурой явно возрастает участие мертвых (точнее душ, ушедших в страну мертвых) в жизни обитатели и отдельного человека. Однако живущих интересуют не все умершие, а прежде всего три категории духов: умершие родственники и члены рода (здесь прямая параллель с предыдущей культурой), а также культурно значимые фигуры — герои, основатели городов или государства, цари, известные мудрецы и полководцы, то есть те, кого современные исследователи называют “культурными героями”. Люди культуры древних царств были уверены в том, что все эти духи продолжают участвовать в жизни семьи, рода, города или государства (полиса) : духи следят за всем происходящим, в нужную минуту поддерживают “своих”, а на праздниках появляются и веселятся вместе с живущими, вливая в них энергию и силу, укрепляя их дух. Г. Небель пишет: “...Жертвы приготовлены и согласны впустить в себя героический дух предков. Как только полис принимает в себя племенные структуры, он уже несет в себе культ героев города... и также род и все эллины собираются вокруг предков, прославляемых в песне. Культ душ умерших и клан находились в единстве всегда... жизнь умерших предков и родственников есть не что иное, как любовь, которую воспринимают от них живущие вопреки их смерти. Эти восприятия являются формами не воображения, а реальности, они, быть может, питают нас даже более сильно и явно, чем дары живых” [8, с. 214—215]⁶.

Хотя речь в данных высказываниях идет об архаических (гомеровских) греках, все сказанное с двумя поправками можно повторить и относительно древних египтян. У последних культ героев, правда, играл все же меньшую роль, зато культ царей (фа-

раонов) был ни с чем не сравним, разве только с культом богов. И здесь мы плавно переходим к теме воплощения.

Известно, что египетский фараон — не только царь, но и живой бог, воплощение Ра. Объяснение этому простое. По мере возрастных роли египетских фараонов складывалось своеобразное противоречие: с одной стороны, именно боги управляют всей жизнью страны и отдельного человека (интересно, что в культуре древних царств, помимо космических и природных богов, действовали боги, отвечавшие, так сказать, за социальный и общественный порядок, например, в Вавилоне известны боги страны, городов, кварталов), с другой стороны, египтяне могли видеть каждый день, что все приказы делаются от лица фараона⁷.

Идея и ритуал обожествления фараона, в конце концов, разрешили это противоречие. Но что значит обожествление? Судя по историческому материалу, в культуре древних царств различались три разных по значению феномена: явление бога человеку (по-гречески — “эпифания”), временная захваченность человека богом (человек становится по-гречески “theios” исполненным богом, он ощущает божественную пневму “pneuma”) и, наконец, воплощение бога в человеке, то есть человек становится живым богом. Первая ситуация — общее место данной культуры, поскольку бога мог увидеть каждый и наяву, и во сне, вторая — обязательное условие творчества или героического деяния (в этой связи Г.Небель заметил по поводу олимпийских бойцов: “Атлет сбрасывает свое старое бытие, он должен потерять себя, чтобы себя обрести. Бог и герой входят в голое тело, которое освободил человек” [8, с. 106]), третья ситуация — исключительное явление (в Египте при жизни обожествлялись только фараоны, в Древней Греции, но уже после смерти, — выдающиеся герои).

Воплощение бога в человека нельзя понимать так, что бог теперь только в человеке. Ничего подобного: он и выполняет свои старые функции (например, как бог светит, дает жизнь, движется по небу), и одновременно может воплощаться и присутствовать еще во многих местах — в священных рощах, храмах, на праздниках, в статуях этого бога⁸.

Воплощение бога не только делает человека необычным, обладающим божественными способностями (необыкновенными

властью, силой, быстротой, умом и т. п.), но и создает вокруг этого человека особое излучение, некое энергетически-сакральное (нуминозное) поле, которое ощущают и другие, обычные люди и которым они проникаются. Особенно сильно это излучение и поле чувствуются на праздниках (мистериях), олимпийских играх, в ходе исполнения драмы. В.Гронбех, в частности, пишет: “Святость... пронизывает и наполняет все: место, людей, вещи и делает эту совокупность божественной. Эта все наполняющая святость составляет предварительное условие того, что людям могут сыграть и “показать” в драме” [8, с. 180]. У древних египтян, вероятно, драмы еще не было, но ее с лихвой заменяли грандиозные мистерии и богослужения (точнее, встречи людей с богами в храмах и поклонение им).

Здесь имеет смысл сказать также несколько слов о роли искусства. Изображения и скульптуры богов воспринимаются человеком той эпохи не как изящные произведения и даже не как мимезис (подражание жизни), а как воплощения. Не случайно поэтому в беде люди часто обнимали изображения богов, чтобы на потерпевших перешли божественные благословения, сила и благополучие [8, с. 125]⁹.

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 исполняют танцов, принимающий участие в мифической драме; танцов 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” [8, с. 179].

Последний сюжет посвящен древней онтологии времени или, может быть, бытия. То, что К.Хьюбнер называет гермином “архе” (исток, начало, основание), различая в связи с этим священное и профанное время, тесно связано с мироощущением человека культуры древних царств, по которому высшая ценность — прошлое, поскольку именно там боги создали человека и мир и установили законы, то есть заложили все осно-

вы бытия. С точки зрения человека этой культуры (если за него отразировать онтологию времени-бытия), будущее втекает в прошлое через настоящее, а настоящее служит постоянному воспроизведению прошлого и его первособытий¹⁰.

Воспроизводятся первособытия прошлого не только подчинением (следованию) законам и древним устоям жизни, но и путем буквального воссоздания их в культе и ритуале (как правило, в форме мистерии или богослужения), а также в “произведениях искусств” — в живописи, танце, скульптуре, драме. “Во всех мифических действиях, — пишет Кассирер, — существует момент, в котором происходит настоящая транссубстантивация — превращение субъекта этого действия в бога или демона, которого он представляет... Так понятые ритуалы, однако, имеют изначально не “аллегорический”, “подражающий” или представляющий, но непременно реальный смысл: они так вплетены в реальность действия, что образуют ее незаменимую составную часть... Это есть всеобщая вера, что на правильном исполнении ритуала покоится дальнейшее продолжение человеческой жизни и даже существование мира” [8, с. 179]¹¹.

Теперь все готово, и мы можем вернуться к загадке египетских пирамид. Дело в том, что обожествление фараонов создало для жрецов довольно сложную проблему, связанную с выяснением вопроса о его смерти и погребении. 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. Его смерть в этом последнем случае есть, скорее, момент в вечном цикле “смерти-очищения-возрождения”. Если фараон — воплощение бога солнца Ра, то его душа после смерти должна вернуться на небо и слиться с сияющим светилом. Но как тогда поступить с телом фараона и что нужно класть в его могилу?

Разрешая эту дилемму, 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 (не забудем, что бог может осуществлять разные деяния, присутствуя сразу во многих местах). А вот тело фара-

она и его захоронение — это место, где происходит само очищение и возрождение, и место, куда фараон-бог постоянно возвращается, чтобы общаться со своим народом, вселяя в него силы и уверенность в судьбе.

Но тогда возникали другие вопросы. Например, как: фараон-бог поднимается на небо и спускается с него вниз: в свою гробницу? В данном случае на него важно было отвстить, поскольку образ фараона все же двоился: не только бог, но и человек (понятно, как бог попадает на небо, а вот как человек?), кроме того, фараона нужно было провожать и встречать всем народом и 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 очищались и возрождались под землей (в лоне земли). 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 самые первые древние 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. 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 пирамиды 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 уже отмечал в своих работах, что для человека той эпохи математические (знаковые) модели воспринимались как сакральные сущности, сообщенные жрецам богами, сущности, опре-

деляющие божественный закон и порядок. Немудрено, что в скором времени египетские жрецы истинной формой захоронения фараона стали считать не гору или ступенчатую пирамиду, а математическую пирамиду.

Вторая проблема была решена 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 (вырос) в океане. В этом плане пирамида воспроизводила и подобный первоход (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, конфигурировавшей рассмотренные здесь культурные проблемы и представления¹².

Наконец, третья проблема была решена 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 прекраснее.

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 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.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В другом месте Хьюбнер пишет: “Боги служили грекам алфавитом, который, говоря словами Канта, позволял им проговаривать свой опыт. Геродот высказывался в том же духе: “Гесиод и Гомер установили для греков генеалогическое дерево богов, дали богам прозвища, поделили между ними достоинства и способности и прояснили их образы... А боги уже “внесли во все порядок, и каждому определили свое место” [8, с. 120].

2. У Гомера, пишет Курт Хьюбнер, “мы находим стереотипный оборот “*kterea ktereizein*” (“возжигать погребальный огонь”), что с тем же успехом означает “погребать имущество умершего”. Мертвые, лишенные своего имущества, вызывали ужас. Они не могли по-настоящему умереть до тех пор, пока их частица остается при жизни, “беспокойно блуждали вокруг, досажая живущим, пока те наконец не отпускали их в подземный мир со всем их имуществом, то есть со всем их прошлым бытием” [8, с. 212].

3. “В “Одиссее” умерших также называют “идолы” (образы), а именно “идолы уставших смертных”... И все же, согласно гомеровским представлениям, как подчеркивает В.Отто, умерший “еще здесь”. Об этом же пишет и Кассирер: “Умерший все еще “существует” [8, с. 211, 213].

4. Относительно греческих представлений сходное замечание делает Гронбех. “Греческие представления о жизни после смерти, — пишет он, — опираются не на теологию, а на опыт, вытекающий из сна...” [8, с. 214].

5. “Собственно космос, — замечает К. Хьюбнер, — понимается вопреки широко распространенной сегодня мифической гипотезе не как одно целое, чем должен весть один бог (для

политеистической конструкции мира такое представление невозможно). Небо (Уран, Олимп), Земля (Гея), Преисподняя (Тартар) — скорее, божественные сферы, подчиненные различным богам; они воспринимаются как равноценные, примерно как владения князей... Полное света царство олимпийских богов является верхом, мрачный Тартар находится внизу [8, с. 49].

6. Умершие, отмечает К. Хюбнер, ссылаясь на Гронбега, “присутствовали, кроме всего прочего, и в мифическом празднике, в ходе которого их чествовали. Далее, продолжает Гронбег, “когда раздается песня героя, богиня Клио вступает в зал, и героические деяния древности являются как по волшебству и присутствуют во всей мощи и радости. Зал наполняется соплеменниками и друзьями, как ушедшими, так и живущими; кто слышит прославления своих предков, тот наслаждается их кидосом (кидос — слава, победа, сила. — В.Р.), он знает, что и его собственные деяния и жизнь будут звучать и дальше в рассказах и песнях, и смерть не постигнет его” [8, с. 214].

7. “Боги управляли миром людей, люди осуществляли их замыслы, адресуя им все творимое на земле в качестве жертвоприношений” [9, с. 66].

8. В связи с этим К. Хюбнер делает интересное замечание. “Было много мест, где родился Зевс, много мест, где Афина явилась на свет, много местностей, откуда была похищена Персефона... Кто полагает, что в этом надо видеть противоречие и что греки не могли сойтись в мнении об “истинных” местах того или иного архе, тот понимает сущность мифического пространства совершенно неправильно... Так как мифические субстанции как нуминозные индивидуумы могут находиться одновременно во многих местах, то им может атрибутивным образом приписываться много мест, и они при этом могли сохранить свою идентичность” [8, с. 149].

9. В Древнем Египте жрец, готовя умершего к последующему пути, совершал специальный ритуал над статуей умершего, “которая являлась вместилищем души или двойника новопредставленного. Вставляя в глазницы инкрустированные глаза, скульптор наделял статую (а значит, и самого умершего) способностью видеть, значит, ожить” [9, с. 66].

10. “Архе, — пишет К. Хюбнер, — является, так сказать, парадигмой этой последовательности, повторяющейся бесчисленным и идентичным образом. Речь идет об идентичном повторении, так как это — одно и то же священное первособытие, которое повсеместно происходит. Это событие буквально вновь и вновь привлекается в мир, оно не является всякий раз новым вариантом или серийной имитацией некоего прототипа. Мысль о том, что бог станет делать то же самое бесчисленное количество раз, была бы несовместимой с представлением, которое сложилось о нем у людей, и именно повторение некоего прасобытия, его вечность в настоящем составляет его святость” [8, с. 128].

11. Сравни: “Речь идет не о празднике воспоминания мифических событий, — пишет Элиаде, — но об их повторении. Действующие лица мифов становятся участниками сегодняшнего дня, современниками. Это означает также, что человек живет уже не в хронологическом, а в изначальном времени, когда событие случилось впервые... Изведать снова это время, воспроизводить его как можно чаще, быть инструментом драмы божественного произведения, встречать сверхъестественное и изучать снова его творческое учение — это желание, проходящее красной нитью через все ритуальные воспроизведения мифов” [8, с. 182].

12. Сравни: “Гробница царя, — пишет Т.Шеркспа, — считалась горой, по которой его душа поднималась на небо. Образом священной горы являлась и мастаба, в которой хоронили царей первых двух династий, ступенчатая пирамида, по которой взбирались души царей III династии, обычная пирамида с прямыми и чуть изломанными гранями, чей идеальный образ многократно был повторен царями IV, V и даже более поздних династий Среднего царства, наконец, даже пирамида в форме саркофага. Как известно, цари династии Нового царства погребены в Долине царей, однако и здесь сохранился образ священной горы, ибо скальные гробницы прорубались у подножия огромной естественной горы, именованной Мертсергер — богиней смерти, любящей молчание. В скальных гробницах хоронили и частных лиц, начиная со Среднего царства, когда каждый умерший считался Озирисом имярек” [9, с. 67].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гемуев И.Н. Мироззрение манси: дом и космос. Новосибирск. 1990
2. Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983
3. Леон-Портилья М. Философия нагуа. М., 1961
4. Нейгебауер О. Точные науки в древности. М., 1968
5. Розин В.М. Как решали математические задачи в древнем Вавилоне // Природа. 1980. N 6
6. Розин В.М. Размышление о смерти и бессмертии (культурно-антропологический и эзотерический аспекты) // Параллель 1996 N 2
7. Розин В.М. К проблеме метода научной реконструкции истории точных наук // Историко-астрономические исследования. М., 1989
8. Хлюбнер К. Истина мифа. М., 1996
9. Шеркова Т. Выхождение в день // Архетип. 1996 N 1

ТРАНСФОРМАЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ КАНОНОВ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Привычные искусствоведческие анализы и объяснения произведений искусств и художественного творчества сегодня уже не могут нас устроить по многим причинам. Им на смену приходят различного рода теоретические реконструкции: культурологические, психологические, социологические, «миотические и т.д. И меня интересует художественный канон как предмет культурологической реконструкции, то есть я хочу рассмотреть изменение и особенности художественной реальности, обусловленные изменением и особенностями культуры.

В искусствоведении зафиксировано, что при переходе к Возрождению меняется тематическое содержание художественного произведения: в центр все чаще ставятся человек и реальная жизнь. Пожалуй, наиболее заметно это изменение как раз на сюжетах с религиозным содержанием. Мадонна, Христос, святые изображаются не в виде аскетических условных фигур, мы видим полнокровных, цветущих, так и хочется сказать, людей. Действительно, изображения бога и святых мало чем отличаются от изображения людей. И все же у тонких художников (например, таких, как Леонардо да Винчи, Филиппо Липпи, Рафаэль Санти отличаются, но чем-то неуловимым. Сохраняется условность поз и движений, но она какая-то другая, чем в средневековой живописи, прочитывается религиозная тематика и символы, но и они живут в рамках иной художественной реальности. Однако какой?

Безусловно, каждая религиозная эпоха нащупывает свое специфическое понимание бога, святых, библейских событий, понимание, отвечающее мироощущению человека данной эпохи. Но при этом художник, вероятно, должен удерживать суть творческого задания: предьявить обычному миру и человеку иной, горный мир, погрузить его в реальность, где происходили необычные, мистические события и деяния. Как же организовать встречу двух миров: горного и дольного, бога и человека? Чем, к примеру, отличается Мадонна от прекрасных итальянских женщин, Христос — от обычных мужчин? У Леонардо

да Винчи чем-то отличаются, у многих других художников — ничем.

Может быть, свет на эту проблему прольет анализ эстетических представлений эпохи Возрождения? Но здесь мы сталкиваемся с очередной загадкой. С одной стороны, теоретики искусства той эпохи трактуют красоту и прекрасное как нечто бестелесное и в этом смысле невидимое глазом, постигаемое, скорее, мистически. С другой, как писал Альберти: “Что же касается вещей, которые мы не можем видеть, никто не будет отрицать, что они никакого отношения к живописи не имеют. Живописец должен стараться изобразить только то, что видимо” [1]. Первую точку зрения, например, отчетливо выражает Марсилио Фичино и Аньоло Фиренцуола. “Как я часто повторял, — пишет Марсилио Фичино, — блеск и красота лица божия в ангеле, душе или материальном мире должны быть названы всеобщей красотой, а всеобщее устремление к этой красоте должно быть названо любовью. Мы не сомневаемся, что эта красота повсюду бестелесна, ибо ни для кого нет сомнения, что в ангеле и душе нет ничего телесного, и в телах она также нетелесна...Что же такое, наконец, красота тела? Деятельность (actus), жизненность (vivacitas) и некая прелесть (gratia), блистающие в нем от вливающейся в него идеи” [12, с. 502, 505]. В трактате Аньоло Фиренцуола “О красотах женщин” одна из участниц диалога называет воображаемую красавицу, которую ведущий дискуссии предлагает при написании картины составлять из изображений прекрасных частей тела других женщин, попросту “химерой”. В ответ ведущий восклицает: “Вы не могли сказать лучше, чем сказав: химера, ибо, подобно тому, как химера воображается, но не встречается, так и та красавица, которую мы собираемся создать, будет воображаться, но не будет встречаться, мы увидим скорее то, что требуется иметь, чтобы быть красивой, чем то, что имеется...” [11, с. 565]. Итак, красота бестелесна и химерична, это отблеск идеи, божественного сияния, идеал красоты. Подобную сущность можно схватить, вероятно, не глазом, а духовным органом, наблюдая не за природой, а постигая замыслы бога. Однако Леонардо пишет: “Разве не видишь ты, что глаз обнимает красоту всего мира?” [7]. А рекомендации

Леона-Баттиста Альберти предполагают изучение именно природы: “Итак, в каждой картине нужно соблюдать, чтобы всякий член выполнял свое назначение и чтобы ни один: хотя бы малейший его сустав не оставался в бездействии. Члены же мертвецов должны быть мертвыми до кончиков ногтей, а у живых мельчайшая часть должна быть живой” [1, с. 529].

Как же совместить эти два противоположных понимания красоты? И как с точки зрения такого понимания красоты изображать бога и святых? Может быть, исходя из распространенной в период Возрождения идеи, что “бог проявляется в вещах”? Как писал Джордано Бруно: “...Мудрецы знали, что бог находится в вещах и что божественность, скрытая в природе...приобщает ее предметы к своему бытию, разуму, жизни” [2, с. 164].

Но есть еще одна странность в эстетических воззрениях той эпохи. Хотя художники Возрождения чаще всего писали о “подражании” и “изображении”, но понимали они свое творчество прежде всего как “творение”. “Если живописец, — писал Леонардо, — пожелает увидеть прекрасные вещи, внушающие ему любовь, то *в его власти породить их*, а если он пожелает увидеть уродливые вещи, которые устрашают, или пуговские или смешные, то *и над ними он властелин и бог*” (курсив наш. — В.Р.) [7, с.543]. Иначе говоря, художник эпохи Возрождения ощущает себя Творцом. В предыдущих культурах (античной и средневековой) Творец — только бог, все, что можно помыслить, уже создано богом, художник, выделявая свои “произведения”, только подражает Творцу, он всего лишь выявляет в материале творения бога. Иначе мыслит художник Возрождения. “Инженер и художник теперь, — отмечает П.П. Гайденко, — это не просто “техник”, каким он был в древности и в средние века, это — Творец. В своей деятельности он не просто создает жизненные удобства — он, подобно божественному творцу, создает само бытие: красоту и уродство, смешное и жалкое, а по существу, он мог бы сотворить даже светила...Художник подражает теперь не столько созданиям бога, что, конечно, тоже имеет место, — он подражает самому творчеству бога: в созданиях бога, т.е. природных вещах, он стремится теперь увидеть закон их построения” [3, с.516].

Попробуем в этом ключе осмыслить, как же художник Возрождения мог понимать, что такое изображение бога или святых. Одно дело изображать (создавать, творить) то, что бог уже создал, — предметы, природу, даже человека, но что значит изобразить бога, на какой образец ориентироваться? Может быть, на человека, “созданного по образу и подобию”? Но ведь человек не может быть столь же совершенен, что и бог, хотя и стремится к этому. Вероятно, над сходными проблемами много дней и часов ломал голову Леонардо, создавая “Тайную вечерю”. Объясняя герцогу причину задержки своей работы, Леонардо, как утверждает Вазари, сказал, “что написать ему еще осталось две головы: голову Христа, образец которой он не хочет искать на земле, и в то же время мысли его не так возвышены, чтобы он мог своим воображением создать образ той красоты и небесной прелести, какая должна быть свойственна воплотившемуся божеству” [5, с.121–122].

Итак, художник не просто подражает и изображает, но и создает, воплощает, творит! Не слишком ли много для простого человека? Но в том-то и дело, что художник Возрождения, как мы уже отмечали, не ощущал себя простым человеком и в культурном отношении не был простым человеком. Он был тем, кого мы сегодня называем эзотериками. Эзотерическая традиция в искусстве шла еще от античности, от пифагорейских орденов. По свидетельству, Пифагор учил, что есть три типа существ: бессмертные боги, смертные люди и существа, подобные Пифагору, причем цель жизни последних — уподобление богу [13]. Однако только Платон сформулировал идеи, которые в наше время вполне можно отнести к эзотерическим. Цель человеческой жизни по Платону — достижение бессмертия и блаженства (то есть божественного существования, бытия), но условием этого является творчество в широком смысле, прежде всего занятие философией. Впрочем, античные “техники” прочли Платона по-своему: для обретения бессмертия и блаженной жизни необходимо, считали они, создавать скульптуры богов, писать фрески и картины, строить прекрасные храмы и т.д. Одновременно “техники” выполняли своеобразную культурную миссию: так сказать, “опускали мир богов на землю”, давали возможность античному человеку почувствовать себя героем,

окруженным богами. Не надо забывать, что античное искусство не только чему-то подражает, но и сохраняет свою архетипическую функцию — сводить человека с духами и богами, предъявлять их глазу и чувству. Наконец, существенно еще одно обстоятельство: для эзотерика идеалом эзотерической личности является он сам, поскольку именно он открывает путь, ведущий в подлинную реальность. Очевидно, поэтому Демиург Платона в “Тимее” как две капли воды похож на самого Платона, а Божество Аристотеля в “Метафизике” — на самого Аристотеля. Современные исследования эзотеризма показывают, что подлинная реальность эзотериков (а бог для эзотериков выступает как одно из воплощений или состояний подлинной реальности) — это не что иное, как проекция вовне личности самого эзотерика, эту реальность эзотерик и познает, открывает и одновременно порождает, творит [9;10]. Суммируем эти парадоксальные характеристики эзотеризма: эзотерик познает подлинную, эзотерическую реальность, создавая, творя ее; идеалом эзотерической личности (пусть это будет даже Бог) является сам эзотерик.

Эзотерическое мироощущение эпохи Возрождения наиболее отчетливо сформулировал Пико делла Мирандола в “Речи о достоинстве человека”. Однако эта речь не только манифест итальянского гуманизма, что известно, но и манифест эстетический и эзотерический. Ведь в нем Пико делла Мирандола утверждает не больше не меньше, что человек стоит в центре мира, где в средние века стоял бог, и что он должен уподобиться, если и не самому Творцу, то уж во всяком случае херувимам (ангелам), чтобы стать столь же прекрасными и совершенными, как они. “Тогда, — читаем мы в “Речи о достоинстве человека”, — принял бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: “...Я савлю тебя в центре мира, чтобы отсюда тебе было удобнее обозреть все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велеанию своей души и в высшие божественные. О, высшая щедрость бога-отца! О высшее и

восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет!

...Но ведь, если необходимо строить нашу жизнь по образцу херувимов, то нужно видеть, как они живут и что делают. Но так как нам, плотским невозможно этого достичь, то обратимся к древним отцам, которые могут дать нам многочисленные верные свидетельства о подобных делах, так как они им близки и родственны. Посоветуемся с апостолом Павлом, ибо когда он был вознесен на третье небо, то увидел, что делало войско херувимов. Он ответил нам, что они очищаются, затем наполняются светом и, наконец, достигают совершенства, как передает Дионисий. Так и мы, подражая на земле жизни херувимов, подавляя наукой о морали порыв страстей и рассеивая спорами тьму разума, очищаем душу, смывая грязь невежества и пороков, чтобы страсти не бушевали необдуманно и не безумствовал иногда бесстыдный разум. Тогда мы наполним очищенную и хорошо приведенную в порядок душу светом естественной философии, чтобы затем совершенствовать ее познанием божественных вещей” [8, с. 507,509].

Таким образом, если художник хочет уподобиться ангелам, он должен “очищаться”, “наполняться светом”, “достигать совершенства”, и в этом случае, с точки зрения эзотерического мироощущения, именно его личность, очищенная, наполненная светом, совершенная, выступает образцом высшего существа. Иначе говоря, мысль Леонардо рано или поздно должна была дойти до идеи, что прообраз Христа нужно искать в зеркале (увлечение в эпоху Возрождения зеркалом как своеобразным образцом живописи отмечает, в частности, И.Е.Данилова [4]), что Христос (так же, как и Мадонна) визуально должен быть похожим на самого Леонардо. Но мы подчеркивали, что эзотерическая личность не просто открывает, описывает подлинную реальность, но и творит ее вполне в соответствии с божественными прерогативами. При этом она опирается на знание законов, знание устройства подлинной реальности. Отсюда ренессансная идея “естественного мага”, который, с одной стороны, творит, создает чудеса, с другой — изучает природу и ее законы, используя эти знания в процессе творения. Согласно Пико делла Мирондоле, маг “вызывает на свет силы,

как если бы из потаенных мест они сами распространялись и заполняли мир благодаря всеблагодати божией.. он вызывает на свет чудеса, скрытые в укромных уголках мира, в недрах природы, в запасниках и тайниках бога, как если бы сама природа творила эти чудеса” [14, с.9—10]. Магия, вторит ему Дж. Бруно, “поскольку занимается сверхъестественными началами — божественна, а поскольку наблюдением природы, доискиваясь ее тайн, она — естественна, срединной и математической называется” [2, с.162—167]. Интересно, что и философ в идеальном государстве Платона должен сначала изучить божественные законы, в соответствии с которыми Демиург устроил Космос (кстати, сам Демиург делает то же самое, что и философ: считает, занимается геометрией, стремится к Благу), чтобы затем на основе этих законов создать идеальный порядок на земле.

Посмотрим теперь, с помощью каких художественных средств и приемов художники Возрождения творили и изображали божественный мир, сводя человека с событиями, отраженными в Старом и Новом завете. Во-первых, они брали за образец природу и человека, но не обычных, а, так сказать, эзотерически и научно претворенных. Образцом человека (как прообраза бога и святых) выступает сам художник-эзотерик, поэтому, например, не случайно, что Мадонны и святые у Леонардо похожи на него. Образцом природы выступает, конечно, природа, но описанная в математике и механике. Т.Знамеровская показывает: значение научных представлений в искусстве Возрождения было столь значительно, что при расхождении свидетельств глаза и научного знания предпочтение отдавалось последнему. Акцент, считает она, делался на том, что соответствовало “рационалистическому и метафизическому характеру мышления, присущему в то время эмпирическому познанию и научному осмыслению природы” [6, с.153—155].

Во-вторых, художники создавали настоящую иллюзию видения иного мира — божественного, мистического. Какими свойствами в представлении художника того времени должен был обладать этот горный мир? Населяющие его “небожители” (бог и святые) должны быть совершенными, излучать Свет, не иметь веса или просто летать, не восприниматься обычными

глазами (в то же время их как-то нужно было видеть) и, наоборот, восприниматься мистически и космически. Проще всего в ренессансной живописи решались проблемы “светоизлучения”: по старинке, как в средневековом искусстве, — с помощью изображения светящегося нимба или световых лучей мистического света, более тонко с помощью приемов парадоксального освещения. Например, в “Тайной вечере” реальный источник света находится за спиной Христа (свет идет из проема трех окон), но лица апостолов и самого Христа, расположенных спиной к проему, не затенены, а, напротив, озарены. Так лица могут быть освещены только в том случае, если их освещает лицо Христа, расположенного в центре композиции. Однако лучи света от Христа не идут, их роль выполняет освещение окон, под это освещение Леонардо искусно замаскировал мистическое сияние, излучаемое лицом Христа.

Изящное решение еще в конце средневековья нашли художники, чтобы создать иллюзию космичности, несоизмеримости бога (Мадонны, святых) и человека. Это наличие двух планов: переднего, где находится бог, изображенный крупным планом, и заднего, находящегося как бы на пределе зрительных возможностей, почти на горизонте (на этом втором плане протекает обычная земная жизнь). Связь этих планов осуществляется и одновременно маскируется (ведь все-таки это переход из одного мира в другой) с помощью изображения проема окна или изображения второго плана на фоне фигуры бога. И опять же Леонардо, помимо данного приема, изобретает еще один, весьма тонкий. На его картинах и фресках земной пейзаж с помощью цветовой переклички (подобия) как бы перетекает на фигуру бога, и наоборот. В результате возникает иллюзия единства земной природы и бога, понимания природы как инобытия бога.

Различные приемы используют художники Возрождения для создания иллюзии легкости и полета, без которой бог и святые выглядели бы неправдоподобно. Это и развевающиеся как при полете одежды, и стартующие вверх движения фигур, и отсутствие напряжения рук, поддерживающих младенца-Христа или тело Христа, которого снимают с распятия и другие.

Однако наиболее сильный прием, по-моему, еще не отмеченный искусствоведами, создание эффекта иного, мистического мира.

На самом деле этот эффект впервые был изобретен античными скульптурами, художники Ренессанса его переоткрывают, причем в живописи. Эффект иного, мистического мира создается за счет художественных приемов, не позволяющих осуществить то, что можно назвать, “визуальной сборкой”. Рассмотрим этот прием подробнее. Павел Флоренский, анализируя обратную и прямую перспективу, отметил, что, хотя наше видение целостно и символично, напротив, визуальное восприятие дискретно, мозаично, нецелостно. Но в обычных условиях восприняты одних локальных фрагментов действительности, событий и ситуаций поддерживает и укрепляет восприятие других. Например, при общении и восприятии другого человека мы видим множество отдельных локальных “видов”: его взгляд, выражение лица, различные движения рук и тела, фоновые “виды” и т.д. При этом все эти “виды” не только не противоречат друг другу, но, наоборот, одни подтверждают другие (так, например, направление взгляда собеседника подкрепляется мимикой его лица, жестиком рук и легким наклоном на нас его фигуры). В результате становятся возможными визуальная сборка и целостное видение.

Посмотрим теперь на картины художников Возрождения и скульптуры античности. Если вы захотите поймать взгляд лица, представленного на картине или в скульптуре того времени, в подавляющем большинстве этого сделать не удастся. Не собираются в какую-то систему и отдельные “виды”, они все друг другу противоречат: отдельные визуальные мизансцены, группы лиц, направление взгляда отдельного персонажа, выражение его лица, его мимика, жестикация рук, позы и движения тела, фоновые “виды” — все это не связано друг с другом, существует (и тематически, и визуально) само по себе. За счет этого создается странный эффект. Мы видим происходящее на картине (или античную скульптуру) и в то же время не видим, наш глаз не может собрать разные “виды”, он как бы наталкивается на невидимую преграду. Но в результате и создается эффект иного, мистического мира, отчасти усиленный условностью поз и движений, а также отсутствием индивидуальности в изображении лиц (вспомним идею химеры). Любопытно, что системность человеческого сознания приводит к тому, что эти же

ЛИТЕРАТУРА

живописные приемы используются художниками и скульпторами античности и Возрождения при создании вполне обычных нерелигиозных сюжетов. Отсюда еще большая сближенность обычного и религиозного мира, вполне устраивающая художников-эзотериков.

Ну, а эффект совершенства — общее место и устремление как античного искусства, так и искусства эпохи Возрождения. И там, и там художники говорят о красоте и гармонии и стремятся создавать их (Леонардо говорит, что «красота — это гармония красот»). В обоих случаях художники стремятся добиться эффекта божественности, а в ренессансном искусстве также святости и трагизма. Идущая от античности концепция конструирования красивого тела и лица из отдельных прекрасных элементов (ренессансная идея химеры), конструирования, направляемого идеями гармонии и совершенства, работает на ту же цель.

Что же происходит, если художник не усвоил или нарушает данные приемы и принципы изображения-творения бога и святых? Происходит соскальзывание в профанное, исчезает эффект встречи с иным, мистическим миром, не происходит встреча с богом. На картине Караваджо «Мадонна Палафреньери» художник, трудно сказать, сознательно или нет, опускает большинство из указанных приемов. В этом произведении лица Христа и Мадонны индивидуализированы, второй план отсутствует, направления взглядов и движений синхронизированы и подчинены жизненной задаче, движения не условны, а достаточно естественны. Но в результате Святое семейство воспринимается обыденно и профанно, практически ничем не отличается от восприятия обычных людей. Иногда сам сюжет затрудняет проведение указанных принципов. Так, различные «Снятия с креста» и «Оплакивания», во-первых, предполагают присутствие обычных людей и обычные действия, во-вторых, не требуют второго плана. Совместить подобную реальность с изображением иного, мистического мира весьма трудно. В большинстве случаев художники, за редким исключением, так и не могли справиться с этой задачей (как не мог, кстати, позднее с ней справиться наш художник Иванов, создавая картину «Явление Христа народу»).

1. Альберти Леон-Баттиста. Три книги о живописи // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962
2. Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. Спб., 1914
3. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980
4. Данилова И.Е. О композиции итальянской картины кватроченто. // Советское искусствознание 73. М., 1974
5. Дживелегов А. Леонардо да Винчи. М., 1935
6. Знамеровская Т. Проблема кватроченто и творчества Мазоччо. // Сов. Ис. 73.
7. Леонардо да Винчи. Книга о живописи. // История эстетики.
8. Пико делья Мирондола Речь о достоинстве человека. Там же.
9. Розин В.М. Эзотерический мир // Общественные науки и современность. 1992. N 4
10. Розин В.М. Эзотерическое мироощущение в контексте культуры // Общественные науки и современность. 1993. N 5
11. Фиренцуола А. О красотах женщин. // История эстетики.
12. Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона. // Там же.
13. Фомин В.П. Сокровенное учение античности в духовном наследии Платона. М., 1994
14. Rattansi P. The social interpretation of science in the seventeenth century. — In: Science and society, 1600—1900. L., 1972.

ОПЫТ ГУМАНИТАРНОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ СТАНОВЛЕНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ МУЗЫКИ

Анализ музыковедческой литературы позволяет выделить несколько разных точек зрения на этапы и механизм становления классической музыки. Одну точку зрения проводит В. Конен. В своей замечательной книге “Театр и симфония” она намечает следующую логику становления классической музыки: формирование театра и оперы, использование музыкальных средств (пения и инструментального сопровождения) для выражения в оперных произведениях определенных устойчивых образов и событий (скорби, горя, героики, душевного конфликта, нежной меланхолии, светлой любви, комедийного жеста и т. д.), установление стабильных значений музыкальных высказываний (интонационно-мелодических оборотов и образов), освобождение этих оборотов и образов от поэтической (речевой) и театральной поддержки, свободное комбинирование и организация этих оборотов и образов и, наконец, самостоятельное существование их в виде чистой, внепрограммной музыки в специфических музыкальных жанрах (сонате, симфонии и других) [4]. Интересно, что, по сути, ту же логику становления музыки намечает и А. Швейцер. В частности, он показывает, что опора на поэтическую драматургию и события (в хорах и кантатах) способствовала формированию в музыке И. С. Баха устойчивых значений музыкальных высказываний (выражение состояния покоя, скорби, радости, утомления, тревоги, блаженства, поступи Христа и других).

Если обобщить данную точку зрения, то можно сказать, что классическая музыка вырастает из системы речевых музыкальных высказываний (выражений), значение которых сформировалось в жанрах музыкального искусства, тесно связанных со словом (хорах, кантатах, опере), причем музыкальные значения складывались при ассимиляции значений поэтического текста. Заметим, что в этой концепции мелодическое начало является ведущим, поскольку именно мелодические обороты и образы используются для выражения соответствующих значений поэтического текста.

Иную точку зрения отстаивает известный музыковед Л. Мазель. В книге “Проблемы классической гармонии” он утверждает, что не мелодия, а прежде всего гармоническое начало было ведущим при становлении классической музыки. Хотя Л. Мазель открыто не полемизирует с В. Конен, его концепция говорит сама за себя: мелодией Л. Мазель считает лишь “мелодию строго организованную, четко расчлененную на крупные и мелкие части, подчиненную простой гармонической логике”, причем именно гармония “наилучшим образом служит организации целого, его динамике, логике, форме”, то есть формирует и поддерживает музыкальное произведение [5, с. 61, 62]. “В описанной способности создавать непрерывные напряжения и разрядки, — пишет Л. Мазель, — гармония не имеет соперников... Другие же стороны музыки, например мелодические восхождения и нисхождения, ритмические уращения и замедления, хотя и могут, как уже упомянуто, передавать эмоциональные нарастания и спады более непосредственно, но не обладают такой способностью, как классическая гармония, распространять внутренние динамические соотношения на все более и более крупные части музыкальной формы, а потому и не способны служить столь же мощными факторами формообразования” [5, с. 119—121].

Если в концепции Швейцера-Конен классическая музыка рождается из системы музыкальных речевых мелодических высказываний, то в концепции Л. Мазеля она формируется как система гармонического музыкального языка (представляя собой, по выражению Л. Мазеля, своего рода “музыкальную грамматику”). При этом Л. Мазель показывает, что на формирование этой системы влияли не только требования мелодического выражения, о которых пишут В. Конен и А. Швейцер, но и ряд других музыкальных и немзыкальных факторов: эстетические, требования голосоведения, слухового контроля, специфика музыкального материала (звукоряда), необходимость четкой дифференциации тонов, мелодической плавности движения и т. д. Система классической гармонии, согласно Л. Мазелю, складывается тогда, когда формируется сложный комплекс (особый звукоряд, оппозиция минора и мажора, функциональные связи тонов и т. д.), удовлетворяющий всем этим факторам.

Итак, кто же прав: В. Конен или Л. Мазель? В концепции В. Конен неясно, как складывается “чистая”, непрограммная музыка и музыкальное произведение как целое, поскольку не объяснен переход от отдельных музыкальных выражений и их значений к “чистой музыке” и произведению, где эти значения исчезают (вместо них в “чистой музыке” действительно царит гармоническая организация, тесно связанная с мелодическим движением, ритмом, тематическим развитием и другими композиционными и драматургическими особенностями произведения). А в концепции Л.Мазеля непонятно, как человек может войти в музыку, присвоить ее, выразить себя в ней, если у него нет такого проводника и учителя чувств, как система стабильных речевых музыкальных выражений. В этой концепции мир классической музыки, представленный гармонической системой, выглядит парадоксально: с одной стороны, он замкнут, непроницаем для человека, а с другой — в точности похож на мир его души. Как ни странно, душевная эмоциональная жизнь человека, по Л. Мазелю, — это как бы та же музыка, в ней действуют те же динамические процессы, те же напряжения и разрешения (получается, что одна музыка немая, неслышимая “звучит” в душе человека, а другая, точно такая же, но громкая, повторяет и воспроизводит первую). В концепции Конен парадокс другой — непонятно, как человек может войти в музыку (как в реку), но непонятно, как он поплыл, то есть оказался в совершенно другой реальности (в реальности “чистой”, непрограммной музыки).

Однако и В.Конен, и Л.Мазель, и многие другие музыковеды одинаково определяют природу музыки (и это образует еще одну загадку): они считают, что музыка в ы р а ж а е т мир эмоций и переживаний человека. Когда таким образом природу музыки задает В.Конен или М. Харлап, это понятно. Иное дело Л. Мазель, для которого музыка прежде всего — система языка, а не речь, произведение, не отдельные мелодические выражения, сложный динамический и энергетический процесс (ср. с концепциями Э. Курта и С. Лангер), не просто система музыкальных образов. Но что вообще современные музыковеды имеют в виду, когда говорят о “выражении”, “раскрытии” душевного континуума, эмоциональных состояний или

переживаний? Означает ли это, что душевная и эмоциональная жизнь уже сложилась и их нужно только описать, представить, “продемонстрировать” в музыке? Или, может быть, само выражение в музыке как-то влияет на душевную и эмоциональную жизнь, видоизменяет их? Наконец, возможен и более кардинальный вариант: именно музыка (так же, как и другие искусства), выражение в ней чего-то (?) формирует определенные стороны и структуры душевной жизни. До музыки, вне музыки этих сторон и структур душевной и эмоциональной жизни не было в природе вообще. В отношении к классической музыке этот тезис (гипотеза) может звучать так: именно классическая музыка сформировала в человеке Нового времени (начиная с XVII столетия и дальше) определенные стороны и структуры душевной и эмоциональной жизни. В этом смысле человек Нового времени подготовлен не только культурой эпохи Возрождения и Просвещения, но и классической музыкой.

Не получается ли при таком рассуждении парадокс: классическая музыка сформировала определенные стороны душевной жизни человека Нового времени, но разве не человек создал эту музыку? Прежде чем разобраться в данном противоречии, вспомним интересную концепцию психической жизни, сформулированную еще в конце 20-х годов одновременно М. Бахтиным и Л. Выготским.

“Действительность внутренней психики, — писал М. Бахтин, — действительность знака. Вне знакового материала нет психики... психику нельзя анализировать как вещь а можно лишь понимать и истолковывать как знак” [2, с. 23]. Всякое переживание, по мнению Бахтина, имеет значение и неизбежно должно “осуществляться на знаковом материале” [2, с. 31]. Не столько знак приспособляется к психической жизни (нашему внутреннему миру), сколько психическая жизнь приспособляется к возможностям знакового обозначения и выражения” [2, с.43]. Отсюда, естественно, следовало утверждение о том, что “психика в организме — экстерриториальна [2, с. 43]. Сходные идеи в этот период развивает и Л.С.Выготский. Анализируя высшие психические функции, к которым относится и переживание произведений искусств, Выготский пишет, что в этих функциях “определяющим целым или фокусом всего процесса

Что же произошло в Новое время? Уже Возрождение предельно усилило личностный момент человеческого бытия, которое стало осознаваться по аналогии с божественным, творящим себя и природу. Постепенно складывается практика индивидуального воспитания, индивидуального выбора профессии, возможность самостоятельно глядеть на мир, строить свою жизнь, думать, чувствовать, желать. Все это прямоком вело к личности. В плане сознания и переживания необходимое условие становления новоевропейской личности — образование особой реальности психики, назовем ее “Я-реальностью”. Для нашей темы представление о реальности требует различения нескольких важных феноменов, которые, судя по материалу, формировались в этот период. Это “кристаллизация желаний” в определенной реальности, феномен “сознания событий реальности”, включающий также и вход в реальность, феномен “завершения”, то есть выход из реальности в результате осуществления желаний, феномен “блокирования” или выпадения из реальности, например, в результате резкой смены поведения, феномен “переключения”, то есть переход из одной реальности в другую, наконец, феномен “претерпевания” (он представляет собой состояния психики, спонтанно возникающие в ходе реализации желаний в тех или иных реальностях). Уже кристаллизация желаний заставляет человека претерпевать определенное состояние — сосредоточенность на предмете желания, устремленность к нему. Изживание может сопровождаться претерпеванием самых различных состояний (приятных, неприятных, нейтральных), все зависит от реальности, ее событий, их значения для человека. Завершение обычно вызывает состояние удовлетворения, снимает напряжение. Блокирование, как правило, выводит человека из равновесия, связано с неприятными чувствами, оцепенением. Важно и то, что само претерпевание может превратиться в предмет желания.

Что же характерно для “Я-реальности”, формирующейся у человека Нового времени? Прежде всего представление о самом Я как личности. События, принадлежащие “Я-реальности”, разворачиваются в пространстве, определяемом следующими координатами (отношениями). Во-первых, это самоидентичность Я во времени (Я-настоящее, Я-прошлое и Я-будущее — это

одно и то же Я), а также в различных жизненных ситуациях (одно и то же Я у человека бодрствующего, спящего, размышляющего, общающегося, созерцающего произведения искусства и т. д.). Во-вторых, противопоставленность Я другим, а также внутреннего мира Я внешнему миру. В-третьих, осознание психических функций (желаний, воли, мышления, ощущений, чувств, переживаний и т. д.), как исходящих из Я, обусловленных, мотивированных Я. В структуре психики “Я-реальность”, как мы уже отмечали выше, задается образом Я, в который входят указанные здесь характеристики, а также ряд других, например, осознание и оценка себя, приписывание себе определенных характеристик, императивные требования к себе и т. п. В “Я-реальности” все переживания человека начинают вращаться вокруг его личности (фигуры Я): процессов ее сознания (осознания и подтверждения своего личного бытия), изживания своих желаний и устремлений, завершения, удовлетворения этих желаний, переключения и блокирования (коллизий и проблем личной жизни), претерпевания (осознания и переживания собственных психических состояний). Интересно, что у человека Нового времени именно феномены претерпевания осознаются как чувственная, эмоциональная жизнь души и, кроме того, как то, что характеризует саму личность, Я. Последнее, очевидно, объясняется тем, что, поскольку в “Я-реальности” все происходящее мотивируется через Я, именно претерпевание выглядит как неотъемлемое свойство Я (оно не зависит от содержания событий, зато его связь с Я кажется очевидной).

Таким образом, эмоции новоевропейской личности — это довольно сложное образование; они возникают в “Я-реальности” как феномен претерпевания, за которым стоят различные другие психические феномены: кристаллизация личных желаний, осознание, изживание и т. д. Но как формируется вся эта сложная действительность психической жизни? На основе различных знаков (языков), прежде всего науки и искусства (словесного языка, философии, математики, литературы, живописи и других). В свою очередь, необходимость в новых знаках (языках) диктовалась потребностями и проблемами новой культурной ситуации и коммуникации. Если в средние века языки богословия, науки и искусства обеспечивали связь человека с

Богом и общиной, то в Новое время возникает потребность в связях человека с человеком, а также человека с самим собой (своей личностью). Начиная с Возрождения все большее значение приобретает ориентация на других людей, социальные группы, социальную систему. Человек Нового времени идентифицирует себя с другими, он жадно усваивает образцы поведения, сравнивает себя с другими. Наблюдение за жизнью других людей, а также собственной жизнью позволяет человеку действовать самостоятельно и одновременно согласованно с другими людьми. Как особые знаковые системы новая живопись, литература, архитектура, наука, философия обеспечивали, с одной стороны, формирование института личности, с другой — новый тип поведения и жизнедеятельности человека.

К рубежу XVII столетия сформировались не только новая наука и искусство (кроме чистой музыки), но и новая художественная коммуникация. Она обеспечивала, во-первых, обмен переживаниями, то есть сопереживание, во-вторых, выявление и реализацию собственных переживаний личности. Этот феномен можно назвать самопереживанием. Сопереживание в сфере искусства расширяло опыт жизнедеятельности отдельного человека путем наблюдения за переживаниями других, а самопереживание позволяло реализовать в искусстве желания самой личности (как эстетические, так и обычные, неизжитые вне сферы искусства). Если сопереживание в общем-то обеспечивалось сложившимися к XVII столетию языками науки и искусства, то самопереживание еще ждало своего Колумба. Особенно беспомощными выглядели сложившиеся языки, когда в сфере переживания нужно было выявить и реализовать феномены претерпевания личности, главные из которых составляли эмоции. Действительно, что, спрашивается, в переживаниях скорби и боли могли выразить такие слова, как “скорбь”, “печаль”, “горе”, или восклицания вроде “о горе”, “горе мне”, “несчастный я” (из оперы XVII века “Эвридика”).

В этот период структура претерпевания личности, вероятно, была следующая. Осознавались (прежде всего в вербально-понятийной области) и переживались отдельные события “Я-реальности” и связанные с ними феномены претерпевания, а также отношения между ними. Временные, энергетические или

динамические особенности феноменов претерпевания не только не осознавались, но и не могли осознаваться, этих особенностей еще не было в природе психики. Подобное утверждение может показаться неправдоподобным: разве человек, например, предшествующей эпохи Возрождения имел не те же самые эмоции и переживания, разве его эмоции разворачивались не во времени и не в энергетическом поле психики? Судя по всему, нет. В психике и духовном опыте всякий феномен должен быть поддержан и обеспечен на знаковом уровне, а если таковой поддержки нет, он не может сложиться (самоорганизоваться).

Рассмотрим, как мог в классической музыке кристаллизоваться опыт современной эмоциональной жизни новоевропейской личности и как одновременно складывалась сама классическая музыка (речь идет лишь об идее, логической схеме, подробный генезис этих явлений — дело будущего).

А. Швейцер и В. Конен правы, указывая, что все начинается с установления области стабильных музыкальных выражений и значений, то есть с формирования новых музыкальных знаков. Какую же сферу художественной коммуникации обеспечивали эти знаки? Прежде всего, область сопереживаний. Если происходит обмен переживаниями, то достаточно музыкальных знаков, которые, как пишет А. Швейцер, “являются лишь средствами общения, передачи эстетической ассоциации идей”. Но ведь существует еще потребность самопереживания, то есть реализации “Я-реальности”: ее желаний, событий, феноменов претерпевания, причем последние, как мы отмечали, берут на себя представительство самой личности, так сказать, манифестируют ее. Можно предположить, что именно потребность в самопереживании выступила в XVII столетии катализатором и стимулом, которые не только переорганизуют ряд существующих психических процессов человека, но и способствуют формированию принципиально новых. Так под влиянием потребностей “Я-реальности”, где все события обобщают Я, формируются и приобретают все большее значение музыкальные знаковые средства, обеспечивающие централизацию и индивидуализацию (усиление и развитие главного, верхнего голоса, становление индивидуальной мелодии, тенденция к группировке всех аккордов вокруг тонического трезвучия). И далее необхо-

димось реализации в музыке феноменов претерпевания способствует интенсивному развитию гармонической системы. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Вспомним, что собой представляет душевный эмоциональный мир человека Нового времени. Центральной, как мы указывали, является “Я-реальность”, ей подчиняются различные другие реальности. Основными феноменами переживания и претерпевания в “Я-реальности” являются те, которые связаны: с кристаллизацией желаний (возникновение влечения к объекту желаний), с сознаванием “Я-реальности” (предвосхищение событий и переживаний этой реальности), с реализацией желаний (удовлетворение, освобождение от напряженности), с переключением и блокировкой (то есть переход из одной реальности в другую или выпадение из “Я-реальности”). Кроме того, две полярные группы переживаний обусловлены принятием или непринятием человеком событий “Я-реальности” (на их основе кристаллизуются эмоции с положительным или отрицательным знаком). Как показывает Л. Мазель, формирующаяся начиная с XVII века классическая гармония имеет многие свойства, сходные с названными: вводнотоновость, создающую начальную напряженность и тяготение, функциональность, действующую на большом протяжении и разных масштабных уровнях произведения, разрешение напряжений, торможения и смены, двуладовость (мажорность и минорность) гармонической системы. Безусловно, это не случайно. Напрашивается гипотеза, что классическая гармония вместе с мелодическими и ритмическими началами формировалась как такая система знаковых средств, которая позволила реализовать опыт самопереживания новоевропейской личности, одновременно по-новому конституируя и структурируя его. Распределение “ролей” здесь, очевидно, было следующим: гармония обеспечивала преимущественно общую структуру изживания и претерпевания, мелодия задавала главным образом индивидуальный сценарий событий и претерпеваний, имевших место в “Я-реальности”, а также связывала предыдущие события и претерпевания с последующими; ритм выступал как энергетическая основа, мотор изживания и поддерживал события “Я-реальности”, подготавливал их в энергетическом отношении. Однако, каким образом формиру-

ются все эти начала музыки, “чистая музыка” и душевная жизнь, реализуемая в музыке? Здесь можно предположить такую последовательность шагов.

Первоначально в ходе сопереживания (в жанрах кантаты, хорала, оперы и других) формируются различные музыкально значащие выражения, не только мелодические, но и гармонические и ритмические. Они сразу же вовлекаются в контекст самопереживания личности, и в нем выступают уже не как знаки (музыкальные выражения, имеющие значение), а как особые психические образования, реализуемые в форме соответствующих музыкальных выражений. Точнее, на основе музыкальных выражений складываются, с одной стороны, островки, фрагменты “чистой музыки”, с другой — выражаемые в них и через них особые психические желания, события и другие связанные с ними феномены. Например, в сфере сопереживания, как показывает В. Конен, для выражения скорби и горя формируются особые мелодические обороты (как правило, нисходящее мелодическое движение), аккорды, соответствующие минорному ладу, ритмическая поддержка мелодических оборотов (замедление и особая акцентуация ритма) и, наконец, прием остинатности (возвращение к одному и тому же мотиву). Весь этот музыкальный комплекс в контексте сопереживания (когда, например, слушается ария) является сложным знаком, музыкальным выражением скорби или горя. Однако в контексте самопереживания, если человек старается пережить скорь или горе в музыке на основе данного музыкального комплекса возникают, с одной стороны, особые психические феномены — горе и скорь, переживаемые в музыке, с другой — фрагменты (монады) “чистой музыки”, то есть определенный музыкальный комплекс, уже ничего не выражающий вне себя. В отличие от обычных горя и скорби, музыкальные горе и скорь живут в особой реальности (ее образует звучащая музыка и эстетические события, подчиняющиеся условности искусства), однако сила переживания и претерпевания от этого несколько не снижается, а часто даже усиливается. В то же время соответствующие фрагменты “чистой музыки” не имеют значений, зато имеют собственный энергетический заряд, самодвижение, собственную жизнь (психическую), то есть образуют самостоятельную реальность.

Может возникнуть вопрос, в какой мере сами особенности эмоциональной душевной жизни (претерпевания и переживания личности) определяли характер новых музыкальных построений, например, непрерывность и плавность мелодического пения *bel canto* или же минорную организацию аккорда? Со всей определенностью нужно сказать, что изобретение новых музыкальных комплексов и структур детерминировалось вовсе не потребностью выразить в музыке соответствующие особенности эмоциональной жизни (например, непрерывность эмоциональных переживаний или тяготение одних эмоциональных событий к другим), ведь стремление к предмету желания — все-таки не гармоническое тяготение, а непрерывность претерпеваний или переживаний до тех пор, пока она не выражена в знаках, вообще является вещью в себе. Изобретение новых музыкальных комплексов определялось прежде всего возможностью в целом реализовать в музыке жизнедеятельность, переживания и претерпевания личности. Другое дело, что потом, когда эта реализация осуществилась, например, в конкретной форме пения *bel canto* или минорно-мажорной гармонической организации, сама эмоциональная жизнь оказалась иначе структурированной: новые музыкальные построения внесли в нее и качества непрерывности (которые в другой музыке могли и не развиваться), и характеристики тяготения — разрешения. Теперь уже стремление к предмету желания могло реализоваться в форме гармонического тяготения, а смена событий или состояний претерпевания — в форме непрерывного изменения мелодического движения, поддержанного ритмом и гармоническим тяготением.

Но в целом, конечно, действовали и другие факторы, кроме указанного: эстетические требования восприятия и понимания, требования и проблемы исполнения, сопротивление заново организуемого звукового материала и другие (см. исследования Б.В. Асафьева и Л. Мазеля). Лишь под влиянием всех этих системных детерминант и сил проходили “естественный” и искусственный отбор и “выживание” изобретенных музыкантами новых гармонических, мелодических и ритмических построений.

Следующий этап формирования фактически тоже указан В. Конен и Л. Мазелем (хотя в их системе объяснения этот

этап и не осознается). Фрагменты “чистой музыки” мстут существовать самостоятельно, но долгое время они функционировали вместе с соответствующими музыкальными выражениями, впитывая в себя разнообразные их свойства и особенности (которые как бы перетекают в “чистую музыку”). Возможность подобного перетекания объясняется просто: по материалу и ряду психических свойств музыкальные выражения и соответствующие фрагменты “чистой музыки” совпадают (кроме того, контексты сопереживания и самопереживания постоянно переходят друг в друга).

Параллельно разворачивается и другой важный процесс — свободное конструирование из отдельных фрагментов “чистой музыки” все более и более сложных музыкальных построений, вплоть до музыкального произведения (важное значение здесь играло нотное письмо и изобретение партитуры, что позволило оперировать с “чистой музыкой” как с объектом конструктивного типа). Подобная деятельность не является выражением в музыкальном языке внемузыкальных событий, а представляет собой движение в самой музыкальной реальности, создание в ней новых связей и отношений, новых музыкальных событий. Эти отношения и связи позволяют существенно перестроить “чистую музыку” и реализуемую в ней эмоциональную жизнь, затем вне музыки они могут использоваться и для выражения тех или иных новых событий и переживаний обычной душевной жизни.

Сегодня процесс конструирования “чистой музыки” (сочинения ее) настолько привычен, что нам трудно понять, каким революционным он был, когда композиторская деятельность только складывалась. Дело в том, что первоначально, пока не сложились правила и нормы композиторской деятельности, сочинение музыки регулировалось только одним — производными возможностями самого сочинения (связывания, расчленения, отождествления, противопоставления, построения той или иной композиции и т. д.). Парадокс здесь в том, что “чистая музыка” является не только особой реальностью и в этом отношении формой реализации психической жизни личности, от которой зависит, но и объектом деятельности конструктивного типа. Представленная в нотной записи “чистая

музыка”, действительно, становится рукотворной и, следовательно, начинает развиваться также и по законам самого сочинения музыки (а не только самопереживания личности).

Конечно, помимо указанных здесь направлений формирования “чистой внепрограммной музыки”, были и другие, но в нашу задачу не входит проведение подробного генезиса. Мы постарались наметить лишь общую логику становления классической музыки и нового “музыкального континуума душевной жизни” человека. В этом континууме “чистая музыка” и в самом деле является выражением душевной эмоциональной жизни человека, но вовсе не потому, что она ее моделирует или изображает, а потому, что в “чистой музыке” душевная эмоциональная жизнь полноценно реализуется, осуществляется. Только в музыкальном континууме получила свое представительство и реализуется сфера самопереживания личности, и музыкальное произведение служит одной из законченных форм такого самопереживания. Поскольку, однако, музыкальный континуум душевной жизни не отделен китайской стеной от общего континуума души человека, напротив, в психике осуществляется постоянное взаимодействие родственных континуумов и сфер (в частности, музыкального континуума и общего эмоционального), постольку можно утверждать, что становление классической музыки преобразовало соответствующие стороны и самой душевной эмоциональной жизни человека. Так, именно классическая музыка способствовала формированию временности, непрерывности и “музыкальной” событийности в области душевной жизни, она же обеспечила становление ряда процессуально-динамических и энергетических ее аспектов. Именно классическая музыка (но, конечно, не только она одна) помогла сформироваться в самостоятельное целое процессам претерпевания, имеющим место в “Я-реальности”. Тем самым мы вернулись к тезису, выдвинутому выше: классическая музыка и определенные стороны личности человека Нового времени формировались одновременно, причем необходимым условием становления классической музыки выступает складывающаяся новоевропейская личность, и наоборот, — необходимым условием становления определенных указанных здесь сторон новоевропейской личности выступает классическая музыка.

1. Августин. Исповедь // Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Киев, 1880.
2. Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. Л., 1930.
3. Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. М., 1960.
4. Конен В. Театр и симфония. М., 1968.
5. Мазель Л. Проблемы классической гармонии. М., 1972.

СМЕРТЬ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО И ЭЗОТЕРИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

1

Эта тема, как известно, является классической для философии, ее обсуждает еще Сократ, принимая в конце своей жизни на суде судьбоносное для себя и отчасти всей будущей европейской философии решение. Естественно, и меня она весьма интересовала, но непосредственным поводом еще раз начать думать о смерти явилось чтение замечательных лекций Мираба Мамардашвили о Прусте. Мираб Константинович в этих лекциях трактует жизненную задачу Пруста и свою собственную эзотерически как “задачу, которую древние называли “спасением” [5, с.11]. При этом он прямо связывает “спасение” с тем, что великий Платон обозначал как возможность философу “блаженно закончить свои дни”, то есть обрести бессмертие и божественное состояние души. “Следовательно, — пишет М.Мамардашвили, — когда я говорю про универсальную душу, то вы прекрасно понимаете, что это живое существо... Это — не в вас и не во мне, а между нами. В каком-то другом измерении... Там и есть топос, или универсальная душа, о которой говорит Пруст. В привилегированные моменты нашего прикосновения к когитальной материи, из которой состоит универсальная душа, мы, замечает Пруст, чувствуем, во-первых, что несомненным образом (это говорил еще Спиноза) бессмертны. Это и есть бессмертие души. Но не моей эмпирической, психологической души. Когда мистики говорили о бессмертии, они, пожалуй, единственные (в отличие от остальных религиозных людей) говорили точно, потому что говорили на эзотерическом языке... В моменты, когда мы прикоснулись к этой жизни, мы не только, по словам Пруста, знаем, что бессмертны как части универсальной души (как бессмертная половая клетка), но и, во-вторых, ощущаем себя абсолютными существами” [5, с.308–309].

Ощущаем себя “бессмертными” и “абсолютными существами” или являемся таковыми? Платон бы с уверенностью сказал, что именно “являемся”, правда, в конце пути, обретя спасение; но Мамардашвили выражается неясно, заставляя подозревать себя в сомнениях. Но главный все же вопрос в другом: что это за традиция мысли и жизни, упорно воспроизводящаяся в течение более двух с половиной тысяч лет, и в каком смысле в наше время имеет смысл говорить о бессмертии? Кажется, что скорее уж можно понять Николая Федорова или В.Брюсова, веривших в практическое воскрешение умерших (последний, например, писал: “Смерть и воскрешение суть естественные феномены, которые наука обязана исследовать и которые она в силах выяснить. Воскрешение есть возможная задача прикладной науки, которую она вправе себе поставить” [2, с.49]).

Естественно, что и для Платона, и для Мамардашвили смерть и бессмертие не являются естественными феноменами, и не случайно Мираб Константинович пишет об эзотеризме и чистике, об особом топосе универсальной души. Однако просто отбросить данные естественных наук, отнеся их к свидетельствам неподлинного мира, сегодня было бы неправильно. Нельзя же игнорировать, что и биология, и физиология, и психология, и другие точные науки о человеке настаивают — человек как биологический организм, как индивид конечен, он по истечении довольно краткого (по сравнению с вечностью) времени умирает, и смерть лишает его всего, то есть жизни.

Но в экзистенциальном плане феномен смерти — это не просто признание исчезновения, “лишенности” индивидуальной жизни человека. Одновременно это вопрос о бессмертии и существовании и о том, как можно преодолеть страх перед смертью, как сделать смерть осмысленным и, может быть, даже творческим моментом жизни. Причем в каждое время эти проблемы решаются по-разному. Тут как раз один мой известный верующий друг, философ и ученый выступил в печати с целой серией статей о вере и христианском спасении. А мой другой, уже неверующий друг-философ спрашивает его с изумлением: “Неужели ты серьезно веришь в вечную жизнь?” “Да! — с пафосом воскликнул мой первый друг, — не только верю, но постоянно благодарю Бога за это изумительное ощущение — вечности своего личного бытия”.

Кажется, что страх перед смертью был всегда, что это неотъемлемое свойство человека. Например, еще до нашей эры в ранней античной лирике мы встречаем довольно распространенные в то время грустные переживания о смерти.

Не менее характерны переживания о смерти “ученых и художников” империи ацтеков (современные исследования показывают, что, хотя эта империя сложилась по европейскому летоисчислению в средние века, по уровню развития и типу культуры она была сходна с шумеро-вавилонской цивилизацией):

Это так: действительно мы уходим, действительно мы уходим;
Оставляем цветы и песни, и землю,
Это правда, что мы уходим, это правда, что мы уходим!
Куда мы идем, ай, куда мы идем?
Мы там мертвые или еще живем?
Приходит ли там снова существование?
Вновь наслаждение Дарителя жизни?

Подумайте об этом, о принцы Гуэхотцинко:
Даже если бы он был из ямши, даже если из золота,
Также попал бы туда, где находятся лишенные плоти,
Также попал бы в область тайны:
Все погибнем, никто не останется.
[4, с. 227, 229].

Однако современные исследования показывают, что страх перед смертью и ее переживания возникли не ранее второго тысячелетия до нашей эры, до этого много тысячелетий человек довольно спокойно воспринимал смерть. И вот почему.

Как мы отмечали, в архаической культуре смерть понималась как уход души из тела. Если иметь в виду культурное сознание человека, то главным для архаического человека являлось убеждение, что все люди, животные, растения имеют душу. Представление о душе у примитивных обществ (а они до сих пор находятся на стадии развития, соответствующей архаической культуре) примерно следующее. Душа — это тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе

нечто вроде пара, воздуха или тени. Некоторые племена, отмечает классик культурологии Э. Тэйлор, наделяют душой все существующее, даже рис имеет у даяков свою душу. В соответствии с архаическими представлениями, душа — это легкое, подвижное, неуничтожимое, неумирающее существо (самое главное в человеке, животном, растении — суть живого), которое обитает в собственном жилище (теле), но может и менять свой дом, переходя из одного места в другое. С точки зрения анимистических представлений древний человек осмысляет широкий круг явлений: например, смерть — это ситуация, когда душа навсегда покидает собственное тело, уходит из него, обморок — временный выход души из тела (затем, когда душа возвращается, человек приходит в себя), сновидения — появление в теле человека чужой души, создание “произведений искусства” — способ вызвать душу, чтобы вступить с ней в общение и т. д. Важно, что подобные представления подсказывают, что нужно делать в каждом случае: мертвого будить бесполезно, зато душу умершего можно провозжать в другую жизнь (хоронить), в то же время потерявшего сознание можно будить, чужую душу можно прогнать, а свою привлечь назад, помогая тем самым человеку очнуться от обморока и т. д. Во всех случаях, пишет Э. Тэйлор, где мы говорим, что человек был болен и выздоровел, туземец и древний человек говорят, что он “умер и вернулся”. Туземцы Фиджи говорят, что, если кто-нибудь умрет или упадет в обморок, “его душа может вернуться на зов” [10, с.259—301]. Почему же архаический человек спокойно воспринимает смерть? А потому, что смерть — это всего лишь смена места существования, в принципе “образ жизни” души после смерти не меняется. Поэтому архаический человек кладет в могилу все, что душе нужно, для полноценной и радостной жизни: еду, оружие, украшения, позднее (богатые люди) любимую жену, коня и т. д.

Если архаический человек думал, что после смерти его душа просто переселяется в страну мертвых, где, по сути, все так же, как и в этой жизни, то люди следующей культурной эпохи (культуры древних царств, когда сложились большие государства — Древний Египет, Вавилон и другие) считали, что загробная жизнь существенно отличается от земной. После

смерти человек лишался всего, но относился к этому спокойно, принимая такое положение дел как естественный план своего существования, подобно тому, как мы сегодня говорим “такова жизнь”. С одной стороны, он продолжает мыслить свою смерть в той же антропологической модели (как переход души из одного мира в другой). С другой, считает, что смена в худшую сторону образа жизни души после смерти закономерна и оправданна, поскольку так решили боги.

Спорить же с богами или подозревать их в несправедливости — так мыслить человек просто не мог.

Выше мы писали, что примерно ко второму тысячелетию до нашей эры формируется то, что можно назвать индивидуальностью или личностью человека. Действительно, во-первых, жизнь человека воспринимается теперь не только эмпирически (что-то произошло, что-то человек сделал), но интерпретируется в языке, общем для всех людей, — в языке божественных действий и событий. Во-вторых, в этом языке жизнь человека описывается, задается как целое (в частности, в форме расчета судьбы). В-третьих, фигуры личных богов и учителя, а также моральные рекомендации типа “зрелый человек имеет сердце твердое, как камень, мудрое лицо, он хозяин своего лица, у него ловкое и понятливое сердце”; по сути, создавали то, что мы сегодня называем разумом, хотя, конечно, вкладываем в это другой смысл. Необходимым условием формирования личности человека древнего мира было создание человеком “образа себя” (он включал в себя представление о жизни человека в целом и такие два свойства человека, как желания и разум), а также образование представления об индивидуальном “Я”. Последнее хорошо просматривается в текстах “Вавилонской теодэции” и “Невинного страдальца”.

Формированию целостного представления об индивидуальной жизни способствовало также древнее представление о времени. Например, для вавилонян время текло из будущего в прошлое, поэтому все, что могло в жизни произойти в будущем, понималось как втекающее в прошедшую и настоящую жизнь. В результате складывался образ целостной текущей жизни. Теперь мы можем вернуться к проблеме смерти.

Приведенная реконструкция позволяет утверждать, что к рассматриваемому периоду человек осознает себя в двух антропологических моделях: древней модели души и новой модели личности. В первой модели смерть — это переход из одного мира в другой и лишение (жизни), во второй — острые переживания личностью состояния лишения:

“Ах, если бы всегда жить,
если бы никогда не умирать!”
[4, с.231]

— восклицает ацтекский поэт.

“Не горюй же о смерти, друг.
Ты же ропщешь, — к чему?
Плачь не плачь — неминуем путь”,

— вторит ему Алкей. Именно сознание смерти в двух этих разных антропологических моделях и порождает страх перед смертью и драматические ее переживания. В той структуре личности, которую мы рассмотрели, исчезновение жизни может восприниматься только одним способом — как страдание, боль, страх.

3

Первый шаг на пути к преодолению страха смерти и новому ее пониманию делает Сократ. Заканчивая свое выступление на суде, Сократ ставит вопрос так: “А вот я зам скажу: похоже, в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло” [6, с. 95]. И далее Сократ доказывает, что смерть, действительно, есть благо: или как сладкий вечный сон (“Так если смерть такова, — говорит Сократ, — я со своей стороны назову ее приобретением, потому что таким образом выходит, что вся жизнь не лучше одной ночи” [6, с. 95]), или как удивительное общение, сравнимое, пожалуй, только с “блаженством”, с замечательными умершими мужами Греции, которых, замечает Сократ, там не убивают за поиски мудрости, “потому что, помимо всего прочего тамшние

люди блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными” [6, с. 96].

Итак, преодолевая пессимистическую традицию, Сократ утверждает, что смерть не есть лишенность жизни, а, напротив, благо и жизнь. Второй шаг, который Сократ предпринимает, не менее существенный: он отбрасывает архаическую анимистическую модель человека, утверждая бессмертность личности. “Но и вам, о мужи судьбы, — пишет Сократ, — не следует ожидать ничего дурного от смерти, и уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах” [6, с. 96]. “Хороший человек” по Сократу — это человек, стяжающий мудрость и поэтому бессмертный, о котором боги заботятся даже после смерти.

Второй шаг, уже полностью эзотерический, делает Платон.

Собственно три момента определяли деятельность Платона, когда он начинал свой творческий путь: формирующееся под влиянием пифагорейского учения эзотерическое мироощущение, ценностная ориентация на восточные (в частности, древнеегипетские и вавилонские) идеалы жизни и отношение к софистам и натурфилософам.

Замысел. По сути, Платон пытался решить сразу несколько задач: обрести бессмертие, уподобившись богам, найти альтернативу софистам и натурфилософам, сделавшим сомнительной мудрость, перенести на античную почву восточные идеалы, в частности, идеи божественного бытия и порядка. Судя по его произведениям, на способ разрешения этих задач повлияли два обстоятельства: переосмысление Платоном архаической идеи души и переход от простых рассуждений на идеальных объектах к доказательству, то есть к рассуждениям, основанным на определенных фиксированных нормах (правилах, законах). Архаическую душу, переходящую подобно стихии из тела живого человека в царство Аида (правда, не без помощи богов), Платон начинает трактовать как душу человека, который, во-первых, активно относится к себе и, во-вторых, способен влиять и на саму душу. Без сомнения, это — эзотерическая идея; эзотерик считает, что он способен изменить себя именно с помощью соб-

ственных целенаправленных усилий. Мишель Фуко, в частности, приписывает Платону создание концепции “эпимелия” (epimeleia, буквально “забота о самом себе”). По Фуко, это особое отношение к себе, миру и другим людям, переключение внимания с внешнего мира на самого себя и собственно забота о себе, предполагающая “изменение, очищение и преобразование себя” [11, с.285].

Далее, душу человека Платон понимает как божественное существо (родственное божественному миру), и в этом смысле душа выступает как носитель бессмертия. Основная проблема в том, как проявить для человека бессмертное качество его души, как заставить душу двигаться не в царство Аида, а в противоположном направлении — к свету, богам, бессмертию?

А как Платон вводит доказательства, можно увидеть в диалоге “Парменид”. Он показывает, что можно преодолеть апорию, если сначала уяснить непротиворечивость и упорядоченность мира идей, который для Платона выступал как мир божественный (мир света, разума, бессмертия и порядка), и затем эти непротиворечивость и порядок внести в мир обычный, то есть мир вещей и видимых изменений. Вместе с тем мир идей Платона с современной точки зрения — это нормы рассуждения, одновременно — это мир истинный, эзотерический. Получается, что шаг, который с логической точки зрения выглядит как переход к доказательству, с жизненной позиции — как признание существования двух миров (обычного и эзотерического).

Специального уяснения, конечно, требует вопрос о том, почему Платон считал мир идей миром божественным. В логическом плане идеи позволяли перейти к доказательству, так как опора на идеи делала знания однозначными, непротиворечивыми. “...Не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, — пишет Платон в “Пармениде”, — человек не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения” [7, с.357]. В жизненном плане, однако, идея — это то, что, вероятно, отвечало идеалу мудрости: мудрый — это тот, кто обретает бессмертие именно за счет идей. В плоскости мудрости созерцание и уяснение идей было не чем иным, как обретение

(сотворение мудрым) божественного мира, его порядка и сущности. Вероятно, для Платона, как эзотерика, идея — это, с одной стороны, онтологическая сущность, то есть нечто увиденное в подлинном мире, с другой — это духовный акт самого человека, приходящего в эзотерический мир, наконец, это в определенном смысле акт творения эзотерического мира, ведь мудрый на Востоке всегда понимается как уподобляемый Творцу.

Теперь все готово, чтобы понять замысел Платона. Сценарий этого замысла был следующей. Человек может “блаженно закончить свои дни”, то есть стать бессмертным, если он обратится к своей душе и создаст для нее условия, возвращающие душу к ее божественной природе. Для этого он должен осуществить познание, уяснить мир с помощью доказательств, чисел и чертежей. “Когда же душа, — говорит Платон устами Сократа, — 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 и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы и называем размышлением” [8, с. 35]. Значительно позднее в “Государстве” Платон пишет так: “...В науках очищается и вновь оживает некое орудие души каждого человека, которое другие занятия губят и делают слепым, а между тем сохраняют его в целостности более ценно, чем иметь тысячу глаз, ведь только при его помощи можно увидеть истину” [9, с. 311]. Прокомментируем эти высказывания. Очевидно, Платон считает, что именно обычная жизнь и занятия не позволяют человеку направить душу в божественный мир, где человек обретает бессмертие, и в этом смысле губят его, делают слепым. Напротив, занятия наукой, размышление, философия способствуют тому, что душа идет туда, где человек обретает бессмертие. Но почему именно наука и философия и почему мир, где душа обретает свою божественную природу, — этот мир чистоты, вечности, неизменности? Вспомним восточные приращения раннего Платона и то, как греки понимали деятельность

египетских и вавилонских жрецов. Ведь они думали, что, когда жрецы вычисляли, рассказывают о природе или небе, они занимаются наукой и философией. Но, поскольку при этом жрецы говорят о жизни богов или о том, как боги устроили мир, очевидно, именно занятие наукой и философией приближает человека к мудрости, а его душу к божественному миру. Естественно также, что божественный мир вечен и чист, а неизменен и постоянен он потому, что выступает как норма по отношению к обычному миру.

Реализация замысла. Почему, спрашивается, Платон не остановился на замысле, ведь он уже знал, как человек может блаженно закончить свои дни? Вероятно потому, что Платон хотел и этот мир приблизить к божественному (живя в этом обычном мире), Платон, судя по всему, не мог вывести его неустойчивости. Уже в весьма зрелом возрасте в “Государстве” он пишет о пути, который, по его убеждению, должны пройти самые лучшие мужи в идеально устроенном обществе: “Когда им будет по пятьдесят лет, то тех из них, кто уцелел и всячески отличился — как на деле, так и в познаниях, — пора будет привести к окончательной цели: заставить их стремиться ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя... на весь остаток своей жизни. Большую часть времени они станут проводить в философствовании, когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности — не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо для государства”. [9, с. 325].

Вторая причина более сложная. Мы уже отмечали, что эзотерическое мироощущение сливается в одно целое познание и открытие эзотерического мира с его творением. Познать и значит создать (творить), но не из обычного материала, не в этом мире, а в духе и в собственной эзотерической жизни. Другими словами, Платон, чтобы обрести блаженство актуально, должен был повторить, воспроизвести Творца, но в области философии и науки. Что это значит? А то, что Платону для обретения бессмертия нужно было открыть, философствуя и познавая,

буквально все — и Творца, и его творения, и мир, и человека. Открыть — значит упорядочить, воспроизвести мир божественный, так сказать, вывернуть этот обычный мир в тот (чтобы через мир тот, мир идей объяснить этот). Одновременно эта работа (воспроизведение творчества Творца) и есть эзотерический путь, путь эзотерического познания, постепенно приоткрывающий (творящий) эзотерический мир. К реализации своего замысла Платон шел всю жизнь, во всяком случае он изложил свое окончательное видение эзотерического мира уже в достаточно преклонном возрасте в диалоге “Тимей”.

Но вернемся к проблеме смерти. Что же сделал великий философ? Полностью сменил антропологическую модель человека. Для Платона человек, который хочет блаженно закончить свои дни, то есть стать бессмертным, должен всю жизнь работать над собой, чтобы проявить свою божественную природу. Иначе говоря, человек — это эзотерическое существо, его божественная сущность проявляется в работе над собой, в совершенствовании, в направлении себя по такому пути, который ведет в божественный мир. Человек как потенциальный бог, как раскрывающийся бог, как путь в божественный мир, как духовная работа. В этом случае, утверждает Платон, смерть — благо, но не потому, что — это сон или рай, а потому, что для духовного (эзотерического) человека смерти не существует. Важно и то, что по Платону духовная работа, нацеленная на достижение бессмертия, — это работа культурная (занятие философией, наукой, искусством, превращение этого мира в подобие мира подлинного). Здесь может возникнуть следующий вопрос: не является ли решение Платона утопическим, поскольку предполагает обожествление человека? Но какое это имеет значение, важно другое — человек реально перестает бояться смерти, перед ним открывается бесконечная и вдохновляющая жизненная перспектива (обретение бессмертия), он реально улучшает себя и работает на культуру. Не правда ли, великолепное решение! Но есть, по меньшей мере, три необходимых условия: вера в существование богов и подлинной реальности, а также установка на эзотерическую работу.

В Новое время ситуация повторилась: человек снова, может быть, еще более остро переживает смерть и боится ее. И что интересно, опять одно из главных обстоятельств — сознание и переживание жизни человека в двух разных по природе антропологических моделях. Одну модель обычно называют “моделью новоевропейской личности”, в ее рамках человек значительно сильнее переживает лишенность жизни как собственное состояние. Другую модель можно назвать “моделью естественнонаучного человека”, поскольку в Новое время человек видится и понимается также и на основе знаний и теорий естественных наук (биологии, физиологии, психологии). С точки зрения второй модели смерть есть полное лишение, даже исчезновение, в первой модели такое исчезновение воспринимается как своеобразное убийство, мучение, насилие над живой личностью. Сразу нужно подчеркнуть, что новоевропейская личность, конечно, существенно отличается от личности древнего человека. Последний понимал свою свободу, да и саму жизнь только в рамках миропорядка, установленного богами, этим же были ограничены его разум и желания. Новоевропейская личность сняла и переработала в себе личность древнего человека, античную личность, с ее ориентацией на мышление и мифологическое творчество, средневековую соборную личность, для которой образцом человека выступал Христос, и наконец, ренессансную личность, посягающую на роль Бога или, во всяком случае, херувима. Новоевропейская личность осознает себя центром мира, понимает свою жизнь и состояния, как принадлежащие только ей, свои разум и свободу, как направляемые только ею самой, видит свою жизнь, как текущую из прошлого в будущее и т. д. и т. п. (мы не ставим своей целью углубляться в эту поистине бесконечную тему).

Нужно сказать, что современный узел переживания смерти завязан еще туже, чем это было три тысячи лет назад. Вопервых, потому, что современная модель новоевропейской личности, правда не на совсем ясных основаниях, включает в себя естественнонаучную модель человека. Во-вторых, современный человек, более чем древний, склонен жить “виртуальными сооб-

ражениями”, к этому его постоянно приучают телевидение, кино, театр, художественная литература, собственные размышления и фантазии. Переживание же своего послесмертного существования — одна из любимых тем современного человека.

Можно ли опять развязать узел переживаний смерти эзотерическим способом? Ну, с одной стороны, кое-кто, например, Мираб Мамардашвили, воспроизводя при этом не только античную, но и линию русской философии, мыслит именно в этом ключе. Но, с другой стороны, многих этот ход вряд ли устроит, поскольку для них может быть чуждо эзотерическое мироощущение или чужд данный конкретный вариант эзотеризма. Тогда, что же делать?

Прежде всего вряд ли сегодня можно найти одно решение, устраивающее всех, к стати, и решение Платона устроило не каждого. Мираб Мамардашвили подсказывает здесь сильный ход. Мы считаем, пишет он, что “Христа распяли и его агония случилась. А мистическое ощущение — это ощущение себя присутствующим во всем мире, во всех событиях мира; они случаются тогда, когда я присутствую. И поэтому распятие Христа принадлежит человеческой истории в той мере, в какой оно есть длящееся или неслучившееся событие, внутри которого мы не должны спать. Это событие длится вечно” [5, с. 302]. Лично я понимаю это, в частности, так, что все волнующие меня проблемы и решения нельзя взять готовыми со стороны, как чьи-то, пусть даже гениальные, прозрения; к ним нужно прийти самому, прийти в работе, причем, возможно, и не один раз. Так же и проблема смерти — каждый человек в течение своей сознательной жизни должен решать ее сам и не раз.

Однако можно указать коридор, в котором располагаются современные решения этой, касающейся каждого проблемы. Превыдающий анализ показывает, что смерть подобно другим современным экзистенциальным феноменам, не может быть рассмотрена в том же ключе, в котором мы изучаем природные явления. Ее нельзя мыслить как натуральный объект, как некоторую сущность, имеющую такие-то и такие-то характеристики. Безусловно, мы постоянно влипаем в свои представления, начинаем их мыслить и переживать как натуральные объекты, нам кажется, что смерть всегда была и всегда одна. Этот взгляд, точнее

привычка нашего сознания, неправилен, смерть вообще не природный объект, смерть всегда видится (понимается) сквозь “очки культуры”, всегда истолковывается сознанием и в определенном языке. Таким образом, современное понимание смерти предполагает ее “распредмечивание”, преодоление натуральности его восприятия. Что, конечно, предполагает напряженную интеллектуальную работу. И не только интеллектуальную, но и работу жизни. В каком же направлении может строиться подобная работа?

Здесь есть два разных аспекта: критический и конструктивный. Критическое осмысление явления смерти, но, повторяем, осмысление самостоятельное, а не как готовое знание может, например, показать, что лишенность и исчезновение связаны не только со старением и физической смертью. Мы можем так понимать и строить свою жизнь, что она постоянно будет усекается и страдать, мы можем сделать свою жизнь просто невозможной еще при жизни и цветущем физическом здоровье. Далее, наша жизнь уничтожается и исчезает, если мы не можем себя реализовать, поэтому, к стати, многие люди, дожившие до глубокого преклонного возраста, панически боятся смерти, ощущая, что их жизнь пролетела, как сон, и они совсем еще не жили. Но и продолжение жизни за определенным порогом (когда уже полностью иссякли силы и энергия или мучат тяжелые болезни или болезнь и т. п.) может быстро подтачивать жизнь, сделать ее невозможной, а смерть желанной. Короче, и жизнь, и смерть можно увидеть и пережить по-разному.

Не менее существенно, как мы строим свою жизнь и понимаем себя. Если, например, я полностью себя реализую, живу Культурой и Вечным (как бы Вечность ни понимать — как тайну, Бога, духовную жизнь), поддерживаю свое здоровье до тех пор, пока полноценно живу и себя реализую, то смерть как лишение жизни для меня просто не существует. Мне нечего бояться: живя Вечным, я бессмертен, полностью себя реализовав при жизни, мне нечего там, после смерти делать, сохранив и исчерпав до конца свое здоровье, я уйду безболезненно и спокойно. При этом я должен понимать себя не только как конечное и поэтому смертное существо, но и как часть, момент Целого (Культуры, Духа, божественной или космической жизни, Реаль-

ности и т. п.), как творца собственной жизни, как полностью присутствующего в вечно длящихся и неслучившихся событиях Жизни.

Однако это мои размышления о жизни и смерти, мой опыт. А каждый должен приобрести свои, пройдя нелегкий путь. Только так можно надеяться спокойно выдержать взгляд этой таинственной миледи с косою и жить, не боясь смерти.

ЛИТЕРАТУРА

1. Античная лирика. М., 1968
2. Брюсов В. Письмо в ответ на вопрос // "Вселенское дело", выпуск 1. Одесса, 1914
3. Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.
4. Леон-Портилья М. Философия нагуа. М., 1961
5. Мамардашвили М. Лекции о Прусте. М., 1995
6. Платон. Апология Сократа. Соч. в 4 т. Т. 1., М., 1994.
7. Платон. Парменид. Т. 2. М., 1993
8. Платон. Федон. Т. 2. М., 1993
9. Платон. Государство. Т. 3. М., 1994
10. Тэйлор Э. Примитивная культура. М., 1939
11. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. М., 1991.

ЛЮБОВЬ (культурно-психологический анализ)

Наше современное представление о любви получило название романтической концепции любви. Считается, что первыми в XVII веке принципы романтической любви разработали американские пуритане. С романтической концепцией любви связываются такие характеристики, как идеализация (любимого и любимой), новое понимание человека и взаимоотношений (как писал канадский теолог Г. Ричардсон, суть романтической любви — равенство партнеров [11, с. 80]), любовная страсть или более сдержанные, но все же сильные эмоциональные переживания. В целом романтическая любовь — это любовь мужчины к женщине, и наоборот, то есть любовь к человеку противоположного пола, и, кроме того, она вполне соединяется с браком. Завершение романтической любви браком — естественное развитие событий в нашей культуре. Но если мы пойдем в глубь веков и задержим свое внимание на колыбели нашей цивилизации Древней Греции, то, возможно с удивлением, обнаружим совершенно иные, непривычные для нас представления о любви и браке.

Известно, что в Древней Греции различались три разные формы (вида) любви: любовь между супругами и друзьями ("филиа"), любовь чувственная ("эрос", ее символизирует Афродита вульгарная, земная) и любовь возвышенная. Самое замечательное изобретение греков — любовь возвышенная (символизируемая Афродитой небесной), те, кто следовал таксы любви, вдохновлялись, по Платону, не чувствами, а, прежде всего, идеями: красоты, блага, бессмертия [5]. Кроме того, это чаще всего не любовь мужчины к женщине, а любовь мужчины к мужчине, точнее к прекрасному юноше или соответственно женщины к женщине (прекрасной девушке). Платон склоняется к мысли, что возвышенная любовь не требует брака, что брак ей, так сказать, противопоказан. Платон доказывает, что более естественно мужчине любить не женщину, а прекрасного юношу, что любовь порождается не столько чувствами и страстями, сколько умом и воспитанием, что конечная ее цель не наслаждение, а благо [5]. При таком понимании соитие в любви и деторождение

отодвигаются куда-то на задний план, а семья выступает скорее как препятствие на пути к любви, чем естественная ее среда.

В диалоге “Об Эроте” Плутарх явно полемизирует с “Пиром” Платона. Герой его диалога Протоген сначала фактически излагает точку зрения Платона, но затем он явно противопоставляет благородных женщин благородным юношам, брак, основанный на возвышенной любви, браку без любви, идеальные отношения в любви (т. е. любовь, преображенная “рассуждениями”, “совестью”, “сиянием”, “светом”, “теплотой”, “общением”) противопоставляет простым чувственным удовольствиям от соития [6]. Судя по литературе, к концу античности “недостойные и темные желания”, как и брак без любви, уже стали серьезной проблемой, и Плутарх пытается ее решить. Спор Плутарха с Платоном напоминает другой, который происходил почти через две тысячи лет между нашими философами.

Русские философы начала века, конечно, понимали вопросы пола и любви иначе, чем античные мыслители, но все же аналогии просматриваются. Парадоксальный мыслитель Василий Розанов воспевае любовь в лоне семьи, но в отличие от Плутарха не только не облагораживает ее мыслью, светом, совестью, теплом, но, напротив, снижает. Зато он поэтизирует, превозносит до небес не просто “телесное наслаждение”, получаемое в любви, а сам акт совокупления. Более того, он почти кощунствует (явно полемизируя здесь с церковниками), отождествляя слияние душ с совокуплением.

Если В. Розанов воспевае и возвышае половой акт, сливая его с душой любви и душой человека, то Н. Бердяев видит в нем зло. Половой акт, считае Бердяев, разрушае личность, отвлекае от лица любимого, он антидуховен. Вообще великий русский философ отрицательно относится к половой жизни даже ради продолжения рода, именно это, считае он, уведит от личности, от духовного спасения.

Еще более категоричен маркиз де Сад, который считае, что любовь — это форма душевного безумия и поэтому любви нельзя сопротивляться, а, напротив, нужно следовать ее природе. К тому же призывают и великие немецкие философы И. Кант и И.Г. Фихте, — замечает Иммануил Кант, — мужчины, чтобы понравиться, усваивают женские слабости, а женщины

ны иногда (хотя и гораздо реже) подражае мужским манерам, дабы внушить к себе глубокое уважение, но то, что делают против природы, делают всегда плохо” [1, с. 29]. Но как же быть с платоновской концепцией любви, это против природы или за? Как быть с широко распространенной и в прошлые века, и сейчас верой, что любовь — это наслаждение? На второй из этих вопросов И. Кант пытаеся ответить в “Метафизике нравов”. Обсуждая так называемые казуистические вопросы, он спрашивает, допустимо ли совокупление только с целью наслаждения, а также почему недопустимы похоть, сладострастие, распутство (вот бы перенести Канта в наш терпимый век). В целом ответ звучит так: все это недопустимо, поскольку не соответствует целям, человеческой природы, веде к унижению и искажению человеческой личности. Еще более категоричен Иоганн Готлиб Фихте. “Брачное состояние, — пишет он, — подлинный, требуемый природой способ существования взрослого человека того и другого пола... Брак есть союз двух лиц: одного мужчины и одной женщины. Женщина, отдаваясь полностью одному, не может отдаваться другому, ибо ее достоинство зависит от того, чтобы она полностью принадлежала одному этому Единственному. Мужчина, который должен стремиться к удовлетворению стремлений и малейших желаний Единственной, чтобы сделать ее счастливой, не может выполнять желаний еще и других, которые не соединены с ним” [7, с. 136].

Позицию Фихте интересно сравнить с точкой зрения английского писателя и философа Клайва С. Льюиса. Он не отрицае ни нравственных аспектов любви, ни телесных. Его девиз “Высшее не стоит без низшего. Растению нужны и корни, и солнечный свет”. Вожделение, пишет он, “может входить во влюбленность, может и не входить... Влюбленность вступае в человек, словно завоеватель, и переделывае по-своему все взятые земли. До земли полового влечения она доходит не сразу; и переделывае ее... Вожделение без влюбленности стремится к соитию, влюбленность — к самому человеку” [2, с. 200, 209].

Взгляд на любовь З. Фрейда. И психическое поведение, и генезис (развитие) человека в детстве, считае Фрейд можно объяснить, рассматривая взаимодействие двух основных сил в человеке: бессознательных сексуальных влечений (“либидо”) и

осознаваемых социальных требований или условий. На первом этапе своих исследований Фрейд называл первую из этих сил “бессознательной психической инстанцией”, а вторую — “инстанцией сознания”, на втором этапе первая сила получила название “Оно”, а вторая — “Я”. Что такое либидо? Это не только сексуальные инстинктивные влечения, либидо представляет собой особую энергию, которая может трансформироваться, принимать разный вид; далее либидо — это и определенное количество энергии, разное у разных людей. Но одновременно либидо — это и неосознаваемые желания, которые стремятся реализоваться, причем есть два важных условия такой реализации. Во-первых, либидо может реализоваться, если находит свой объект (Фрейд называет его то “сексуальным объектом”, то “объект-либидо”). Фрейд пишет, что исследование либидо “становится доступным только тогда, когда это либидо нашло психическое применение, чтобы привязаться к сексуальным объектам, т. е. превратиться в о б ъ е к т — л и б и д о”. “Мы видим тогда, — говорит Фрейд, — как либидо концентрируется на объектах, фиксируется на них или оставляет эти объекты, переходит с них на другие и с этих позиций направляет сексуальную деятельность индивида, которая ведет к удовлетворению, т. е. частичному временному потуханию либидо... будучи отнятым от объектов, либидо остается витающим в состоянии напряжения и, наконец, возвращается к “Я”...” [8, с. 42].

Второе условие реализации либидо — представление его в сознании (прохождение через сознание). Именно это условие является проводником социальных требований: одни бессознательные сексуальные желания (морально и культурно оправданные) допускаются сознанием, другие нет. В последнем случае происходит или вытеснение этих желаний, как правило, с трансформацией в область патологии (невроты и прочее), или их сублимация, т. е. выход и применение энергии либидо в других областях (например, в творчестве, научном, художественном, духовном).

Зигмунд Фрейд набрасывает следующий сценарий развития сексуальности человека. Первоначально, в детстве либидо не имеет соответствующего сексуального объекта (пока еще нет “примата”, как говорит Фрейд, “генитальной зоны”), а “употреб-

ляется на другие несексуальные цели”. Правда в раннем детстве можно говорить о “зародышах сексуальной деятельности” (сосание груди матери). Поскольку в этот период либидо вращается в состоянии напряжения, не прикреплено к объекту, оно временно может фиксироваться на любых объектах. Отсюда Фрейд делает принципиальный вывод, что предрасположение к отклоняющимся формам сексуального поведения “составляет общее первоначальное сексуальное предрасположение полового влечения человека, из которого в течение периода созревания развивается нормальное сексуальное поведение”. Фрейд указывает два основных фактора, под влиянием которых развивается или нормальное сексуальное поведение, или отклоняющиеся его формы. Это, с одной стороны, пропущенные через сознание требования культуры (стыд, сострадание, отвращение, конструкции морали и авторитета и т. п.), с другой — выбор того или иного сексуального объекта.

Нормальное развитие, считает Фрейд, идет, если так им объектом становятся гениталии субъекта противоположного пола и срабатывает принцип инцеста. Так как сексуальное развитие представляет собой сложный и длительный процесс, “всякий шаг на этом длинном пути развития, замечает Фрейд, может привести к месту фиксации (т. е. случайному, как оправданному, так и неоправданному культурой, выбору сексуального объекта), всякая спайка этого запутанного сочетания может стать поводом к диссоциации полового влечения”, т. е. нарушению нормального развития [8, с. 47]. Это может быть неправильное воспитание, перепутывание пола в результате неправильных акцентов и идеалов, влияние культуры, нарушения соматических структур и другие.

Итак, что же получается? Поскольку основа любви — либидо, т. е. биологическая энергия, уже не удивляет следующий вывод: “Любовь, — пишет Фрейд, — в основе своей и теперь настолько же животна, какой она была испокон веков. Любовные влечения с трудом поддаются воспитанию, их воспитание дает то слишком много, то слишком мало. То, что стремится из них сделать культура, недостижимо; оставшиеся без применения возбуждения дают себя знать при активных половых проявлениях в виде неудовлетворенности” [8, с. 73].

Культурологический подход. Естественную оппозицию психоанализу в объяснении природы любви и сексуальности образует культурология. С точки зрения этой относительно новой дисциплины есть что возразить Фрейд. Например, как быть с людьми, которые, принадлежа к одному биологическому полу, чувствуют себя и, главное, ведут себя как особи противоположного пола? Получается, что психическая основа любви и полового влечения вроде бы существует отдельно от телесной основы и эту психическую основу можно даже хирургическим путем “посадить” на другую телесность, что и делают в Центре репродукции человека. Не противоречит ли сам себе Зигмунд Фрейд, показывая, что развитие и нарушение сексуальности определяются в значительной мере культурными обстоятельствами — воспитанием, влиянием на детей родителей, чувством стыда, различными запретами. Может быть, более прав не Фрейд, сводящий сексуальность к либидо и биологическим влечениям, а те исследователи, которые связывают сексуальность прежде всего с психикой и сознанием. Например, упомянутый канадский теолог Герберт У. Ричардсон считает, что человек сумел создать несексуальную сферу жизни, а затем интегрировать в нее свои сексуальные действия и чувства, что история человеческой сексуальности, половых отношений тождественна эволюции человеческого сознания [11].

Исследования культурологов позволяют предположить, что и любовь, и половое влечение, как мы их понимаем, в норме не могут возникнуть, если не происходит (а это впервые имеет место в архаической культуре) дистанцирование интимной жизни людей разного пола, если эта жизнь не отделяется от обычной семейной жизни. Предпосылки любовного поведения складывались лишь в тех племенах, где всеобщий контроль племени ослабевает, у членов племени формируются элементы частной жизни, мужчины и женщины — будущие супруги — воспитываются по-разному и не в одной семье, где, наконец, складывается особый ритуал любовного поведения, целью которого является не только образование семьи, деторождение и половые сношения, но и своеобразное сакрализованное “познание” существа противоположного пола, а также любовная игра. Судя по археологическим изысканиям и фольклорным исследованиям,

указанный любовный ритуал сложился уже к концу палеолита. Осмысляется он в архаической культуре в весьма странных для нашего сознания оппозициях и отождествлениях: брачные отношения отождествляются с охотой, соответственно жених — с охотником (стрелком из лука), невеста — с дичью, фалос — со стрелой, женское лоно (вульва) — с раной (и целью).

Рассмотренный здесь сценарий “любовных отношений” как охоты очень важен для понимания того, как в архаической культуре складывались предпосылки любви. Этот сценарий задавал две важные особенности поведения людей, принадлежащих разным полам: первая — поведение насыщенных сакральным смыслом (за ухаживанием и брачными отношениями виделись важные процессы жизни рода: переходы душ от тотема в тела людей и животных, и наоборот, магические действия — ухаживания и соития, способствующие таким метаморфозам), а вторая — любовные отношения по форме превращались в особый вид игры или состязания.

Но любовь, как мы ее понимаем архетипически, родилась именно в Древней Греции. Рим здесь лишь продолжает греческую традицию. Несколько упрощая ситуацию, можно говорить, что в Древней Эллад расцвели два разных “цветка” — любовь-страсть и платоническая любовь. Любовь-страсть имеет много общих черт с архаической любовью: она сакрализована, выносится из семьи, по форме представляет собой сценарий, но уже не охоты, а борьбы-состязания. Читая греческую любовную лирику, а также мифы, все время наталкиваешься на одну и ту же картину: чтобы возникла любовь, нужно внешнее действие — или богини любви Афродиты, или ее сына бога любви Эроса. Этот момент подчеркивается самим способом возникновения любви — Эрот должен поразить человека стрелой из своего лука. Если в архаической культуре “выстреливал” отец, то в античной — бог любви, и теперь уже равноценно как в женщину, так и в мужчину. Но опять любовь — это не действие и усилие самой личности, а то, что ей посылается, то, что захватывает человека, как огонь охапку сухих дров. Взглянем с точки зрения этих представлений на любовь-страсть и на греческую женщину. Любовь-страсть внешне человеку, приходящая в том смысле, что не человек приходит к любви, а любовь к

нему, она его охватывает, проникает в него, зажигает. В этом смысле человек не субъект любви-страсти, а ее объект. Идеал же многих греческих философов и образованных людей, позицию которых формулирует Платон, — забота человека о себе, сознательная работа, нацеленная на свое изменение, преобразование, преображение. То есть полная противоположность любви-страсти. Далее, любовь-страсть, именно страсть, состояние, противоположное разуму, познанию, самопознанию (недаром, Афина Паллада — покровительница философии и разума вышла прямо из головы Зевса и не подвержена Афродите и Эроту), в этом состоянии человек все забывает — и себя, и богов. Опять же — полная противоположность идеям 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. Приходится, к сожалению, если следовать концепции Платона, расстаться и с любовью к женщине. Почему? Да, ведь именно с ней связана привязанность к любви-страсти (адультер, любовь к гетере или проститутке), а также обыденность, деторождение, семейные проблемы и претензии (любовь к супруге).

И вот Платон создает новое понимание, концепцию любви, концепцию, соответствующую идеям “заботы о себе”. Намеченный Платоном идеал индивидуальности и любви тесно связан с идеями справедливости, Блага, даже Бога, понимаемого, конечно, философски [5]. Это не означает, что в античности не было и других типов индивидуальности. К закату античной культуры в Риме сложился тип индивидуальности, можно сказать, прямо противоположный платоновскому. Здесь идея заботы о себе была понята эгоцентрически, как своеволие, как стремление удовлетворить любые свои желания, какими бы странными или даже чудовищными с точки зрения других людей они ни были. Читая Гаяя Светония Транквилла “Жизнь двенадцати цезарей”, холодеешь: цезари, которых иногда даже величали “божественными”, предавали, убивали, отравляли не только чужих, но и своих близких, прелюбодействовали, погружались во всевозможные, немислимые формы разврата.

В рамках подобной индивидуальности любовь-страсть превратилась в любовь-наслаждение, вырождаясь (как и в случае божественных цезарей) в любовь-извращение. На другом полюсе развивалась платоническая любовь к прекрасным юношам, которая в конце античности была, судя по всему, только в тонкой среде образованных людей. Именно идеал платонической любви в отношении к женщине-супруге, адаптированный к семье и браку, и обсуждает Плутарх в диалоге “Об Эроте”. Утверждая, что благородной женщине не чужда “добродетель”, “дружба” и любовь к “ней знает осени”, Плутарх формулирует этот новый идеал платонической супружеской любви [6, с. 52]. В некотором роде такой идеал был античным вариантом (репитацией) романтической супружеской любви.

В средние века со второй половины XI века в среде рыцарей, а также людей среднего сословия и достатка формируется новая, специфически средневековая форма любви и поведения, которая получила название куртуазной. Одновременно складывается и куртуазное искусство — поэзия, музыка, пение. Прежде всего необычен объект куртуазной любви — прекрасная дама. Впервые женщина ставится в центр любовного поведения, и это — женщина, о которой христианская мораль не говорит ни одного хорошего слова. Куртуазная любовь — это целый ритуал, довольно сложное поведение; от куртуазных возлюбленных требуются и особая честь, и умение скрывать от посторонних свои чувства и истинные намерения, и куртуазное отношение к искусству, и умение куртуазно держаться с другими людьми и многое другое [9]. Но какова награда, чего, собственно, добивался рыцарь, поэт или дама? На первый взгляд, прежде всего чувственной любви, чувственных наслаждений: поцелуев, объятий, обладания телом любимой дамы. Но более внимательное чтение показывает, что для куртуазных возлюбленных не менее, а даже более важно не целовать, обнимать и ласкать, а мечтать о нежных поцелуях и любви, страдать, любоваться лицом любимой (любимого) [8]. В центре куртуазной любви, как мы уже отмечали, стоит образ прекрасной дамы, благородной госпожи, мадонны. Конечно куртуазный поэт не видел в лице своей дамы — буквально Мадонну, но культ Мадонны, расцвет которого приходится как раз на XII—XIII вв., подготовил мужчину,

во-первых, к восприятию и воспеванию женщины, во-вторых, одухотворил ее (создав тем самым дистанцию, тайну, напряженное отношение), в-третьих, через многочисленные иконы воспитал глаз и вкус, создав новое визуальное восприятие женского лица (а затем по закону смежности и тела). Особенность этого нового восприятия — духовное видение, преобразование образа женщины как сотворенной “по образу и подобию”, как сияющей божественной красотой.

В культуре Нового времени в очередной раз меняется понимание любви. Во-первых, складывается индивидуальный опыт любовного поведения и переживания, который часто декларируется и манифестируется как норма, как природа любви. Так, если одни индивиды возвышают любовь, то другие принижают, одни считают несовместимыми брак и любовь, другие высказываются за их союз, одни выключают из “настоящей любви” половые влечения, другие считают, что без них любовь не существует и т. д. и т. п. Во-вторых, любовь в культуре Нового времени — это своеобразный объект изучения, предмет знаний и размышлений. А раз так, то любви приписываются определенные свойства и характеристики, вытекающие из рассуждений о любви, любовь соотносится в мысли с другими явлениями и характеристиками человека, то есть, став предметом познания, любовь превращается в идеальный объект мышления. В-третьих, любовь психологизируется, это связано с новоевропейским пониманием любви как определенной формы поведения и качеств новоевропейской личности. Ни Афродита, ни христианский Бог больше не ответственны за любовь, только сам человек, его характер, убеждения, темперамент, склонности, потребности. Как соизмеримая и частично независимая от культуры новоевропейская личность воспроизвела и развила, доведя до предела, все бывшие в истории культуры модели любовного поведения. Но, естественно, переосмыслив их на свой лад, на другой культурной почве. И не только развила разные модели любви, но и скрестила их между собой. Так, в частности, из скрещивания любви-страсти, платонической и куртуазной любви и переосмысления их возникла модель романтической любви (один из вариантов ее развивал, например, Ралф Эмерсон). Из скрещивания и переосмысления любви-страсти, любви-наслаждения и куртуазной любви рождается современный секс. Из сек-

са и любви-наслаждения выходят различные отклоняющиеся формы любовного поведения (групповая любовь и т. п.).

Природа сексуальности. Итак, главное, ведущее начало в сексуальности вовсе не половое влечение, не либидо, а любовное поведение, идея, концепция любви. Они могут как соединяться с телесностью (той или иной), так и отсоединяться (“отшнуровываться”) от нее. Можно даже высказать более сильное предположение, что именно любовное поведение, идея, концепция любви, проецируясь на избранную телесность, формируют, лепят ее. Что же следует из всего сказанного в отношении к сексуальности? Прежде всего то, что любовное поведение и сексуальность (как форма телесности) — две стороны одной монеты. Формирование в культуре новых форм любовного поведения невозможно без выращивания и открытия и новых форм сексуальности. Рассмотрим теперь внимательнее структуру сексуальности именно как форму телесности. Первое, это естественно бросается в глаза каждому, что в сексуальность делает вклад половое влечение, более того, Фрейд утверждал, что сексуальность целиком основана на половом влечении (энергии либидо). С этим, однако, трудно согласиться. Да, естественной, природной, т. е. биологической основой сексуальности является половое влечение, но культурной — не только оно. Например, Платон указал на работу глаза (созерцающего прекрасное тело, прекрасное вообще), работу воображения, мысли, на воспитание и общение (все это позволяет человеку стать совершенным). Куртуазная любовь связала сексуальность с любованием лицом любимой, со страданием, томлением, ожиданием, бурным воображением. Христианская любовь ввела в сексуальность греховность и запрет. Романтическая — идеализацию. Здесь можно еще раз вернуться к вопросу, а может ли существовать любовное поведение, вовсе оторванное от полового влечения? Безусловно, культура все время демонстрирует нам этот феномен. Всего два примера: любовная культура арапешей и любовь-жалость русской женщины, о которой не так давно писал Георгий Гатчев. Так как будущие жены арапешей воспитываются в семье мужа, в частности и самим мужем, судя по всему, они впоследствии практически не имеют полового влечения к своему супругу. Вспомним наблюдение М.Мид:

“Женщины арапешей не получают в половом общении даже простой релаксации и описывают свои ощущения после полового акта как некую неопределенную теплоту и чувство облегчения” [3, с. 298]. Естественно, по другим причинам любят своих мужей, но не испытывают к ним сильного полового влечения некоторые русские (да и не только русские) женщины. Наблюдения показывают, что любовное поведение, не основанное на половом влечении, имеет другую структуру. Оно менее процессуально, не имеет резких кульминаций и спадов, а главное, питается совсем из других источников (и энергетически, и психически).

Но и половое влечение необязательно реализуется в рамках любовного поведения. Когда оно только созревает, то не реализуется нигде; отсюда беспокойство подростка, обнаружившего в себе непонятные силы и напряжения. Далее половое влечение может быть реализовано не в любовном поведении, а в других типах поведения, одни из которых просто снимают напряжение и дают разрядку, а другие несут и удовлетворение (наслаждение). Речь идет о мастурбации, зоофилии, даже о сексе в том случае, если партнеры не вкладывают в соитие и не извлекают от “любви” никаких чувств, кроме телесных наслаждений. В принципе, как мы уже отмечали, половое влечение может быть реализовано в любом поведении, даже таком, как садизм или убийство. Половое влечение есть биологический периодический процесс, имеющий свое начало и конец, сопровождающийся концентрацией энергии и ее разрядкой, а также рядом более или менее приятных ощущений. Любовное же поведение в той или иной степени затрагивает всего человека целиком, предполагает моменты общения, воображения, мышления: оно связано с кристаллизацией довольно сложных желаний (видеть, общаться, любить, находиться вместе, жить с любимым (любимой) и много чего еще — каждое свое у разных людей, в разных культурах). В общем виде можно говорить, что любовное поведение не п р о ц е с с у а л ь н о, точнее, содержит в себе много разных процессов; это именно поведение, жизнедеятельность, реализация разных по природе психических структур. И не прав ли здесь З. Фрейд, утверждавший, что половое влечение, как только оно удовлетворено, по сути, расстается с любовным поведением, как бы отрицает, гасит его?

Наблюдение Фрейда верное, особенно если речь идет о сексе, но он сам отмечал, что в культуре есть механизм постоянно “подающий кислород для любовного огня”. Таким механизмом, в частности, является дистанцирование (различие) полов, в рамках которого складываются переживания стыда, стремление оградить свою личную территорию, защитить от посторонних взглядов свой внутренний мир и определенные части тела. Именно дистанцирование полов определяет необходимость противоположного культурного поведения — преодоление дистанции, осуществление шагов, ведущих к интимной близости или образованию семьи. Любовное поведение возникает собственно из решения этой задачи. Чем более сложные препятствия приходится преодолевать влюбленному, тем больше любовных событий он при этом переживает, тем сильнее его желание.

В любви, особенно возвышенной, 99,9% держится на тайне, границах, дистанции, противоположности. Любовное поведение открывает человеку целый мир. Возлюбленные знакомятся, узнают друг друга, общаются, повергают свои тайны и мысли, свивают любовную игру, постепенно сокращают дистанцию, получают душевное и чувственное удовлетворение, вырачивают в своей телесности новые органы любви (ласка, поцелуй, нежные чувства, соитие и т. д.) и много чего еще — у каждого свое. Это мир любви, и события, в нем происходящие, настолько захватывают культурного человека, что он стремится повторить все вновь и вновь. Но именно в этом пункте его подстерегает серьезная опасность. Когда любовная цель достигнута и все начинает повторяться “вновь и вновь”, когда дистанция, противоположность (инаковость), границы и тайна исчезают, исчезают и условия для любовного поведения, а следовательно, снижается сексуальное влечение. Но дело, собственно, не в самом падении сопротивления, а, как мы сказали, в исчезновении условий для разворачивания полноценного любовного поведения, особенно в рамках романтической концепции любви, пришедшей на смену средневековым и возрожденческим идеалам любви.

Романтическая концепция любви не только интегрировала в себе на новой основе куртуазную, чувственную и возвышенную любовь, но и связала любовь с браком и личными, индивидуальными началами супругов. Как говорит Н.Бренден: “Любить

человека — это значит любить его (или ее) личность” [10]. Однако именно личность и семья (брак) в наше время часто лишают любовное поведение условий для реализации, поскольку брак создает рутину, ведет к снижению идеальных начал, столь необходимых для возвышенной любви, а личности супругов, как правило, в семье не совпадают, и поэтому супруги часто конфликтуют друг с другом.

Почему в юности мы так настраиваемся на любовь и определенный образ любимой? Очевидно, у нас под влиянием культуры формируется особая реальность, назовем ее условно романтической. По мере того как она формируется, а объект нашей влюбленности еще не обретен, не открыт, у нас накапливается все больше блокированных нереализованных желаний. С появлением любимой (любимого) наши желания начинают бурно осуществляться, т. е. реализуются события романтической реальности. А почему нередко в молодой семье начинаются разочарования и конфликты, чувства ослабевают? Дело в том, что, помимо романтической реальности, у человека сформированы и многие другие: например, представления о семейной жизни, о добре и зле, о том, что следует, а чего не следует делать, и т. д. Если романтическая реальность не согласована с остальными (в наше время чаще всего так и бывает), то происходит взаимная блокировка желаний, они не реализуются. К чему это ведет — понятно. Развитие этого процесса может пойти так далеко, что исходная, романтическая реальность или ее конкретное воплощение в данном образе любимой распадается, разрушается. Это и есть феномен умирания любви.

Итак, половое влечение у культурного человека — это много разных процессов и желаний. Даже телесная подоснова у них не одна. Уже в архаической культуре (где брачные отношения отождествлялись с охотой) любовное поведение обуславливалось не только половым влечением, но также и ритуалами (сакральными плясками, пением и т. д.), направленными на поддержание жизни племени. В античной любви-страсти Афродита и Эрот были вполне равноправными “партнерами” любви. Платоническая любовь подключалась к почти бесконечному источнику энергии, сил — эмоциям, воображению; это, в частности, привело к смене телесного гештальта, им вместо женщины стал прекрасный

юноша. В куртуазной любви на женщину падал божественный свет Мадонны, и мужчина любил их обеих. Короче, любовное поведение всегда, во всех культурах телесно основывается не только на половом влечении. В умной, духовной любви человек получает энергию и духовную силу не только от непосредственного слияния с любимым, но не меньше от его лица (Бердяев не переставал подчеркивать, что “на своей вершине любовь всегда есть видение любимого лица в Боге”), от самой атмосферы, ауры, которая его сопровождает и окружает, вообще от того, что он живет с любимым человеком.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Мир и эрос. М., 1991.
2. Льюис К.С. Любовь // Мир и эрос.
3. Мид М. Культура и мир. М., 1988.
4. Мир и эрос. М., 1991.
5. Платон. Пир. Соч. В 3. Т. 2. М., 1970.
6. Плутарх. Об эроте // Мир и эрос.
7. Фихте Г. Основоположения естественного права согласно принципам науковедения // Мир и эрос.
8. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. М., 1989.
9. Фридман Р.А. “Кодекс” и “законы” куртуазного служения даме в любовной лирике трубадуров // Ученые записки. Т. 34 (Рязанский ГПИ) М., 1965.
10. Brandon N.A. A vision of romantic love // The psychological of love. — New Haven; London, 1988.
11. Richrdson H.W. Nun, witch, playmate: An americancization of sex. — N.Y. 1971

ДВЕ ЖИЗНИ А.С. ПУШКИНА

Милый мой, мне совестно, ей богу,
— но тут уж не до совести...
(из письма Пушкина к П.А. Вяземскому)

В 1830 году Пушкин женится на Наталье Гончаровой и, по сути, начинает новую жизнь. Он не только все меньше времени уделяет поэзии, соответственно все больше прозе, а также историческим исследованиям, но в корне меняет образ жизни: становится образцовым семьянином, оставляя уже без внимания карты и женщин. В начале 1832 года Пушкин пишет в письме: “Надобно тебе сказать, что я женат около года, и что вследствие сего образ жизни моей совершенно переменялся, к неописуемому огорчению Софьи Остафьевны и кавалергардских шаромыжников. От карт и костей отстал я более двух лет...”.

Но дело не просто в смене внешнего образа жизни и отказе от дурных, пагубных привычек, вряд ли красивших великого поэта России. Пушкин меняется нравственно, духовно. Собираясь жениться, он трезво и горько оценивает свою прожитую жизнь, фактически осуществляет христианское покаяние. В апреле 1830 года Пушкин пишет письмо Н.И. Гончаровой, матери своей будущей жены, где, в частности, есть такие строчки: “Заблуждения моей ранней молодости представились моему воображению; они были слишком тяжки и сами по себе, а клевета их еще усилила; молва о них, к несчастью, широко распространилась”. И буквально через день-два он пишет своим родителям: “Я намерен жениться на молодой девушке, которую люблю уже год — м-ль Натали Гончаровой... Прошу вашего благословения, не как пустой формальности, но с внутренним убеждением, что это благословение необходимо для моего благополучия — и да будет вторая половина моего существования более для вас утешительна, чем моя печальная молодость”.

Однако не преувеличивает ли Александр Сергеевич свои прегрешения, может быть, это просто своеобразное кокетство перед старшим поколением? Б. Бурсов, обсуждая в книге “Судьба Пушкина” эту проблему, приводит высказывания многих современников

Пушкина и письма самого поэта, из которых видно, что ситуация еще печальнее. Особенно поражает письмо-наставление 23-летнего Пушкина своему 18-летнему брату. “Тебе придется иметь дело — пишет Пушкин, — с людьми, которых ты еще не знаешь. С самого начала думай о них все самое плохое, что только можешь вообразить; ты не слишком сильно ошибешься... презирай их самым вежливым образом... будь холоден со всеми... не проявляй услужливости и обуздывай сердечное расположение, если оно будет тобой овладевать: люди этого не понимают... То, что я могу сказать тебе о женщинах, было бы совершенно бесполезно. Замечу только, что чем меньше любим мы женщиною, тем скорее можем овладеть ею”. А вот воспоминание сына П.А. Вяземского о беседах с Пушкиным, когда П.П. Вяземскому было еще 16 лет. “Вообще в это время Пушкин как будто систематически действовал на мое воображение, чтобы обратить на себя внимание женщин, что нужно идти вперед нагло, без оглядки и приправляя свои нравочения циническими цитатами из Шамфора” [3, с. 123]. Далее Б. Бурсов приводит размышления В. Вересаева, М. Корфа, К. Полевого, П. Долгорукова (трое — современники Пушкина, а Корф с ним учился), из которых, с одной стороны, видно восхищение поэтическим гением Пушкина, с другой — уничтожающая оценка личностных качеств Пушкина как человека. “В лице, — пишет Корф о Пушкине, — он превосходил всех в чувственности, а после в свете предался распутствам всех родов, проводя дни и ночи в непрерывной цепи вакханалий и оргий... Пушкин не был создан ни для света, ни для общественных обязанностей, ни даже, думаю, для высшей любви или истинной дружбы. У него господствовали только две стихии: удовлетворение плотским страстям и поэзии — и в обеих он ушел далеко”. Б. Бурсов пишет, что сохранились “десятки свидетельств, причем совершенно достоверных, о резком несоответствии между стихами молодого Пушкина, наполненными самых высоких красот, и его внешним поведением, раздражавшим очень многих. По словам Н.М. Карамзина, Пушкин, если он только не исправится, сделается чертом еще до того, как попадет в ад”.

Итак, по мнению многих современников Пушкина, да и ряда позднейших исследователей, молодой Пушкин циничен. безнрав-

ственен (как писал П.Долгоруков, сослуживец Пушкина по Кишиневу, “Пушкин умен и остер, но нравственность его в самом жалком положении”); одержим страстью к картам, костюмам и прекрасным женщинам, причем всегда готов обмануть последних; не задумываясь, развращает юные души. Б.Бурсов, который сам привел все эти выдержки, пытается защитить Пушкина, указывая на то, что Пушкину или завидовали, или его не поняли. Заканчивает же он свою защиту так: “Друзья, с болью наблюдавшие за молодым Пушкиным, все-таки мало разбирались в нем. Даже после того, как был написан “Евгений Онегин”, никто из них не сделал вывода, что без всего того, что огорчало их в Пушкине, этот роман не был бы написан... Кто может сказать, в каком опыте нуждался гений? Никто не знает этого лучше, нежели он сам” [3, с. 134]. Странная логика и защита: получается, что таланту и гению все позволено. Правда, у Б.Бурсова есть и другой аргумент — от психологии искусства. Он пишет, что ошибаются те, кто связывает гениальные произведения напрямую с нравственностью и личностью создавшего их художника. “Мы привыкли думать и писать о гениальных художниках как о безгрешных людях... В действительности никто из них не был святым. Святость и искусство — вещи несовместимые. Едва ли не самые проникновенные стихи Пушкина как раз те, которые переполнены чувствами если не раскаяния, то самообличения...” [3, с.120].

Опять получается несурзаца, а именно что необходимое условие гениального искусства — греховность, и добавим, вероятно, следуя логике Б.Бурсова, чем художник гениальнее, тем глубже он должен упасть, чтобы приобрести так нужный ему для творчества опыт жизни. Итак, что же мы заклеили молодого Пушкина?

Не будем спешить, вспомним, что писал наш замечательный литературовед и философ М. Бахтин относительно гуманитарного познания. Чужие сознания, пишет он, “нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, — с ними можно только диалогически общаться. Думать о них — значит говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются к нам своей объектной стороной: они замолкают, закрываются и застывают в завершенные объектные образы” [2, с. 116]. Конечно, нехорошо,

если Пушкин повернется к нам своей “спиной”, поэтому предоставим ему возможность оправдаться, подать голос.

Вероятно, сначала Пушкин заметил бы, что он не только развлекался и предавался страстям, но и работал, причем так, как умеют немногие. “Буйная юность и ранняя молодость Пушкина, — пишет Б.Бурсов, — дававшая ему поводы писать в стихах и письмах о ней, как о потерянной, напрасно растраченной, на самом деле отличается исключительной и нагруженной работой его духа, бесконечными чтениями” [3, с. 130]. Дело в том, что Пушкин был настолько талантлив и энергичен, что успевал буквально все: и работать за десятерых, и гулять за троих.

Затем Пушкин обратил бы наше внимание на то, что он был романтиком, а следовательно, видел и действовал своеобразно, не так, как средний обыватель. “В художественно-образной структуре “Романтиков”, — пишет литературовед Л.Ачкасова, — эстетически акцентировано традиционно-романтическое “двоимирье”: мир реального бытия, пошлая накипь жизни, ст которой стремятся отчуждать себя герои, и “мир” бытия идеального, соответствующий их романтически-возвышенным идеалам и олицетворяемый во вневременных “вечных” ценностях — Любви, Природе, Искусстве. Причем искусство принадлежит особое место, ибо оно само по себе обладает способностью творить идеальный (желаемый) мир, независимый от окружающей реальности” [1, с. 132]. Вот, вот, сказал бы Александр Сергеевич, я и мои друзья жили в особом мире, мы ощущали себя героями, жили Творчеством и Красотой, воспринимали обычный мир как неподлинный, были уверены, что прекрасные женщины — это награда нам за эстетические подвиги, что они именно для этого и созданы. Кстати, и П.А.Вяземский, защищая Пушкина против Корфа, фактически прибегает к сходному аргументу. “Сколько мне известно, — пишет П.Вяземский о Пушкине, — он вовсе не был предан распустам всех родов. Не был монахом, а был грешен, как и все в молодые годы. В любви его преобладала вовсе не чувственность, а скорее поэтическое увлечение, что, впрочем, и отразилось в поэзии его” [3, с. 125]. “Абсолютно точно, — подтвердил бы Пушкин, — наша жизнь была сплошь поэтическое увлечение, и женщин мы любили, как в романах, и

в карты играли не для денег (поэтому в основном и проигрывали), а чтобы острее ощутить творческое безумие и дыхание иных миров”.

Еще Александр Сергеевич заметил бы, что среди подавляющей глупости и плутовства, что было для тогдашней России общим местом, умный человек не может не быть циничным и отчасти даже двуличным, но что подобное поведение — не безнравственность, а, скорее, жизненная тактика. В этом смысле интересен отзыв Пушкина о Чацком. “В комедии “Горе от ума”, — спрашивает Пушкин, — кто умное действующее лицо? Ответ: Грибоедов. А знаешь ли, что такое Чацкий? Пылкий, благородный и добрый малый, проведший несколько времени с умным человеком (именно с Грибоедовым) и напитавшийся его мыслями, остротами и сатирическими замечаниями. Все, что говорит он, очень умно. Но кому говорит он все это? Фамусову? Скалозубу? На балу московским бабушкам? Молчалину? — Это непростительно. Первый признак умного человека, — с первого взгляда знать, с кем имеешь дело и не метать бисер перед Репетиловыми”. Именно так и поступал Александр Сергеевич: человеку нужному или близкому он старался не говорить в глаза неприятную правду. В январе 1825 года он пишет П.А.Вяземскому: “Савелов большой подлец. Посылаю при сем к нему дружеское письмо... Охотно извиняю и понимаю его.

Но умный человек
не может быть не плутом!”

Или вот другое письмо к брату (написанное в 1822 году) относительно поэзии своего близкого друга, П.А.Плетнева: “... Мнение мое, что Плетневу приличнее проза, нежели стихи, — он не имеет никакого чувства, никакой живости — слог его бледен, как мертвец. Кланяясь ему от меня (то есть Плетневу — а не его слогу) и уверь его, что он наш Гете”.

К этим соображениям Пушкин присовокупил бы недоумения. А что, собственно, такого уж необычного в его поведении. Разве не все так живут: в молодости человек его круга не задумывается, берет от жизни все, что возможно, а дальше начинающая с тридцати он остепеняется, заводит семью. В письме к Н.Кривцову от 10 февраля 1831 года Пушкин пишет: “Мне за

30 лет. В тридцать лет люди обыкновенно женятся — я поступаю, как люди, и, вероятно, не буду в том раскаиваться”. Да и отношение к женщинам обычное, добавил бы Александр Сергеевич: и мы не прочь, и прекрасные дамы сами так и летят на огонь.

Наконец, Пушкин, правда с некоторым смущением, сказал бы в свое оправдание, что он человек живой, честолюбивый и что хотя по большому счету он большой свет презирует, но, тем не менее, зависит от него, и ему приятно, когда им, Пушкиным, восхищаются. Что есть, то есть. Тот же Плетнев, сожалея о напрасном потраченном Пушкиным времени, пишет: “Но всего вреднее была мысль, которая навсегда укоренилась в нем, что никакими успехами таланта и ума нельзя человеку в обществе замкнуть круга своего счастья без успехов в большом свете” [3, с. 134]. Впрочем, так думал не один Пушкин, а многие достойные люди того времени, например, Грибоедов. После успеха в публичке своей поэмы Грибоедов в письме к своему другу Бегичеву ловит себя на противоречивых чувствах: “Не могу в эту минуту оторваться от побрякушек авторского самолюбия... Грому, шуму, восхищению, любопытству конца нет... Ты насквозь знаешь своего Александра; подивись гвоздю, который он вбил себе в голову, мелочной задаче, вовсе не сообразной с ненасытностью к новым вымыслам... Могу ли принадлежать к чему-нибудь высшему? Как притом, с какой стати сказать людям, что грошовые их одобрения, ничтожная слависка в их кругу не могут меня утешить? Ах, прилична ли спесь тому, кто хлопочет из дурацких рукоплесканий”. Однако хлопотали, и не раз: и Грибоедов, и Пушкин, и не только они.

Сумел ли Пушкин перед нами оправдаться? Конечно, мы его лучше поняли, но общая нравственная оценка во многом зависит опять же от самого Пушкина. Важно, как он сам смотрел на себя, как он себя в молодые годы оценивал в нравственном отношении. Даже Б.Бурсов постеснялся привести одно письмо молодого Пушкина, проливающее свет на эту проблему. В апреле-мае 1826 года Пушкин пишет П.А.Вяземскому следующее: “Письмо это тебе вручит милая и добрая девушка, которую один из твоих друзей неосторожно обрюхатил. Полагаюсь на твое человеколюбие и дружбу. Триюти ее

в Москве и дай денег, сколько ей понадобится — а потом отправь в Болдино... При сем с отеческой нежностью прошу тебя позаботиться о будущем малютке, если только то будет мальчик. Отсылать его в Воспитательный дом мне не хочется — а нельзя ли его покамест отдать в какую-нибудь деревню; — хоть в Остафьево. Милый мой, мне совестно, ей богу — но тут уж не до совести". Интересно и ответное послание (от 10 мая 1826 года) П.А.Вяземского: "Мой совет: написать тебе полу-любовное, полу-раскаятельное, полу-помещичье письмо твоему тестю (Вяземский выше в своем письме сообщает Пушкину, что отец беременной девушки назначается старостой в Болдино. — В.Р.), во всем ему признаться, поручить ему судьбу дочери и грядущего творения, но поручить на его ответственность, напомнив, что волею божиею ты будешь баринном и тогда сочтешься с ним в хорошем или худом исполнении твоего поручения". Чему здесь нужно больше удивляться: странной и безнравственной просьбе Пушкина или циническому совету Вяземского — неизвестно. Правда, опять в некоторое оправдание Александра Сергеевича можно заметить, что девушка-то была крепостная и барчук, можно сказать, ее очастливил, во всяком случае в крепостной России ничего экстраординарного в подобных случаях не было. Да, но ведь Пушкин, как известно, всегда был против крепостничества, утверждая, что политическая свобода в России "неразлучна с освобождением крестьян".

Итак, Пушкину, ей богу, было совестно, но не настолько, чтобы поступать по совести. Тем не менее неуклонно с годами не только расцветал талант Пушкина, но и в поэте зрела неудовлетворенность собственной жизнью. "Всем бросалось в глаза, — отмечает Б.Бурсов, — с какой молниеносной скоростью совершенствуются формальные средства его поэзии. Но мало кто замечал углубление его духовного и нравственного смысла"[3, с. 134—135]. К тому, что говорит Бурсов, можно добавить еще один момент: поэзия Пушкина меняется вслед за изменением его личности. Один из аспектов этого изменения можно проследить на любовной лирике Пушкина. Сделаем небольшое отступление, чтобы рассмотреть, что же с этой лирикой происходило.

В любовной лирике Пушкина можно заметить много странностей. Например, чем ближе мы приближаемся к трагическому концу поэта, тем меньше встречаем стихов, посвященных обычной любви. Кажется, что вообще обычная любовь между мужчиной и женщиной перестает интересовать Пушкина, ее заменяет любовь-дружба или формальная, почти иконная красота. Вспомним, как начинается и кончается стихотворение 1832 года "Красавица":

Всё в ней гармония, всё диво,
Все выше мира и страстей...

Но, встретясь с ней, смущенный ты
Вдруг остановишься невольно,
Благоговей богомольно
Перед святыней красоты.

Начинал же Пушкин как лирический поэт почти банально. Он воспевает литературный, романтический образ любви-страсти, любви-томления, любви-страдания. В стихотворении 1814 года "Рассудок и любовь" все приметы подобной литературной конструкции: злоупотребление мифологией и изящными эпитетами, воспевание наслаждения, оправдание победы страсти над разумом (что, впрочем, как мы уже отмечали, вполне соответствовало нравственным установкам молодого Пушкина).

И нежная улыбка пробежала
Красавицы на пламенных устах,
И вот она с томлением в глазах
К любезному в объятия упала...
"Будь счастлива!" — Эрот ей прошептал;
Рассудок что ж? Рассудок уж молчал.

А через два года в стихотворении "Желание" Пушкин доводит эту модель романтической любви до совершенства:

Я слезы лью; мне слезы утешенье,
И я молчу; не слышен ропот мой;
Моя душа, объята тоской,
В ней горькое находит наслажденье.
О, жизни сон! Лети, не жаль тебя,

Исчезни в тьме, пустое привиденье;
Мне дорого любви моей мученье, —
Пускай умру, но пусть умру любя!

Впрочем уже в 1821 году формула “мне дорого любви моей мученье” кажется Пушкину смешной и наивной (он стремительно взрослеет, преодолевает буквальное следование идеалам романтизма, приближается к пониманию того, что ум неотделим не только от иронии, но и плутовства).

И вы поверить мне могли,
Как простодушная Аньеса?
В каком романе вы нашли,
Чтоб умер от любви повеса?

— спрашивает Пушкин в стихотворении “Кокетке” и добавляет:

Остепенясь, мы охладели,
Некстати нам учиться вновь.
Мы знаем: вечная любовь
Живет едва ли три недели.

Расставшись с ложной романтичностью, Пушкин обретает свободу в выражении реальных чувств, волнующих образованного человека его круга и времени. Одновременно он перестает описывать бесконечные томления, страдания, метания; его поэтическая речь становится сдержаннее, а многие чувства только намечаются, прямо не проговариваются, эту функцию “любовного признания” берет на себя обстановка, сама атмосфера любви. В стихотворении “Ночь” 1823 года все это сделано блистательно:

Близ ложа моего печальная свеча
Горит; мои стихи, сливаясь и журча,
Текут, ручьи любви текут полны тобою.

Зачем много говорить о любви, можно просто и гениально дать этот образ “печальной свечи”, свет от которой течет подобно “ручьям любви”, освещая любимое лицо:

Во тьме твои глаза блистают предо мною,
Мне улыбаются, и звуки слышу я:
Мой друг, мой нежный друг... люблю... твоя... твоя.

Заметим, как изменилось и само обращение к любимой: не фамильярная Наталья, Татьяна или мифологическая Хлоя, а бережно строгая манера — “мой друг”, “мой нежный друг”. И вот, кстати, куда устремилась эволюция Пушкина: от любви страсти к любви-дружбе, от литературного романтизма к романтическому реализму. И не без моментов иронии над самим собой, столь свойственных Пушкину.

Не смею требовать любви.
Быть может, за грехи мои,
Мой ангел, я любви не стою!
Но притворитесь! Этот взгляд
Все может выразить так чудно!
Ах, обмануть меня нетрудно!..
Я сам обманываться рад!

Кажется, что к концу своей земной жизни (ведь литературная жизнь Александра Сергеевича, его жизнь в культуре продолжается до сих пор) Пушкин окончательно разучился в романтической любви. К 1834 году относится фраза из его стихотворения, ставшая почти афористической:

На свете счастья нет, но есть покой и воля.

Кажется, однако, что в следующем году Пушкин возрождает к прежним чувствам:

Я думал сердце позабыло
Способность легкую страдать,
Я говорил: тому, что было,
Уж не бывать! уж не бывать!
Прошли восторги и печали
И легковечные мечты...
Но вот опять затрепетали
Пред мощной властью красоты.

Но это не так, заметим, теперь чувства вызывает не страсть, а красота: эстетическая женская красота, красота дружбы, красота человека. И эта красота обладает “мощной властью”. Такова эволюция художественных представлений Пушкина, но, спрашивается, что ее определяло. Думаю, здесь была не одна причина.

Духовная эволюция Пушкина просто не могла не происходить. Его окружали замечательные люди — писатели, поэты, мыслители, для которых судьба Пушкина была не безразлична. И не просто не безразлична, они считали, что у Пушкина такой огромный талант, что он не может вести легкую и скандальную жизнь, растрчивая себя если не по пустякам, то во всяком случае не по назначению. Наиболее в этом смысле показательным было воздействие П.Я. Чаадаева, которого Пушкин почитал чуть ли не за своего духовника. В марте-апреле 1829 года, то есть более чем за год до женитьбы Пушкина, П. Чаадаев пишет ему: “Нет в мире духовном зрелища более прискорбного, чем гений, не понявший своего века и своего призвания. Когда видишь, что человек, который должен господствовать над умами, склоняется перед мнением толпы, чувствуешь, что сам останавливаешься в пути. Спрашиваешь себя: почему человек, который должен указывать мне путь, мешает идти вперед? Право, это случается со мной всякий раз, когда я думаю о вас, а думаю я о вас так часто, что устал от этого. Дайте же мне возможность идти вперед, прошу вас. Если у вас не хватает терпения следить за всем, что творится на свете, углубитесь в самого себя и в своем внутреннем мире найдите свет, который безусловно кроется во всех душах, подобных вашей. Я убежден, что вы можете принести бесконечную пользу несчастной, сбившейся с пути России. Не изменяйте своему предназначению, друг мой”. В этом проникновенном и сильном в духовном отношении письме обращают на себя внимание три мысли. Личная судьба Пушкина тесно связана с его высоким предназначением, метания Пушкина закрывают дорогу другим и, наконец, необходимое условие исполнения своего назначения — углубление в самого себя, в свой внутренний мир, обнаружение в нем духовного света. И не только Чаадаев, буквально все друзья Пушкина, понимавшие его значение для России, пытались на него повлиять. В такой ситуации не захочешь, а начнешь прислушиваться и приглядываться к себе и задумываться над своей жизнью.

Но, конечно, и сам Пушкин, по мере того как росло его влияние в России, все больше понимал несовместимость многих своих убеждений и образа жизни с тем образом человека, который складывался у людей, читавших его произведения, но

также читавших отзывы и критику о Пушкине его недоброжелателей. Трудно воспевать высокие чувства, призывать к свободе, отстаивать достоинство человека и одновременно жуировать, проводить ночи за картами, лицемерить и цинично все осмеивать. А именно так многие воспринимали молодого Пушкина.

Важное значение сыграл и печальный опыт любви, не в том смысле, что Пушкину не отвечали взаимностью, а в плане фактических ее последствий: его любовные увлечения, как правило, никуда не вели. Зато душу они опустошали основательно, до дна. Вспомним одно из его последних сильных любовных увлечений К.А. Собаньской. Буквально за три месяца до своей женитьбы (2 февраля 1830 года) Пушкин пишет К. Собаньской, в которую был когда-то страстно влюблен: “Дорогая Эллнора, вы знаете, я испытал на себе все ваше могущество. Вам я обязан тем, что познал все, что есть самого сурового и мучительного в любовном опынении, и все, что есть в нем самого ошеломляющего. От всего этого у меня осталось лишь слабость выздоравливающего, одна привязанность, очень нежная, очень искренняя, — и немного робости, которую я не могу побороть... Однако, взявшись за перо, я хотел о чем-то просить вас — уж не помню о чем, — ах, да — о дружбе... Но вы увянете; эта красота когда-нибудь покажется вниз как лавина. Ваша душа некоторое время еще продержится среди стольких опавших прелестей — а затем исчезнет, и никогда, быть может, моя душа, ее боязливая рабыня, не встретит ее в беспредельной вечности”.

Конец этого письма весьма показателен. Пушкин эволюционирует еще в одном отношении: для него постепенно теряет привлекательность идеал любви-страсти, зато все более становится привлекательным платоновский идеал любви-дружбы. (Как известно, платоновская любовь предполагала не только дружбу, но и совершенствование себя и стремление к красоте и бессмертию.) Пушкин, безусловно, был верующим человеком, недаром, собираясь жениться, он спрашивает у своих родителей неформальное благословение. И как человек верующий, он решает для себя вопрос о романтической любви однозначно. С романтической любовью связаны страсть, наслаждение, отчасти

грех (недаром Пушкин в этом письме говорит о “печальной молодости”). Романтическая любовь по самой своей природе противоположна браку и дружбе. Дружба начинается только там, где кончается любовь-страсть. Точно так же брак начинается, по мнению Пушкина, там, где кончается любовь-страсть. Там, где брак, нет места страсти. Выйдя замуж, и Татьяна Ларина, и Машенька Троекурова отвергают романтическую любовь. Вероятно, именно в этот период (1829—1830 гг.) Пушкин переосмысливает свою прежнюю жизнь, осознает, что любит Натали Гончарову и что, возможно, эта любовь является для него спасением. Сразу после женитьбы (10 февраля 1831 г.) он пишет Н.Кривцову: “Молодость моя прошла шумно и бесплодно... Счастья мне не было... я женюсь без упоения, без ребяческого очарования. Будущность является мне не в розах, но в строгой нагоде своей”.

Женившись, Пушкин начал новую, праведную во всех отношениях жизнь. Интересно, в какой мере Александр Сергеевич осознает нравственный и духовный переворот, происходивший в нем на рубеже 30-х годов? Трудно сказать. Дело в том, что Пушкин не любил копаться в собственной душе. Прямой психологической рефлексии он еще со времен своих романтических увлечений всегда предпочитал художественную рефлексию, то есть вкладывал свои переживания и их возможное развитие в души героев своих поэтических произведений. М.Бахтин, обсуждая особенности характера романтического героя, в частности, пишет: “Романтизм является формой бесконечного героя: рефлекс автора над героем вносится вовнутрь героя и перестраивает его, герой огнищает у автора все его трансгредивные определения для себя, для своего саморазвития и самоопределения, которое вследствие этого становится бесконечным. Параллельно этому происходит разрушение граней между культурными областями (идея цельного человека). Здесь зародыши юродства и иронии” [2, с. 157]. Не объясняет ли это глубокое изображение М.Бахтина и то, почему Пушкин не любил прямой психологической рефлексии, и определенную противоречивость его личности, и так свойственную ему склонность к иронии?

Пушкину, вероятно, казалось, что ему повезло дважды: в его браке, опровергая его собственные литературные и жизненные

концепции, счастливо слились в едином потоке романтическая любовь и дружба, страсть и долг. Однако, как показали дальнейшие события, его большая любовь все же освещалась “печальной свечой”. Платоническая любовь предполагает не столько исполнение формального супружеского долга, сколько внутреннюю взаимную ответственность, духовную работу, что по отношению к жене Пушкина означало необходимость подчинить свою жизнь его жизни. Вместо этого Наталья Николаевна заставляла Пушкина постоянно ревновать и переживать. 30 октября 1833 года Пушкин пишет: “Женка, женка! я езжу по большим дорогам, живу по три месяца в степной глуши, останавливаюсь в пакостной Москве, которую ненавижу, — для чего? Для тебя, женка; чтоб ты была спокойна и блистала себе на здоровье, как прилично в твои лета и с твоей красотой. Побереги же и ты меня. К хлопотам, неразлучным с жизнью мужчины, не прибавляй беспокойств семейственных, ревности etc, etc. Не говорю об *cocuage*...” (по французски *cocuage* — измена в вульгарном смысле, то есть мы бы сказали “наставить рога” — *В.Р.*). Сравнивая судьбу Пушкина и Карамзина, Я.Гордин пишет: “Он многое предусмотрел. Он не предусмотрел только заурядности своей жены. Екатерина Андреевна Карамзина была женщиной незаурядной. Она понимала, кто ее муж. Наталья Николаевна Пушкина была женщиной заурядной. Она никогда не понимала, с кем свела ее судьба” [4, с. 33—34].

На этом последнем этапе жизни, по сути, жизни второй — праведной и духовной Пушкин особенно нуждался в поддержке, ведь он взвалил на себя непосильные задачи. С одной стороны, он хотел, ну не то, чтобы перевоспитать царя, но во всяком случае решительно повлиять на него, с другой — написать такую историю России, которая бы указала для всех образованных людей выход. “Основные пункты его тактической программы были ясны ему еще в 1831 году. Воздействовать на государя, с тем чтоб он ограничил аристократию бюрократическую и выдвинул аристократию истинную, просвещенное родовое дворянство с неотменяемыми наследственными привилегиями, дворянство, которое представляло бы у трона весь народ и которое ограничило бы самодержавие. Государь под давлением общественного мнения должен пойти на ограничение собствен-

ной власти. Для мобилизации общественного мнения следует соответствующим образом направить умственное движение русского дворянства, объяснить ему его долг" [4, с. 46]. Именно для этой цели были написаны "Борис Годунов", "Медный всадник", "Капитанская дочка", "История Пугачева", шла работа над "Историей Петра".

Обе задачи, поставленные Пушкиным, как мы сегодня понимаем, были утопичны, и к чести Пушкина он в конце концов вынужден был расстаться со своими иллюзиями. Формулировал для себя Пушкин эти задачи во многом как поэт, а оценил их нереалистичность уже как умнейший человек России. К 1834 году он нащупывает более реалистическую гражданскую позицию: нужно работать не для царя, а для правительства, образования и просвещения, то есть для российской культуры. В статье о Радищеве Пушкин пишет: "Я начал записки свои не для того, чтобы льстить властям, товарищ, избранный мной, худой внушитель ласкательства, но не могу не заметить, что со времен возведения на престол Романовых, от Михаила Федоровича до Николая I, правительство у нас всегда впереди на поприще образования и просвещения. Народ следует за ним всегда лениво, а иногда и неохотно" [4, с. 58].

Но к этому времени Александр Сергеевич основательно залез в долги, запутался в отношениях с царем, который ловко использовал его политические мечты, попал под огонь критики, ждавшей от Пушкина прежних романтических стихов. В начале июня 1834 года он пишет жене: "... Я не должен был вступать в службу и, что еще хуже, опутать себя денежными обязательствами. Зависимость жизни семейственной делает человека более нравственным. Зависимость, которую налагаем на себя из честолюбия или из нужды, унижает нас. Теперь они смотрят на меня как на холопа, с которым можно поступать как им угодно. Опала легче презрения. Я, как Ломоносов, не хочу быть шутком ниже у господ бога". Пушкин оказался на перепутье: он не мог да и не хотел повернуть назад, но и не мог жить по-прежнему.

Вероятно, в это роковое для него время Пушкин начал лучше понимать позицию Карамзина и Чаадаева, предпочитавших дистанцироваться от царской власти и превыше всего ценивших свободу личности. За несколько месяцев до смерти Карамзин

писал: "Приближаясь к концу своей деятельности, я благодарю Бога за свою судьбу. Может быть, я заблуждаюсь, но совесть моя покойна. Любезное Отечество ни в чем не может меня упрекнуть. Я всегда был готов служить ему, не унижая своей личности, за которую я в ответе перед той же Россией" [5, с.16]. Ю.Лотман отмечает, что общественным идеалом Карамзина была "независимость, его представление о счастье неизменно связывалось с частным существованием, с тесным кружком друзей, семейной жизнью" [5, с. 15]. "В эпоху, когда самый воздух был пропитан честолюбием, когда целое поколение повторяло слова Наполеона о том, что "гениальные люди — это метеоры, предназначение которых — жечь, чтобы просветить свой век", когда с прибавкой эпитета "благородное" честолюбием становилось неотделимым от патриотизма и борьбы за свободу, Карамзин мог бы подписаться под словами, сказанными другим поэтом через сто тридцать лет после его смерти: "Быть знаменитым некрасиво" [5, с. 16]. Конечно, Пушкин не мог так думать, он любил славу, но, тем не менее, в этот период он уже прекрасно видел обратную сторону публичной жизни и опасности "дружеских" объятий властей. Он стал более внимательно присматриваться к позиции Карамзина и Чаадаева, отстаивавших достоинство своей личности, ее право на свободу, что предполагало дистанцию по отношению к власти; только так, считали эти великие мужи России, можно выполнить высокое назначение, предначертанное им судьбой (кстати, дальнейшая история России полностью подтвердила их убеждение). Судя по лирике последних двух лет, к этому начинает склоняться и Пушкин.

На свете счастья нет, но есть покой и воля.
Давно завидная мечтается мне доля —
Давно, усталый раб, замыслил я побег
В обитель дальную трудов и чистых нег.

И дальше прозой: "О, скоро ли перенесу я мои пенаты в деревню — поля, сад, крестьяне, книги; труды поэтические — семья, любовь etc. — религия, смерть". Однако в 1834 году, к которому относятся эти строки, иллюзии Пушкина иссякли еще не полностью, он еще не был готов в третий раз кардинально поменять свою жизнь. Этому препятствовала прежде всего

его личность, для которой, можно предположить, эзотерическая работа над собой (то есть опыт творческого одиночества и делания себя под свои идеалы), столь характерная для Карамзина и Чаадаева, была непривычна. В ноябре 1815 года, то есть когда Пушкин только-только начинает свой творческий путь, Карамзин пишет Александру Тургеневу: “Жить как можно лучше мыслить, чувствовать и действовать, любить добро, возвышаться душою к источнику... Мало разницы между мелочными и так называемыми важными занятиями; одно внутреннее побуждение и чувство важно. Делайте, что и как можете: только любите добро; а что есть добро — спрашивайте у совести” [5, с. 293]. Здесь явно выражена эзотерическая позиция Карамзина: подлинная жизнь — это жизнь души, ведомой совестью, то есть трансцендентальным, высшим началом. Напротив, Пушкин больше руководствуется разумом и рассудком. Кроме того, как мы уже отмечали, несмотря на весь свой ум, Пушкин не любил рефлексировать, предпочитая поэтическую реальность (шире — реальность творчества) всем другим реальностям, не исключая реальности собственной личности. Но, как утверждали Карамзин и Чаадаев (еще раньше Сократ и Платон, а позднее многие мыслители, одни из последних — М. Фуко и М. Мамардашвили), забвение своей личности, недостаточная работа над ней чреваты для творческого человека многими бедами. Судьба Пушкина вроде бы подтверждает это наблюдение. Но вместе с тем чрезмерный эзотеризм также пагубен. “Последние десять лет, — пишет Ю. Лотман, — жизнь Карамзина протекала внешне в обстановке идиллии: любящая семья, круг друзей, работа, уважение, небольшой, но твердый материальный достаток — плод непрерывного труда. И все же, когда читаешь лист за листом документы, воспоминания, вдруг начинает веять ужасом. Гостиная уютно освещена, но за окнами — тьма. Под тонкой корочкой бытового благополучия кипит мрак. Карамзин построил свою жизнь так, чтобы жить, ни на что не надеясь. Жизнь без надежды...” [5, с. 309].

Возможно, идеал в том, чтобы установить равновесие (причем для каждого свое) между общественной и публичной деятельностью и творческим одиночеством, между служением отечеству и дистанцированием от власти преобладающей. Похо-

же, именно к этому постепенно шел Пушкин. Однако не успев в той мере, чтобы обрести безопасность и спокойно выполнять свое высокое назначение. Впрочем Пушкин, спокойствие и безопасность — вещи несовместимые.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ачкасова Л. Гносеологическая проблема в концепции Паустовского — гуманиста. // Романтический метод и романтические тенденции в русской и зарубежной литературе. Казань. 1975.
2. Бахгин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
3. Бурсов Б. Судьба Пушкина. // Звезда. N 6. 1974.
4. Гордин Я. Годы борьбы. // Звезда. N 6. 1974.
5. Лотман Ю. Сотворение Карамзина. М., 1987.
6. Пушкин А.С. Сочинения. Переписка. Тт. 13 и 14. М., 1941.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Мы продемонстрировали образцы культурологического анализа произведений искусства и научного творчества. В заключение более широко, отчасти культурологически осмыслим сами феномены художественного творчества и научного познания.

Традиционный подход утверждает, что есть мир, и мы его отражаем и постигаем (по-разному в науке и искусстве), а сами отражение и постижение — наши способности, которые усложняются и развиваются. Правда, в этом случае трудно объяснить, почему познание и постижение мира столь существенно различаются в разных культурах, а также у детей, подростков и взрослых. Другой подход, приходящий на смену первому и пока с трудом воспринимаемый сознанием, состоит в том, что именно познание в науке и постижение в искусстве создают как мир, так и самого человека. Не правда ли, это тезис звучит странно и необычно? Но послушаем, что говорит наш замечательный, не так давно ушедший из жизни философ. В XX в., пишет М. Мамардашвили, “отчетливо поняли старую истину, что роман, текст есть нечто такое, в лоне чего впервые рождается и автор этого текста как личность и как живой человек, а не предшествует как “злой” или “добрый” дядя своему посланию. В этом смысле и оказалось, что литература в общем не внешняя “пришлепка” к жизни (развлекательная или поучительная) и что до текста не существует никакого послания, с которым писатель мог бы обратиться к читателям. А то, что он написал, есть то лоно, в котором он стал впервые

действительным “Я”, в том числе от чего-то освобожден и прошел какой-то путь посредством текста”¹.

Сказанное Мамардашвили справедливо в отношении не только автора, но и читателя. Возьмем любое литературное произведение, например роман М. Булгакова “Мастер и Маргарита”. Конечно, если читатель воспринимает все происходящее в романе лишь как фантазию автора, как выдумку, как сатиру на советский строй периода нэпа, тогда, естественно, текст романа — никакое не лоно и читатель каким был до чтения, таким и остался. Но если кто-то действительно переживает события жизни Христа и Пилата, Мастера и Маргариты и даже понимает Воланда, хоть тот и посланник Сатаны, если он относит все к себе, к своей жизни, к своему пути, не только читает, но и оказывается захваченным событиями, то в этом случае читатель, подобно автору, рождается заново в лоне поэтического произведения. Такой подход более соответствует современному эстетическому отношению. Естественно, что такое рождение происходит нечасто, однако происходит.

Почему нужно все относить к себе, зачем жить выдуманной автором событиями? Во-первых, конечно, здесь нет правил, каждый живет, как хочет, в меру своих возможностей, если некто только развлекается или что-то узнает, читая литературное произведение, — на здоровье. Во-вторых, мне кажется, мы плохо понимаем, что такое жизнь в культурном смысле. Поделюсь одним своим переживанием. Однажды я задумался: почему когда читаю своей маленькой дочке японскую народную сказку “Глаза змеи”, то у меня невольно появляются слезы и даже голос меняется. Ведь знаю же — сказка, сочинена чуть ли не в средние века, выдумана, неправдоподобна (там женщина превращается в змею, а затем вынимает у себя для питания своего маленького сына собственные глаза), и тем не менее, переживаю, да так сильно, как не переживаю часто по поводу реальных событий обычной жизни. А дети — для них вообще нет разницы: “на самом деле”, или в книжке, или нарисован, или человек в маске волка (пугаются, как настоящего волка). Впрочем,

¹ Мамардашвили М. Литературная критика как акт чтения // Как я понимаю философию. М., 1990, с. 158.

уверен, что и взрослые в этом отношении мало чем отличаются от детей, только у них другие страхи и другие обольщения. Так вот, думаю, почему же человек переживает и так горячо, живо не реальные события, а вымышленные. Может быть, потому, что он отождествляется с героями сказок, персонажами, вымышленными событиями, начинает жить не своей жизнью, а чужой? А зачем бы, с какой стати? Разве можно жить фантомами, иллюзиями, тенями?

Но ведь вы живете, и я живу, и миллионы других людей живут именно тенями. Заметьте, мы сегодня 90% своего времени проводим не в мире практических дел и обыденности, а в каких-нибудь иных мирах, в мире науки, в мире вычислений, в мире музыки, в мире игры, в мире общения, в мире книг, теорий, учений, т.е. в мире теней. Но я думаю, это не тени, а вполне “полнокровные существа”, конечно, не в биологическом, а в культурном смысле. Ведь культура — это прежде всего “идеальный космос”: традиции, ценности, верования, идеи, обычаи, коллективные представления и понятия, язык и т.п. Именно этот идеальный космос организует реальную жизнь культуры: регламентирует, осмысляет и биологические процессы (рождение, жизнь и смерть людей), и производство, и экономику, и духовную жизнь. Чем же в таком случае является жизнь человека в культуре? Вероятно, уподоблением идеальному космосу, приведением в соответствие с ним своей жизнедеятельности и поведения.

Посредством идеального космоса человек входит в сообщество себе подобных, согласует с ними свои действия, солидаризируется с одними людьми и противостоит другим, ориентируется в море культурных образов, освобождается от навязчивых, неосуществимых желаний, удовлетворяет многие свои желания. Он попросту живет в культурном смысле. И очень важно, что психологически все это возможно, если только мы плачем над сказкой, если верим в первичную иллюзию искусства, если можем жить в сотворенных, вымышленных реальностях, подобно тому, как живем в обыкновенной жизни. Кто-то может возразить, что сказка — это только фантазия, а модель атома — только знание. Мы никогда не воспринимаем их как настоящую реальность, как вещь. На это я бы ответил так: Хотя и понимаем, но плачем.

Почему? Потому что понимаем отчасти или потом. Когда же слушаем сказку, музыку, размышляем, играем, общаемся, то не только не понимаем, а просто обязаны закрыть глаза на понимание, если даже оно и есть; в это время мы полностью совпадаем, сливаемся, отождествляемся со всеми событиями, всеми вымышленными культурными реальностями. Поэтому и плачем, потому так переживаем то, чего, по нашим же словам, нет в природе. В природе, может быть, и нет, а в культуре есть. В культуре с нами живут и давно умершие существа, и еще не родившиеся, и разрушенные храмы, и вымершие ящурь, и идеи (образы) мирового зла, и замыслы мирового добра. Но как же, может воскликнуть наш оппонент, ведь на самом деле всех этих явлений нет, они не видны, их нельзя пощупать? А разве можно пощупать элементарные частицы, разве можно увидеть, что происходит внутри звезд, разве наша психика, сознание даны нам как вещи? Не являются ли все эти образования нашими научными объективациями, не меняем ли мы их (иногда кардинально) при смене теорий или корпуса знаний? Когда-то тепло “на самом деле” — это была невесомая тепловая жидкость, сейчас “на самом деле” — это энергия движения молекул и атомов, завтра тепло “на самом деле” будет чем-то иным. Каково же тепло на самом деле? Какова на самом деле духовная сущность мирового зла? Такова, как мы ее сегодня представляли и объективировали.

Мы понимаем, что изложенный здесь взгляд может показаться непривычным и даже странным. Однако культурологический подход, действительно, изменяет наше видение и понимание, позволяя подняться еще на одну ступень научного познания и художественного постижения истории, современности, окружающего нас мира и нас самих.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Злобин Н.С. Культура и общественный прогресс. М., 1980.
2. Розин В.М. К вопросу о культурологии, ее предмете и методе // Социально-политический журнал. 1993, № 3.
3. Бердяев Н. Новое средневековье // Вестник высшей школы. 1991, № 3—4.
4. Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
5. Мифы народов мира. М. — Л., 1982.
6. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М., 1974.
7. Ван дер Варден. Пробуждающаяся наука. М., 1959.
8. История эстетики. М., 1962.
9. Россия и Запад: взаимодействие культур (Круглый стол) // Вопросы философии. 1992, № 12.
10. Князевская Т.Б. Огурцов А.П. Судьба: метафора, идея, культура // Вопросы философии. 1992, № 7.
11. Морфология культуры. Структура и динамика. (Учебное пособие для высших учебных заведений) М., 1994
12. Культура: теории и проблемы. М., 1995

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Охарактеризуйте предмет культурологии.
2. С какими дисциплинами культурология связана?
3. Опишите основные методы культурологии.
4. Как можно оценить факт существования различных культурологических концепций и теорий.
5. Назовите основные планы категориального описания культуры.
6. Что изучает философия культуры?
7. Охарактеризуйте два основных идеала познания в науках о культуре.
8. Что изучает история культуры?
9. Укажите основные культурологические идеи, используемые при объяснении происхождения человека. Назовите основные этапы формирования человека.
10. Опишите особенности архаической культуры и роль в ней знаковых систем.
11. Охарактеризуйте отношения между людьми и богами в культуре древних царств.
12. Назовите основные факторы и причины, обусловившие формирование в древнем мире индивидуальности человека.
13. Опишите этапы формирования в античной культуре рационального мышления, философии и науки.
14. Как в античности философия относилась к мифологии?
15. Каким образом египетские жрецы осмыслили смерть фараона?
16. Назовите основные идеи культурологической реконструкции происхождения пирамид.
17. Как в эпоху Возрождения художники изображали Христа и святых?
18. Охарактеризуйте основные этапы становления классической музыки. Какую роль в этом играла музыкальная семиотика?

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

19. Почему человек архаической культуры не боялся смерти?
20. Какие ситуации в древнем мире и в Новое время привели к переживанию смерти и проблеме преодоления ее?
21. Как Сократ и Платон разрешили проблему преодоления смерти? Современные поиски в этом направлении.
22. Охарактеризуйте основные концепции любви этапы ее эволюции.
23. Почему А.С. Пушкин кардинально поменял свой образ жизни на рубеже 30-х годов?
24. Как можно оценить его отношение к женщинам?
25. Охарактеризуйте основные этапы духовных усилий поэта.

Августин 153
Аверинцев С.С. 11, 32
Альберти Л.-Б. 138, 139
Анаксимандр 95
Андреев Д.И. 15, 34, 35
Аристотель 15 – 17, 21, 25, 52, 102 –
112, 114, 115, 141
Арнхейм Р. 63
Ахманов А.С. 104, 105
Ачкасова Л. 197
Баткин Л.М. 11
Бах И.С. 148
Бахтин М.М. 4, 11, 26, 27, 34, 35, 40,
151, 152, 196, 206
Бегичев С.Н. 199
Бежин Л.Е. 31
Бердяев Н.А. 5, 6, 34, 180
Библер В.С. 11, 19, 20, 34, 35, 44
Бренден Н. 194
Бруно Дж. 139, 143
Брюсов В.Я. 165
Булгаков М.А. 213
Бурсов Б.И. 196 – 198, 201, 202
Бэкон Ф. 21, 24, 25, 85
Бюлер К. 45
Вазари Дж. 140
Вебер М. 25
Вересаев В.В. 195
Виламовиц-Моллендорф фон У. 121
Виндельбанд В. 12, 13, 25
Выготский Л.С. 30, 61, 151, 152
Вяземский П.А. 195, 197 – 200
Вяземский П.П. 195

Гайденко П.П. 41, 85, 110, 139
Галилей Г. 23, 24
Гардинер А. 45
Гатчев Г. 189
Гераклит 95, 99, 102
Геродот 133
Гесиод 133
Гиппарх 42
Гомер 133
Гончарова Н.И. 194
Гончарова Н.Н. 194, 205, 207
Гордин Я. 207
Грибоедов А.С. 198, 199
Григорьева Н.И. 110
Гронбех В. 129, 133, 134
Гуго Сен-Викторский 23
Гуревич А.Я. 11
Гуссерль Э. 15, 21
Гюйгенс Х. 23, 24
Давыдов Ю. 12
Данилова И.Е. 142
Дарвин Ч. 46
Дильтей В. 16, 18, 25, 26
Добиаш-Рождественская О.А. 34
Долгоруков П. 195, 196
Евдокс 42
Ерофеева Н. 53
Зенон 101
Зильберман Э. 10, 11
Злобин Н.С. 38
Знамеровская Т. 143
Иванов А.А. 146

СОДЕРЖАНИЕ

Кант И. 13—15, 17, 133, 180, 181
 Караваджо М. 146
 Карамзин Н.М. 195, 207—210
 Карамзина Е.А. 207
 Карсавин Л.П. 34
 Кассирер Э. 12, 13, 15, 133
 Клакхон К. 11
 Клочков И.С. 74, 86, 89, 91
 Конен В. 148—150, 157, 159, 160
 Корф М. 195, 197
 Крамер С. 86
 Кривцов Н. 198, 206
 Кробрер А. 11
 Кун Т. 41
 Курт Э. 150
 Лакатос И. 41
 Лангер С. 150
 Леви-Стросс К. 28, 40
 Леонардо да Винчи 61, 137, 138, 140,
 142—144, 146
 Леон-Портилья М. 77
 Липпи Ф. 137
 Ломоносов М.В. 208
 Лотман Ю.М. 11, 28, 209, 210
 Льюис К.С. 181
 Мазель Л. 149, 150, 158, 160
 Мамардашвили М.К. 164, 165, 176,
 210, 212, 213
 Межуев В.М. 3, 8, 9, 11, 14
 Мид М. 11, 189
 Моррис Ч. 45
 Небель Г. 128
 Нейгебауер О. 42
 Неретина С.С. 19
 Николай I 208
 Орлова Э.А. 9—12, 20, 22, 29, 30, 33,
 36
 Отто В. 122, 133
 Парменид 99, 101
 Пико делла Мирандола Д. 52, 141,
 142
 Пирс Ч. 45
 Пифагор 94, 95
 Платон 51, 93, 94, 101, 103—106, 109—
 111, 115, 140, 141, 143, 164, 165,
 170—174, 179, 180, 186, 210
 Плетнев П.А. 198, 199

Плутарх 180, 187
 Полевой К.А. 195
 Понтий Пилат 213
 Птоломей 42
 Пушкин А.С. 194—211

Радишев А.И. 208
 Рафаэль Санти 137
 Рейнак С. 55
 Риккерт Г. 25
 Ричардсон Г. 179, 184
 Розанов В. 180
 Романов М.Ф. 208

Сад де 180
 Светоний Гай Транквилл 186
 Сетон-Томпсон Э. 47
 Собаньская К.А. 205
 Сократ 53, 101, 102, 104, 105, 169, 170,
 212

Тургенев А.И. 210
 Тэйлор Э. 55, 58, 67, 167

Фалес 95, 98, 99
 Федоров Н.Ф. 165
 Фиренцуола А. 138
 Фихте И.Г. 180, 181
 Фичино М. 138
 Флоренский П.А. 34, 145
 Фрейд Э. 181—184, 189—191
 Фуко М. 171, 210

Хаммурапи 82, 83
 Харлап М. 150
 Христос 35, 137, 138, 142—144, 146,
 148, 153, 175, 176, 213
 Хьюбнер К. 121, 122, 126, 129, 133—
 135

Чаадаев П.Я. 204, 208—210
 Чавчавадзе Н.З. 39

Швейцер А. 15, 22, 148, 149, 157
 Шеркова Т. 124, 126, 135
 Шпенглер О. 5

Элиаде М. 135
 Эмерсон Р. 188
 Эсхил 58

Предисловие	3
Часть первая. Происхождение и эволюция культуры	8
<i>Глава первая. Предмет культурологии</i>	8
Философия культуры	12
Науки о культуре	23
История культуры	41
<i>Глава вторая. Генезис культуры</i>	45
Происхождение человека	45
Архаическая культура	53
Культурологическое объяснение архаических воззрений	55
Осмысление мира	67
Культура древних царств	73
Формирование индивидуальности и личности человека	83
Учителя и школа	87
Закат великой цивилизации, зарождение личности	89
Античная культура	93
Античная программа построения наук	113
Часть вторая. Примеры отдельных культурологических исследований	119
Как египетские жрецы пришли к идее пирамиды	119
Трансформация художественных канонов в эпоху Возрождения	137
Опыт гуманитарной реконструкции становления классической музыки	148
Смерть как феномен культурно-антропологического и эзотерического осмысления	164
Любовь (культурно-психологический анализ)	179
Две жизни А.С. Пушкина	194
Вместо заключения	212
Рекомендуемая литература	216
Контрольные вопросы	217
Указатель имен	219

ВЫХОДИТ В СВЕТ:

В.М. Розин

Психология: теория и практика

Учебное пособие для высших учебных заведений

Вадим Маркович Розин
ВВЕДЕНИЕ В КУЛЬТУРОЛОГИЮ
Учебник для высшей школы

Редактор В.И. Евсевичев
Корректор Т.К. Ершова
Компьютерная верстка Л.А. Быковой

Лицензия № 070824 от 21 января 1993 г.
Подписано в печать 27.11.97.
Гарнитура Кудряшов. Формат 60×90/16.
Усл. печ. л. 14. Доп. тираж 11 000 экз.
Заказ № 658.

Издательская группа ФОРУМ – ИНФРА-М
103001, Москва, Большая Садовая, 4/1
Тел./факс (095) 299-3282
127247, Москва, Дмитровское ш., 107
Тел. (095) 485-7063; 485-7618

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97.

Автор предлагает новое осмысление проблем психологии и практического опыта психологов и эзотериков, а также делает попытку отразить научные знания, соответствующие современному уровню развития данной отрасли науки. Книга рассчитана на студентов и преподавателей гуманитарных факультетов высших учебных заведений. Она будет интересна не только профессионалам, но и широкому кругу читателей, интересующихся проблемами современной психологии.

ВЫХОДИТ В СВЕТ:

В.М. Розин

Психология для юристов

Учебное пособие для высших учебных заведений

Книга В.М. Розина познакомит студентов с психологическими теориями, концепциями, учениями и практиками, необходимыми в работе юриста (в расследовании правонарушений, судопроизводстве, экспертной деятельности и т.п.). Это социально-психологические теории, концепции М. Бахтина и В. Франкла, учение о психических реальностях, теория защитного поведения, классификация преступного поведения и преступной личности и др. В контексте реформ, идущих в стране и в правовой сфере, в свете юридических нововведений курс юридической психологии В.М. Розина представляет интерес для всех юристов.