

Т.В. СЕРЁЖКИНА

# ЧЕЛОВЕК ОБЩЕСТВО КУЛЬТУРА



Алматы, 2022

Т.В. СЕРЁЖКИНА



ЧЕЛОВЕК ОБЩЕСТВО КУЛЬТУРА



Издательство «Полилингва»  
Казахского университета международных отношений  
и мировых языков имени Абылай хана

**Т.В. СЕРЁЖКИНА**

**ЧЕЛОВЕК  
ОБЩЕСТВО  
КУЛЬТУРА**

**ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ  
ИССЛЕДОВАНИЕ**

**Алматы, 2022**

УДК 1/14(035.3)  
ББК 87  
С 32

*Утверждено к печати на заседании Ученого совета  
Казахского университета международных отношений  
и мировых языков имени Абылай хана  
(Протокол №2 от 26 сентября 2019 года)*

**Ответственный редактор:**

доктор философских наук, профессор А.Б. Наурзбаева

**Рецензенты:**

доктор философских наук, профессор *Т.Х. Габитов*  
доктор философских наук, профессор *З.С. Айдарбеков*

**Серёжкина Т. В.**

С 32 Человек. Общество. Культура. (Философско-культурологическое исследование) – Алматы: Издательство «Полилингва» КазУМОиМЯ имени Абылай хана, 2022. 288 – с.

**ISBN 978-601-270-432-7**

Монография посвящена традиционной философской проблеме – проблеме соотношения человека, общества и культуры. В первых двух главах эти проблемы анализируются на общетеоретическом уровне, а в остальных пяти главах исследуется антропо-, социо, культурогенез в его историческом аспекте. Автор во многом придерживается традиционного взгляда на проблему, но проводит его, вступая подчас в полемику с альтернативными точками зрения.

Монография рассчитана на философов, культурологов, студентов, бакалавров, магистрантов и докторантов, а также на всех, кого интересуют затронутые в ней вопросы.

УДК 1/14(035.3)  
ББК 87

На первой странице обложки помещена картина П. Гогена «Откуда мы пришли? Кто мы? Куда мы идём?» (1897 – 1898 гг.)

ISBN 978-601-270-432-7

ISBN 978-601-08-2018-0



© Серёжкина Т.В., 2022  
© Издательство «Полилингва», 2022



**СОДЕРЖАНИЕ**

Предисловие .....	4
Глава 1      Общая картина антропо-, социо-, культурогенеза .....	13
Глава 2      Соотношение культуры и цивилизации ....	52
Глава 3      Человек, общество и культура в эпоху архаики .....	90
Глава 4      Человек, общество и культура в древней Индии и в древнем Китае .....	128
Глава 5      Человек, общество и культура в греко-римской античности .....	163
Глава 6      Человек, общество и культура в эпоху западноевропейского средневековья и в эпоху ренессанса .....	200
Глава 7      Человек, общество и культура в эпоху господства отношений вещной зависимости .....	238
Заключение .....	275

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Людей издавна волновали вопросы о самих себе – об их происхождении, об их сущности и смысле жизни, о том, что их ожидает после смерти и т. д. У известного французского живописца П. Гогена (полное имя – Эжен Анри Поль Гоген) есть картина, которая имеет название: «Откуда мы пришли? Кто мы? Куда мы идём?». Но этот вопрос пришёл в голову не только ему и не только в XIX веке. В разных формулировках мыслители задавали его себе в древнейшие времена и дали на него самые разные ответы. И они побуждали других людей обсуждать данный вопрос. Хорошо известно, что в Древней Греции на фронтоне знаменитого храма Аполлона в Дельфах была начертана максима «Познай самого себя». И. Кант объявил в своё время, что все вопросы подлинной философии резюмируются вопросом: «Что такое человек?»<sup>1</sup> Позже Г.В. Ф. Гегель отмечал, что «самое высокое, чем может обладать человек, – самосознание своей сущности»<sup>2</sup>. Один из основателей философской антропологии М. Шелер в середине 20-х годов прошлого столетия писал, что «ещё никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время»<sup>3</sup>. Несколько позже Н. А. Бердяев также писал: «Человек есть загадка в мире, и величайшая, может быть, загадка»<sup>4</sup>. Выдающийся русский философ и психолог советского периода С.Л. Рубинштейн в своём последнем и отчасти неоконченном сочинении «Человек и мир» писал: «Все мировоззренческие вопросы, ответ на которые определяет

---

1 Кант И. Логика. Пособие к лекциям. 1800 // Он же. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

2 Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 81.

3 Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 133 – 134.

4 Бердяев А. Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Он же. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 11.

то, как человеку жить и в чём искать смысл своей жизни, при всём их неисчерпаемом разнообразии и богатстве сходятся, в конечном счёте, в одной точке, в одном вопросе – о природе человека (что есть человек) и его месте в мире»<sup>5</sup>. Можно привести ещё много аналогичных суждений. И лишь представители постструктурализма Ж. Делёз и Ф. Гваттари заявляют: «Кто мы? Откуда мы? куда мы идём? – вот самые бесполезные вопросы»<sup>6</sup>. Но человечество отнюдь не на стороне постструктуралистов. Оно продолжает ставить гогеновский вопрос и искать на него ответы.

На этот вопрос отвечали и в древней Индии, и в Древнем Китае, и в Древней Греции. В Европе в первые десятилетия римский император Константин I возвёл христианство в ранг государственной религии. Утвердилась Римская католическая церковь, а первые её теологии («Отцы Церкви») разработали основы христианской онтологии и антропологии. В основе последней лежало положение Ветхого Завета, о том, что Бог создал человека «из праха земного» и вдохнул в него бессмертную душу. Во второй половине XIX века Ч. Р. Дарвин выдвинул альтернативную, естественно-научную концепцию происхождения человека, а именно происхождения его от обезьяны. Он понимал эволюцию как линейный однопольный процесс, в котором действует *естественный отбор*, согласно которому выживают наиболее приспособленные виды и в котором действует борьба за существование. В этой своей теории он опирался на учение Т.Р. Мальтуса о соотношении арифметической и геометрической прогрессий, о чём он писал и сам<sup>7</sup>. Свою трактовку процесса эволюции

5 Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М., 1997. С. 110.

6 Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург; М., 2010. С. 44.

7 См.: Дарвин Ч. Происхождение видов путём естественного отбора, или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. СПб., 1991. С.23.

Дарвин распространил и на происхождение человека. Согласно ему, «человек произошёл от некоторой менее высоко организованной формы»<sup>8</sup>. Эволюция видов, в конце концов, привела «до лемурув, а от последних уже не велик промежуток до обезьян. Обезьяны разделились потом на две большие ветви: обезьян Старого и Нового Света. От первых же произошёл в отдалённый период времени человек, чудо и слава мира»<sup>9</sup>. Дарвин при этом не усматривал принципиального различия между животными и человеком. Он писал: «Как бы ни было велико умственное различие между человеком и высшими животными, оно только количественное, а не качественное»<sup>10</sup>.

Теория Дарвина была поддержана Ф. Энгельсом, который привнёс в неё деятельностный принцип. В статье «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» он утверждает, что именно «труд создал самого человека»<sup>11</sup>. Тем самым придал теории Дарвина как бы философскую обоснованность. Вне зависимости от того, что Энгельс – марксист, мировая официальная, т. е. академическая, наука приняла концепцию Дарвина. Со времени этого принятия представители официальной антропологии основную свою задачу видели и продолжают видеть в поиске так называемого соединительного, или промежуточного, звена

8 Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор // Дарвин Ч. Сочинения. Т. 5, М., 1953. С. 645. См. также: Дарвин Ч. Происхождение видов путём естественного отбора, или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. СС. 134, 186, 274, 656.

9 Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор. С. 273 – 274. Дарвин писал: «Только наши предрассудки и высокомерие, побудившее наших предков объявить, что они произошли от полубогов, заставляют нас останавливаться в нерешительности перед этим выводом. Но скоро придёт время, когда всем покажется удивительным, как могли естествоиспытатели, хорошо знакомые со сравнением строения и развития человека и других млекопитающих, допустить мысль, что каждый [вид] был произведением отдельного акта творения» (Там же. С. 153). И ещё: «Если мы не станем нарочито закрывать глаз, то и с теперешними нашими знаниями мы можем приблизительно узнать наших прародителей, – и нам незачем стыдиться их» (Там же. С. 274).

10 Там же. С. 239.

11 Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М., 1961. С. 486.

между обезьяной и человеком. Но такое звено до сих пор не найдено.

Конечно, с древних времён и в разных культурах существовали свои концепции происхождения и сущности человека. В том же XIX в. было обнародовано учение теософии. В нём также содержалась своя антропология<sup>12</sup>. В XX в. известный учёный З. Ситчин на основе исследования шумерских, вавилонских и древнеегипетских текстов сделал вывод о том, что человечество было искусственно создано благодаря применению генной инженерии к одному из видов населявших Землю животных прибывшими с планеты Нибиру аннунаками<sup>13</sup>. Эта планета, согласно указанным текстам (по-вавилонски она называется Мардук), входит в состав Солнечной системы, но имеет сильно вытянутую, эллипсообразную орбиту, полное обращение вокруг которой составляет 3 600 лет.

Во второй половине XX столетия внутри официальной науки стала формироваться *альтернативная* её наука. Это, прежде всего, альтернативная археология, альтернативная антропология (как естественная наука) и альтернативная древняя история. За XX век этими отраслями альтернативной науки накоплено огромное количество эмпирических данных, которые не только опровергают «обезьянью теорию», но и вообще данные официальной науки о времени появления на Земле человека, об уровне древних знаний и технологий, до некоторых из которых современная наука и техника ещё и не приблизилась. Официальная наука либо игнорирует открытия альтернативной науки, или замалчивает их, или же хранит в запасниках музеев неудобные для неё артефакты, а то и намеренно уничтожает их. Мы не станем обращаться к литературе, в которой всё это изложено. Просто отсылаем к

<sup>12</sup> См.: Блаватская Е. П. Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т. II. Антропогенезис. Rīgā, 1937.

<sup>13</sup> См., напр.: Ситчин З. Двенадцатая Планета. Когда боги бежали с Земли. М., 2007.



ней читателя<sup>14</sup>.

В настоящей монографии мы придерживаемся, в целом, академической науки. Мы согласны с альтернативной наукой лишь в её опровержении дарвиновской трактовкой происхождения человека. Некоторые данные альтернативной науки относят начало человечества на многие сотни тысяч лет. Это подтверждается некоторыми артефактами. Однако массовая история человечества (по крайней мере, нынешнего) – и об этом также свидетельствуют многочисленные данные – началась тем периодом, который официальная наука обозначает как первобытно-общинный строй. И вся последующая история может быть рационально понята как эволюция, развитие и прогресс, отталкивающиеся от этого первобытного состояния.

Но человек, общество и культура сегодня, как известно, составляют предмет целого ряда дисциплин. М. Шелер в своё время сокрушался в том, что «у нас есть естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которым нет друг до друга никакого дела, *единой же идеи человека у нас нет*. Кроме того, возрастающие в числе специальные науки, занимающиеся чело-веком, как бы ценны они ни были, больше *скрывают сущность* человека, чем *проясняют её*»<sup>15</sup>. Можно с этим согласиться? До известной степени можно. Ведь естествознание, философия и религия (точнее, конечно, теология) дают разные картины человека, ибо сами эти формы культуры различны относительно друг друга. Что касается других наук, то – помимо естествознания, то есть помимо естественно-научной антропологии – человек сегодня является предметом биологии, психологии, социологии, теоретической педагогики и т. д. Если взять общество, то его

---

14 См.: Кремо М., Томпсон Р. Неизвестная история человечества. (Полное издание). М., 2001; Бейджент М. Запретная археология. М., 2007; Бреннан Г. Тайная история Древнего Египта. Смоленск, 2008; Запрещённая история. М., 2010; Белов Г. В. Непризнанная наука. М., 2012; Шемшук В. А. Запрещённая история. М., 2013.

15 Шелер М. Положение человека в космосе. С. 133.

исследуют такие науки, как те же социология, психология, политология, политическая экономия и др. Культура сегодня является предметом культурологии, социологии культуры, культурной антропологии и др. В чём специфика этих дисциплин?

Специфика эта состоит в том, психология, социология, культурология и т.д. и т. д. суть *науки*. Философия же, вопреки распространённому и традицией закреплённому мнению, *не является* просто наукой. Что такое наука? Это – выделившееся в отдельную и относительно самостоятельную сферу культуры *познавательное* отношение человека к миру. Но человек относится к миру не только познавая его. Существуют этическое, эстетическое, религиозное, практическое и иные способы отношения к миру. Философия также есть форма отношения человека к миру. Но в чём её суть? К. Маркс писал: «Отношение философской системы к миру есть отношение рефлексии»<sup>16</sup>. Согласно А.А. Хамидову, «по своему понятию философия есть универсальная, притом *критическая* рефлексия над мировоззренчески-мироотношенческими атрибутами-ориентирами»<sup>17</sup>, она «есть рефлектирующее мировоззрение»<sup>18</sup>. И как таковая она *не сводится* к познанию, то есть не является одной из наук. Х. Ортега-и-Гассет отмечает, что «философия не наука, ибо она нечто гораздо большее»<sup>19</sup>. Будучи рефлексией над отношением человека к миру и над его мировоззрением, философия, во-первых, делает своим предметом также и основные способы его отношения к миру – познавательное, этическое, эстетическое, религиозное и т. д.

Кроме того, она берёт свой предмет на уровне

---

16 Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. С приложением //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 40. М., 1975. С. 210.

17 Хамидов А. А. Философия и её духовный статус //Философия в духовном развитии человека. Алматы, 2003. С. 63.

18 Там же. С. 65.

19 Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 70.

*всеобщности*, тогда как любая наука берёт его на уровне *особенности*. Наука, как известно, имеет эмпирический и теоретический уровни. Философия не имеет эмпирического уровня. В качестве него могут выступать результаты конкретных науки и проблемные ситуации, в них возникающие. Вот почему философия способна вырабатывать мировоззренческие и методологические ориентиры для неё. Так, естественнонаучная антропология исследует эволюцию человека по обнаруженным останкам древних людей и, обобщая их, приходит к тем или иным теоретическим заключениям. А вот философская антропология (речь идёт не о особом философском направлении XX в., а о *философском учении о человеке* как таковом), во-первых, занята проблемой *сущности* человека, *смыслом* его бытия и т.п. Во-вторых, «философская антропология не ограничивается, подобно положительной науке, картиной человека, каков он есть. Она ещё и изображает человека, каким он *должен быть*. Не удовлетворяясь общей *сущностью* человека, его наличным бытием, она вырабатывает некий *идеал*, эталон человека, своеобразную модель Совершенного Человека»<sup>20</sup>.

В настоящей монографии осуществлён философско-культурологический подход к заявленной теме. Но эта тема охватывает то, что составляет как бы *четыре* относительно самостоятельных раздела единой философии. Человек является предметом философской антропологии и может ею самостоятельно исследоваться; общество составляет предмет социальной философии (если оно берётся преимущественно в статике) и философии истории (если оно берётся в динамике, в процессе эволюции); культура составляет предмет философии культуры. Но в данной работе все четыре раздела философии *синергетически* взаимосвязаны. Они, так сказать, сотрудничают в ней. Насколько это нам удалось, судить читателю.

И ещё одно необходимое замечание. В данной

---

<sup>20</sup> Хамидов А. А. Философия и её духовный статус. С. 75.

работе мы много опираемся на работы К. Маркса и таких его приверженцев, как Г.С. Батищев. Это продиктовано следующими соображениями. А.А. Хамидов пишет: «Карл Генрих Маркс (Karl Heinrich Marx) относится к числу тех мыслителей, судьба учения которых довольно драматична. Поверхностно понятое ближайшими сторонниками и последователями, оно многократно и разнообразно было искажено и в этих превратных модификациях подхвачено экзальтированными и фанатичными революционаристскими партиями Запада и России (а позже – и Азии), превращено ими в своё идеологическое знамя, а в Российской империи даже стало “материальной силой”...»<sup>21</sup>

В Советском Союзе учение Маркса было возведено в ранг единственной государственной идеологии. Подвергать его сомнению, а тем более критике не дозволялось. В то же время «99,99% профессиональных философов... тексты К. Маркса почти не читали, а пробавлялись идеологически обкатанными сюжетами и пользовались «для аргументации» неким стандартным комплектом цитат, которыми они инкрустировали свои «труды» (лишь бы это звучало в унисон с очередным зигзагом Генеральной Линии КПСС); эти цитаты кочевали из диссертации в диссертацию, из статьи в статью, из монографии в монографию...»<sup>22</sup>

И когда Советский Союз приказал долго жить, стало почти поголовное отречение от Маркса. Началась огульная критика его учения. Отмечая данную тенденцию, В.А. Лекторский пишет: «Нужно заметить, что распространённые сегодня попытки превратить мыслителя, который до недавнего времени преподносился в качестве вершины развития мировой культуры, в какого-то недоумка (делают это нередко те же самые люди), возможны только в нашей стране. В любом западном учебнике по философии антропологические и социально-

<sup>21</sup> Хамидов А. А. Философия истории Карла Маркса. Алматы, 2014. С. 9.

<sup>22</sup> Там же. С. 16.

философские идеи Маркса анализируются рядом с соответствующими идеями Платона, Канта, Гегеля»<sup>23</sup>. Его коллега В.И. Толстых, как бы дополняя его, пишет: «Меня смущает, что нынешняя критика марксизма, за редкими исключениями, ведётся не на уровне мысли самого Маркса. Отчётливо проступает тенденция “опустить” его до себя, своего собственного уровня, а то и расхожих, чисто идеологических представлений о сущности марксистского учения, пустивших глубокие корни не только в обыденном, но и в теоретическом (научном) сознании»<sup>24</sup>.

Между тем в наследии К. Маркса имеется многое, что актуально и сегодня. Это касается и проблемы человека, и проблемы отчуждения, и некоторых других. Именно наше обращение к этим аспектам его наследия читатель и встретит в этой монографии.

\* \* \*

Монография построена по следующему принципу. В первых двух главах обсуждаются общетеоретические проблемы: во-первых, проблема общей картины антропо-, социо- и культурогенеза; во-вторых, проблема соотношения культуры и цивилизации. Остальные пять глав посвящены исследованию антропо-, социо- и культурогенеза в их исторической эволюции.

---

<sup>23</sup> Лекторский В. А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества» // Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 10.

<sup>24</sup> Толстых В. И. Суть дела, или Что не надо упрощать... // Марксизм: pro и contra. М., 1992. С. 282.



---

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### ОБЩАЯ КАРТИНА АНТРОПО-, СОЦИО-, КУЛЬТУРОГЕНЕЗА

Мы выделили три больших предметных области – человека, общество (социум) и культуру. Наша задача – показать их взаимное единство. Однако встаёт вопрос: с какой из этих областей следует начинать исследование? С культуры – и с этим согласятся все – начинать не следует, так как культура – это некий продукт. Причём не только в том смысле, что она есть собрание предметов (разного рода сооружений, произведений искусства, предметов быта и обихода, архитектурных строений и т.д. и т.п.), но и в том смысле, что не сама по себе культура является создателем всего этого. Ведь она не является действующим и деятельным началами. Хотя, безусловно, неразрывно связана с ними связана.

Вторым претендентом на начало является социум. Сразу же зададим вопрос: является ли общество как таковое действующим началом. Или по-другому и точнее: является ли оно тем началом, от которого *всецело* исходит всякая активность, всякая деятельность? То есть – выражаясь философским языком – является ли общество *субъектом*. Очень многие отвечали и продолжают отвечать на данный вопрос положительно. Называют субъектами отдельные группы, классы, общество в целом. Но, как отметили в своё время К. Маркс и Ф. Энгельс, при истолковании общества как субъекта с неизбежностью приходится представлять себе «весь ряд следующих друг за другом и связанных между собой индивидов как одного-единственного индивида, совершающего таинство порождения самого себя»<sup>25</sup>. Это работа 1845 – 1846 годов. Но и в

<sup>25</sup> Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой фи-*

период работы над «Капиталом» Маркс отмечал, что «рассматривать общество как один-единственный субъект значит рассматривать его неправильно, умозрачительно»<sup>26</sup>.

Откуда берётся представление об обществе как самодействующем субъекте? Оно берётся из обыденного сознания. Это та форма сознания, которая вырабатывается людьми в их повседневной жизнедеятельности, в быту, в обиходе. Иначе говоря, это отнюдь не специализированная (научная, философская и т. п.) форма сознания. Индивид, носитель обыденного сознания, воспринимает действительность на уровне явления и видимости; он никогда не достигает сущности явлений. Если, скажем, он бездельничает, не участвует в каких-либо общественно значимых делах, и в то же время видит, что, тем не менее, эти дела совершаются, то он и приписывает их некоему стоящему где-то над ним Обществу. Это оно, по его мнению, ставит и решает задачи, намечает и достигает целей, творит историю. Итальянский философ А. Грамши писал, что «любой индивидуум, видя, что, несмотря на его бездействие, постоянно что-то происходит, склоняется к мысли, что именно вне зависимости от отдельных индивидуумов существует нечто фантасмагорическое, существует абстракция коллективного организма, своего рода самостоятельное божество, которое не мыслит какой-то конкретной головой и тем не менее всё же мыслит, которое не передвигается с помощью определённых человеческих ног и тем не менее всё же передвигается и т. д.»<sup>27</sup>.

Такое отношение к обществу и представление о нём называется формой *фетишизма*. Последний и состоит в

лософии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М., 1955. С. 36.

26 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1 //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. 1. М., 1968. С. 30.

27 Грамши А. Избранные произведения. В 3-х т. Т. 3. Тюремные тетради. М., 1959. С. 257 – 258.

том, что неким феноменам приписывается свойство быть деятелями, субъектами. С некоторыми из таких фетишей люди даже пытаются вступать в отношения. Маркс отмечал, что «люди оказывают вещи (деньгам) такое доверие, какого они не оказывают друг другу как личностям».<sup>28</sup> Те учёные и философы, которые пытаются рассуждать об обществе как субъекте, просто-напросто некритически воспроизводят фетишистское представление о нём носителей обыденного сознания. Таким образом, общество как претендента на начало нашего исследования мы также должны отклонить. Остаётся человек.

А вот тут мы вступаем в ту область исследований, которая, с одной стороны, полна всевозможных решений проблем, а с другой стороны, постоянно рождает множество новых проблем. Если ограничиться западноевропейской традиции, то уже в древнегреческой философии ставилась и решалась проблема человека. Решалась она и в средневековой теологии и философии, которая была объявлена служанкой теологии. В мировоззрении эпохи Ренессанса человек потеснил Бога и занял его место в центре и на вершине мироздания. Эта позиция наиболее ярко и однозначно была выражена в «Речи о достоинстве человека» итальянского мыслителя Дж. Пико делла Мирандола. Бог, согласно ему, сотворив человека, поставил его в центре мира и обратился к нему с такими словами: «Не даём мы тебе, о Адам, ни определённого места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определён в пределах установленных нами законов. Ты же, не стеснённый никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в

<sup>28</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 103.

центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать всё, 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 предпочтёшь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные»<sup>29</sup>.

В Новое время ренессансный антропоцентризм был вытеснен натуроцентризмом (в центре мировоззрения встала Природа). Однако мыслители данной эпохи не упускали из своего внимания и проблему человека. Родоначальник классической немецкой философии И. Кант даже объявил учению о человеке основной частью философии. Он писал: «Сферу философии в... всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия* и на четвёртый – *антропология*. Но в сущности всё это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»<sup>30</sup>. Аналогичную мысль высказал в конце 1950-х годов выдающийся философ и психолог С. Л. Рубинштейн. Он писал: «Все мировоззренческие вопросы, ответ на которые определяет то, как человеку жить и в чём искать смысл своей жизни, при всём их неисчерпаемом разнообразии и богатстве сходятся, в конечном счёте, в одной точке, в одном вопросе – о природе человека (что есть человек) и его месте в мире»<sup>31</sup>.

В XX веке даже возникло специальное направление

<sup>29</sup> Пико дела Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. Т. I. М., 1981. С. 249.

<sup>30</sup> Кант И. Логика. Пособие к лекциям. 1800 // Он же. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

<sup>31</sup> Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М., 1997. С. 110.

в философии – философская антропология. Один из родоначальников философской антропологии как специального раздела философии М. Шелер в середине 20-х годов прошлого столетия писал, что «ещё никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время»<sup>32</sup>. Несколько позже русский философ Н.А. Бердяев также писал: «Человек есть загадка в мире, и величайшая, может быть, загадка»<sup>33</sup>. Эти слова могут быть отнесены и к нынешней современности. Человек остаётся сам для себя проблемой. Как уже сказано, вариантов решений этой проблемы накопилось столько, для их описания и исследования понадобился бы не один объёмистый том. Все эти учения, как отмечает В. Брюнинг, можно охватить, лишь сведя их все к нескольким типам. Причём эти типы, согласно ему, сохраняются и в современных философских системах. Сводя учения о человеке, или антропологии, он также располагает их как стадии эволюции данного учения. «Мы, – пишет он, – сделаем это в четыре шага. Вначале мы покажем человека в его зависимости от наперёд заданных объективно порядков, будь то сущности или нормы (как в традиционных философиях сущностей и ценностей) либо абстрактные закономерности разума или “чистые” закономерности природы (как в рационализме и натурализме).

Второй шаг – демонстрация движения субъективных факторов в человеке навстречу объективным порядкам. Главное внимание будет обращено на эволюционное движение от единой связи общепринятых, общезначимых принципов к плюрализму разделённых субъектов (в индивидуализме, в персонализме, спиритуализме), а далее – к начинающемуся разложению и самой структуры субъекта (в философии экзистенциализма).

32 Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 133 – 134.

33 Бердяев А. Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев А. Н. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 11.



Третий шаг – показ того, как процесс разложения достигает своего апогея и приводит к тому, что человек в конечном счёте тонет в бессознательном иррациональном потоке жизни (иррационализм).

И, наконец, четвёртый шаг – демонстрация процесса постепенного восстановления форм и норм, вначале – только как субъективных конструкций и установлений. Затем этот процесс всё-таки снова приводит в мир объективных структур (прагматизм, трансцендентализм, объективный идеализм)»<sup>34</sup>.

Приведём в этой связи следующее положение М. Шелера. «Если, – пишет он», – спросить образованного европейца, о чём он думает при слове “человек”, то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три совершенно несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чём говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть “разум”, логос, фронесис, mens, ratio и т. д. (логос означает здесь и речь, и способность к постижению “чтойности” всех вещей). С этим воззрением тесно связано учение о том, что и в основе универсума находится надчеловеческий “разум”, которому причастен человек, причём только он один из всех существ. Третий круг представлений – это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые

34 Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург; Бишкек, 1997. С. 212.

сами по себе уже встречаются и в низшей по сравнению с человеческой природой. Между этими тремя кругами идей нет *никакого* единства. Таким образом, у нас есть естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которым нет друг до друга никакого дела, *единой же идеи человека у нас нет*. Кроме того, возрастающие в числе специальные науки, занимающиеся человеком, как бы ценны они ни были, больше *скрывают* сущность человека, чем *проясняют её*»<sup>35</sup>. С тех пор прошло почти сто лет. Но изменилось не так много.

А вот современный исследователь Л. Стевенсон выделил уже десять вариантов учений о человеке. Правда, он также выделяет два восточных учения – конфуцианское и индуизм Упанишад (главы, им посвящённые написаны им в соавторстве с Д. Хаберманом), а также библейское, т. е. иудео-христианское учение. Кроме этих, Стевенсон анализирует учения Платона, Канта, Маркса, Фрейда, Сартра, а также психологические учения бихевиоризма (на примере концепции Б. Ф. Скиннера) и эволюционистскую психологию (на примере учения об агрессии К. Лоренца). В целом сочинение Стевенсона нельзя признать сколько-нибудь значительным, но тем не менее несколько мыслей из его работы мы процитируем. Он пишет: «Разные представления о человеческой природе ведут к различным взглядам на то, что и как мы должны делать. Если нас создал всемогущий всеблагий Бог, то именно его замысел определяет, кем мы можем и должны стать, и мы должны искать его помощи. Если же мы продукты общества и если видим, что наша жизнь плоха, то мы не найдём реального выхода из ситуации, пока человеческое общество не будет преобразовано. Если мы радикально свободны и никогда не можем уйти от необходимости делать индивидуальный выбор, то мы должны принять это и выбирать с полным осознанием того, что мы

35 Там же. С. 133.

делаем. Если наша биологическая природа предрасполагает нас к тому, чтобы мыслить, чувствовать и действовать определённым образом, то мы должны реально смотреть на это обстоятельство»<sup>36</sup>. Мысль не ахти какая глубокая, но и она констатирует действительное положение дел.

Итак, нам вновь следует обратиться к философскому пониманию сущности человека. Всякое философское учение о человеке можно назвать философской антропологией, а не только тот раздел философии, который появился в первой половине XX столетия и основателями которого явились М. Шелер, Х. Плеснер и Э. Ротхакер. Но оно принципиально отличается от естественнонаучной (она также называется физической) антропологии. Эта наука занимается проблемами происхождения и эволюции человека, человеческими расами, физическими различиями между людьми, которые сформировались исторически вследствие проживания в различных ландшафтных и климатических условиях и т. д. После появления теории эволюции Ч. Дарвина и его идею происхождения человека от обезьяны. Согласно ему, «человек произошёл от некоторой менее высоко организованной формы».<sup>37</sup> Эволюция, утверждал он, в конце концов, привела «до лемурув, а от последних уже невелик промежуток до обезьян. Обезьяны разделились потом на две большие ветви: обезьян Старого и Нового света. От первых же произошёл в отдалённый период времени человек, чудо и слава мира»<sup>38</sup>. Он при этом не видел существенного различия между человеком и животным. «Как бы ни было велико умственное различие между человеком и высшими животными, – утверждал он, – оно только количественное, а не качественное»<sup>39</sup>. Его теорию, как известно, поддержал Ф. Энгельс, введя в неё

36 Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека. М., 2004. С. 16.

37 Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор // Дарвин Ч. Сочинения. Т. 5. М., 1953. С. 645.

38 Там же. С. 273 – 274.

39 Там же. С. 239.

деятельностный принцип. В статье «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» он утверждал, что не что иное как «Труд создал самого человека»<sup>40</sup>. Именно потому, что данную теорию поддержал Энгельс, она основополагающей для официальной советской физической антропологии.

Со второй половины XX в. ряд учёных усомнились в истинности теории Дарвина. Вообще в это время наряду с официальной наукой стала формироваться альтернативная наука. Прежде всего в области древней истории, физической антропологии и археологии<sup>41</sup>. На сегодня установлено, например, что если у обезьяны 48 хромосом, то у человека их всего 46. Имеется ещё много отличий человека от обезьяны уже на анатомо-физиологическом уровне, на чём мы останавливаться не станем. Отметим также, что появились теории появления человека вследствие деятельности генной инженерии, осуществленной кем-то (к примеру, З. Ситчин, опираясь на шумерские тексты, утверждает, что это были пришельцы с планеты Нибиру) над древними приматами. Но в данную тему мы тоже вникать не станем. Мы отвлечёмся от этого.

Существенно важной для философии (конкретнее – для философской антропологии и философии истории) является проблема происхождения и генезиса человека. Один из советских исследователей писал: «Разработка теории антропо-социо-генеза как целостной концепции становления человечества, раскрывающей диалектику начала человеческой истории, имеет первостепенное значение для современной науки»<sup>42</sup>. Ту же мысль высказывает и современный автор. «При построении

40 Энгельс Ф. Диалектика природы //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М., 1961. С. 486.

41 См.: Хамидов А. А. Феномен альтернативной науки (на примере древней истории, антропологии и археологии) //Человек и наука в современном обществе. Материалы научно-практической конференции, посвящённой 60-летию доктора философских наук, профессора М. З. Изотова. Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012.

42 Ефимов Ю. И. Философские проблемы теории антропосоциогенеза. Л., 1981.

всеобъемлющей картины мира, – пишет Ю.М. Фёдоров, – вопрос о генезисе Человека всегда выступает одним из центральных»<sup>43</sup>.

Будем исходить из наличия на Земле человека и множества других её обитателей. В чём заключается основная специфика человека по сравнению с ними? Конечно, таковой не могут быть его внешние (анатомио-физиологические и т. п.) характеристики. Философия вообще такими аспектами человеческого бытия не занимается. А ответ на поставленный вопрос может быть один: человек от всех других существ на нашей планете отличается своим *способом бытия в мире*. Этот способ определяется как *деятельностный*. Это значит, что деятельность есть – если и не единственный, – то главный, преимущественный способ бытия человека в мире, способ его отношения к миру. Но что собой представляет деятельность?

Как известно, категория деятельности стала разрабатываться в западноевропейской философской традиции с немецкой классической философией, т. е. с И. Канта. Своё развитие она получила у И.Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегеля. Классическую свою форму (правда, лишь в абрисном виде) она получила в работах К. Маркса. В советской философии она стала разрабатываться с начала 1960-х годов и связана в первую очередь с именами Э.В. Ильенкова и Г.С. Батищева. Первоначально большинство философов, воспитанных на «Материализме и эмпириокритицизме» В.И. Ленина и «О диалектическом и историческом материализме» И.В. Сталина, приняли данную категорию с недоверием, опасаясь, что в ней содержится элемент идеализма. Но постепенно категория деятельности обретала всё новых и новых сторонников, превратившись в так называемый деятельностный подход со всеми его плюсами и минусами.

43 Фёдоров Ю. М. Сумма антропологии. Ч. 1. Расширяющаяся вселенная Абсолюта. Ч. 2. Космо-антропо-социо-природогенез Человека. Изд. 2-е. Новосибирск, 1996. С. 405.



Деятельностный подход стал применяться в социологии, психологии, педагогике. В собственно философии категория деятельности в соответствии с духом учения Маркса фигурировала как *принцип предметной деятельности*. Из него вырос культурно-исторический подход, или – иначе – принцип культурно-историзма.

Для нас в данном случае важна именно категория предметной деятельности. В наиболее разработанном виде данная категория и базирующийся на ней принцип была представлена в работах Г.С. Батищева, в особенности в работе «Деятельностная сущность человека как философский принцип» (1969 г.)<sup>44</sup>. Деятельность в ней представлена как целостная система структурных элементов в их внутренней взаимосвязи, начиная с простых и постепенно переходя ко всё более сложным. Отметим, опираясь не только на эту работу и не только на её автора, некоторые важные атрибуты человеческой деятельности, значимые для темы настоящей главы.

Человеческая деятельность в литературе, прежде всего, сопоставляется с действиями животного и, естественно, противопоставляется ей. Животное, каким бы высоко развитым оно ни было, принадлежит к какому-то виду, а потому обладает видовой спецификой. Этим оно отличается от представителей других видов. Главные видовые особенности, сформировавшиеся в процессе длительной эволюции, в процессе видообразования, передаются по наследству. Чем ниже на эволюционной лестнице находится данный вид, тем жёстче действует механизм наследственности, и, напротив, чем более высокоорганизованным является вид, тем большей свободой обладает особь как в отношении среды обитания, так и в отношении других особей вида. Но основным способом существования любого животного является *адаптация*,

<sup>44</sup> См.: Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы, 2015.

приспособление к среде обитания. Взаимоотношение вида и среды является разновидностью взаимодействия, т. е. взаимного воздействия друг на друга. Однако сила в конечном счёте остаётся на стороне среды. Если животное чрезмерно резко изменяет среду, она для него перестаёт быть средой. В этих условиях животное либо гибнет, либо в нём происходят такого рода мутации, что вследствие этого то, что животного окружает, становится вновь для него его средой.

Животному, особенно высокоорганизованному, присуща *активность*. Но форма этой активности и её направленность есть лишь реализация того алгоритма, который сформировался действием механизмов наследственности. Кроме того, эта активность имеет видовую определённость. Активное поведение кошки отличается от активного поведения собаки, коровы, слона. И они не могут перенять и сделать своим поведение представителя другого вида. Человеческая деятельность в этом отношении принципиально отличается от активности животного. К. Маркс ещё в 1844 г. писал: «Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобёр, муравей и т. д. Но животное производит лишь то, в чём непосредственно нуждается оно само или его детёныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от неё; животное производит только самогó себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому

оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты»<sup>45</sup>.

Вряд ли эти слова могут устареть. Здесь сказано основное. Человек в своей деятельности обладает способностью относиться к любому предмету, исходя из специфики *этого предмета*, а не исходя *исключительно* из специфики своего организма, так как тот, при всех оговорках, является биологической реальностью, а, следовательно, его способом существования является *приспособление*. Следовательно, с точки зрения своего организма человек, как и животное, принадлежит своему виду или роду (роду *homo sapiens*). Но в том-то и дело, что человек себя ведёт не всецело в соответствии со спецификой своего биологического организма, а, как уже сказано, в соответствии со спецификой вовлечённого в сферу деятельности предмета. Человек с самого начала является существом неадаптивным. Собственно говоря, человек как таковой только тогда и появляется на нашей планете, когда-то существо, которое в него превратилось, перестало относиться к окружающей действительности адаптивно, т.е. как к всего лишь к среде. Разумеется, такое превращение длилось не один десяток тысяч лет. Но именно деятельность как способ существования человека как раз и обеспечивал ему неадаптивное отношение к действительности. Поэтому обратимся к основным её атрибутам.

Самая первая характеристика человеческой деятельности состоит в её предметном характере. «Предметность, – отмечает Г.С. Батищев, – есть всеобщий и, если не останавливаться на опосредствующих звеньях, единственный первоисточник творческой силы человеческого деяния – той подлинной силы, которая созидает исторически

<sup>45</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 93 – 94.

бесценное и непреходящее. Предметность наполняет собой деятельность и образует *первейшее* её собственное определение»<sup>46</sup>. Понятие предметности – очень важное понятие и оно до сих пор понимается многими не вполне адекватно. Данное понятие, а, следовательно, и то, что оно фиксирует, имеет три основных аспекта. Во-первых, конечно, понятие предметности означает, что всякая деятельность всегда направлена на некий предмет, что *не-предметной* деятельности не может быть. Однако взятая в данном аспекте и сведённая к нему деятельность человека формально ничем не отличается от поведения животного: оно также на что-либо воздействует, вступает с ним во взаимодействие. И если остановиться на таком понимании предметной деятельности, тогда она ничем принципиальным не отличается от действий животного.

Однако за этим формальным сходством кроется принципиальное различие. Животное, как отмечено выше, ведёт себя с «предметом» в соответствии с тем, более или менее жёстким, алгоритмом, который закодирован в его механизме наследственности. Иное дело – деятельность человека. «Деятельность, – отмечает Г.С. Батищев, – есть такой процесс, в котором человек, так сказать, “отрёкся” от того, чтобы быть только обнаруживающим “свою” меру и сущность, отрекся “от себя” как определённой *конечной вещи*; это – процесс, который непрерывно, шаг за шагом наполняет себя предметностью всего остального мира.

Деятельность есть способность человека вести себя не в соответствии с организацией своего тела, не в качестве раба “специфики” своего организма, а в соответствии со специфической логикой каждого специфического предмета; другими словами – быть “верным” не “себе”, а миру предметов, каковы они в себе, и в этой верности

---

<sup>46</sup> Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 200.

имманентной предметам их собственной логике впервые быть подлинным образом *самим собой...*»<sup>47</sup> Конечно, такое «отречение» не является и не может являться полным, что-то всегда привносится от его собственной меры и сущности в процесс освоения предметов. Но речь идёт о *принципе*, о, так сказать, стратегической позиции человека по отношению к миру предметов. Это – второй аспект понятия предметности. Предметная деятельность есть способность относиться ко всякому преднаходимому феномену в соответствии с *его* спецификой, с *его* качественной, количественной, сущностной и другими объективными характеристиками, а не навязывать ему специфику своей телесной и психофизиологической организации. Животное же не способно вырваться из своей видовой специфики, оно поэтому не способно принять противостоящий ему феномен таким, каков он сам по себе (в себе и для себя, выражаясь языком Гегеля). Встречаясь с тем или иным феноменом, оно как бы проецирует себя на этот «предмет» и тем самым закрывает собой, своей видовой спецификой для себя же собственную специфику «предмета». Поэтому для него и не существует предметов в собственном смысле, а окружающая его действительность не есть для него предметный мир, но всего лишь среда обитания. Х. Плеснер так выражает эту же идею: «Если жизнь животного центрична, то жизнь человеческая, не способная разорвать эту центричность\*, но в то же время её преодолевающая, эксцентрична. Эксцентричность представляет собой характерную для человека форму его фронтальной расположенности относительно окружающего поля»<sup>48</sup>

Человеческая деятельность способна к развитию и совершенствованию именно через освоение всё новых и новых предметностей. Осваивая одни специфические

47 Там же. С. 201.

\*Ибо человек всё же привязан к своей телесности. – Т. С.

48 Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 254.



предметы, человек в своей деятельности синтезирует их характеристики с характеристиками других освоенных предметов, вырабатывая таким путём некоторую логику, относящуюся ко всякому предмету по принципу «всеобщее – особенное». Именно поэтому человек, в отличие от животного, не навязывает предмету свой масштаб, свою меру, а относится к предмету, так сказать, «на языке» этого предмета. И потому, что человек действует со всяким предметом в соответствии с его собственной логикой, предметную деятельность нельзя считать разновидностью взаимодействия, ибо взаимодействуют между собой, то есть взаимно воздействуют друг на друга лишь *конечные* формообразования, или, выражаясь иначе, *вещи*. Таков третий основной аспект понятия предметности.

Деятельность человека потому и является предметной, что она совершается в соответствии с мерами и сущностями многих предметов и их спектр постоянно расширяется. Человек в тенденции становится существом *всепредметным*. Гегель писал: «Человек как всеобщее, мыслящее животное живёт в гораздо более широком кругу и обращает все предметы в свою неорганическую природу, а также и в объекты своего знания»<sup>49</sup> При этом данная способность человека относиться в своей деятельности к любому предмету «на языке» этого предмета отнюдь не присуща человеческому организму как таковому. Она в ходе истории вырабатывается человеком благодаря освоению всё новых и новых предметов. Человек благодаря своей деятельности не является конечным существом. Его деятельность есть процесс качественно открытый, способный к развитию, к совершенствованию. Животное в своей активности в конечном счёте действует не само, не от себя; через него и

<sup>49</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 509. К. Маркс писал в 1844 г.: «Практически универсальность человека проявляется именно в этой универсальности, которая всю природу превращает в его неорганическое тело...» (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 92)

посредством него действует видовой механизм, генетически заложенный в нём как единичной особи. Человек же действует *от себя*, он есть *субъект* своей деятельности. Это *он* осуществляет деятельность, *он* относится к предмету. Он не взаимодействует с предметом, а действует согласно мере и сущности данного предмета, выступающего как *объект* его деятельности.

Понятие субъекта предполагает понятие объекта. Объект – это то, на что направлена деятельность субъекта, а значит, то, что *ниже* его по уровню развитости, точнее – ниже по своему онтологическому статусу. Другими словами, объектами для человека могут быть только сугубо природные феномены. В литературе сплошь и рядом утверждалось (а иногда и продолжает утверждаться), что для человека как субъекта другой человек является объектом. Более того, он и сам для себя может и должен выступать объектом. Это – совершенно ложная позиция. Другой человек *не может* быть объектом для кого бы то ни было, в том числе и для самого себя. Он может выступать для себя *предметом*, но объектом – никогда (о том, что это значит, будет сказано ниже). Это хорошо понимал

М. М. Бахтин, когда писал: «Утвердить чужое “я” не как объект, а как другой субъект...» – значит «превратить другого человека из тени в истинную реальность»<sup>50</sup>, ибо «личность не объект, а другой субъект»<sup>51</sup>. Человек есть субъект деятельности. «Но, – справедливо отмечает С. Л. Рубинштейн, – человек есть лишь в своём отношении к другому человеку: человек – это люди в их взаимоотношениях друг к другу»<sup>52</sup>. И К. Маркс, как известно, определял сущность человека как «ансамбль общественных отношений». И себя самого человек делает не объектом, а *субъектом*, и благодаря этому развивает и совершенствует себя.

50 Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 3-е. М., 1972. С. 14.

51 Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 326.

52 Рубинштейн С. Л. Человек и мир. С. 4.

В этой связи в человеческой деятельности выделяется два вектора её направленности: от субъекта к объекту (субъект-объектное отношение) и от субъекта к другому субъекту (субъект-субъектное отношение). Это не две изолированные направленности, а лишь две доминанты деятельности. В то же время они не равноможны: вторая обладает преимущественным положением. Конкретнее: отношение субъекта к объекту представляет собой подчинённое отношение, а отношение субъекта к субъекту – доминирующее. Более того, первое осуществляется не иначе, как *в рамках* второго.

В свете такого понимания предметности как первой основной характеристики человеческой деятельности становится понятной и сущность орудийной деятельности человека. Как известно, некоторые виды животных используют своеобразные приспособления, которые не совсем точно именуют орудиями, а само использование – орудийной деятельностью животных. Это, однако, не так. Обычные и до сих пор встречающиеся возражения против такого понимания деятельности строятся на фактах орудийной деятельности некоторых видов животных, в основном обезьян. Однако та же обезьяна использует орудие, а подчас и изготавливает его (заметим, из заготовленных экспериментатором деталей), в контексте общего адаптивного отношения к окружающей действительности как к среде. Для человека окружающая его действительность не является средой в строгом смысле слова, так как он своей деятельностью преобразует эту действительность, не приспособливаясь к ней, а, наоборот, приспособливая её к своим потребностям, целям и т. д. Поэтому человек применяет орудия в открытом деятельностном контексте, а отнюдь не в контексте приспособительности. Следовательно, орудие человеческой деятельности, каким бы примитивным оно ни было, не является для человека тем же, чем, например, является для

30

обезьяны палка, которую обезьяна может использовать для того, чтобы сбить с ветки плод или пододвинуть к себе ту или иную вещь, которую не может достать без помощи этой палки. Конечно, с внешней точки зрения, для наблюдателя со стороны, действие человека и обезьяны в том случае, если и тот и другая вооружились палкой с целью достать с ветки плод, идентичны. И не случайно исследователи (особенно психологи, исследующие высшие психические функции) заявляют о том, что и у животных (не у всех, конечно, а у высокоразвитых) имеет место орудийная деятельность.

Разумеется, можно говорить, что обезьяна в данном случае пользуется орудием: она буквально вооружает свою конечность, удлиняет её с помощью найденной или составленной из частей (что случается в специально поставленных учёными экспериментах) палки. Но, во-первых, она сама не изготавливает свои орудия, а во-вторых, данное «орудие» лишь усиливает её всё то же приспособительное отношение к окружающей среде. Орудие же, которым пользуется человек, ориентировано на предметную логику взаимодействия его с предметом деятельности. Следовательно, пользование орудием усиливает свободу человека по отношению к действительности. Кроме того, пользование орудиями для человека является не случайным, как для упоминавшейся обезьяны, а постоянным. Предметная (прежде всего непосредственно практическая) деятельность человека является преимущественно орудийной. И лишь на самых ранних ступенях антропо- и культурогенеза человек в качестве орудий использовал готовые, находимые в природе предметы. Пройдя эту стадию, он стал изготавливать свои орудия сам. Значит, подлинное орудие человеческой деятельности не находится человеком в готовом виде в природе, а изготавливается им как субъектом предметной деятельности, а значит только с помощью другого орудия. И ещё один важный момент. Ни одно, столь угодно высокоразвитое животное не делает

орудия предметом взаимоотношения в стаде и не передаёт (и, значит, не наследует) свои навыки орудийной деятельности.

На деле «орудие человеческой деятельности вовсе не является *продолжением* естественно-адаптивного, телесного органа (руки, мозга) или “вооружением” такого органа. Напротив, в противоположность орудию адаптивного действия, применяемому высшими животными в их адаптивном поведении, орудие человеческой деятельности с самого начала исключает естественный орган из приспособительного видоспецифичного взаимодействия с миром как средой. Орудие деятельности превращает даже естественные органы – руки и мозг – в органы, ориентирующиеся на отношение предметного орудия к другому предмету, т. е. на имманентную логику предметности, на меру и сущность самого предмета. [...] Орудие человеческой деятельности не продолжает, не совершенствует, а отрицает в ходе антропогенеза адаптивное отношение к миру»<sup>53</sup>. У животного же используемое им орудие, во-первых, лишь усиливает адаптивное отношение к действительности как к среде, а, во-вторых, что весьма существенно, орудие не становится содержательным звеном взаимосвязи особей, а опыт пользования теми или иными орудиями не передаётся генетически. То обстоятельство, что, скажем, бобры строят жилища, а пчёлы строят соты, несколько не говорит в пользу того, что их действия можно истолковать как виды предметной деятельности. Способность к этому закодирована в механизме наследственности, реализацией которого и являются эти действия. Кроме того, как отмечает К.Э. Фабри, «орудийные действия встречаются у животных в естественных условиях редко – лишь у немногих видов, да и то, как правило, нерегулярно, эпизодически или даже в виде исключения»<sup>54</sup>. Разумеется, всё это не значит, что высшие животные не обладают никакими мыслительными

---

53 Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 205.

54 Фабри К. Э. Орудийные действия животных. М., 1980. С. 21.

способностями. Обладают, но эти способности служат всё тому же адаптивному отношению к окружающей его действительности как к среде.

Человеческая предметная деятельность есть единство двух противоположно направленных процессов – *опредмечивания* и *распредмечивания*. Это, конечно, не единственные её атрибуты, но главные. Определмечивание – это процесс воплощения в том или ином материале деятельности, которая до этого процесса существует лишь в виде возможности, в виде целой системы практических и интеллектуальных способностей, навыков, идей, образов и т.д. и т.п. То, что существовало лишь как достояние внутреннего мира субъекта, в процессе определмечивания переходит в продукт деятельности, который теперь запечатлевает в себе эти способности, идеи и т. д. Этот продукт есть застывшая деятельность, деятельность, существующая рядом с её субъектом и потому доступная другому субъекту. Распредмечивание же есть прямо противоположный процесс. В этом процессе содержание предмета деятельности (будь то чисто природного феномена или чьей-то определмеченной деятельности, т. е. феномена культуры) переходит извне внутрь, становится достоянием внутреннего мира человека (новой идеей, новым знанием, новым умением и т. д.). Определмечивание и распределмечивание – противоположности. Но эти противоположности не просто сосуществуют друг с другом, но взаимно проникают друг в друга, осуществляясь друг через друга. Определмечивание включает в себя и распределмечивание, и наоборот. Следовательно, процесс деятельности определяется как определмечивание или распределмечивание в зависимости от того, что в нём оказывается доминирующим.

В своей деятельности человек распределмечивает природные феномены, т. е. не только раскрывает их свойства и закономерности, их сущностные характеристики, но и

превращает их в одну из своих действующих способностей. Именно поэтому он обретает возможность относиться к предметам, каковы они сами по себе. Распредмечивание есть синтетический, или синтезирующий процесс: распределенные свойства и закономерности одних предметов он соединяет с распределенными свойствами и закономерностями других предметов, вследствие чего, будучи опредмеченными, они являют собой нечто, что до того не существовало. Из таких феноменов человек строит особый мир, особую действительность как свою собственную, человеческую действительность.

Г.С. Батищев пишет: «Человеческая действительность, которая есть также и действительность человека как субъекта, возникает только как выходящая за границы природы – как особенное царство, где *созидаются принципиально новые возможности*, выступающие для непосредственной природы как таковой как *невозможности*, т. е. где совершается *творчество*. Человеческая предметная деятельность как раз и есть процесс, в котором субстанциальность природы *творчески* “достраивается” до невозможного в самой природе и одновременно осваивается как природная. [...] Таково царство *культуры*.

*Предметная деятельность есть строительство культуры как единство и тождество освоения и творчества*»<sup>55</sup>. Посредством создания мира культуры человек преобразует, окультуривает и самого себя – свои естественные потребности, способы их удовлетворения, свои психо-соматические характеристики и т. д. Формы человеческой предметной деятельности исторически развиваются и совершенствуются, опредмечиваются в теле культуры, но генетически не наследуются. Они должны осваиваться каждым индивидом в процессе своего онтогенеза. Родившийся ребёнок для того, чтобы стать

<sup>55</sup> Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 210.



полноценным человеком как представителем своей эпохи и культуры, должен шаг за шагом освоить, распредметить для себя основное из того, что находится в опредмеченном состоянии вокруг него.

Культура существует в трёх относительно самостоятельных формах: 1) как предметное тело культуры, результаты созидательной деятельности; 2) как действующие способы (система способов) созидания предметного тела культуры (а эти способы реально обнаруживают себя лишь в процессе деятельности); 3) как совокупность деятельных, творческих способностей человека-субъекта (которые могут быть как применены, так и не применены). Но без субъекта не будет ни процесса, ни результата. Более того, конечной целью здесь является именно сам субъект, а не продукты деятельности (предметы культуры) и сам процесс деятельности. Человек, созидая мир своей культуры, созидает тем самым самого себя как человека. Он – альфа и омега культуротворчества.

Применительно к опредмеченному миру культуры («телу» культуры), в отличие от мира природных феноменов, уже нельзя говорить как о мире объектов. Мир опредмеченной культуры есть мир *предметов* человеческой деятельности, предметный мир. И как таковой он содержит в себе не только конкретную созидательную активность субъекта, но и его отношение к другим субъектам, близким и дальним, знакомым и незнакомым, современникам и потомкам. Отношение человека к человеку, субъекта к субъекту, таким образом, имеет место не только там, где имеется непосредственный контакт людей. Деятельность – и в акте опредмечивания, и в акте распредмечивания – насквозь пронизана отношениями человека к человеку, субъект-субъектными отношениями. М. М. Бахтин писал: «Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть *глубочайшее общение. Быть* значит *общаться*. [...] Быть – значит быть для другого и через него – для себя»<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском. С. 312.

Но то же справедливо и в отношении любого предмета культуры, опредмеченной деятельности. Согласно К. Марксу, *«предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку»*.<sup>57</sup> Следовательно, вся культура в её предметном воплощении пронизана межчеловеческими, субъект-субъектными отношениями. И когда выше говорилось, что человек как субъект творит культуру, тем самым созидая, творя себя как человека, то теперь можно сказать, что каждый, созидая предметы культуры, творит себя через отношение к другим субъектам, а значит, участвует в творении другими самих себя. Таким образом, Г. С. Батищев прав, настаивая на необходимости уточнения формулы «субъект – объект» посредством помещения в неё *предмета* как человеческого произведения: «субъект – произведение – объект», а поскольку отношение и к объекту, и к произведению всегда опосредствовано отношением субъекта к другому субъекту, то «получается синтетическая, объединяющая формула: *субъект – произведение – объект – произведение – субъект*»<sup>58</sup>.

Итак, человек, по Марксу, общественен. «Человек – это *мир человека, государство, общество*»<sup>59</sup>. Общество же отнюдь не есть простая сумма входящих в него людей. «Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу»<sup>60</sup>. В то же время человек и общество, хотя и

57 Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1955. С. 47.

58 Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Докторская диссертация // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы, 2015. С. 765.

59 Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 414.

60 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 214.

суть взаимопроникающие реальности, но суть реальности неравномошные. Человек, люди суть *первичная*, исходная реальность, общество же со всеми его формообразованиями есть *вторичная*, производная реальность. «Что же такое общество, какова бы ни была его форма? Продукт взаимодействия людей»<sup>61</sup>. Но и не только. Создавая общество, индивиды создают самих себя как конкретно-общественно определённых людей. «Каковы индивиды, такова и сама эта общественная связь»<sup>62</sup>. И, разумеется, наоборот.

Общественные отношения – это не некие готовые структуры, которые неведомо кем создаются и привносятся извне, распределяя индивидов в общественном пространстве; они суть творение самих же индивидов. Сущность человека как субъекта предметной деятельности не только общественна, но и общественно-историческая. Поэтому «когда речь идёт о производстве, то всегда о производстве на определённой ступени общественного развития – о производстве общественных индивидов»<sup>63</sup>. Стало быть, человеческий индивид не есть абстрактное, раз навсегда тождественное себе существо. Он всякий раз конкретно-общественно определён: «индивиды вступают в отношения как определённые индивиды»<sup>64</sup>. Например, «Быть рабом или быть гражданином – это общественные определения, отношения человека *A* к человеку *B*. Человек *A* как таковой – не раб. Он – раб в обществе и посредством общества»<sup>65</sup>. Как отмечено в «Немецкой идеологии», «именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное, отношение в качестве индивидов создало – и

61 Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову, 28 дек. 1846 г. //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. М., 1962. С. 402.

62 Маркс К. Конспект книги Джемса Милля «Основы политической экономии» //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 24.

63 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 21.

64 Там же. С. 107.

65 Там же. С. 214

повседневно воссоздаёт – существующие отношения»<sup>66</sup>. И потому, согласно Марксу, всякое общественное образование «может возникнуть лишь из их *собственного* изменения»<sup>67</sup>.

Применительно же к предметам культуры, которые ни в коем случае нельзя считать просто объектами, само начало деятельности имеет иной характер. Так,

Г.С. Батищев подчёркивает, что «деятельность – в отличие от объектно-вещной активности как своей превратной формы – *начинает* не с вещи, а с *других субъектов*, и столь же непременно *завершается* не в вещи самóй по себе, а в судьбах *других субъектов*, которым адресуется она также и своим опредмеченным бытием»<sup>68</sup>. Поэтому культура – и в её опредмеченных формах, и в форме живого созидательного процесса, и в форме лишь субъективной способности – объективно существует лишь в контексте междусубъектных связей и отношений. И чтобы она действительно существовала, люди должны как минимум постоянно воспроизводить её. Как отмечает М. К. Мамардашвили, предметы культуры «имеют одновременно и свойства объектов, предметов природы, и в то же время природой не создаются, а создаются человеком. Человек создан этой средой, и дело в том, что существование его в *этой* среде – проблематично в том смысле, что эта среда не может существовать, воспроизводиться и продолжать своё существование сама собой. Она должна в *каждый* момент *дополняться* воспроизводством какого-то усилия со стороны человека. Без этого миру умирает»<sup>69</sup>. Природа – живая и неживая – воспроизводится и существует благодаря существующим в ней объективным законам. Если взять биологическую реальность, то её существование или несуществование не зависит от флоры и фауны как таковых. Её законы присущи

66 Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков. С. 440.

67 Там же. С. 480.

68 Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 68.

69 Мамардашвили М. К. Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 8.

ей как таковой, а растительный и животный мир в своём существовании лишь обнаруживает эти законы. Чтобы устранить биологические законы, нужно устранить саму биологическую реальность, а не те или иные её формы. Культура создаётся людьми и людьми создаются же и законы её существования, хотя эти законы и объективны (в том, школьном смысле, что не зависят от сознания и воли отдельных индивидов или групп индивидов). Но если культура ежедневно и ежечасно не воспроизводится совместными усилиями многих людей и поколений, она прекращает своё существование и уступает место природе.

Существенно важным атрибутом человеческой деятельности является то, что она имеет два уровня – *реальный* и *идеальный* (по-немецки: *ideelle*). Человеческая предметная деятельность производит идеальное (*Ideelle*). Отметим, что речь идёт об идеальном, которое соотносится с реальным и является его противоположностью. Его следует отличать от идеального (*ideale*) как производного от слова «*идеал*». Идеал тоже идеален в первом смысле, но в нём идеальность иного уровня.

Наиболее обстоятельно понятие идеального было в своё время разработано Э.В. Ильенковым. Идеальное, как правильно он отмечает, нельзя сводить к сознанию, но нельзя распространять его и на природу. Сознание идеально, но идеальное как таковое не есть только сознание<sup>70</sup>. Сознание, мышление, конечно, идеальны и существуют они не только в головах людей, но и опредмечиваются в творениях культуры. В своё время К. Р. Мегрелидзе писал: «Через материальную оболочку вещи, утвари, постройки, рисунка и т. д. просвечивает работа мысли, человеческой деятельности, а стало быть – человеческих мыслей»<sup>71</sup>. А ещё

70 См.: Ильенков Э. В. Диалектика идеального // Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. М., 1984. С. 8.

71 Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси, 1973. С. 129

раньше К. Маркс писал, что «история промышленности и сложившееся предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией...»<sup>72</sup> Идеалистическая ориентация как раз и фиксирует только этот аспект феноменов культуры, принимая его за весь феномен, отождествляя с ним всю культуру как таковую. А натуралистическое истолкование идеального, напротив, фактически ведёт к отождествлению культуры с природой.

Идеальное существует лишь внутри процесса живой деятельности субъекта, распредмечивающей то или иное содержание, или опредмечивающейся во внешнем материале. «Оно, – отмечает Э. В. Ильенков, – есть особая функция человека как субъекта общественно-трудовой деятельности, совершающейся в формах, созданных предшествующим развитием»<sup>73</sup>. Приведём ещё одну характеристику идеального: «Определение идеального сугубо диалектично. Это то, чего нет, и что вместе с тем есть, что не существует в виде внешней, чувственно воспринимаемой вещи и вместе с тем существует как деятельная способность человека. Это бытие, которое, однако, равно небытию, или наличное бытие внешней вещи в фазе её становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели. Именно поэтому идеальное бытие вещи и отличается от её реального бытия, как и от тех телесно-вещественных структур мозга и языка, посредством которых оно существует “внутри” субъекта. От структур мозга и языка идеальный образ предмета принципиально отличается тем, что он – форма внешнего предмета. От внешнего же предмета идеальный образ отличается тем, что он опредмечен непосредственно не во внешнем веществе

<sup>72</sup> . Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 123.

<sup>73</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. Изд. 2-е, доп. М., 1984. С. 168.

природы, а в органическом теле человека и в теле языка как субъективный образ. Идеальное есть, следовательно, субъективное бытие предмета, или его “инобытие”, – бытие одного предмета в другом и через другое, как выражал такую ситуацию Гегель»<sup>74</sup>. К. Маркс определял идеальную форму как *представленную* (vorgestellte) форму: нечто (предмет, процесс и т. д.) собой представляет не себя, а другое нечто, или иначе: это другое нечто представляет себя не самим собою, а через другое нечто. Бытие этого другого в этом случае является сугубо *функциональным*.

В процитированном фрагменте Э. В. Ильенков имеет в виду преимущественно лишь субъектное бытие идеального и потому говорит о том, что оно опредмечивается «не во внешнем веществе природы». В нём оно тоже воплощается, опредмечивается. «Человек, – пишет Г. С. Батищев, – делает *одни* реально-преобразуемые предметы, включённые в систему деятельности, опредмеченными воплощениями реального преобразования *других* предметов, их “инобытием”. Каждый предмет для человека только потому и выступает как предмет реально-преобразовательного процесса, что его подвергаясь распределению имманентная логика одновременно запечатлевается *вне* и *помимо* него самого как представленная в форме реального преобразования других предметов – носителей этой логики – и что в форме такой представленности она преобразуется *вне* и *помимо* него – идеально»<sup>75</sup>. Человеческая деятельность, следовательно, есть единство реального и идеального, реально-преобразовательного (и созидательного) и идеально-преобразовательного (и созидательного) уровней, или измерений. Тем самым, изменяя и преобразуя окружающую (внешнюю) природу, человек своей предметной деятельностью создаёт особый надприродный мир – мир

74 Там же. С. 172 – 173

75 Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 228 – 229.



культуры.

Идеальное, следовательно, существует не только внутри человеческой субъективности, но также и вполне объективно в составе культуры. Маркс, например, показал, что цена товара является феноменом идеальным. В этой связи культура имеет два уровня – реальный и идеальный. И то же относится ко всякому культурному феномену. Типичный пример – деятельность конструктора или архитектора, работающих с чертежами. Прежде чем строить реальное здание или техническое сооружение, механизм и т. д., специалист строит их *идеально* (ideell) – с помощью чертежа. Выполняя чертёж, он, конечно, пользуется ватманом и чертежными инструментами (или, как ныне – проделывает это на компьютере), чертит и вносит какие-то изменения и т. д. Но осуществляя эту деятельность, он посредством неё, т. е. идеально, осуществляет другую деятельность – а именно строительство здания или технического устройства. На протяжении всей этой деятельности реальный предмет, отсутствуя реально, существовал идеально.

Таким образом, каждый феномен культуры обладает как реальными, так и идеальными характеристиками. В то же время одни явления культуры являются либо преимущественно реальными, либо преимущественно идеальными. Некоторые же существуют как выполняющие исключительно функцию носителей идеальных содержаний. Таковы, например, символы, знаки, а также язык. По поводу последних Э. В. Ильенков пишет: «Непосредственно идеальное осуществляется в символе и через символ, т. е. через внешнее, чувственно воспринимаемое, видимое или слышимое тело слова. Но данное тело, оставаясь самим собой, в то же время оказывается бытием другого тела и в качестве такового его “идеальным бытием”, его значением, которое совершенно отлично от его непосредственно

воспринимаемой ушами и глазами телесной формы. Слово как *знак*, как *название* не имеет ничего общего с тем, знаком чего оно является. Это “общее” обнаруживается только в акте превращения слова в дело, а через дело – в вещь (а затем и в обратном процессе), в практике и в усвоении её результатов»<sup>76</sup>. Так, например, герб государства как изображение (которое, конечно, может восприниматься как произведение искусства) значимо не само по себе, а как выразитель стоящего за ним государства; эмблема спортивного клуба символизирует этот клуб; дорожный знак обозначает ситуацию на проезжей части; слово репрезентирует некое содержание. Существует понятие *семиозиса* – деятельности, занятой производством знаков и знаковых комплексов, вследствие чего в аспекте семиозиса вся культура предстаёт как знаковая система. Однако при этом следует помнить, что всякий знак что-либо *означает*, что всякому десигнату (сигнификату) должен соответствовать определённый денотат (референт).

И подобно тому, как при неправильном подходе к исследованию культуры можно впасть либо в идеализм, либо в натурализм (о чём сказано выше), так существует опасность сведения культуры к её *знаковому* аспекту, к её семозису. И такое сведение имело место в бывшей отечественной (т. е. советской) философии культуры. В 60-е годы в г. Тарту сформировалась культурологическая школа, возглавляемая Ю. М. Лотманом, которая в качестве своего фундамента избрала семиотику. У Лотмана вскоре появились ученики и за пределами Тартуского университета. К ним можно отнести В. Н. Топорова, Вяч. Вс. Иванова, А. М. Пятигорского, Б. А. Успенского, В. М. Живова и др. Согласно данной концепции, «культура – знаковая система, определённым образом организованная. Именно момент организации, проявляющейся как некая сумма правил, ограничений,

<sup>76</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. Изд. 2-е, доп. С. 173.

наложенных на систему, выступает в качестве определяющего признака культуры»<sup>77</sup>. Далее Ю. М. Лотман делает следующий шаг: «Определение культуры как подчинённой структурным правилам знаковой системы позволяет взглянуть на неё как на *язык* в общесемиотическом значении этого термина»<sup>78</sup>. Следовательно, рассуждает он, к исследованию культуры применимы те же методы и категории, которые применяются к любой семиотической системе («код и сообщение», «текст и структура», «язык и речь» и т. д.). Тем самым, считает он, культуру можно рассматривать как специфический текст, но не простой, а сложно организованный.<sup>79</sup>

В статье «Текст и функция», написанной совместно с А. М. Пятигорским, понятие текста применительно к культуре отличается от понятия текста, применяемого в лингвистике<sup>80</sup>. В статье «Текст в тексте» Ю. М. Лотман даёт такую характеристику культурологическому понятию текста: «Текст – семиотическое пространство, в котором взаимодействуют, интерферируют и иерархически самоорганизуются языки»<sup>81</sup>. Это семиотическое пространство Ю. М. Лотман именуёт ещё – по аналогии с биосферой или ноосферой В. И. Вернадского – *семиосферой*. Нетрудно заметить, что Ю. М. Лотман *всю* культуру погружает в знаковые системы, *за которыми не оказывается ничего*.

Знаки или даже их система должны иметь то, знаками чего они являются. В данной же концепции имеются только знаки.

Существует множество вариантов редукционистского истолкования культуры. Вот, к примеру, концепция популярного в 1990-е годы Л. Н. Гумилёва. Предметом

<sup>77</sup> Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры //Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2001. С. 396.

<sup>78</sup> Там же

<sup>79</sup> . См.: Лотман Ю. М. Культура и взрыв //Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2001. С. 72.

<sup>80</sup> См.: Статьи по типологии культуры. С. 434

<sup>81</sup> . Цит. по: Сильвестров В. В. Философское обоснование теории и истории культуры. М., 1990. С. 16

его исследований является *этногенез*, то есть один из аспектов антропо-социо-культурогенеза. Л. Н. Гумилев прямо и недвусмысленно утверждает, что «этнос – явление природы»<sup>82</sup>. Он безапелляционно заявляет: «... Распространенное мнение, будто этносы сводятся только к тем или иным социальным явлениям, мы считаем гипотезой недоказанной...»<sup>83</sup> Он фактически утверждает дуализм в истолковании соотношения этногенеза и культурогенеза. Он, в частности, подчёркивает, что «необходимо рассматривать этнические и культурные взаимодействия не как нечто целое, а как постоянное сочетание двух форм развития: природной и социальной»<sup>84</sup> В цитированной работе Л. Н. Гумилёв пишет: «Культуры отражают индивидуальные черты отдельных этносов и их групп, точнее – систем (суперэтносов), а этногенезы – природные процессы, развивающиеся по единой модели – подъём пассионарности, перегрев пассионарности и инерционное затухание, которое оставляет памятники культуры»<sup>85</sup>. И вот в эту, с позволения сказать, модель он втискивает весь многомерный процесс истории общества и культуры.

Это форма *натуралистического* редукционизма. Она заключается в редукции более высокого уровня к более низкому, истолкование более высокого, исходя из более низкого. Но, как отмечал в своё время К. Маркс, «совершенно неверно *применять* более низкую сферу как *мерило* для более высокой сферы; в этом случае разумные в данных пределах законы искажаются и превращаются в карикатуру, так как им произвольно придается значение законов не этой определенной области, а другой, более высокой. Это все равно, как если бы я хотел заставить великана поселиться

82 . Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 2003. С. 174

83 . Гумилёв Л. Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С. 18.

84 Гумилёв Л. Н. Культурогенез и этногенез кочевых и оседлых цивилизаций в средние века //Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Тезисы докладов советско-французского симпозиума по археологии Центральной Азии и соседних регионов. Алма-Ата, 19 – 24 ноября 1987 г. Алма-Ата, 1987. С. 18.

85 Там же

в доме пигмея»<sup>86</sup>. А вот что значительно позже писал Н. Гартман, создатель так называемой новой онтологии: «Каждый слой имеет свои собственные принципы, законы или категории. Своеобразие бытия одного слоя никогда нельзя понять посредством категорий другого – ни высшего, ибо они неадекватны, ни низшего, ибо они недостаточны»<sup>87</sup>. Следовательно, натурализм, каким бы утончённым он ни был, не может стать мировоззренческим основанием полноценной философии культуры. Теории, подобные теории этногенеза Гумилёва и конкретно теорию последнего, Г. С. Померанц называл «одноточными» теориями<sup>88</sup>.

Но вернёмся к проблеме идеального. Идеальное функционирует лишь в живом, активном процессе деятельности и общения; вне этого процесса оно как бы растворяется в чувственно воспринимаемой предметности. И только в акте распредмечивания культурного феномена пробуждается» и «дремавшее» в предмете идеальное. Следовательно, символы, знаки существуют не сами по себе, не безотносительно к субъекту и его распредмечивающей акции; они функционируют как таковые лишь для человека. Существенно при этом, что благодаря феномену идеального человек способен самого себя, свою деятельность, свои отношения к другим субъектам, свои ценностные ориентации, своё мировоззрение и т. д. делать предметом для самого себя. «Животное, – писал Маркс, – непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самоё свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность –

86 Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 74

87 Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 623.

88 См.: Померанц Г. Одноточные теории // Померанц Г. Выход из транса. М., 1995

сознательная. Это не есть такая определённая, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо». Он «относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу»<sup>89</sup>.

Таковы общие моменты предметной деятельности в её специфике и в её отличии от животной жизнедеятельности. Однако деятельность – не единственный способ существования человека как субъекта, хотя и преобладающий. Под категорию деятельности не может быть подведено понятие бессознательного или понятие интуиции. А между тем и бессознательное, и интуиция – вполне действительные феномены. Преодоление деятельностной концепции не в сторону отхода от неё, а в сторону выявления её мировоззренческих и методологических границ и тем самым во включении её на правах снятого момента в более конкретную концепцию человека предпринял Г.С. Батищев, в своё время много сделавший для разработки категории предметной деятельности и соответствующего ей принципа. В результате длительных творческих усилий он пришёл к выводу, что «деятельность не есть единственно возможный универсальный способ бытия человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром»<sup>90</sup>.

Он выделил в человеке три основных уровня: 1) до-деятельностный (в который входят ещё не освоенные – по его терминологии, виртуальные, – содержания; в частности то же бессознательное, которое открыл психоанализ); 2) деятельностный; и 3) над-деятельностный. Какие конкретно феномены можно отнести к до-деятельностному, а какие – к над-деятельностному уровням, пока говорить рано, так как до сих

<sup>89</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 93.

<sup>90</sup> Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы, 2015. С. 610.

пор надлежащих разработок не имеется. К до-деятельностному уровню, скорее всего, можно отнести отмеченное выше бессознательное. К над-деятельностному уровню сам

Г.С. Батищев относил творчество. Он писал: «Творчество отличается от деятельности тем, что оно *может* именно то, что деятельность принципиально *не может*, ибо оно есть прогрессивное сдвигание самих порогов распределённости, ограничивающих деятельность и замыкающих её в её собственной сфере – при любой её относительно внешней (парадигмально той же самой) экспансии. Конечно, творчество есть *также и деяние*, креативное деяние. Но прежде чем стать деянием и для того чтобы стать им, творчество сначала должно быть особого рода над-деятельностным *отношением* субъекта к миру и к самому себе, отношением ко всему сущему как могущему быть *и иным*».<sup>91</sup>

С. Л. Рубинштейн относил к над-деятельностному уровню (не обозначая его именно данным термином) созерцательное отношение человека к миру. В официальной советской философии созерцание трактовалось, во-первых, как пассивное отражение сознанием действительности, во-вторых, как порождённый деятельностью феномен. С. Л. Рубинштейн поэтому пишет: «*Эта созерцательность не должна быть понята как синоним пассивности, страдательности, бездейственности человека.* Она есть (в соотношении с действием, производством) другой способ отношения человека к миру, бытию, способ чувственного эстетического отношения, познавательного отношения. Величие человека, его активность проявляются не только в деянии, но и в созерцании, в умении постичь и правильно отнести ко Вселенной, к миру, к бытию»<sup>92</sup>.

Некоторые авторы выделяют уровни: 1) бессознательного, 2) подсознания, 3) сознания и 4)

<sup>91</sup> Там же. С. 613.

<sup>92</sup> Рубинштейн С. Л. Человек и мир. С. 72 – 73.



сверхсознания, или надсознания. П.В. Симонов в одной из своих работ касается второго, третьего и четвёртого уровней. Размышляя о подсознании, он пишет: «В процессе длительной эволюции подсознание возникло как средство *защиты сознания* от лишней работы и непереносимых нагрузок.... Подсознание освобождает сознание от психологических перегрузок»<sup>93</sup>. В подсознании аккумулирован прошлый опыт человека, который либо до поры до времени не является часто востребованным, либо который в случае необходимости срабатывает как автоматизм, не утруждая сознание вдаваться в специальный анализ. Подсознание и его содержание, отмечает П. В. Симонов, может при необходимости становиться доступным сознанию. Иначе, согласно ему, обстоит со сверхсознанием: «В отличие от подсознания, деятельность сверхсознания не осознаётся ни при каких условиях: на суд сознания подаются только результаты этой деятельности. К сфере сврхсознания относятся первоначальные этапы всякого *творчества* – порождение гипотез, догадок, творческих озарений. Если подсознание защищает сознание от излишней работы и психологических перегрузок, то неосознаваемость творческой интуиции есть *защита от преждевременного вмешательства сознания*, от давления ранее накопленного опыта»<sup>94</sup>. Сознанию, чаще всего, присущи разного рода стереотипы, штампы, клише, которые неизбежно встанут на пути творческого акта. Но если сам творческий индивид ещё способен преодолеть их, то другие, в том числе и коллеги, не всегда могут сразу же оценить ту или иную идею, гипотезу, то или иное действительное открытие. На наш взгляд, то, что предлагает П. В. Симонов, в принципе согласуется с выделением до-деятельностного, деятельностного и над-деятельностного уровней в бытии человека и может рассматриваться как частный случай такого выделения.

93 Симонов П. С. О двух разновидностях неосознаваемого психического: под- и сверхсознании //Бес-сознательное: природа, функции, методы исследования. Т. IV. Тбилиси, 1985. С. 150.

93 Там же. С. 151.

Из всего изложенного следует, что в созидании и функционировании культуры по-своему участвуют все три уровня. Однако многотысячелетняя история человечества демонстрирует то, что, как правильно утверждает множество авторов, преобладающим в человеке является как раз деятельностный уровень. А это значит, что и в сотворении культуры он принимает доминирующее участие. Очевидно, это обстоятельство и послужило основанием абсолютизации деятельности и объявления её единственным способом существования человека и культуры. Таковы основные положения, касающиеся сущности деятельности и соотношения её с культурой и обществом.

А теперь взглянем на всё это под другим углом зрения. В 1927 г. М. Шелер выпустил работу под названием «Положение человека в Космосе». Тема эта далеко не нова. Человека издавна считали подобием Космоса – *микрокосмом*. Так его определял и П. А. Флоренский. Он писал: «Человек – малый мир, *микрокосм*, *микрокóσμος*. Среда – большой мир, *макрокосм*, *макроκόσμος*»<sup>95</sup>. Далее он пишет: «Человек – в мире; но человек *так* же сложен, как и мир. Мир – в человеке; но и мир *так* же сложен, как и человек»<sup>96</sup>. И ещё: «Человек есть *сумма* Мира, сокращённый конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его»<sup>97</sup>. Уже этой характеристикой человек ставится в особое положение в Мире, Космосе. Конкретизация данного положения состоит в понимании того, что человек не просто находится в контексте Космоса, но и занимает в нём своё онтологическое положение. Космос по своему устройству многоуровнев. Есть в нём разные уровни неживой природы, есть разные уровни живой природы. Но человек, созидая мир культуры и социума, тем самым не только создаёт самого себя как социокультурное

95 Флоренский П. А. У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики) // Флоренский П. А. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 441.

96 Там же

97 .. Там же. С. 442

существо, но ещё и создаёт особый объективный мир, надстраивающийся над миром природы, создаёт новую онтологическую реальность, новый онтологический уровень космического Бытия.

Это созидание не обходится без освоения разных уровней Природы, но построенная из них и на их фундаменте культура как таковая уже не содержит в себе ни одного атома Природы, хотя культура ни в один момент своего бытия не существует вне Природы. «В слоистом строении мира, – отмечает Н. Гартман, – высший слой всегда несом низшим. Поэтому он имеет не самостоятельное бытие, а лишь “бытие, покоящееся на”. [...] Зависимость высшего слоя бытия – не помеха для его автономии. Низший слой для него – только несущая почва, *condition sine qua non\**»<sup>98</sup>. Это относится и к собственной телесной, психологической природе человека – субъекта культуры. В ходе социо- и культурогенеза «очеловечиваются» самые естественные потребности (в еде, питье, сексуальные и т. д.) и способы их удовлетворения. В этой связи, продолжающие существовать концепции так называемой «биосоциальной» сущности человека в принципе несостоятельны. Биологическое снимается (в диалектическом смысле) в социокультурном и функционирует внутри него, подчиняясь и его законам. Такова в целом общая картина антропо-социо-культурогенеза. Это – не разные процессы, а лишь аспекты единого процесса.

---

\* Необходимое условие. – Т. С.

98 Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе. С. 623.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### СООТНОШЕНИЕ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Следует с самого начала отметить, что многие философы не проводят концептуального различия между терминами «культура» и «цивилизация» и используют их как синонимы для обозначения одного и того же феномена. Некоторые подчеркивают, что данное различие не имеет смысла. Так, например, А. Швейцер пишет: «Попытки провести различие между культурой и цивилизацией предопределены желанием узаконить наряду с понятием этической культуры понятие неэтической культуры и прикрыть последнее историческим термином. Однако ничто в истории слова цивилизация не оправдывает такого намерения. Слово это в соответствии со своим традиционным употреблением означает то же, что и “культура”, то есть эволюцию людей к более высокой организации и более высокой нравственности. В некоторых языках предпочтение отдаётся первому термину, в некоторых – второму. Немец говорит обычно о культуре, француз – о цивилизации. Но подчёркивание различия в значении обоих терминов не оправдано ни лингвистически, ни исторически. нужно говорить об этической и неэтической культуре или об этической и неэтической цивилизации, но не о культуре и цивилизации»<sup>99</sup>. Но это относится не только к немцам и французам. Англичане также нередко предпочитают термину «культура» термин «цивилизация». Так, О. Шпенглер и А. Дж. Тойнби разработали теории замкнутых образований, которые первый назвал культурами, а второй – цивилизациями.

Т.Х. Габитов выделяет шесть основных смыслов, в каких в литературе употребляется понятие «цивилизация»:

«1) цивилизация и культура – одно и то же, они синонимы (Гердер, Тайлор);

<sup>99</sup> Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть первая // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 56.

2) цивилизация – это конец культуры, ее старость, антипод духовности (Руссо, Фурье, Шпенглер);

3) цивилизация – это прогресс культуры (Белл);

4) цивилизация – это следующая за дикостью и варварством ступень развития культуры (Морган);

5) цивилизация – это локальный тип культуры (Данилевский, Тойнби);

6) цивилизация – это техническая, материальная сторона культуры»<sup>100</sup>. Б.С. Ерасов<sup>101</sup>, а также А.П. Садохин и Т. Г. Грушевицкая<sup>102</sup> выделяют по семь толкований.

Как известно, слова «культура» и «цивилизация» латинского проис-хождения. В латинском языке имелось слово *cultura*, которое имело четыре значения: 1) возделывание, обрабатывание, уход; 2) земледелие, сельское хозяйство; 3) воспитание, образование, развитие; 4) поклонение, почитание<sup>103</sup>. Слово «*civilisatio*» в латинском языке не существовало, но существовало слово *civilitas*, означавшее: 1) обходительность, приветливость, учтивость, вежливость; 2) гражданство; и 3) очень редко употреблялось в значении «управление государством, политика»<sup>104</sup>

Но в качестве специальных терминов «культура» и «цивилизация» появились в XVIII в., причём первое обрело гражданство в Германии, второе во Франции и Англии. Известный французский историк Л. Февр в 1930 г. опубликовал статью «Цивилизация: эволюция слова и группы идей», в которой писал: «Воссоздать историю французского слова “цивилизация” на деле означает реконструировать этапы глубочайшей революции, которую совершила и через которую прошла французская мысль от

100 Габитов Т. Х. Теория культуры //Культурология. Учебник для студентов вузов и колледжей. Алматы, 2004. С. 18.

101 Г См.: Ерасов Б. С. Цивилизации. Универсалии и самобытность. – М.: Наука, 2002. С. 19 – 20.

102 См.: Садохин А. П., Грушевицкая Т. Г. Культурология. Теория культуры. Изд. 2-е, перераб. и доп. М., 2004. С. 133.

103 См.: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Изд. 2е, переработ. и доп. М., 1976. С. 276.

104 См.: Там же. С. 191.

второй половины XVIII века и по наше время. И тем самым охватить взглядом – с особой точки зрения – историю, интерес и значение которой не ограничиваются пределами одного государства»<sup>105</sup>. Слово «цивилизация» отмечает он, было изобретено не ранее середины XVIII в., а появляется впервые в напечатанном виде в 1766 г. в сочинении Н.А. Буланже «Древность, разоблачённая в своих обычаях», опубликованном посмертно (автор скончался в 1759 г.).

«Слово, – пишет Л. Февр, – не осталось незамеченным. В промежутке между 1765 и 1775 годами оно получает права гражданства»<sup>106</sup>.

Л. Февр далее отмечает, что слово «цивилизация» получило гражданство в течение десяти лет с 1765 по 1775 годы и пишет: «Слово “цивилизация” появилось на свет вовремя. Я имею в виду – в то время, когда завершился великий подвиг – издание “Энциклопедии”<sup>\*</sup> Слово “цивилизация” явилось на свет после того, как “Опыт о нравах”<sup>\*\*</sup> заполнивший начиная с 1757 года образованную Европу своим 7000 экземпляров первого тиража, установил в первой попытке синтеза связи между некоторыми из основных направлений человеческой деятельности – политической, религиозной, социальной, литературой, художественной – и сделал их неотъемлемой частью истории. Слово явилось на свет, когда начала приносить плоды философия, четыре основания которой составили Бэкон, Декарт, Ньютон и Локк, – философия, которую Д’Аламбер в “Предварительном рассуждении” провозгласил последним завоеванием и

<sup>105</sup> Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей //Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 239.

<sup>106</sup> Там же. С. 243.

<sup>\*</sup> Многотомное издание, осуществлявшееся под руководством Д. Дидро и Ж. Л. Д’Аламбером с 1751 по 1772 годы. Полное название: «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремёсел, составленный обществом писателей, отредактированный и опубликованный г-ном Дидро, членом Прусской Академии наук и искусств, а в математической части – г-ном Д’Аламбером, членом Парижской и Прусской Академий наук и Лондонского Королевского общества». – Т. С.

<sup>\*\*</sup> Сочинение Вольтера. Полное название: «Опыт о нравах и духе народов и об основных фактах истории от Карла Великого до Людовика XIII» (1756). – Т. С.

истинным венцом современности. оно явилось на свет, и это особенно важно, когда порождённая всей “Энциклопедией” в целом, начинает формироваться великая идея рациональной и экспериментальной науки, единой в своих методах и подходах – идёт ли дело о покорении природы (возьмём в качестве примера Бюффона, не признававшего Библии) или о том, чтобы вслед за Монтеस्कье сводить человеческие общества с их бесконечным разнообразием в абстрактные категории»<sup>107</sup>. Как видим, Л. Февр усматривает момент прогресса в утверждении понятия «цивилизация».

В начале XIX в. существительное «цивилизация» стало появляться во множественном числе (так его, по свидетельству Л. Февра, в 1819 г. употреблял П. Балланш). И уже в 1853 г. Ж. А. де Гобино начинает первую главу первой книги своего «Опыта о неравенстве человеческих рас» словами: «Крушение цивилизаций – самый поразительный и одновременно самый непонятный из всех исторических феноменов»<sup>108</sup>. Л. Февр отмечает, что во французском языке слово «культура» появилось примерно в то же время, что и слово «цивилизация», но не получило того распространения, какое получило второе слово, а главное – эти термины не противопоставлялись друг другу. В Германии же не только доминировало слово «культура», но оно, к тому же, задолго до О. Шпенглера противопоставлялось слову «цивилизация». Под этим, как показал Н. Элиас, имелись социальные основания. Первую часть первого тома своего двухтомного сочинения «О процессе цивилизации» он назвал: «О социогенезе понятий “цивилизация” и “культура”».

Он пишет: «Понятие “цивилизация” применяют по отношению к самым разнообразным фактам: к состоянию техники, манерам, развитию научного познания, религиозным идеям и обычаям. Оно может относиться к типу жилья или совместной жизни мужчины и женщины, к формам судебного

107 *Февр Л.* Цивилизация: эволюция слова и группы идей. С. 255.

108 *Гобино Ж. А. де.* Опыт о неравенстве человеческих рас. М., 2001. С. 19.



наказания или приготовлению пищи. [...] В нём резюмируется всё то, что отличает западное общество последних двух или трёх столетий от более ранних или же от современных, но “более примитивных” обществ. С его помощью пытаются охарактеризовать нечто важное для западного общества, то, чем оно гордится: состояние *его* техники, принятые в нём манеры, развитие *его* научного познания, *его* мировоззрение и многое другое»<sup>109</sup>.

Социальным основанием противопоставления культуры и цивилизации и предпочтения первой явилось, согласно Н. Элиасу, противостояние в немецком обществе придворной аристократии и интеллигенции, принадлежащей к среднему классу. Это не было противостоянием одной нации другой (немецкой – французской), хотя постепенно такое противостояние сформировалось. Немецкая интеллигенция была отстранена от участия в политической деятельности. «Легитимацией для него (слоя интеллигенции – *T. C.*), – пишет Н. Элиас, – являются *достижения* в духовной, научной или художественной деятельности. Ему противостоит тот высший слой, который в этом смысле “ничего не делает”, но видит своё отличие, осознаёт себя и оправдывает отличия, ссылаясь на особого рода *поведение*»<sup>110</sup>. Именно смысл данного противостояния, по мнению Н. Элиаса, заключён в следующих словах И. Канта: «Благодаря искусству и науке мы достигли высокой степени *культуры*. Мы чересчур *цивилизованы* в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам ещё многого недостаёт, чтобы считать нас *нравственно совершенными*. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви и чести и во внешней пристойности, составляет лишь

---

109 Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М.: СПб., 2001. С. 59.

110 Там же. С. 64.

цивилизацию»<sup>111</sup>. Это словечко «лишь» выражает не только то, что И. Кант цивилизацию ставит ниже культуры, но и то, что творцов культуры, национальную интеллигенцию он ставит выше придворной аристократии с её формальными манерами вежливости и учтивости.

На данном этапе «придворное» ассоциировалось с «французским». Поэтому «культура», выражавшая немецкое национальное содержание, противопоставлялась «цивилизованности» как французскому заимствованию. Но это было вторичным. «Только после Французской революции, – пишет Н. Элиас, – термин “цивилизация” и родственные ему понятия начинают однозначно относить не к немецкой придворной аристократии, а к Франции и западным державам вообще»<sup>112</sup>. По мере подъёма немецкой буржуазии, по мере занятия ею ключевых позиций в обществе и государстве она становится носительницей национального сознания немецкого народа. Она утверждает себя, противопоставляя себя другим нациям. «Тем самым, – отмечает Н. Элиас, – изменились смысл и функция указанной антитезы (антитезы “культура – цивилизация”. – Т.С.): из преимущественно социальной она стала преимущественно национальной»<sup>113</sup>.

Во Франции же, родине понятия «цивилизация» также имело место противостояние интеллигенции и аристократии, но оно не носило характера антагонизма, как это имело место в Германии. Среднему классу позволялось входить в высшие придворные круги; поэтому оппозиционность его носила умеренный характер. Л. Февр пишет: «Воссоздать историю французского слова “цивилизация” на деле означает реконструировать этапы глубочайшей революции, которую совершила и через которую прошла французская мысль от

<sup>111</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане //Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 6. М., 1966. С. 18.

<sup>112</sup> Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. С. 84.

<sup>113</sup> Там же. С. 85.

второй половины XVIII века и по наше время. И тем самым охватить взглядом – с особой точки зрения – историю, интерес и значение которой не ограничиваются пределами одного государства»<sup>114</sup>. И он прослеживает эту историю, чему посвятил специальную главу своего труда «Бои за историю», названную «Цивилизация: эволюция слова и группы идей». Отсылаем к ней читателя.

Н. Элиас пишет: «Французское понятие “цивилизация”, как и соответствующее немецкое понятие “культура”, формировалось в рамках оппозиционного движения второй половины XVIII в. Но процесс его образования, его функция и его смысл столь же отличаются от немецкого понятия, сколь различаются жизненные обстоятельства и действия средних слоёв в двух странах»<sup>115</sup>. Как и Л. Февр, Н. Элиас считает, что понятие «цивилизация» появилось во Франции в 50-е годы XVIII в., но автором его называет В. Мирабо. Разумеется, для нас эти тонкости не имеют особого значения. Нас интересует концептуализация терминов «культура» и «цивилизация», а также их соотношения.

А. П. Садохин и Т. Г. Грушевицкая отмечают, что в вопросе о соотношении культуры и цивилизации в литературе существуют три основные позиции: 1) полное отождествление, 2) полное противопоставление и 3) позиция, согласно которой они взаимообуславливают друг друга. Первая позиция явно несостоятельна. Среди тех, кто различает культуру и цивилизацию и как-то пытается объяснить их соотношение исходя из концептуальных соображений, можно выделить 1) тех, кто специально обосновывает эти соображения и 2) тех, кто их специально не обосновывает (по крайней мере для других – коллег, читателей). К числу вторых можно, на наш взгляд, отнести С.П. Хантингтона. Под цивилизацией С. Хантингтон понимает систему культур, иерархически выстроенных по принципу общности. «Мы, – пишет он, –

<sup>114</sup> Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей. С. 239.

<sup>115</sup> Там же. С. 95.

можем определить цивилизацию как культурную общность наиболее высшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей. [...] Есть различные уровни самоидентификации: так житель Рима может характеризовать себя как римлянина, итальянца, католика, христианина, европейца, человека западного мира. Цивилизация – это самый широкий уровень общности, с которой он себя соотносит. ...Цивилизации представляют собой определённые целостности. Границы между ними редко бывают чёткими, но они реальны»<sup>116</sup>. При этом, предупреждает Хантингтон, «различия между цивилизациями не просто реальны. Они – наиболее существенны»<sup>117</sup>.

Здесь, на наш взгляд, понятия культуры и цивилизации можно было бы поменять местами, и от этой перемены ничего бы не изменилось. Просто Хантингтон в данном случае, судя по всему, следует англо-французской традиции различения культуры и цивилизации. А Соединенные Штаты Америки, чьим гражданином является данный автор, как известно, унаследовали именно эту традицию. Экономическая, политическая и культурная экспансия США на планете приводит к распространению сформировавшегося в этой стране менталитета и уверенности его носителей в его превосходстве. Выше мы приводили слова Н. Элиаса на сей счёт. Но в нынешней ситуации, как известно, доминирует не Европа, а Америка, т. е. США.

Для темы нашей работы намного интереснее те авторы, которые не только сознательно различают культуру и цивилизацию, но и стараются концептуально обосновать и раскрыть это различие. И здесь мы можем встретить не только различные толкования сущности культуры и цивилизации, но различные толкования их соотношения. Считается, что концептуальное различие культуры и цивилизации восходит к О. Шпенглеру. Н.А. Бердяев

116 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? //Полис. 1994. № 1. С. 34.

117 Там же. С. 35.

пишет в этой связи: «Различение культуры и цивилизации стало популярным со времени Шпенглера, но оно не есть его изобретение. Терминология тут условна. Французы, например, предпочитают слово “цивилизация”, понимая под этим культуру, немцы предпочитают слово “культура”. Русские раньше употребляли слово “цивилизация”, а с начала XX века отдали предпочтение слову “культура”. Но славянофилы, К. Леонтьев, Достоевский и др. уже достаточно понимали различие между культурой и цивилизацией»<sup>118</sup>. И он прав. Если немцы и французы отдавали предпочтения *терминам*, то славянофилы и другие русские философы при безразличии к терминам проводили *действительное* различие, которому со времени Шпенглера стали придавать значение. Обратимся к некоторым из них.

Родоначальником и лидером славянофильства явился А.С. Хомяков, прочитавший в 1838 – 1839 гг. не предназначавшуюся для печати статью «О старом и новом», в которой он выделял некоторые положительные с его точки зрения моменты допетровской Руси, которые выигрышно отличаются от Запада. Но ещё раньше, в 1829 – 1830 гг. П. Я. Чаадаев опубликовал серию писем (названных «Философическими письмами»), в которых не только противопоставлял Россию и Западную Европу, но и ставил последнюю выше первой. Он писал: «Про нас (т. е. про Россию. – Т.С.) можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру»<sup>119</sup>. И хотя было опубликовано лишь первое письмо, после чего его автор был подвергнут остракизму со стороны государства, оно спровоцировало открытую и длительную борьбу «западников» и «славянофилов».

<sup>118</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 73.

<sup>119</sup> Чаадаев П. Я. Философические письма (1829 – 1830) // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М., 1991. С. 326.

Чёткое различие между культурой и цивилизацией без различения терминологии мы находим у Н.Я. Данилевского в его монографии «Россия и Европа» (1869 г.). При этом Данилевский обвиняет Европу в непонимании и нежелании понимать Россию. «...Европа не признаёт нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для неё простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды...»<sup>120</sup> Более того, «...Европа признаёт Россию и Славянство чем-то для себя... враждебным»<sup>121</sup>. Но что такое Европа? Данилевский отвечает: «Европа есть поприще германо-романской цивилизации – ни более, ни менее; или, по употребительному метафорическому способу выражения, Европа есть сама германо-романская цивилизация»<sup>122</sup>. Россия и Славянство же, по Данилевскому, это реалии, не совместимые с Европой.

Н.Я. Данилевский разработал теорию культурно-исторических типов. Данная теория формулирует пять законов функционирования этих типов:

*Закон 1.* Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, – составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

*Закон 2.* Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью.

<sup>120</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. Изд. 6-е. СПб., 1995. С. 40 – 41.

<sup>121</sup> Там же. С. 43.

<sup>122</sup> Там же. С. 48.

*Закон 3.* Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает её для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций.

*Закон 4.* Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, – когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государств.

*Закон 5.* Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределённо продолжителен, но период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз [и] навсегда жизненную силу»<sup>123</sup>.

Как видно из процитированного, Данилевский рассматривает цивилизацию как некое внутреннее содержание культурно-исторического типа. Иначе говоря, цивилизация, согласно ему, входит в состав культурно-исторического типа. Согласно, например, С. Хантингтону или В. Каволису, наоборот, культура (ряд культур) входит в состав цивилизации. Так, последний пишет: «Цивилизация может быть определена как сочетание крупных социальных институтов и символических структур, которые в результате длительного исторического развития соединились друг с другом как компоненты целостного эмпирически данного образования. Они могут рассматриваться как наиболее крупные постижимые единицы анализа, относящиеся к значимым, т. е. символически организованным, образованиям, которые выходят за пределы локального

<sup>123</sup> Там же. С. 77 – 78.



общества или конкретных культур и охватывают некоторую «сверхкультуру»<sup>124</sup>.

Среди тех, кто специально не обосновывает те концептуальные соображения, исходя из которых осуществляется различие культуры и цивилизации также различно и даже противоположно трактуется историческое их соотношение. Иногда такое встречается у одного и того же автора. Так, Л.И. Новикова в одной своей статье пишет: «Культура старше цивилизации и в определённом отношении является её предпосылкой»<sup>125</sup>. В другой же статье она утверждает, что «именно цивилизация является основанием и социальной средой развития культуры»<sup>126</sup>. Такая несогласованность у одного и того же автора свидетельствует о весьма поверхностном погружении в тему.

Перейдем теперь к рассмотрению тех интерпретаций соотношения культуры и цивилизации, авторы которых исходят из явно декларируемых мировоззренческих оснований и допущений. Прежде всего следует выделить те концепции, в которых цивилизация истолковывается как некая историческая *стадия*. В качестве первой рассмотрим концепцию Фергюсона – Моргана – Энгельса. Первым её выдвинул А. Фергюсон (1723 – 1816) в сочинении «Опыт истории гражданского общества» (1767). Он впервые рассмотрел исторический процесс как прохождение трёх стадий – дикость, варварство и цивилизацию. Во второй половине XIX в. эту концепцию воспринял и развил американский этнограф, социолог и историк Л.Г. Морган (1818 – 1881). Его известная книга так и называется: «Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к

124 Каволис В. Основные положения общей теории цивилизаций // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 2001. С. 72.

125 Новикова Л. И. Цивилизация и культура в историческом процессе // Современная цивилизация и моральные ценности. М., 1982. С. 61.

126 Новикова Л. И. Понятие цивилизации и его познавательные функции // Философия и культура. XVII Всемирный философский конгресс: проблемы, дискуссии, суждения. М., 1987. С. 174.

цивилизации» (1877). Концепция Фергюсона, отмечает Морган, «существенно изменяет господствовавшие раньше взгляды на отношение дикарей к варварам и варваров к цивилизованным людям. Мы можем теперь, основываясь на убедительных доказательствах, утверждать, что дикость у всех человеческих племён предшествовала варварству, точно так же как варварство предшествовало цивилизации. История человеческой расы имеет единое начало, едина в своём опыте и своём прогрессе»<sup>127</sup>. Но Морган не был кабинетным учёным. Он занимался изучением индейских племён Запада и Северо-Запада Северной Америки и построил свою теорию на большом фактическом материале.

Движущими силами человеческого прогресса Морган считает различного рода изобретения и открытия, а также развитие общественных и гражданских учреждений под влиянием, как он выражается, «извечных человеческих потребностей». Именно по этим изобретениям, открытиям и учреждениям, а также благодаря «единообразию деятельности человеческого ума» мы и можем судить о стадиях прогресса. «В течение последней части периода дикости и всего периода варварства, – пишет Морган, – человечество по общему правилу было организовано в роды, фратрии и племена. Эти учреждения господствовали по всему древнему миру во всех частях света, являясь орудиями организации и сохранения древнего общества»<sup>128</sup>. Цивилизация, согласно ему, началась «с применения фонетического алфавита и создания литературных памятников...»<sup>129</sup> Период дикости, согласно Моргану, распадается на три подпериода: 1) древнейший, 2) средний и 3) позднейший. На те же подпериоды распадается и период варварства. И только в цивилизации Морган выделяет два подпериода: 1) древняя цивилизация и

127 *Морган Л. Г. Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Изд. 2-е, стереотип. Л., 1935. С. 3.*

128 Там же. С. 4.

129 Там же. С. 10.

2) современная цивилизация. Морган отмечает, что все «эти три различных состояния связаны между собою естественной и необходимой прогрессивной последовательностью»<sup>130</sup>. И ещё: «Каждый из этих периодов имеет особую культуру и представляет строй жизни, более или менее особенный и только ему одному присущий»<sup>131</sup>.

Книга Моргана, повторяем, была опубликована в 1877 г. А в конце 1880 – по начало марта 1881 года её конспектирует К. Маркс<sup>132</sup>. В отличие от конспектов работ других авторов данный (весьма, кстати, обширный) конспект отличается весьма небольшим числом замечаний и примечаний Маркса. В 1884 г. Ф. Энгельс пишет сочинение «Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана», используя при этом вышеупомянутый конспект К. Маркса, о чём он сообщает в начале своего сочинения. Оно лишь на 10 страниц превышает Марксов конспект.

Энгельс осмыслил исследование Моргана с позиций материалистического понимания истории, выработанного Марксом и им в 1845 – 1846 годах. Он поэтому в предисловии к своей работе пишет: «...Я отвечаю за все те выводы, которые сделаны без прямых ссылок на Моргана»<sup>133</sup>. Он фактически следует за текстом Моргана, частично излагая его, частично – свои мысли. Он, в частности, вводит понятие разделения труда, о котором Морган, судя по всему, понятия не имел. Первая глава работы Энгельса названа «Доисторические ступени культуры». Этими ступенями он и называет дикость и варварство. Следовательно, согласно ему, культура – это *доисторическая* стадия развития человечества; история же начинается с цивилизации.

130 Там же. С. 5.

131 Там же. С. 11.

132 См.: Маркс К. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 45. М., 1975. С. 227 – 372.

133 Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М., 1961. С. 27.

Тем механизмом, который обеспечивает развитие человеческого общества от дикости к варварству и от них к цивилизации, Ф.Энгельс считает разделение труда. Оно стимулирует развитие производительных сил, а последнее влечет за собой трансформацию производственных и базирующихся на них иных отношений. Он отмечает, что уже на ступени варварства произошло *«первое крупное общественное разделение труда»*, состоявшее в выделении из массы варваров пастушеских племён<sup>134</sup>. Энгельс далее пишет: «Первое крупное общественное разделение труда вместе с увеличением производительности труда, а, следовательно, и богатства, и с расширением сферы производительной деятельности, при тогдашних исторических условиях, взятых в совокупности, с необходимостью влекло за собой рабство. Из первого крупного общественного разделения труда возникло и первое крупное разделение общества на два класса – господ и рабов, эксплуататоров и эксплуатируемых»<sup>135</sup>. Энгельс прослеживает тенденции развития ступени варварства и делает вывод, что на определённой ступени *«произошло второе крупное разделение труда: ремесло отделилось от земледелия»*<sup>136</sup>. Разумеется, «с новым разделением труда возникает новое разделение общества на классы»<sup>137</sup>.

Наконец, в качестве третьего крупного общественного разделения труда он называет расслоение общества на классы, появление частной собственности и превращение семьи в хозяйственную единицу общества. Так завершается доисторический период в развитии человечества, завершается период культуры. «Мы, – пишет Ф. Энгельс, – подошли теперь к порогу цивилизации. Она открывается новым шагом вперёд в разделении труда»<sup>138</sup>. Она не только опирается на предшествующие этапы разделения труда, но и поднимет их на

134 Там же. С. 160.

135 Там же. С. 161.

136 Там же. С. 163.

137 Там же. С. 163 – 164.

138 Там же. С. 165.

новую ступень. При этом разделение труда не только принимает более развитые формы, но становится тем фундаментом, на котором отныне развивается история. Возникают коллизии между городом и деревней. Так, если в античной культуре доминировал город, то в эпоху Средневековья лидером стала деревня. Но пришедший на смену феодализму капитализм, сделавший своей основой крупную промышленность, снова вернул первенство городу. На смену сравнительно социальной однородности родового строя пришло классовое расслоение общества, во главе которого стало государство. «Связующей силой цивилизованного общества, – пишет Энгельс, – служит государство...»<sup>139</sup> Таким образом, Ф. Энгельс, с одной стороны, не вышел за рамки концепции Л.Г. Моргана, а с другой стороны, конкретизировал её, разумеется, исключительно в духе своего и Марксова учения. Таково истолкование Ф. Энгельсом культуры, цивилизации и их соотношения.

О. Шпенглер разработал свою теорию замкнутых культур как бы в продолжение теории культурных типов Н.Я. Данилевского. Имеются сведения, что он познакомился с идеями Данилевского в французском переводе его книги). Основным для концепции Шпенглера явился третий закон культурно-исторических типов выделенный Данилевским. Данилевский повторил его ещё раз: «Вся история доказывает, что цивилизация не передаётся от одного культурно-исторического типа другому; но из этого не следует, чтобы они оставались без всякого воздействия друг на друга, – только это воздействие не есть передача, и способы, которыми распространяется цивилизация, надо себе точнее уяснить»<sup>140</sup>.

Шпенглер подвергает критике бытующую в западноевропейской науке периодизацию истории, в которой выделяются Древний мир, Средние века и Новое время. Эта наука изображает историю как единый процесс для

139 Там же. С. 176.

140 *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. Изд. 6-е. С. 83.

всего человечества. И, согласно Шпенглеру, безнадежно заблуждается, ибо является европоцентристской. Он пишет: «Я называю эту привычную для нынешнего западноевропейца схему, в которой развитые культуры вращаются *вокруг нас* как мнимого центра всего мирового свершения, *птолемеевской системой* истории и рассматриваю как *коперниканское открытие* в области истории то, что в этой книге место старой схемы занимает система, в которой античность и Запад наряду с Индией, Вавилоном, Китаем, Египтом, арабской и мексиканской культурой – отдельные миры становления, имеющие одинаковое значение в общей картине истории и часто превосходящие античность грандиозностью душевной концепции, силой взлёта, – занимают соответствующее и несколько не привилегированное положение»<sup>141</sup>. Не существует, согласно Шпенглеру, никакой единой всемирной истории человечества. Он пишет: «Мы, люди западноевропейской культуры, с нашим историческим чувством являемся исключением, а не правилом. “Всемирная история” – это *наша* картина мира, а не картина “человечества”. Для индуса и грека не существовало картины становящегося мира, и, когда однажды угаснет цивилизация Запада, возможно, никогда уже не появится такая культура и, значит, такой человеческий тип, для которого всемирная история была бы столь же мощной формой бодрствования»<sup>142</sup>.

Действительный мир, согласно Шпенглеру, представляет собой «настоящий спектакль множества мощных культур». Каждая из них замкнута в себе, каждая самобытна, у неё всё своё – своё искусство, своя музыка, своя математика и т. д. и т. п. «Феномен других культур говорит на другом языке. Для других людей существуют другие истины»<sup>143</sup>. «Нет никаких вечных истин, – утверждает Шпенглер. – каждая философия есть выражение своего, и *только* своего, времени, и нет двух

141 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 146 – 147.

142 Там же. С. 143 – 144.

143 Там же. С. 155.

таких эпох, которые имели бы одинаковые философские интенции, коль скоро речь идёт о действительной философии, а не о каких-то академических пустяках относительно форм суждения или категорий чувств»<sup>144</sup>.

Шпенглер трактует развитие культуры по образу и подобию развития растения, или животного. «Культуры, – пишет он, – суть организмы»<sup>145</sup>. «Каждая культура проходит возрастные ступени отдельного человека. У каждой есть своё детство, своя юность, своя возмужалость и старость»<sup>146</sup>. И ещё: «История культуры есть поступательное осуществление её возможностей. Завершение равносильно концу»<sup>147</sup>. У каждой культуры, согласно Шпенглеру, есть своя душа, отличающаяся от душ других культур. Так, в основе древнегреческой культуры, согласно ему, лежит «аполлоновская» душа, в основе арабо-византийской – «магическая», в основе западноевропейской – «фаустовская» и т.д. Всего он насчитывает восемь самобытных замкнутых культур: вавилонскую, арабо-византийскую, египетскую, индийскую, китайскую, майянскую, греко-римскую и западноевропейскую. Кроме того, зарождается, по Шпенглеру, русско-сибирская культура. Поскольку каждая культура в своём развитии проходит одни и те же стадии, что означает, что в каждой из них на одних и тех же стадиях появляются одни и те же культурные феномены, то – считает Шпенглер – можно говорить о специфической форме *одновременности*. Это отнюдь не астрономически-хронологическая одновременность, а одновременность «морфологическая». «Я, – пишет Шпенглер, – называю “одновременными” два исторических факта, которые выступают, каждый в своей культуре, в строго одинаковом – относительном – положении и, значит, имеют строго соответствующее значение»<sup>148</sup>.

144 Там же. С. 176.

145 Там же. С. 262.

146 Там же. С. 265.

147 Там же. С. 262.

148 Там же. С. 271. «Я надеюсь доказать, – отмечает он, – что все без исключения великие творения и формы религии, искусства, политики, общества, хозяйства,



Каждая культура, как и всякий живой организм, когда-то вступает в ту стадию, на которой начинается её увядание. Эту стадию Шпенглер называет *цивилизацией*. Цивилизация им понимается «как органически-логическое следствие, как завершение и исход культуры... У каждой культуры есть своя *собственная* цивилизация. [...] Цивилизация – неизбежная *судьба* культуры»<sup>149</sup>. Более развёрнутая характеристика Шпенглером сущности цивилизации такова: «Цивилизации суть *самые крайние* и *самые искусственные* состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они – завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, за деревней и душевным детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они – *конец*, без права обжалования, но они же в силу внутренней необходимости всегда оказывались реальностью. [...] Так различаются культура и цивилизация. [...] *Чистая* цивилизация, как исторический процесс, состоит в постепенной *выемке* (Abbau) ставших неорганическими и отмерших форм»<sup>150</sup>. Это, по Шпенглеру, – стадия *империализма*. «Империализм – это чистая цивилизация»<sup>151</sup>. Сопоставляя греко-римскую и западноевропейскую культуры, Шпенглер отмечает: «Переход от культуры к цивилизации происходит в античности в IV веке, на Западе – в XIX веке»<sup>152</sup>.

К.О. Шпенглеру в вопросе соотношения культуры и цивилизации тесно примыкает русский философ Серебряного века Н.А. Бердяев. В 1922 г. он совместно с Ф. Степуном,

---

науки *одновременно* возникают, завершаются и угасают во всей совокупности культур; что внутренняя структура одной полностью соответствует всем другим; что в исторической картине любой из них нет *ни одного* имеющего глубокий физиогномический смысл явления, к которому нельзя было бы подыскать эквивалента во всех других, притом в строго знаменательной форме и на вполне определённом месте» (Там же).

149 Там же. С. 163.

150 Там же. С. 163 – 164.

151 Там же. С. 170.

152 Там же. С. 164.

С.Л. Франком и Я.М. Букшпаном издал сборник статей, явившихся реакцией на «Закат Европы» Шпенглера. Н.А. Бердяев в своей статье писал: «Книга Шпенглера – замечательная книга, местами почти гениальная, она волнует и будит мысль. Но она не может слишком поразить тех русских людей, которые давно уже ощутили кризис, о котором говорит Шпенглер»<sup>153</sup>. Выше мы приводили высказывание Бердяева о том, что некоторые русские мыслители осознали проблему соотношения культуры и цивилизации и по-своему решали её, а также размышляли о кризисе западной культуры.

В статье «Воля к жизни и воля к культуре» (впоследствии включённой в качестве приложения в его книгу «Смысл истории») Н.А. Бердяев пишет: «В нашу эпоху нет более острой темы и для познания, и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации, о их различии и взаимоотношении. Это – тема об ожидающей нас судьбе»<sup>154</sup>. В данной работе позиция Бердяева близка к позиции Шпенглера. Как и последний, он ставит культуру выше цивилизации и рассматривает их соотношение в историческом аспекте. «Культура, – пишет он, – не развивается бесконечно. Она несёт в себе семя смерти. В ней заключены начала, которые неотвратимо влекут её к цивилизации. Цивилизация же есть смерть духа культуры, есть явление совсем иного бытия или небытия»<sup>155</sup>. Но в книге «О рабстве и свободе человека» Бердяев уже подвергает критике позицию Шпенглера. «Ошибка Шпенглера, – пишет он здесь, – заключалась в том, что он придал чисто хронологический смысл словам “цивилизация” и “культура” и увидел в них смену эпох. Между тем как всегда будут существовать культура и цивилизация, и в известном смысле цивилизация старше и первичнее культуры, культура образуется позже»<sup>156</sup>. Это

153 Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и «Закат Европы». М., 2000. С. 55.

154 Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 162.

155 Там же. С. 163.

156 Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 73.

уже, конечно, иная позиция. Но и в цитируемой статье Н. Я. Бердяев отходит от Шпенглера.

Во-первых, если О. Шпенглер главным в культуре считает её душу, то Н.А. Бердяев таковым считает дух. Он вообще душу наряду с телом относит к области природы, сотворенного Богом и отпавшего от него вследствие грехопадения Адама мира. Дух же, согласно ему, это то, что роднит человека с Богом. Дух – надприродная реальность. Бердяев пишет: «Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу – она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями. [...] Культура бескорыстна в своих высших достижениях, цивилизация же всегда заинтересована»<sup>157</sup>. Цивилизация «реалистична» и практически-утилитарна. Когда эти начала, таящиеся в недрах культуры, набирают силу, культура начинает перерождаться в цивилизацию. Во-вторых, отличие позиции Н. А. Бердяева от позиции О. Шпенглера уже в данном сочинении заключается в истолковании судьбы культуры. Для Шпенглера вырождение культуры в цивилизацию – непреложный закон. «Каждая культура..., – пишет он, – ищет самоосуществления. Как только цель достигнута и идея, вся полнота внутренних возможностей, завершена и осуществлена вовне, культура внезапно *коченеет*, отмирает, её кровь свёртывается, силы надламываются – она становится *цивилизацией*»<sup>158</sup>.

Н.А.Бердяев соглашается со Шпенглером в том, что, когда торжествует цивилизация, тогда культура клонится к закату. Однако он тут же заявляет, что с наступлением цивилизации культура вовсе не исчезает; она лишь отодвигается на задний план, уходит на глубину, более того, Н. А. Бердяев утверждает, что не только с наступлением господства цивилизации культура сохраняется, но что и в период господства культуры

<sup>157</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. СС. 166, 167.

<sup>158</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. С. 264.

существует цивилизация<sup>159</sup>. Это уже точка зрения, отличная от шпенглеровской: ведь для Шпенглера культура и цивилизация – этапы, стадии; вторая не просто следует за первой в плане доминирования: она не просто оттесняет её, но вытесняет. Если существует культура, то ещё нет места цивилизации; если наступила цивилизация, то уже нет места для культуры. Но Бердяев отступает от концепции Шпенглера не только в данном пункте. Он идёт дальше. И даёт ему возможность идти дальше именно вышеприведённое положение. Он допускает возможность у культуры иной перспективы, чем превращение её в цивилизацию. Он пишет: «Цивилизация не есть единственный путь перехода от культуры, с её трагической противоположностью “жизни”, к преобразению самой “жизни”. Есть ещё путь религиозного преобразования жизни, путь достижения подлинного бытия. – И добавляет: – В исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преобразование. Эти четыре состояния нельзя брать исключительно во временной последовательности; они могут сосуществовать, это – разные направленности человеческого духа. Но одно из этих состояний в ту или иную эпоху преобладает»<sup>160</sup>. Кроме того, Н.А. Бердяев не рассматривает культуры как замкнутые образования, между которыми не существует никакой исторической преемственности. И, наконец, ещё одно отличие концепции Н.А. Бердяева от концепции

О. Шпенглера. Бердяев – религиозный (конкретнее – православный) философ. Для него всё в мире в целом и в мире человека имеет смысл лишь в отношении к Богу, чего в философии культуры О. Шпенглера не наблюдается. Для Бердяева важно, чтобы человек в первую очередь был устремлён к Богу, а уже потом и на основании этого также и к тварному миру. Он утверждает, что, хотя он ставит культуру выше цивилизации,

159 См.: *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 74.

160 *Бердяев Н. А.* Смысл истории. С. 173.

вместе с тем он утверждает, что не только цивилизация, но и культура может приковывать человека к «миру сему» и отвращать от Бога: «...Культура хочет оставить человека в этом мире, она прельщает человека своими ценностями и своими достижениями имманентного совершенства. [...] Цивилизация и культура творятся человеком и поработщают человека, поработщают высшим, а не низшим»<sup>161</sup>. Механизмом этого порабощения

Н.А. Бердяев считает *объективацию* (данное понятие родственно Марксову понятию отчуждения, хотя и не покрывает его).

Ценностный критерий принимается для различения культуры и цивилизации также казахстанским философом Н.В. Гусевой. «Разведение значения понятий культуры и цивилизации, – пишет она, – необходимо для того, чтобы иметь основу различения собственно человеческого (культурного) содержания в жизнедеятельности человека и общества и объектно-вещного, манипулятивного»<sup>162</sup>. И даёт следующее им определение: «В самом общем виде можно отметить, что определения целостной деятельности фокусируются в понятии “культура”, а определения деятельности разделённой – в понятии “цивилизация”. Осуществление целостной деятельности индивидом выступает формой актуального существования культуры, которая является единством субъектного бытия человека»<sup>163</sup>. Как отмечает Г.С. Батищев, «разделение деятельности есть не что иное, как *разделение самого человека*, превращение человеческих индивидов в “частичных индивидов”»<sup>164</sup>. Разделение деятельности, согласно Марксу, влечёт за собой феномен *отчуждения*. Следовательно, Н.В. Гусева связывает цивилизацию с

161 Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 77.

162 Гусева Н. В. Культура. Цивилизация. Образование. Социально-философский анализ оснований развития человека в контексте цивилизации и культуры. М., 1992. С. 27.

163 Там же. С. 23.

164 Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы, 2015. С. 238.

отчуждением, хотя сама она об этом «открытым текстом» не говорит. Вместо неё это сказано Г. Насилиной. Ею «цивилизация определяется как отчуждённая культура, или культура, поражённая отчуждением»<sup>165</sup>. Но в марксизме, на который ориентируются как Н.В. Гусева, так и Г. Насилина, отчуждение считается временным, преходящим феноменом, фено-меном, который в неопределённой перспективе будет снят: по ту сторону «царства необходимости» наступит «царство свободы». Следовательно, оба автора примыкают ко всем предыдущим в понимании временного аспекта соотношения культуры и цивилизации.

Существуют, тем не менее, и такие концепции соотношения культуры и цивилизации, в которых оно трактуется не как историческое, преходящее, но как вневременное. То есть эти концепции отстаивают идею *одновременности* их существования. Рассмотрим две таких концепции. Первая принадлежит русскому философу Серебряного века И.А. Ильину. Она у него, правда, недостаточно развёрнута, но, тем не менее, идея достаточно ясна. И.А. Ильин так пишет: «*Культура* есть явление *внутреннее и органическое*: она захватывает самую глубину человеческой души и слагается на путях живой, таинственной целесообразности. Этим она отличается от *цивилизации*, которая может усваиваться внешне и поверхностно, и не требует всей полноты душевного участия. Поэтому народ может иметь древнюю и утончённую духовную культуру, но в вопросах внешней цивилизации (одежда, жилище, пути сообщения, промышленная техника и т.д.) являть картину отсталости и первобытности. И наоборот: народ может стоять на последней высоте техники и цивилизации, а в вопросах духовной культуры (нравственность, наука, искусство, политика и хозяйство)

165 *Насилина Г.* Взаимодействие культур как фактор их развития. Автореферат дис. [...] канд. филос. наук: Алматы, 1998. С. 15.

переживать эпоху упадка»<sup>166</sup>. Из процитированного текста понятно, что И.А. Ильин под культурой понимает прежде всего духовную культуру, а к цивилизации относит то, что традиционно относится преимущественно к материальной культуре. Другими словами, культура и цивилизация у него предстают двумя относительно противопоставленными друг другу половинками целого. Нетрудно заметить, что данный философ фактически воспроизводит то понимание культуры и цивилизации и их соотношения, какое восходит к цитировавшемуся выше И. Канту.

Иного рода концепция соотношения культуры и цивилизации как *сосуществующих* феноменов представлена А.А. Хамидовым. Он исходит из допущения, согласно которому в человеческой истории изначально (следовательно, одновременно) существуют две взаимно противоположные, по его выражению, глобальные тенденции – 1) универсально-историческая и 2) социумо-центристская. Первая, так сказать, устремлена в бесконечность, вторая замкнута на наличный социум, на его сохранение и частичное развитие. Реализация этих двух тенденций приводит, согласно ему, к образованию двух относительно самостоятельных измерений – *социального* и *социумного*. В ходе истории, отмечает он, эти тенденции и измерения всё больше расходятся и приобретают относительную самостоятельность по отношению друг к другу и друг другу противостоят. «Суть дела, – пишет А.А. Хамидов, – состоит в том, что каждый конечный Социум (особенно в антагонистическом типе Общества с его классовой структурой, институционализацией большинства сфер общественно-человеческой жизнедеятельности и функционализацией индивидуального бытия и т. д.) приобретает свои собственные объективные потребности, интересы, цели, нормы, идеалы, максимы, императивы, ценностные и смысловые ориентации и т. д., не совпадающие (а в определённых общественно-

<sup>166</sup> Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собрание сочинений. В 10-и т. Т. 1. М., 1996. С. 300.



исторических формациях и прямо вступающие в конфликт и даже антагонизм) с универсально-историческими, или онтологически-историческими, параметрами и масштабами развития и совершенствования Человека и его Общества, т. е. с онтологически-объективным назначением и смыслом Истории, состоящими... в постоянном гармоническом развитии и совершенствовании всех уровней и всех планов Человека, всех его задатков, способностей и дарований, в наращивании, углублении и расширении культуры общения каждого индивида. Появляются, упрочиваются и функционируют задачи, цели и феномены сугубо социумного происхождения и содержания. В границах Социума приоритеты с бесконечного трансцендирования переносятся на конечное и оконечивающее репродуцирование и сугубо функциональное существование всего, включая и самого Человека»<sup>167</sup>. С действием указанных тенденций и существованием указанных измерений

А.А. Хамидов и связывает культуру и цивилизацию. «Культура..., – пишет он, – связана с тенденцией абсолютного движения становления и с социальным измерением, тогда как Цивилизация – с тенденцией лишь относительного движения становления и с социумным измерением. Фактически эти измерения можно и нужно именовать соответственно культурно-социальным (или социально-культурным) и цивилизационно-социумным (или социумно-цивилизационным)»<sup>168</sup>.

А. А. Хамидов также пишет, что в ходе истории преобладающее положение заняло и продолжает занимать цивилизационно-социумное измерение, т. е., проще говоря, преобладает цивилизация над культурой. Он также утверждает, что «на определённой ступени Истории (конкретнее: при переходе от архаического типа Общества к антагонистическому) произошла, так сказать, онтологическая

<sup>167</sup> Хамидов А. А. Культура и цивилизация. (К проблеме соотношения) // Культура как проблема цивилизационного выбора. Современные проблемы и варианты осмысления. Усть-Каменогорск, 2016. С. 101.

<sup>168</sup> Там же. С. 13.

инверсия в соотношении указанных измерений: иерархия была оттеснена субординацией. С этого времени цивилизационно-социумное измерение стало господствующим в историческом процессе: оно подмяло под себя тенденцию абсолютного движения становления, и архитектурная организация социально-культурного измерения в Истории теперь осуществляется и бытийствует под многослойными напластованиями структур цивилизационно-социумного измерения»<sup>169</sup>.

Нетрудно заметить, что в некоторых пунктах позиция А. А. Хамидова совпадает с позицией Н. А. Бердяева, хотя последний и не проводит её последовательно. Мы имеем в виду положение Бердяева о том, что во всякую эпоху существует и культура, и цивилизация. В то же время данная позиция вызывает вопросы, на которые её автор не даёт ответа. Главный из них: на каком основании он выделяет обозначенные им две глобальные тенденции в человеческой истории? Его концепция выглядит умозрительной, причём наиболее умозрительной из всех рассмотренных выше, хотя чисто внешне она, на наш взгляд, не лишена привлекательности. Автору бы следовало определить те причины, если таковые имелись, которые вызвали к жизни указанные тенденции, выявить и содержательно раскрыть механизм их взаимодействия. Разумеется, с учётом того, что мир человека – это не природная действительность, в который законы действуют через природные феномены; это та действительность, в которой действуют субъекты, обладающие сознанием и волей. А безо всего этого данная концепция может быть лишь принята во внимание, но не более того.

А. П. Садохин и Т. Г. Грушевицкая придерживаются позиции взаимообусловленности культуры и цивилизации. Исходя из этого, они пишут: «...Между цивилизацией

---

<sup>169</sup> Там же. С. 19.

и культурой нет ни абсолютной гармонии, ни полной несовместимости. Реальные связи между ними существуют в трёх основных формах. *Первая* из них – генетическая, так как именно культура создаёт цивилизацию, объективируется в ней. Генетический код культуры воплощается в материальном теле цивилизации. *Вторая* форма связи – структурно-функциональная, так как культура и цивилизация воплощают в себе разные стороны человеческой деятельности, духовную и материальную, которые немислимы друг без друга. И, наконец, *третья*, дисфункциональная связь, когда цивилизация стремится подчинить себе культуру. При этом происходит забвение ценностей культуры и утрачивается её душа. Это означает, что должны появиться новые ценности, которые лягут в фундамент новой культуры, должна будет появиться новая цивилизация, в которой объективируются эти ценности»<sup>170</sup>.

На наш взгляд, авторы противоречат самим же себе, утверждая два взаимно исключаящих друг друга тезиса. Согласно первому, культура создаёт цивилизацию. Причём речь у них идёт не о том, что культура является определяющей, ведущей стороной относительно цивилизации. Они говорят о *генетической* связи, т. е. о прямом порождении, следовательно, о первичности во времени. Согласно второму тезису, культура и цивилизация немислимы друг без друга. Следовательно, и данную точку зрения нельзя признать приемлемой.

Прежде чем дать оценку всем этим истолкованиям соотношения культуры и цивилизации, отметим, что известный культуролог Г. С. Померанц предпочитает говорить не столько о культуре и цивилизации, сколько о «субэкумене». Наряду с этим понятием он вводит также понятия «субэкуменальный узел» и «бисубэкумена». Приведём определение субэкумены. Это, согласно Г. С. Померанцу, «завершённая попытка наднациональной

<sup>170</sup> Садохин А. П., Грушевицкая Т. Г. Культурология. Теория культуры. Изд. 2-е, перераб. и доп. С. 137.

культуры, выработавшая самостоятельную философию (или мировую религию, впитавшую в себя философские традиции). Самостоятельных философских традиций только три: средиземноморская, индийская и китайская. Однако субэкумен мы насчитываем четыре, учитывая модификацию средиземноморских традиций на Западе и Ближнем Востоке»<sup>171</sup>. На наш взгляд, концепция этого автора очень уязвима. Брать в качестве основания философию или религию – значит вносить заведомые ограничения.

Г. С. Померанц, правда, пишет: «Каждая субэкумена... может рассматриваться как социальный организм со своими особенностями социальной стратификации, иерархии статусов, формы и иерархии символов реальности и т. п.»<sup>172</sup>. Однако это мало что добавляет к выше процитированному. Поэтому, на наш взгляд, от концепции Г. С. Померанца (по крайней мере в вопросе соотношения культуры и цивилизации) можно вполне абстрагироваться.

А теперь попытаемся сделать вывод из рассмотренных концепций соотношения культуры и цивилизации. Прежде всего заслуживают внимания те авторы, которые вполне сознательно и целенаправленно обозначают те основания, на которых они строят своё понимание сущности культуры и цивилизации и их соотношения, а отнюдь не те, которые исходят неведомо (возможно, и для самих себя) из каких оснований и тем не менее различают культуру и цивилизацию и рассуждают об их соотношении. Анализ позиций первых из названных авторов показывает, что проблема культуры и цивилизации *не является надуманной*; это – собственная проблема философии культуры, теории культуры.

Вывод, к которому мы на данном этапе решения данной проблемы можем прийти, состоит в следующем. В каждой из проанализированных концепций содержится как позитивное,

<sup>171</sup> Померанц Г. Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Померанц Г. Выход из трансa. М., 1995. С. 210.

<sup>172</sup> Там же. С. 210.

так и негативное. Наименее состоятельной, по нашему мнению, является концепция О. Шпенглера *в целом* (а отнюдь не в деталях, в чём очень много приемлемого) из-за того органического редуccionизма, на котором она базируется. Концепция Н. А. Бердяева во многом – особенно в тех пунктах, в которых она разрывает со шпенглеровской трактовкой, – предпочтительнее последней. Но и она не свободна от изъянов. В частности, мы не можем принять положение этого философа о том, что «путь религиозного преобразования жизни», который он противопоставляет пути превращения культуры в цивилизацию, является действительным спасением культуры. Нынешняя религиозная ситуация на нашей планете опровергает его. Позиции Ф. Энгельса, Н. В. Гусевой и примыкающей к последней Г. Насилиной могут быть частично увязаны с позицией А. А. Хамидова. Ведь отчуждение, с которым они (а государство, с которым связывает цивилизацию Ф. Энгельс, есть не что иное, как продукт отчуждения) связывают феномен цивилизации, вписывается в то понимание цивилизации, которое предлагает А.А. Хамидов. Различие, однако в том, что отчуждение возникает лишь на определённом этапе человеческой истории (после того, как с арены истории уходит первобытное общество), тогда как согласно Хамидову (и И. А. Ильину) цивилизация существовала и будет существовать всегда. Всё дело в том, что является доминирующим. Позиция А. П. Садохина и Т. Г. Грушевицкой, как мы показали, внутренне противоречива.

Нам более приемлема точка зрения Н. Элиаса, которую он, правда, лишь обозначил, но не развил. Он пишет: «Понятие цивилизации в известной степени снимает национальные различия, оно подчёркивает общее для всех людей, либо то, что должно стать таковым по мнению употребляющего это понятие. В нём выражается самосознание народов, национальные границы и национальное своеобразие которых уже на протяжении веков не подвергаются сомнению,

поскольку они окончательно утвердились и упрочились, – тех народов, что уже давно вышли за свои границы и колонизовали территории за их пределами.

Немецкое понятие культуры, напротив, подчёркивает национальные различия, своеобразие групп. В силу этой функции оно получило распространение и за рамками немецкого языка, например, в этнологии и антропологии, причём уже вне прямой связи с изначальной ситуацией, обусловившей его значение»<sup>173</sup>. Но мы в нашей работе не ставим задачу выработки собственного понимания соотношения культуры и цивилизации. Это требует специального углублённого исследования. Для нас задача состоит в очерчивании основных проблемных областей философии культуры. Соотношение культуры и цивилизации – одна из них.

\* \* \*

Данная глава завершена. Однако она вместе с первой главой завершает лишь общий взгляд на проблему. Дальнейшее рассмотрение представляет собой иллюстрацию положений, содержащихся в этих первых двух главах, к картине человеческой истории от её истоков до нынешней современности. В этой связи для того, чтобы не погрязнуть в пёстрой исторической конкретике с её зигзагами, движениями вспять и т. д., нам необходимо выработать оптимальный подход к исследованию человеческой истории, который был бы свободен от отмеченных издержек.

После распада Советского Союза и крушения его государственно-партийной идеологии, официально именовавшейся марксистско-ленинской, в постсоветской философии стал обсуждаться вопрос о соотношении так называемых «формационного» и «цивилизационного»

---

<sup>173</sup> Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. С. 61.

подходов. Проблема этих подходов – это проблема исследования антропо-социо-культурогенеза как процесса его развития в диахроническом и синхроническом аспектах, а также как проблема полноты и адекватности его постижения. Так называемый формационный подход был (наряду с классовым) одним из краеугольных камней исторического материализма, по ведомству которого проходило в советской философии исследование человека, общества и культуры. Главной категорией, характеризующей данный подход, являлась категория «общественно-экономическая формация». «Эта категория, – писал известный в советское время философ Г. А.Багатурия, – выражает научное понимание как общей структуры, так и общей закономерности развития общества. Она фиксирует представление об обществе как определённой системе и вместе с тем выделяет основные ступени его исторического развития»<sup>174</sup>. Он, далее, отмечал, что учение об общественно-экономической формации «имеет две главные стороны: учение о структуре общества (структура общественной формации) и учение о периодизации истории (формационное членение исторического процесса)»<sup>175</sup>. Согласно историческому материализму, категорию и теорию общественно-экономической формации создали К. Маркс и Ф. Энгельс, а развил В.И. Ленин.

Категория общественно-экономической формации в историческом материализме тесно связана с материалистическим истолкованием истории. Она охватывает в синхроническом аспекте общественно-культурную действительность во всей её целостности и в то же время структуру этой действительности. Основанием данной действительности считается сфера материального производства, основными категориями которого считаются

---

<sup>174</sup> Багатурия Г. А. Создание К.Марксом и Ф.Энгельсом теории общественно-экономических формаций //Теория общественно-экономической формации. М., 1982. С. 7.

<sup>175</sup> Там же.

производительные силы и производственные отношения. Не станем дальше углубляться в данную теорию, так как наша задача состоит в другом.

В дискуссии о формационном подходе предметом стало не столько учение о структуре общественно-экономических формациях, сколько содержащееся в данном учении истолкование периодизации исторического процесса. Эта его сторона выражена в следующих известных словах

К. Маркса: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации». Сюда в историческом материализме добавлялись ещё социалистический (или коммунистический, включающий две фазы), а также первобытно-общинный. Последний, правда, признавался и Марксом, но почему-то в этот список не вошёл. В отредактированном И. В. Сталиным виде Марксова схема выглядит следующим образом: «Истории известны пять *основных* типов производственных отношений: первобытно-общинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический, социалистический»<sup>176</sup>. Нетрудно заметить, что в сталинской схеме отсутствует азиатский способ производства, как, очевидно, «неосновной» с точки зрения «вождя». Данная схема (негласно именовавшаяся «пятичленкой») и стала основополагающей в историческом материализме. Против неё и были направлены удары со стороны критики, появившейся в так называемый период «перестройки».

Так, в 1989 г. в редакции журнала «Вопросы философии» состоялся Круглый стол на тему «Формации или цивилизации?», материалы которого были опубликованы. Ряд участников защищал «формационный подход», ряд его опровергал и рекомендовал заменить «цивилизационным

<sup>176</sup> Сталин И. В. О диалектическом и историческом материализме // Сталин И. В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. М., 1953. С. 594.



подходом, а некоторые ратовали за их синтез. Специальную работу, посвящённую проблеме теории формаций, опубликовал известный специалист по истории и культуре средневековой Западной Европы А. Я. Гуревич. Он пишет, что новые исторические условия (статья опубликована в 1990 г.) требуют по-новому взглянуть на эту теорию. Главный вопрос, по его мнению, состоит в том, способствует ли (и если да, то в какой мере) теория формаций более глубокому пониманию культурно-исторического процесса. А. Я. Гуревич соглашается с тем, что во время его создания учение об общественно-экономических формациях сыграло, безусловно, положительную роль. Но в то же время данное учение содержало в себе ограниченность, состоявшую в том, что в качестве системообразующего начала были признаны материальные, «базисные» феномены. Оценивая в целом марксистскую теорию исторического процесса (философию истории), А. Я. Гуревич пишет: «Я полагаю, что необходимо делать различие между общеметодологическим подходом к изучению исторического материала, с одной стороны, и генерализирующей конструкцией – с другой. Разграничение это необходимо для правильной оценки как метода, так и философско-исторических построений, ибо последние вовсе принудительно не вытекают из метода»<sup>177</sup>. Исходя из этого положения, он и пытается рассмотреть учение об общественно-экономической формации.

Формационный подход он понимает как неизменное прилагание «пяти-членной схемы» к конкретным культурно-историческим реалиям. Те, кто пользуется этой схемой, утверждают, по мнению автора, что любое общество с его культурой неизбежно соответствует набору признаков одной из формаций. «В случаях, – пишет А. Я. Гуревич, – когда трудно или невозможно добиться подобного соответствия исторической действительности “идеальному типу” – а такого

<sup>177</sup> Гуревич А. Я. Теория формаций и реальность истории // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 32.

рода случаев более, чем достаточно, – делаются оговорки о локальном “своеобразии” данной общественной структуры либо об её “недоразвитости”, но сомнений относительно универсальной применимости схемы не возникает. Положение о том, что некоторые народы не проходили через какую-либо формацию, но “миновали” её, не только не отменяет общепризнанного исторического закона, но напротив, как бы утверждает его»<sup>178</sup>. Издатель А. Я. Гуревич отнюдь не изображает карикатуру на многочисленные исторические и историко-культурные «штудии» представителей исторического материализма..

А. Я. Гуревич подчёркивает именно ограниченность самого формационного подхода. Он пишет: «Применение историками пятичленной схемы чревато упрощениями и неоправданными сближениями разнородных и разнокачественных социальных систем и слабо обоснованными генерализациями. Поглощённые изысканиями формационных признаков в том или ином обществе, мы упустили из виду такие стороны исторической действительности, которые объёмлются понятиями “культура” и “цивилизация”. Но что означает подобное “упущение”? На мой взгляд, не что иное, как игнорирование самой сущности исторического процесса – истории людей. Категории “культура” и “цивилизация” лежат в ином плане, нежели категория «формация», и не могут быть к ней сведены»<sup>179</sup>.

Ряд авторов не просто отмечал ограниченность формационного подхода, но и отвергал его как таковой, предлагая заменить его *цивилизационным* подходом. Так, например, известный историк М. А. Барг писал: «В поисках парадигмы, способной обеспечить подлинно глобальное видение истории общества, т. е. видение, включающее как объективный, так субъективный её аспект (человеческий, т. е. историко-антропологический), мы остановились на понятии

<sup>178</sup> Там же. С. 33.

<sup>179</sup> Там же. С. 34 – 35.

“цивилизация”. [...] В возможности раскрытия исторического смысла любой эпохи через её человеческое измерение заключается главное отличие понятия “цивилизация” от понятия “формация” (раскрывающего её через отвлечённо-объективные измерения). Иными словами, цивилизационный подход к истории ставит человека – единственного творца истории – в центр изучения прошлого и настоящего общества, однако он (в отличие от «психо-истории») не ограничивается феноменами исторической психологии и (в отличие от бихевиоризма) не ограничивается стереотипами социального поведения.

Цивилизационный подход ориентирует исследователя на познание прошлого через все формы объективации субъекта, т. е. на раскрытие его внутреннего “я” во всех формах деятельности – трудовой и социальной, политической и идеологической, во всех общественных связях»<sup>180</sup>. Эта обширная цитата в резюмированном виде формулирует основную мировоззренческую установку не только

М. А. Барга, но и других сторонников цивилизационного подхода к исследованию истории и культуры.

А. А. Хамидов в своё время показал, что сам термин «общественно-экономическая формация» не принадлежит ни К. Марксу, ни Ф. Энгельсу, а В. И. Ленину. При этом Ленин приписывает его изобретение Марксу, заявляя, что его «теория выработала понятие общественно-экономической формации»<sup>181</sup>. В цитированном выше фрагменте из работы К. Маркса «К критике политической экономии» говорится о том, что перечисленные в нём способы производства являются эпохами *«экономической общественной формации»*. Другими словами, по Марксу, экономическая

<sup>180</sup> Барг М. А. Цивилизационный подход к истории: дань конъюнктуре или требование науки? // Цивилизации. Вып. 2. М., 1993. С. 15.

<sup>181</sup> Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве. (Отражение марксизма в буржуазной литературе). По поводу книги П. Струве: «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России». СПб. 1894 г. // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1971. С. 429.

формация (термин взят из геологии) – *не всё* общество в целом, *а лишь* его часть. У Ленина же и далее в историческом материализме общественно-экономическая формация – это общество *в целом*, с его базисом и с его надстройкой. Сказанное позволяет сделать вывод, что рассмотренная (и всякая иная) критика категории общественно-экономической формации и формационного подхода имеет к К.Марксу лишь косвенное отношение. Прямое отношение она имеет, скорее всего, к марксистам советского периода.

Специально вопросу о соотношении формационного и цивилизационного подходов уделил внимание известный философ В. Ж.Келле. Он в корне не согласен с теми критиками теории общественно-экономических формаций, кто сводит её к «пятичленке». Он считает, что марксизм необходимо очистить от догматических наслоений и тогда станет ясно, что это открытая теория, выдвигающая на первый план метод исследования конкретной действительности. «Открытой, незавершённой, – пишет он, – является и теория формаций»<sup>182</sup>. Конечный его вывод состоит в том, что формационный и цивилизационный подходы к исследованию культурно-исторического процесса не должны взаимно исключать друг друга. Он пишет: «Если теория формаций ориентирована на выявление закономерностей, присущих обществу на различных этапах его истории, а также его структуры на каждом из этих этапов, то цивилизационный подход решает совершенно иные познавательные задачи. Две из них являются главными. Первая – это анализ социальных (в широком смысле слова) механизмов деятельности людей, обеспечивать саму возможность существования общества на данном, т. е. цивилизованном уровне, берегающих его от распада и одичания. [...] Вторая задача, которая решается цивилизационным подходом к истории, – выявление её человеческого измерения, механизмов

<sup>182</sup> Келле В. Ж. Соотношение формационного и цивилизационного подходов к анализу исторического процесса // Цивилизации. Вып. 2. М., 1993. С. 27.

формирования личности цивилизованного человека, анализ культуры как меры развития человека, его способности к деятельности»<sup>183</sup>. Цитируемые слова опубликованы в 1993 г.

Не изменил свою позицию В. Ж. Келле и пятнадцать лет спустя. Согласно ему, цивилизационный и формационный подходы не отрицают друг друга, ибо решают разные задачи, а также используют разные методологии. Согласно его обновлённой точке зрения, «основой общественной формации является способ производства, основой цивилизации – способ существования. В первом случае акцент делается на изучении закона развития и смены формаций, во втором – на законах, факторах, механизмах, обеспечивающих интеграцию общества и стабильность цивилизации при всей её внутренней динамике»<sup>184</sup>.

Анализ основных дискуссий и точек зрения на сущность и соотношение «цивилизационного» и «формационного» подходов упирается в проблему определения сущности цивилизации. Единства взглядов на данный вопрос, как мы выяснили, нет. Кроме того, участники дискуссии, так сказать, «заикнулись» на трактовке формации, которое Марксу не принадлежит. К тому же они не учитывали того, что в наследии Маркса имеется отнюдь не одна-единственная периодизация исторического процесса. А. А.Хамидову удалось показать, что, кроме периодизации по способам производства, в наследии К.Маркса имеется ещё четыре более или менее разработанные типологии. «Анализ показывает, – пишет он, – что периодизации эти работают все вместе, но только будучи, так сказать, *наложенными друг на друга* и вместе – на исторический процесс»<sup>185</sup>.

183 Там же. С. 31 – 32.

184 Келле В. Ж. Цивилизационный подход и проблемы формирования теории исторического процесса // Вопросы социальной теории. 2008. Т. II. Вып. 1 (2). С. 369.

185 Хамидов А. А. Основные проблемы философии истории // Известия АН РК. Серия обществ. наук. 1992. № 5. С. 8.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА В ЭПОХУ  
АРХАИКИ

С этой главы мы вступаем в область человеческой истории и на её материале продемонстрируем те из основных идей, которые бытии изложены в двух предыдущих главах. И здесь мы сталкиваемся с вопросом о периодизации истории. О. Шпенглер отверг как неадекватное разделение её на периоды древнего времени, Средневековья и Новое время. Он писал: «*Древний мир – Средние века – Новое время*: вот невероятно скучная и бессмысленная схема, безоговорочное господство которой над нашим историческим мышлением без конца мешало нам правильно воспринимать действительное место, ранг, гештальт, прежде всего срок жизни маленькой части мира, проявляющегося на почве Западной Европы со времён немецких императоров, в его отношении ко всеобщей истории высшего человечества»<sup>186</sup>. Данная периодизация действительно является бессмысленной, если принять шпенглеровскую концепцию истории. В свете данной концепции единой всемирной истории не существует, а существует несколько замкнутых культур, рождающихся и, пройдя все стадии развития организма, превращаются в цивилизации и умирают.

Но действительная история не соответствует данной концепции и применительно к той же Западной Европе уместна периодизация, которую Шпенглер объявляет бессмысленной. Другое дело, что она неполна. Древний мир – это греко-римская античность. Но до неё существовала ещё Архаика, или – иначе – первобытное общество, а между Средневековьем и Новым временем в Западной Европе имела место эпоха Ренессанса. Да и Новое время (XVIII – XIX) уступило время Новейшему времени. Вряд ли имеет смысл

<sup>186</sup>Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 144.

отказываться от данной периодизации. Недостаток данной периодизации состоит лишь в том, что, во-первых, она во всей своей полноте применима лишь к истории Западной Европы и неприменима ни к истории Азии, ни к доколумбовой истории обеих Америк. В советском историческом материализме, как известно, не отвергалась та периодизация, которую отверг Шпенглер, но более основательной считалась периодизации по так называемым общественно-экономическим формациям, хотя у самого К. Маркса речь идёт о способах производства. Как показал А. А. Хамидов, понятие общественно-экономической формации изобретено не Марксом, а В. И. Лениным. И действительно в одной из своих ранних работ Ленин пишет, что в лице К. Маркса «теория выработала понятие *общественно-экономической формации*»<sup>187</sup>.

Обратимся к тексту К. Маркса, из которого выросла и теория общественно-экономических формаций исторического материализма и пресловутая «пятичленка», то есть деление исторического процесса на пять стадий. Это известное предисловие к работе «К критике политической экономии». Там говорится: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации»<sup>188</sup>. Способы производства являются эпохами экономической общественной формации! Это значит, что в структуре социума имеются и *другие* формации, например, духовная (Маркс, как известно, говорил о духовном производстве). Маркс тут, как это видно, пропустил первобытный (или первобытно-общинный) способ производства, о котором он немало написал в других своих работах. Кроме того, Маркс не включал азиатский способ производства в

187 Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве. (Отражение марксизма в буржуазной литературе). По поводу книги П. Струве: «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России». СПб. 1894 г. // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1971. С. 429.

188 Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 13. М., 1959. С. 7.

общую линию: он, согласно ему, отнюдь не предшествует античному, а представляет собой самостоятельную линию, продолжающую первобытно-общинный строй. Истоки «пятичленки» коренятся в работе И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме». «Корифей всех наук» пишет: «Истории известны пять *основных* типов производственных отношений: первобытно-общинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический, социалистический».<sup>189</sup> Сталин, как видим, «восстановив в правах» первобытно-общинный, добавил социалистический и убрал азиатский способы производства. В таком виде под названием «общественно-экономические формации» эти типы и вошли в содержание исторического материализма.

Но у К. Маркса имеется ещё одна периодизация исторического процесса, которая применима не только к Западной Европе, как это обстоит со способами производства, исключаящими из своего состава азиатский способ производства. Данная периодизация строится на типологии социальных связей и отношений, на которых базируется наличное общество и его культура. Маркс пишет: «Отношения личной зависимости (сначала совершенно первобытные) – таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на вещной зависимости, – такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, – такова третья ступень. Вторая ступень создаёт условия для третьей»<sup>190</sup> Обобщённо говоря,

<sup>189</sup> Сталин И. В. О диалектическом и историческом материализме // Сталин И. В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. М., 1953. С. 594.

<sup>190</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов, (Первоначальный



при таком подходе человеческая история предстаёт как история последовательно сменяющих друг друга *эпох*: 1) эпоха отношений личной зависимости (включающая первобытно-общинный, азиатский, античный и феодальный способы производства); 2) эпоха отношений вещной зависимости (капиталистический способ производства); 3) эпоха отношений свободных и универсально развитых индивидов (коммунистический способ производства, включая и социализм). Разумеется, третья эпоха – это эпоха в соответствии с гипотезой К. Маркса. Г. С. Батищев назвал данную типологию *непериодизирующей*. Это такая типология социальных связей и отношений, которая существует в любом социуме и в любую историческую эпоху. Собственно говоря, у Маркса есть лишь некоторые намёки на неё, и её разработка всецело принадлежит Г. С. Батищеву. Обратимся к этой типологии. Он выделяет три типа социальных связей: 1) социал-органический, 2) социал-атомистический и 3) гармонический. Первые два, согласно ему, имеют подтипы – 1) раскрытый (иначе: разомкнутый) и 2) закрытый (иначе: замкнутый). Социал-органические связи – это, согласно Батищеву, «связи несвободной сопринадлежности индивида вместе с другими, ему подобными – тому конечному или (и) бесконечному Целому, по отношению к которому каждый из них есть не самостоятельный участник, но лишённая самостоятельности его составная часть, его малая частичка»<sup>191</sup>, его орган. Целое здесь есть то, в чём сосредоточено всё главное и от имени чего действует и мыслит индивид. Оно здесь предстаёт как субстанция, индивид же – как его акциденция. Между индивидами-акциденциями нет и не может быть действительного общения. Они относятся друг к другу опосредствованно *через* Целое, через якобы первичное со-принадлежащее их отношение к нему. В этой связи положение дел выглядит

вариант «Капитала»). Ч. 1 //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. 1. М., 1968. С. 100 – 101.

191 Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 303.

так, что в отношениях индивидов-акциденций друг к другу и через них Целое-Субстанция соотносится само с собой. Здесь поэтому господствует жёсткий традиционализм и репродуктивизм; вектор бытия каждого индивида ценностно повёрнут к Прошлому; и т. д. Но социал-органические связи, т. е. связи несвободной со-принадлежности, могут быть как разомкнутыми, так и замкнутыми. Разомкнутыми такие связи, согласно Г. С. Батищеву, бывают тогда, когда индивиды-акциденции со-принадлежат, во-первых, бесконечному Целому, а во-вторых, принадлежат ему лишь своим до-свободным бытием. Замкнутыми же они бывают тогда, когда индивиды-акциденции, напротив, со-принадлежат, во-первых, некоторому конечному Целому, а во-вторых, – лишь своим актуализованным бытием и сознанием, то есть принадлежат ему *всецело*.

В пределах социал-атомистических связей индивид «выступает как лишённый уз прямой со-принадлежности какому бы то ни было Целому, как оборвавший свои “родовые пуповины” и как ставший *сам себе целостностью*, самодовлеющей единицей. Этим он отрицает своё бытие в качестве *части*, или акциденции, или ветви, ибо утверждает себя как несущего внутри себя, в своих недрах *свою* единичную, уникальную меру субстанциальности, а потому также и – *свою* субъектность»<sup>192</sup>. Но, как отметил Маркс, «человек как обособленный индивид предоставлен только самому себе...»<sup>193</sup> В границах социал-атомистических связей индивид поэтому предстаёт для себя как своё собственное начало и свой собственный *центр*; всё же вне него находящееся – для него *периферия*. Он – индивид-*атом*, или, точнее, индивид-*монада*. Если индивид-акциденция – существо *гетерономное*, то индивид-монада – *автономное* (то бишь *своё-законное*). В себе самóm и только в себе самóm помещает и находит он все критерии, оценки и кодексы в

192 Там же. С. 322.

193 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов, (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 486.

своём отношении к другим индивидам и к Миру в целом.

Но социал-атомистические связи бывают как разомкнутого, так и замкнутого. Разомкнутыми такие связи, согласно Г. С. Батищеву, являются тогда, когда индивид замыкается на себя *вынужденно* вследствие неудовлетворённости своим бытием и вследствие поиска новых ценностных, смысловых и прочих ориентиров (Г. С. Батищев называет их также *поисковыми*). Замкнутыми же эти связи становятся тогда, когда индивид всем удовлетворён и замыкается на себя не ради искания, но ради консервации своего достигнутого уровня развития и потому отрывается от каких бы то ни было поисков нового образа жизни, новых ценностей и т. д.). Их взаимоотношения суть пародия на человеческое общение. «Это – относительная *сближенность далёких*, сосуществование самодовлеющих, совместность внутренне несовместимых, сцеплённость лишённых взаимности и со-причастности, соприсутствие и взаимодействие *множества одиноких*»<sup>194</sup>.

Связи гармонического типа предстают как синтез того положительного (и *только* положительного) содержания, которое присутствует в разомкнутых связях социал-органического и социал-атомистического подтипов. Общность, образованная этим типом связей, отмечает Г. С. Батищев, «радикальнее отличается от органической и атомистической общности, нежели они – друг от друга»<sup>195</sup>: ведь они поднимают на более высокую ступень то положительное, что содержится в раскрытых подтипах социал-органического и социал-атомистического типов. В первом положительным является элемент всеобщего единения, во втором – элемент самоответственной суверенности.

194 Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 324 – 325. П. Тейяр де Шарден охарактеризовал данную позицию так: «Предпочитают становиться всё более одинокими, чтобы полнее жить» (Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 189).

195 Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 361. Как отмечает Г. С. Батищев, «гармонические связи... одни только и заслуживают именования полифонических» (Там же. С. 349).

Достоинством данной типологии является то, что она ориентирует на то, чтобы не ограничиваться обществом в целом, но учитывать и жизнедеятельность индивида.

Г. С. Батищев пишет: «Каждый конкретный человек, как бы сильно ни преобладали в его актуально претворяемом и явно зафиксированном образе жизни связи какого-то одного определённого типа или даже подтипа, тем не менее никогда не исчерпывается теми аспектами своего бытия, которые включены в эти связи. В каждом конкретном человеке всегда есть ещё и иные, инородные аспекты и стороны, включённые или могущие быть включёнными в совершенно другой тип связи. В конечном счёте в каждом виртуально таится весь полный спектр возможных гетерогенных связей, как бы резко они не отрицали друг друга непосредственно и несмотря на их прямую несовместимость и несогласуемость между собой»<sup>196</sup>.

Как же соотносится данная типология отношений с периодизирующей типологией К. Маркса? На данный вопрос ответил А. А. Хамидов. Его анализ показывает, что смысл последней (как и вообще всех его периодизаций исторического процесса) проясняется ещё больше при сопоставлении её с непериодизирующей типологией общественных связей и отношений. Сама периодизирующая типология может быть до известной степени объяснена из непериодизирующей. В каждом общественном целом присутствуют все три (или, если брать развёрнуто, все пять) типов связей и отношений, но всякий раз в различной степени полноты и выраженности. Сам тип общества (способ производства, тип социальности и т. п.) предстаёт как *доминирование* того или иного типа связей (или же их комбинации)<sup>197</sup>. А теперь, с учётом вышеизложенного, обратимся к историческому процессу.

Человеческая история начинается эпохой отношений

<sup>196</sup> Там же. С. 303.

<sup>197</sup> См.: Хамидов А. А. Основные проблемы философии истории // Известия АН РК. Серия обществ. наук. 1992. № 5. С. 15 – 17.

личной зависимости. Но эпоха отношений личной зависимости и предстаёт как господство в масштабах общества социал-органических связей закрытого типа, под спудом и в порах которых так или иначе существуют и развиваются и иные типы и подтипы отношений.

Первые люди, хотя и выделялись из природы и как-то противостояли ей, тем не менее, во многом ещё являлись её частью. Они всецело зависели от ландшафтных, климатических и сезонных характеристик природы. Первоначально они, притом очень и очень долго ведут бродячий образ жизни, а их объединение в общности основано на кровнородственных связях. Бродячий образ жизни связан с *присваивающим* хозяйством. Основными формами полезной деятельности в этот период были собирательство, примитивная охота и примитивное рыболовство. Присваивающее хозяйство – не что иное, как «хозяйство с преобладающей экономической ролью охоты, собирательства и отчасти рыболовства, что соответствует самой древней стадии хозяйственно-культурной истории человечества. Эта стадия, – отмечает Б. В., – условно называется присваивающей, хотя трудовая деятельность охотников, собирателей и рыболовов не ограничивается простым присвоением, а включает ряд довольно сложных моментов, как в организации труда, так и в переработке продукции, требующих разнообразных технических навыков»<sup>198</sup>. Орудийная деятельность на данном этапе была ещё очень примитивной и её орудия были тоже ещё примитивными. Это были даже не собственно орудия, а предметы природы, находимые в процессе бродяжничества и используемые для удобства, – сломанная ветка, камень, кость и т. д. Но эти предметы уже не являются продолжением или вооружением естественных органов человека – руки и т.д., ибо они ориентированы на предметную логику того предмета, к которому применяется орудие. Следовательно,

198 Андрианов Б. В. Присваивающее хозяйство // Материальная культура. Выпуск 3. М., 1989. С. 148.

деятельность на этапе присваивающего хозяйства есть уже не адаптация к окружающей среде, а форма предметной деятельности. Ещё очень, конечно, примитивной, но всё же человеческой деятельности. Постепенно орудия деятельности усложняются, в том плане, конечно, что начинают изготавливаться: палки заостряются, камни обтёсываются, из стеблей растений плетутся силки и примитивные сети.

Люди добывали себе пищу, собирая ягоды, орехи (там, где они росли), семена и зёрна злаков (разумеется, дикорастущих), корни и корнеплоды, стебли, молодые побеги, грибы и т. д., а также мелких животных – ящериц, лягушек, улиток, моллюсков, червей и т.д., а, кроме того, яйца птиц и пресмыкающихся, мёд диких пчёл и т. д. Существенным является то, что в собирательстве отсутствовало какое-либо разделение труда по возрастному или гендерному признаку. Собирали все – и мужчины, и женщины, и дети. Во главе общности стоял вождь, ещё мало чем отличающийся от вожака стаи и отличающийся большой силой и сноровкой. Скорее всего, от особо трудных работ освобождались совсем пожилые люди и калеки, хотя в те времена очень часто умирали, не дожив до старости. Разумеется, в тех случаях, когда собирательство было связано с необходимостью проявления особой ловкости (например, лазанье за мёдом на деревьях), за дело принимались молодые мужчины. Охота первоначально также носила бродячий характер и была лишь дополнением к собирательству. Но в некоторых регионах планеты она превращается в доминирующий вид хозяйственной деятельности. Она уже требует более сложных орудий, чем те, которыми люди пользовались при собирательстве. В то же время применительно к данному периоду, который можно назвать вслед за Л. Г. Морганом дикостью, говорить о существовании не только личностей, но и индивидуальностей не приходится.

Человеческая история, сказано выше, начинается с господства в масштабах общества отношений личной

зависимости. Но что такое связи и отношения личной зависимости? Это значит следующее. Чем дальше мы уходим вглубь истории, тем в большей степени человек зависит от различных сил природы. Для того, чтобы им противостоять и выстоять в этом противостоянии, общественное целое (община) должно функционировать как единый организм. Жизнь и выживание каждого *непосредственно* зависит от всех других, а все они вместе зависят от общественного целого, к которому они со-принадлежат. Эти отношения «вначале совершенно первобытные»<sup>199</sup>. На стадии дикости (бродячего образа жизни и присваивающего характера хозяйства), а также ещё в течение очень многих тысячелетий отношения личной зависимости имеют *непосредственный* характер. Люди, образующие общественное целое, непосредственно зависят друг от друга и от общественного целого. Жизнь каждого члена общины зависит от жизни, деятельности и поведения всех других её членов. От этого же зависит и сохранность общества как целого. Эта непосредственная зависимость каждого от каждого выступает для каждого как господство общественного целого над ними.

«Чем дальше назад уходим мы в глубь истории, – пишет Маркс, – тем в большей степени индивид, а следовательно и производящий индивид, выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому: сначала ещё совершенно естественным образом он связан с семьёй и с семьёй, развившейся в род; позднее – с возникающей из столкновения и слияния родов общиной в её различных формах»<sup>200</sup>. На самых ранних этапах человеческой истории, особенно в общинах, базирующихся на кровнородственных связях, отдельный индивид почти всецело зависит «от природных связей и т. д., которые...

199 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов, (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 100 – 101.

200 Там же. С. 18. Или же, если смотреть ретроспективно: «Первоначально он выступает как родовое существо, племенное существо, стадное животное – хотя отнюдь не как ζῷον πολιτικόν в политическом смысле» (Там же. С. 486)

делали его принадлежностью определённого ограниченного человеческого конгломерата».<sup>201</sup> Община здесь почти безраздельно господствует над стихийно образовавшими её и ежедневно воспроизводящими индивидами, а «отдельный индивидуум ещё столь же крепко привязан пуповиной к роду или общине, как отдельная пчела к пчелиному улью»<sup>202</sup>. Индивид здесь действует, ведёт себя и мыслит от имени Целого (общины) и потому *для* Целого, а значит – *перед всеми* его членами, «на мирú».

М. М. Бахтин пишет: «Индивидуальный ряд жизни ещё не выделился (внутреннее время индивидуальной жизни ещё не существует, индивидуум живёт весь вовне, в коллективном целом). И труд и потребление коллективны»<sup>203</sup>. У человека ещё нет *своего* внутреннего мира. «Внутреннего человека – человека для себя (я для себя) и особого подхода к себе самому – ещё не было. Единство человека и его самосознание было чисто публичным. Человек был *весь вовне*, притом в буквальном смысле этого слова»<sup>204</sup>. Лишь постепенно, в ходе длительного исторического процесса происходит относительное обособление индивида от общественного целого. У него появляется свой внутренний – человеческий душевно-духовный – мир и т. д.

К. Поланьи выделил четыре принципа человеческой интеграции: реципрокность, редиистрибуция, домашнее хозяйство и товарный обмен. Он пишет: «Реципрокность [reciprocity] обозначает перемещения между соответствующими точками в симметричных группах; перераспределение [redistribution] представляет акты “стягивания” товаров центром с их последующим перемещением из центра; под обменом [exchange]

201 Маркс К. Там же. С. 17.

202 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 346.

203 Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 3. М., 2012. С. 455.

204 Там же. С. 388.



подразумеваются встречные перемещения из рук в руки в условиях рыночной системы. Следовательно, реципрокность предполагает наличие симметрично расположенных групп [symmetrically arranged groupings]; перераспределение зависит от существования в группе определенной степени централизованное [centricity]; обмен, чтобы породить интеграцию, предполагает наличие системы ценообразующих рынков. Очевидно, что различные способы интеграции требуют определённой институциональной поддержки»<sup>205</sup>. Из всего этого стадии бродячего образа жизни и ведения присваивающего хозяйства была присуща лишь реципрокность (взаимность). Поланьи поясняет: «Если некая группа вознамерится построить свои экономические отношения на реципрокной основе, для достижения своих целей она должна будет разбиться на подгруппы, члены которых смогут идентифицировать друг друга в качестве таковых. Члены группы *A* смогут тогда установить отношения реципрокности со своими контрагентами в группе *B*, и наоборот. Однако симметричность не ограничивается подобным дуализмом. Три, четыре и более групп могут быть симметричны по двум или более осям. Кроме того, члены группы могут не вступать в реципрокные отношения друг с другом, однако иметь их с определёнными членами других групп»<sup>206</sup>.

Согласно данным исторической науки, ранняя первобытная община охватывает периоды верхнего палеолита (по геологической периодизации это конец плейстоцена) и мезолита (начало голоцена), т. е. период в 12 – 8 тысяч лет назад. В конце верхнего палеолита в климате, флоре и фауне планеты происходят довольно крупные перемены. Завершение ледникового периода приводит к тому, что климат в Северной Евразии и в Северной Америке становится близким к современному. Вслед за отступающим ледником на север

205 Поланьи К. Экономика как институционально оформленный процесс // «Великая трансформация» Карла Поланьи: прошлое, настоящее, будущее. М., 2007. С. 51.

206 Там же. С. 53 – 54.

продвигается тундра.

В то же время происходит исчезновение крупных животных ледниковой эпохи (мамонта, шерстистого носорога и других). Как известно, оледенение не захватило Африку и тем более Австралию. Но и там произошли существенные изменения в климате, флоре и фауне. «Исчезновение крупных животных, – пишет Л. А. Файнберг, – оказало существенное влияние на хозяйство и образ жизни людей конца верхнего палеолита и начала мезолита. Уменьшение размеров животных потребовало совершенствования охотничьего оружия: появляются лук со стрелами, совершенствуется копьёметалка (упругие копьёметалки с грузом) и т. д. В связи с изменением состава фауны развиваются новые приёмы охоты. Особенно развивается индивидуальная охота на средних и мелких животных и птиц. В некоторых областях получает распространение рыболовство, а на рубеже верхнего палеолита и мезолита – даже морской зверобойный промысел»<sup>207</sup>. Но хозяйство в этот период всё же носило присваивающий характер.

Тем не менее, эволюция мира человека продолжалась. Происходило совершенствование орудий труда, особенно, конечно, в сфере охоты и рыболовства, что влекло за собой всё меньшую зависимость от непосредственных условий природной среды. За ненадобностью некоторые виды деятельности и соответствующие им орудия отходили на периферию жизнедеятельности, а то и полностью исчезали. Собираательство становилось неосновным видом экономической деятельности. «В целом, – пишет Файнберг, – можно сказать, что для людей конца верхнего палеолита и мезолита характерен высокий процент культурных новаций, повышавших надёжность обеспечения ранне-первобытных общин пищей»<sup>208</sup>. А ведь это было основным на данном этапе

<sup>207</sup> Файнберг Л. А. Раннепервобытная община охотников, собирателей, рыболовов // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 133.

<sup>208</sup> Там же. С. 136.

человеческой истории. Люди всё дольше могли задерживаться в том или ином регионе, не испытывая нужды в пропитании и в необходимости отправляться в другие местности. Наряду с естественными укрытиями от непогоды (прежде всего пещерами) появляются искусственные жилища (шалаша и т. п.). Возникают временные поселения. Наряду с бродячими общинами возникают общины *сезонно-оседлые*. Но до перехода на полную оседлость ещё далеко.

Конечно, условия жизни в разных регионах Земли были различными, что сказывалось на формах и темпах развития общин и создаваемой ими культуры. Некоторые общины надолго задерживались в своём развитии. Особенно если они находились в той или иной степени изоляции от других культур. Но во всём многообразии раннепервобытных культур, как правильно отмечает Файнберг, «типичными можно считать лишь культуры, находящиеся на магистральном пути развития каменного века от раннего палеолита к позднему, от него к мезолиту, затем к неолиту. В этом развитии, как известно, всё возрастающую с каждой последующей эпохой роль играли взаимовлияния культур»<sup>209</sup>. А этот магистральный путь развития вёл в направлении окончательного перехода от бродячего образа жизни к оседлости и от присваивающего хозяйства к *производящему*. Именно к этому периоду человеческой истории можно отнести следующие слова К. Маркса: «Различные общины находят различные средства производства и различные жизненные средства среди окружающей их природы. Они различаются поэтому между собой по способу производства, образу жизни и производимым продуктам. Это – те естественно выросшие различия, которые при соприкосновении общин вызывают взаимный обмен продуктами...»<sup>210</sup>

Этот переход Г. Чайлдом был назван *неолитической*

209 Там же. С. 137.

210 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I. Процесс производства капитала. С. 364.

*революцией*. А. С. Арсеньев так характеризует данный феномен: «За миллионы лет до этого периода наш предок прошёл путь от обезьяноподобного существа до похожего на нас кроманьонца, в то время как каменные орудия его почти не претерпели изменений. За последние десятки тысяч лет наблюдается обратная картина: бурная эволюция орудий и орудийной деятельности вплоть до современного машинного производства и очень незначительные изменения морфологии.

Это также был период перехода от собирательства и охоты к земледелию и скотоводству, возникновению деревни и социальности, выработки особого типа сознания и восприятия мира»<sup>211</sup>. Соглашаясь со всем сказанным, нельзя в то же время согласиться с положением о том, что социальность возникает только в неолите. Получается, что вели бродячий образ жизни и присваивающее хозяйство *не* люди? Но это какое-то недоразумение. Человек как таковой – существо изначально социальное. Ведь возникновение человека как человека и возникновение социальности, т. е. человеческого общества, – это отнюдь не отделённые друг от друга во времени процессы, а лишь две стороны *единого* процесса. Как отмечает В. А. Шнирельман, «главным завоеванием неолита, имевшим поистине всемирно-историческое значение, явился переход к производящему хозяйству, развитие в неолите земледелия и скотоводства»<sup>212</sup>. Человечество перешло на оседлый образ жизни и весь дальнейший прогресс культуры и цивилизации отныне был связан с оседлостью.

В самом общем определении оседлость – это «оседлый образ жизни, связанный с проживанием продолжительное время на одном месте в поселениях различного типа. Одни из них являются преимущественно средоточием сельского

211 Арсеньев А. С. Экологическая проблема. Взгляд философа [Окончание] //Известия АН РК. Серия обществ. наук. 1992. № 4. С. 6 – 7.

212 Шнирельман В. А. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей //История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 243.

земледельческого населения, другие, более крупные – городского; последние выполняют, как правило, не сельскохозяйственные, а промышленные, организационно-хозяйственные, управленческие, культурно-зрелищные и другие функции»<sup>213</sup>. Город как тип поселения возник уже за пределами архаической эпохи. Последней же были присущи поселения сельского типа. Приведём ещё определение специалистом понятия «поселение». Под ним понимается «место пребывания человека, выбранное на долгое время и оснащённое жилыми и рабочими помещениями, с относящимися к нему как собственной, часто искусственно созданной площадкой для жилья, так и окружающей его хозяйственной территорией»<sup>214</sup>. Сначала, конечно, на смену сезонно оседлым пришли почти оседлые поселения, а потом – и полностью, т. е. долговременно оседлые.

Неолитическая революция радикально изменила экономическую сферу первобытного человека. Источником его существования стали земледелие, выращивание окультуренных растений и скотоводство, разведение domesticированных, т. е. одомашненных животных. Земледелие заключается в обработке земли, целью которой является выращивание культурных растений (в первую очередь злаков), а также повышение плодородия почвы. «В зависимости от природных условий формируются различные виды земледелия: 1) устойчивое в умеренном поясе с достаточными осадками; 2) орошаемое (ирригационное) в засушливых областях; 3) земледелие круглогодичное во влажных субтропиках и тропиках (с двумя – тремя урожаями). Формы земледелия могут быть экстенсивными и интенсивными в зависимости от характера и степени интенсивности использования земли, методов восстановления и повышения плодородия почвы

213 Андрианов Б. В. Оседлость // Материальная культура. Выпуск 3. М., 1989. С. 114.

214 Рах Х. Ю. Поселение // Материальная культура. Выпуск 3. М., 1989. С. 144.

(системы земледелия)»<sup>215</sup>.

Истоки скотоводства восходят к мезолиту, когда человек начал сначала приручать, а позже – domestizieren (одомашнивать) диких животных. Скотоводство может играть в хозяйстве как ведущую роль, так и подчинённую. Всё зависит от природных условий существования. До тех пор, пока отдельные народы не перешли на полукочевой и кочевой образы жизни (о чём речь пойдёт ниже) скотоводство существовало в трёх основных формах: 1) как разведение немногочисленных животных в общинах оседлых земледельцев, 2) как пастушеское и 3) как отгонно-пастбищное скотоводство. Последнее «предполагает наличие земледелия и, благодаря использованию благоприятных условий окружающей среды, позволяет держать довольно крупные стада»<sup>216</sup>.

С переходом на оседлый образ жизни, отмечено выше, исторический прогресс связывается с оседлостью. Однако на определённой стадии культурно-исторического процесса некоторые народы переходят на *кочевой* образ жизни и создают специфическую кочевую (номадическую) культуру. Следовательно, кочевничество не *предшествует* оседлости, а, наоборот, в некоторых ареалах *приходит ей на смену*. Наука установила, что самые древние люди первоначально вели бродячий, а *не* кочевой образ жизни. А. М. Хазанов пишет в этой связи: «На мой взгляд, бродячие охотники и собиратели, с одной стороны, и подвижные скотоводы, с другой, имеют между собой слишком мало общего, чтобы объединять их под общим наименованием»<sup>217</sup>. Люди, ведшие *бродячий* образ жизни, были людьми, ещё очень мало чем отличавшимися от высокоразвитых животных. Их до некоторой степени можно даже считать частью природы, частью той природной среды,

---

215 Андрианов Б. В., Бентцин У. Земледелие // Материальная культура. Выпуск 3. М., 1989. С. 43.

216 Якобайт В. Отгонно-пастбищное животноводство // Материальная культура. Выпуск 3. М., 1989. С. 119.

217 Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. Изд. 3-е, доп. Алматы, 2000. С. 83

в которой они обитали, о чём уже сказано выше.

Переход с оседлого образа жизни на кочевой, согласно учёным, совершается на рубеже II – I тысячелетий до н.э. Они объясняют необходимость такого перехода резким – по историческим масштабам – изменением климатических условий, сделавшим невозможным ведение производящего хозяйства на базе оседлости. В одних районах планеты это сильное похолодание и появление тундры, в других, как на территории Казахстана, сильная аридизация. В условиях аридизации климата номады явились создателями «одного из наиболее рациональных в доиндустриальный период способов природопользования и утилизации скудных ресурсов засушливых регионов, занимающих почти четверть всей земной поверхности...»<sup>218</sup>

А. Дж. Тойнби отнёс кочевничество к классу *задержанных цивилизаций*. «Все задержанные цивилизации, – пишет он, – потерпели фиаско, пытаясь преодолеть возникшие препятствия *force majeure* (рывком). Это были ответы на вызовы того порядка суровости, который характеризует саму границу, пролегающую между позволительной силой стимула и той степенью этой силы, за которой начинается действие закона “снижающих возвратов”».

Фактически задержанные цивилизации в отличие от примитивных обществ дают истинные примеры “народов, у которых нет истории”. Неподвижность – их неизменное состояние, пока они живы. Они оказались в этом состоянии, желая продолжить движение, но вынуждены пребывать в своём незавидном положении из-за того, что всякая попытка изменить ситуацию означает гибель. В конце концов они гибнут либо потому, что отважились всё-таки двинуться, либо потому, что окоченели, застыв в неудобной позе»<sup>219</sup>. Обращаясь к номадам, Тойнби отмечает: «Кочевники

218 Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества. Изд. 2-е, доп. Алматы, 2011. С. 16.

219 Тойнби А. Дж. Постигание истории. Сборник. М., 1991. С. 181 – 182.

направили свои усилия на преодоление вызова степи»<sup>220</sup>. И он отмечает ряд преимуществ кочевой цивилизации по сравнению с земледельческой. «Кочевники, – пишет он, – не смогли бы одержать победу над степью, выжить в столь суровом естественном окружении, если бы не развили в себе интуицию, самообладание, физическую и нравственную выносливость»<sup>221</sup>.

В то же время Тойнби считает участь кочевников в конечном счёте неудачной: «Ужасные физические условия, которые им удалось покорить, сделали их в результате не хозяевами, а рабами степи. Кочевники... стали вечными узниками климатического и вегетационного годового цикла. Наладив контакт со степью, кочевники утратили связь с миром»<sup>222</sup>. Кочевники, отмечает Тойнби, время от времени совершают набеги на оседлые цивилизации, те, которые не выпали из истории. Но «несмотря на нерегулярные набеги на оседлые цивилизации, временно включающие кочевников в поле исторических событий, общество кочевников является обществом, у которого нет истории»<sup>223</sup>. Таков беспристрастный вердикт номадизму известного представителя философии истории.

Н. Э. Масанов пишет, что «оседание и оседлый образ жизни, соответствующие ему способы ведения хозяйства неэффективны в ареальных экосистемах даже в условиях индустриального общества и приводят к тому, что из сферы хозяйственного освоения выпадают миллионы гектаров земли.

Альтернатива кочевничеству как стратегии природопользования не найдена даже в таких развитых и богатых странах, как Саудовская Аравия, ОАЭ, Кувейт и др.»<sup>224</sup>. Это сегодня. А в те времена – и подавно. Но А.

220 Там же. С. 183.

221 Там же. С. 186.

222 Там же.

223 Там же.

224 Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества. Изд. 2-е, доп. С. 73.



Дж. Тойнби в своей оценке номадического образа жизни совершенно не прав. Он рассуждает с позиций человека западной культуры с её бешеным темпом прогресса. Он с этих позиций не способен видеть, что кочевники создали свою самобытную культуру и её развивали и совершенствовали из столетия в столетие, развивали и совершенствовали свой общественный уклад и формы управления обществом. Только на фоне стремительных темпов западного прогресса тихая эволюция номадизма совсем незаметна и кажется чем-то остановившимся, застывшим. И тем саамы выпавшим из истории.

Но дальнейший наш анализ архаического общества и места в нём человека будет вестись на материале форм оседлости. С эпохи неолита начинается то антропогенное влияние на природу, которое уже в XX столетии привело к глобальному экологическому кризису. В. А. Шнирельман пишет: «Вырубка лесов, широко практиковавшаяся в неолите, существенно повлияла на окружающую природную среду: усилился процесс эрозии почв, расширились ареалы степей и пустынь, кое-где изменились растительные комплексы и произошло сокращение фаунистических ресурсов. В то же время увеличение площади степных участков, способных служить пастбищами, местами создало предпосылки для возрастания роли скотоводства в хозяйстве»<sup>225</sup>. Однако масштабы всего этого в те времена были настолько незначительными, что на протяжении тысячелетий оно почти никак не сказывалось на окружающей природе.

В эпоху неолита немалое значение наряду с земледелием и скотоводством продолжали играть охота, рыболовство и собирательство. Поскольку на первых порах домашних животных было мало, то их или полностью не убивали на мясо, или же убивали изредка. В этих условиях важным источником белковой пищи

<sup>225</sup> Шнирельман В. А. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей. С. 241.

были охота и рыболовство. Особенно в тех регионах, где вовсе отсутствовало скотоводство. В этой связи возникла необходимость совершенствования охотничьего оружия и рыболовных снастей, а также методов охоты и рыбной ловли. Собираательство, особенно бортничество, ещё играло существенную роль в неолитической экономике.

В эпоху неолита произошли изменения в строении жилищ и поселений. «За отдельными исключениями, здесь отмечались следующие почти универсальные тенденции:

1) переход от охотничьих наземных шалашей к более прочным и долговременным землянкам и полуземлянкам, а от них – к наземным домам (впрочем, среднее звено этой цепи в некоторых районах отсутствовало); 2) изменение формы жилища от округлой к квадратной или прямоугольной;

3) постепенное разрастание однокамерных домов и превращение их в многокамерные»<sup>226</sup>. Дома квадратной и прямоугольной формы больше соответствовали длительному обитанию на одном месте, а кроме того, к ним легче делать пристройки в случае необходимости. Поселения, состоящие из таких домов, превращались в своеобразные социальные организмы, пространство которых было уже не сугубо естественным, но культурным.

Оседлый образ жизни в значительной степени способствовал росту народонаселения, что требовало не только дополнительных пристроек к домам, но и строительства новых, т. е. расширения поселения. В свою очередь демографический фактор требовал интенсификации и экстенсификации земельных и скотоводческих пространств. Это, а также ведение охоты или рыбной ловли могло вести к столкновению с другими общинами, живущими в своих поселениях. Ведь архаический человек, по словам К. Маркса, наивно «относится к определённым природным условиям (здесь можно пока сказать: к земле) как к своему собственному неорганическому существованию,

<sup>226</sup> Там же. С. 328 – 329.

как к условию своего производства и воспроизводства»<sup>227</sup>. Поэтому расширяя сферу своих действий, он относится к вовлекаемой в сферу этих действий территории как к своей собственности. «*Собственность* означает, следовательно, первоначально не что иное, как отношение человека к его природным условиям производства как к принадлежащим ему, как к своим собственным, как к *предпосылкам, данным вместе с его собственным существованием*, – отношение к ним как к *природным предпосылкам* его самого, образующим, так сказать, лишь его удлинённое тело»<sup>228</sup>.

Расширение сферы этой собственности может привести к столкновению с другой общиной-собственником. Маркс пишет: «Единственной преградой, на которую данная община может натолкнуться в своём отношении к природным условиям производства – к земле... – как к своим собственным, является *другая община*, которая уже располагает этими условиями как своим неорганическим телом. Поэтому *война* есть один из самых первобытных видов труда каждой из этих естественно сложившихся общин как для удержания собственности, так и для приобретения её»<sup>229</sup>. Таким образом, вместе с неолитической революцией стали прогрессирующими темпами развиваться не только орудия труда и средства иных видов деятельности, которые также начинают разнообразиться и совершенствоваться, но и орудия войны, т. е. оружие, а заодно и совершенствоваться методы ведения войны. Но, конечно, между разными общинами шли не только войны, но имели место и партнёрство, культурные обмены, сотрудничество и т.д.

Устойчивость и сохранность целого, а значит – и каждого его члена в условиях оседлости и производящего хозяйства обеспечивается выработкой общих норм, правил, ценностей, обычаев и традиций. Традиция есть не только то,

<sup>227</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов, (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 478.

<sup>228</sup> Там же. С. 480.

<sup>229</sup> Там же.

что скрепляет всех в единый организм в пространстве, но и то, что сохраняет его во времени, обеспечивая преемственность опыта. Однако как бы жёстко ни регламентировала поведение и деятельность каждого члена общества традиция, всё же в обществе и его культуре постепенно происходят изменения. И изменения эти происходят прежде всего в сфере деятельности людей.

К. Маркс выделяет три типа общин, в которых постепенно были вытеснены и оттеснены на периферию социума кровнородственные связи и отношения. Эти отношения различаются между собой по характеру соотношения общественного целого и образовавших его людей. Для первой у него нет названия, но судя по всему, это та, в которой общество, хотя и стоит над людьми, тем не менее, не подавляет их. Второй тип общины – *азиатская* община, которая «выступает в качестве субстанции, индивиды же как всего лишь акциденции её или её составные части, образовавшиеся чисто естественным путём»<sup>230</sup>. Третий тип – это *германская* община. «У германцев, – пишет Маркс, – отдельные главы семей которых селились в лесах и были разобщены один от другого большими расстояниями, община, рассматриваемая чисто *внешне*, существует в каждом отдельном случае лишь в форме сходок членов общины, хотя их *внутреннее* единство дано в их происхождении, языке, общем прошлом и общей истории и т. д.

*Община* выступает, следовательно, как *объединение*, а не как *союз*, как единение, самостоятельные субъекты которого являются собственниками земли, а не как единое начало»<sup>231</sup>. И если два первых типа общины пережили первобытнообщинный строй, то третий так и не вышел за его пределы. Отметим, что этими типами общин Архаика не исчерпывается, но об этом речь пойдёт ниже.

В эпоху неолита не только усиливается разделение

230 Там же. С. 465.

231 Там же. С. 470.

труда как такового, но и происходит разделение труда по гендерному основанию. «Повсюду, – пишет Шнирельман, – земледельческий трудовой цикл был основан на половом разделении труда между мужчинами и женщинами, хотя соотношение полов в нём в разных группах было различным»<sup>232</sup>. Но постепенно разделение труда между полами переросло в гендерное неравенство. Само возникновение гендерного различия основано на том, что в новых условиях мужчина стал социально более востребованным, чем женщина. Такое положение, в конце концов, привело к «перекоосу», состоявшем в том, что возник феномен маскулинизации культуры и социума. Это вело к упадку матрилинейных структур родства и к расцвету патрилинейных. В то же время В. А. Шнирельман предупреждает, что, «говоря о социальном положении женщин, необходимо всегда уточнять, какая сфера жизни имеется в виду. В развитом первобытном обществе положение женщины в хозяйственной и домашней жизни нередко было выше, чем у мужчин, а в социально-ритуальной сфере, как правило, ниже. Что же касается общей тенденции эволюции, то она заключалась в том, что мужчины постепенно захватывали бразды правления также в хозяйственной и домашней сферах»<sup>233</sup>.

Наконец, следует отметить ещё один аспект первобытного общества – аспект его возрастной стратификации. В период начала человеческой истории, когда единственным способом существования людей было собирательство, как можно предположить, общественную значимость имели лишь три возраста: 1) младенчество и раннее детство (т. е. период жизни индивида до того времени, когда он уже умел ходить, а, следовательно, и участвовать в собирательстве), 2) взрослая жизнь и 3) глубокая старость (т. е. такой период жизни, когда индивид уже не способен был участвовать в собирательстве).

По мере развития форм предметной деятельности,

---

232 Шнирельман В. А. Позднее первобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей. С. 337.  
233 Там же. С. 384.

по мере её специализации усложнялись и общественные отношения. Родившемуся индивиду уже недостаточно было просто вырасти во взрослую особь. Ему уже необходимо было усваивать формы деятельности и взаимоотношений в общине, которые не передаются уже только механизмами биологической наследственности. Иначе говоря, становится необходимым процесс, именуемый *социализацией*. Индивид, прежде чем стать полноправным и полноценным членом общины, должен усвоить основные нормы поведения и отношения к другим членам общины, а также основные её культурные ценности (это феномен воспитания), и усвоить основные знания, накопленные поколениями, а также основные формы деятельности (это феномен образования). И чем дальше на пути прогрессивного восхождения поднималась культура, тем более дифференцированной становилась возрастная градация жизнедеятельности индивида.

В. А. Шнирельман пишет: «В обществах ранних земледельцев процесс социализации растягивался на долгие годы, проходя в своём развитии несколько стадий. В разной этнокультурной среде он выглядел по-разному, но в целом его следует рассматривать дифференцированно по отношению к следующим возрастным категориям: младенчество (от рождения до 3 – 4 лет), детство (от 3 – 4 лет до 8 – 10 лет), отрочество (от 8 – 10 до 13 – 15 лет), юность (от 13 – 15 до 17 – 25 лет). В большинстве обществ по окончании юности люди получали статус взрослых, однако на этом социализация не завершалась, продолжаясь в некоторых случаях до старости. Вышеперечисленные возрастные категории характерны прежде всего для процесса социализации мужчин. Женщины переходили в категорию взрослых значительно раньше, вступив в свой первый брак (начиная с 12 – 15 лет)»<sup>234</sup>. Следует также иметь в виду важный рубеж в жизни индивидуума первобытного общества – обряд инициации,

---

<sup>234</sup> Там же. С. 388 – 389.

который переводил индивида из детского, *недовзрослого* состояния во взрослое.

Следует коснуться ещё одной характеристики первобытного общества, сформировавшейся вследствие неолитической революции. Речь идёт о соотношении индивида и социума. Родовая община постепенно разлагалась. Отношения личной зависимости по мере развития деятельности, а также её разделения становятся всё более сложными. Формируется тот принцип, который К. Поланьи называет принципом обмена, то есть зарождаются *прототоварные* отношения. В социуме существовала система норм, запретов, обычаев и т. д., скреплявших его и регулировавших жизнедеятельность индивидов. «Нормативные предписания пронизывали все аспекты жизни людей: во взаимоотношениях внутри семьи и общины, между родственниками и свойственниками, соплеменниками и чужаками, представителями разных поколений и разных ритуальных групп и пр., повсюду действовали неписанные правила, основанные на традиции, идущей от предков»<sup>235</sup>. Мощным механизмом сохранения социума и обеспечения преемственности между поколениями была традиция. Не случайно эти общества и культуры называют традиционными или традиционалистскими, что является более правильным, так как имеется в виду гипертрофированную роль традиций. С этим связаны разного рода предания, а также мифы, о чём речь пойдёт ниже.

Для архаической культуры характерно разделение по иерархическому принципу, т. е. по вертикали, всей действительности – и космической, и социокультурной – на сферу *сакрального* (священного) и сферу *профанного* (мирского). Известный специалист по данным вопросам

М. Элиаде отмечает, что «*священное и мирское* – это два образа бытия в мире, две ситуации существования,

---

235 Там же. С. 364.

принимаемые человеком в ходе истории. ...*Священный* и *мирской* способы существования свидетельствуют о различии положения, занимаемого человеком в Космосе»<sup>236</sup>. Сфера сакрального считалась ценностно выше сферы профанного. Более того, считалось, что вторая всецело производна от первой и образована в соответствии с её образцами. Она охватывает обжитый человеком ландшафт, возделанные поля и судоходные реки, пастбища и т. п. Однако реальная действительность не вся образована в соответствии с сакральными архетипами. «Например, пустыни, где живут чудовища, невозделанные земли, неведомые моря, куда не осмеливается заплыть ни один мореплаватель, и т. п.»<sup>237</sup> Стало быть, сфера сакрального охватывает очеловеченный мир. Но и этот «мир, окультуренный руками человека, подлиннен только в той степени, в какой он подобен своему вземному прототипу. Человек строит по образцу»<sup>238</sup>.

С нашей современной точки зрения, архаический человек жил в *удвоенной* действительности: в *иллюзорной*, то есть сакральной, и в действительной, то есть профанной. Каждая из них предъявляла ему свои собственные требования, предписывала стандарты поведения и действия соответственно её требованиям, и т. д. Но архаический человек не различал этой удвоенности и полагал, что живёт и действует в *одном-единственном* мире, в одной и той же социокультурной и природной действительности. Такое отношение к миру характерно и для тех народов, которые до настоящего времени остались на уровне архаики. Так, Г. Райт делает следующий вывод из своего знакомства с южноамериканскими индейцами: «Большинство, если не все без исключения, южноамериканские индейцы живут скорее в двух, чем в одном мире. Однако для них этот мир един, только с нашей точки зрения он кажется двойственным –

236 Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 19.

237 Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998. С. 21 – 22.

238 Там же. С. 22.



окружающий их реальный мир и мир духов. Для примитивного сознания мир духов – это не повторение окружающего их материального мира, для них мир духов во многом ещё более реален, чем материальный мир. Мир этот населён духами – душами умерших, теми бестелесными духами, которым ещё не удалось вселиться в тело человека, даже духами леса и рек и духами животных – крокодилов, ящериц, змей и птиц»<sup>239</sup>.

Сфера сакрального «кодифицировалась» в *мифах*, главнейшими среди которых были космогонический и антропогонический (чаще всего они были неразрывными). Миф повествует о священных событиях. И ведущей формой общественного сознания на протяжении почти всей Архаики была *мифология*, представлявшая собой систему различных мифов. В своей совокупности мифы представляли собой систему, своего рода конкретность в диалектическом смысле данного понятия. Э. Кассирер пишет: «Мифологический мир не потому “конкретен”, что он имеет дело с чувственно-предметными элементами содержания и исключает, отталкивает все чисто “абстрактные” моменты, всё, являющееся исключительно смыслом и зна́ком, – он конкретен потому, что в нём оба момента, момент вещи и момент смысла, срастаются здесь в непосредственное единство, становятся “конкретцией”»<sup>240</sup>.

Содержание основных мифов разыгрывались в *ритуалах*. Ритуал есть система действий и поведения людей – членов данного социума (общины), – в которых реально, практически-действенно осуществляется (разыгрывается, если смотреть на него с современной позиции) это сакральное содержание-событие, повествуемое в мифе. Миф и ритуал в архаической культуре представляют собой единое целое в мировоззренческом, функциональном и даже в структурном отношениях. Следовательно, миф и ритуал соотносятся, условно говоря, подобно соотношению теории и практики. Но

<sup>239</sup> Райт Г. Свидетель колдовства. М., 1971. С. 34.

<sup>240</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.; СПб., 2002. С. 36.

и «теория», и «практика» эти относятся к сфере сакрального. «Ритуал, – пишет А. П. Огурцов, – представляет собой способ приобщения к мифолого-сакральному бытию, которое вторгается как вполне реальная сила в настоящее. Каждое событие и процедура ритуала имеют двоякую размерность – человеческую и вместе с тем надчеловеческую, ибо оно происходит в том или ином социуме и одновременно внутри сакрального, нетекучего, неподвижного, тождественного бытия»<sup>241</sup>. Вот почему «смысл жизни и её цель человек космологической (т. е. первобытной. – Т. С.) эпохи полнее всего переживал именно в ритуале»<sup>242</sup>.

Наиболее значимым в Архаике был космогонический миф, т. е. миф о сотворении мира и вечном возвращении и способе его реализации, содержание которого разыгрывалось в ритуале встречи Нового года. Космос, согласно обобщённой мифологической картине мира, творится из Хаоса. Хаос – это бесформенное, бесструктурное состояние, в котором нет ни пространства, ни времени. Начало же космогенеза имеет пространственную и временную точки отсчёта, в которых сконцентрирован максимум сакральности. Пространственная точка – это абсолютный центр, временная точка – первовремя, называемое «время óно». Миротворение осуществляется как *космизация* Хаоса. Из сакрального центра развёртывается (простирается) пространство, которое для мифологического сознания качественно неоднородно. По мере движения от центра в направлении периферии убывает сакральность. Столь же из первовремени развёртывается временной процесс. Созданное время столь же качественно неоднородно. Космос начинает существовать, однако по мере его существования «пассионарная» энергия первотворения истощается и мир начинает деградировать. Пройдя по кругу почти до самого

241 Огурцов А. П. Дисциплинарная структура науки. Её генезис и обоснование. М., 1988. С. 13.

242 Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннели-тературных памятниках. М., 1988. С. 16.

начала, Космос разрушается и впадает в Хаос. Но вскоре в силу вступают космогонические силы и из прежней точки рождается новый Космос, который пройдёт тот же самый путь. И всё повторится вновь. Так, согласно данной модели времени, в мире осуществляется Вечное Возвращение. «Весь Новый год, – пишет М. Элиаде, – это возобновление изначального времени, то есть повторение космогонии....В конце года и в ожидании Нового года повторяются временные мифические эпизоды перехода от хаоса к космогонии»<sup>243</sup>. Структура ритуала встречи Нового года такова. «Исходное положение – мир распался в Хаосе, все прежние связи нарушены и уничтожены. Задача – интегрировать Космос из его составных частей, зная правила отождествления этих частей и частей жертвы, в частности человеческой. Способ – ритуальное действие, во время которого жрец произносит над жертвой, находящейся на алтаре, соответствующем центру мира, текст, содержащий указанные только что отождествления, и жертва принимается, в чём следует видеть действие, прообразующее синтез Космоса, восстановление всего того, что возникало в акте первотворения»<sup>244</sup>.

В другой своей работе М. Элиаде даёт более эксплицитное изображение структуры ритуала встречи Нового года. Незадолго до конца Старого года ритуально разыгрывается усиление хаосогенного начала и наступление Хаоса. «Каждому ритуальному повторению Космогонии, – отмечает М. Элиаде, – предшествует символическое возвращение в “Хаос”. Прежде, чем быть созданным заново, старый мир должен быть предварительно уничтожен. Так, разные обряды, связанные с наступлением Нового года, могут быть отнесены к двум основным категориям:

1) те, что символизируют возвращение Хаоса (тушение огня, проявления “зла” и греховности, поведение, обратное привычному, оргии, приход мёртвых и т. д.);

243 Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. С. 89

244 Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику. С. 16.

2) те, что символизируют Космогонию (зажигание новых огней, уход мёртвых, “инсценировки” сотворения Мира Богами, торжественное предсказание будущего и т. д.)»<sup>245</sup>.

Сотворённый мир, согласно мифологической картине мира, имеет следующую пространственную структуру: «В горизонтальной плоскости Космоса пространство становится всё более сакрально значимым по мере движения к центру, внутрь, через ряд как бы вложенных друг в друга “подпространств” или объектов (типовая схема: своя страна → город → его центр → храм → алтарь → жертва, из частей которых возникает новый Космос); иногда в соответствии с этим пространство членится на серию всё более сужающихся концентрических окружностей, причём в пределах каждой из них все объекты обладают равной степенью сакральности. Центр же всего сакрального пространства отмечается алтарём, храмом, крестом, мировым деревом, *axis mundi*, пупом Вселенной, камнем, мировой горой, высшей персонифицированной сакральной ценностью (или её изображением). И в этом случае сам центр становится тем источником, который во многих отношениях определяет структуру всего пространства (“сакрального поля”). В вертикальном разрезе Вселенной как наиболее сакрально отмеченная точка пространства обычно рассматривается небесный конец мыслимой “мировой оси”, т. е. абсолютный верх (иногда он понимается как Полярная звезда); сама же эта ось выступает в таком случае как шкала ценностей объектов, размещённых в вертикальном пространстве»<sup>246</sup>. Конечно, В. Н. Топоров рисует обобщённую картину, которая охватывает не только тот культурно-исторический период, который является предметом рассмотрения в данной главе, но и последующие эпохи. Но для нас важна сама суть.

«Кроме пространства, – отмечает Топоров, – существует

<sup>245</sup> Элиаде М. Тайные общества. Обряды и посвящения. М.; СПб., 1999. С. 17.

<sup>246</sup> Топоров В. Н. Пространство и текст //Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 256 – 257.

не-пространство, его отсутствие, воплощением которого является Хаос, состояние, предшествующее творению (речь идёт, таким образом, об отсутствии пространства *до* создания Вселенной *во времени*), или одновременное ему, т. е. в условиях уже наличествующего творения с его пространством [когда складывается оппозиция: пространство в Космосе (в центре) – отсутствие пространства в Хаосе, занимающем по отношению к Хаосу *пространственно* периферийное положение], наконец, как пережиток внутри самого Космоса [в остатках хаотического начала, ещё не переработанного космическими силами, когда отсутствие пространства (“не-пространство”) оказывается в глубинном центре Космоса, окружающем своим пространством область хаотического “не-пространства”]»<sup>247</sup>. Уже из процитированного текста понятно, что в архаическом мировоззрении пространство неразрывно связано с временем. Время в этом мировоззрении понимается как циклическое, в котором имеется начало, но нет конца, так как всё вновь возвращается к своему началу, а затем цикл повторяется.

Коснёмся теперь проблемы мышления первобытного человека. О том, что *сознание* первобытных людей – и по своим формам, и по своему содержанию – существенно отличалось от сознания людей последующих эпох, согласны многие исследователи. Сейчас почти общепринятым считается, что сознание имеет культурно-исторический характер. Другое дело – *мышление* как специфический уровень сознания – *рациональный* его уровень. Здесь существует целый спектр толкований, на одном полюсе которых находится положение о полной нетождественности первобытного мышления мышлению последующих эпох, в особенности современному. На другом полюсе – утверждение о полной идентичности их. Выразителем первой позиции был Л. Леви-Брюль, предложивший именовать первобытное мышление пра-логическим. Он, в частности, утверждал:

<sup>247</sup> Там же. С. 234.

«У нас нет никакого основания допускать априори, что первобытным и нашим мышлением используется один и тот же механизм»<sup>248</sup>. Правда, в конце жизни Л. Леви-Брюль отказался от своей трактовки первобытного мышления как пралогического. Апологетом второй позиции является

К. Леви-Строс. Он пишет: «Неприрученное (т. е. первобытное. – Т. С.) мышление является логическим – в том же смысле и таким же образом, как и наше...»<sup>249</sup> В другой своей работе Леви-Строс утверждает аналогичное: «Может быть, мы в один прекрасный день поймём, что в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном, и человек всегда мыслил одинаково “хорошо”»<sup>250</sup>.

К. Леви-Строс утверждает, что наука существовала и в архаической культуре, но отличалась от современной лишь тем, что она была проявлением иного стратегического уровня мышления. Логикой этой науки, по его мнению, был *бриколаж* (bricolage) – использование для достижения *той же* цели, что и специалист, *неспециализированных* подручных средств. «...Суть мифологического мышления, – пишет Леви-Строс, – состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара причудливого по составу, обширного, но всё же ограниченного; как-никак, приходится этим обходиться, какова бы ни была взятая на себя задача, ибо ничего другого нет под руками. Таким образом, мышление оказывается чем-то вроде интеллектуального бриколажа...»<sup>251</sup> «Подручные средства» интеллектуального бриколажа, «элементы мифологической рефлексии, – утверждает Леви-Строс, – всегда расположены на полпути между перцептами

248 Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999. С. 87.

249 Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 325.

250 Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 207.

251 Леви-Строс К. Неприрученная мысль. С. 126. «Подобно бриколажу в техническом плане (которому Леви-Строс противопоставляет инженерную деятельность, использующую специализированные средства. – Т. С.), мифологическая рефлексия может достигать в плане интеллектуальном блестящих и непредвиденных результатов» (Там же).

и концептами»<sup>252</sup>, а посредниками между теми и другими, согласно Леви-Стросу, являются *знаки*.

Не вступая в дискуссию ни с Леви-Брюлем, ни с Леви-Стросом, отметим, что, на наш взгляд, более прав – в принципе, а не в деталях – К. Леви-Строс. Мышление как рациональный уровень сознания подчиняется одному и тому же механизму, одной и той же логике. Оно может быть примитивным, а может достигать невероятных высот. Но на его деятельность накладывает свою печать то сознание, элементом которого оно является. А сознание формируется в процессе человеческой жизнедеятельности, которая, в свою очередь, всякий раз конкретно-исторически определена и по уровню своего развития, и по тому предметному содержанию, с которым она имеет дело, и в каком социокультурном контексте осуществляется, и т. д. Как отмечают Г. и Г. А. Франкфорт, в первобытном обществе «мысль не работает автономно. Человек как целое сталкивается с природой как с живым “Ты”, и в выражении полученного при этом переживания также участвует целиком: своими эмоциями творческим воображением в не меньшей степени, чем своими мыслительными способностями»<sup>253</sup>. Цитируемым авторам следует возразить следующее. В архаическую эпоху не могло существовать отношения к природе как к некоему «Ты», поскольку сам этот индивид совместно с другими является органом Общины. Поклонение Природе, её «дúхам» и т. п. не есть ещё для него отношение к «Ты».

Первобытный человек и в эпоху неолита, и, конечно, до неё воспринимал мир специфически. Во-первых, как многократно об этом писалось, граница между миром культуры и миром природы для него в те времена была довольно нечёткой и столь же нечёткой было для первобытного сознания различие между человеком и царством животных.

Всё в сознании первобытных людей сливалось в единое

252 Там же. С. 127.

253 Франкфорт Г., Франкфорт Г. А. Миф и реальность // Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 27.

целое. «Человеческая жизнь и природа, – отмечает М. М. Бахтин, – воспринимаются в одних и тех же категориях»<sup>254</sup>.

Архаическому человеку был присущ наивный *антропоморфизм*: как отмечает А. Н. Афанасьев, «древний человек почти не знал неодушевлённых предметов; всюду находил он и разум, и чувство, и волю»<sup>255</sup>. Кроме того, архаическому человеку был присущ столь же наивный *социоморфизм*: окружающая его действительность, не разделяемая им до поры до времени на мир природы и мир культуры, воспринимается и осмысливается как некая *община* родственников, но только многократно превосходящая по мощи общину людей, о чём в своё время писал Л. К. Науменко. Он писал: «Все вещи – родственники, потому что они есть силы. Источник этой силы коренится не в природе самой вещи или стихии, а в её родственных связях, не в её логике, а в её генеалогии»<sup>256</sup>. Словам Л. К. Науменко можно возразить: не следует в данном случае противопоставлять логику и генеалогия. Цитируемый автор в данном случае имеет в виду некую исторически конкретную логику. Для архаического же человека рассматриваемой эпохи генеалогия и была формой логики. Это – так сказать, «генеалогическая» логика.

М. Элиаде отмечает, что для первобытного человека «дела людей, равно как и предметы окружающего их мира не имеют собственной реальной значимости. Предмет или действие приобретают *значимость*, и, следовательно, становятся *реальными*, потому что они тем или иным образом причастны к реальности трансцендентной. Среди множества камней один становится *сакральным* – и, как следствие, мгновенно начинает обладать *бытием* во всей его

254 Афанасьев А. Н. Древо жизни и лесные духи // Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 2. М.; СПб., 2002. С. 306 – 307.

255 Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968. С. 28.

256 Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968. С. 28.



полноте – потому что превращается в частицу священного мироустройства или приобретает *ману* (*mana*), или форма его наделяется определённым символическим значением, или же он начинает напоминать о некоем мифологическом подвиге, и т. д.»<sup>257</sup>.

Развитие форм деятельности и межчеловеческих связей и отношений постепенно создавало условия для *индивидуализации* человека, его относительного обособления относительно социокультурного целого. И этот процесс постепенно усиливался.

Если началом первобытного общества является кровнородственная община, то её завершением является, согласно Марксу, так называемая *земледельческая*, или сельская, община. Маркс пишет: «Земледельческая община, будучи последней фазой первичной общественной формации, является в то же время переходной фазой ко вторичной формации\*». – т. е. переходом от общества, основанного на общей собственности, к обществу, основанному на частной собственности... Её врождённый дуализм допускает альтернативу: либо собственническое начало одержит в ней верх над началом коллективным, либо же последнее одержит верх над первым. Всё зависит от исторической среды, в которой она находится»<sup>258</sup>. Маркс отмечает, что «дуализм, свойственный строю земледельческой общины, может служить для неё источником большой жизненной силы», однако «со временем тот же дуализм может стать зародышем разложения»<sup>259</sup>.

Главный уязвимый момент земледельческой общины – её обособленность, изолированность от других общин, то, что Маркс обозначал как «локализованный микрокосм». Однако, отмечает Маркс, «этот локализованный микрокосм не повсюду

257 Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. С. 13 – 14. \*В данной работе К. Маркс под первичной формацией понимает первобытный строй в целом, а под вторичной – те формы общества, которые пришли ему на смену. – Т. С.

258 Маркс К. наброски ответа на письмо В. И. Засулич. С. 419.

259 Там же. С.С. 418, 419

встречается как имманентная характерная черта последнего из первобытных типов (т. е. земледельческой общины; более точно поэтому, на наш взгляд, следовало бы говорить не о типе, а о фазе. – Т. С.), но повсюду, где он встречается, он всегда воздвигает над общинами централизованный деспотизм»<sup>260</sup>. Такова, например, азиатская община. Стало быть, существует два основных типа земледельческих общин: 1) те, которым присущ локализованный микрокосм и 2) те, которым он не присущ. В германской общине позднего периода, конечно, существует и общая собственность, но она «является только дополнением индивидуальной собственности...»<sup>261</sup>

В земледельческой общине начинает складываться такая структура социума, в которой существенное место занимает феномен власти. Руководство социумом уже не ограничивается деятельностью вождя; власть становится более сложной. Немалую роль играют жрецы, колдуны и им подобные фигуры. «В неолите, – отмечает В. А. Шнирельман, – система власти впервые обрела иерархический характер. Чаще всего встречалось два уровня иерархии: на общинном уровне руководителями являлись лидеры, а на уровне отдельных домохозяйств – старейшины, главы отдельных линиджей, отцы семейств. Все черты лидерства, отмеченные выше, не относились к системе власти на низшем уровне. Там главными принципами оставались родство и старшинство. Власть надобщинного характера в неолите встречалась лишь в наиболее развитых обществах»<sup>262</sup> т. е. в тех, в которых сосуществовало два типа собственности. Здесь зарождаются первые формы религии.

К. Маркс даёт следующую общую характеристику первобытному обществу и его формообразованиям: «Во всех этих формах основой развития является воспроизводство заранее данных (в той или иной степени естественно

<sup>260</sup> Там же. С. 414.

<sup>261</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов, (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 471.

<sup>262</sup> Шнирельман В. А. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей. С. 401 – 402.

сложившихся или же исторически возникших, но ставших традиционными) отношений отдельного человека к его общине и определённое, для него предопределённое, объективное существование как в его отношении к условиям труда, так и в его отношении к своим товарищам по труду, соплеменникам и т. д., – в силу чего эта основа с самого начала имеет ограниченный характер, но с устранением этого ограничения она вызывает упадок и гибель»<sup>263</sup>. А в основе этих связей и отношений лежал дуализм земельной общины – балансирующее равновесие общественной и частной собственности. Развитие производительных сил, усиление частного интереса поколебало это равновесие. Чаша весов в большинстве архаических общин, в конце концов, склонилась в сторону частного интереса и частной собственности. Но не во всех. Если в Западной Европе победило частнособственническое начало, то в азиатском способе производства победило начало общественной собственности. Первобытный строй рухнул. Но отношения личной зависимости не ушли в прошлое. В прошлое ушла лишь форма их непосредственного характера. За пределами первобытного строя эти отношения модифицируются и ещё очень долго сохраняются. На Западе они сохраняются в античном и феодальном способах производства, а на Востоке являются господствующими вплоть до распространения капиталистических отношений на всю планету.

---

263 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 475.

## ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА  
В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ И В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

**Последствия разложения архаического типа социальности.** Начнём с продолжения того, чем закончена предыдущая глава. Уже в период ранней оседлости начинают укрепляться отношения редистрибуции. Они значительно упрочиваются в земледельческой общине. К. Поланьи отмечает, что эти отношения могут принимать разные формы, но их сущность остаётся той же: «Принцип остаётся тем же: сначала всё собирается в центре, а затем распределяется из центра. Отношения перераспределения могут существовать и в меньших группах внутри общества – таких, как домохозяйство или феодальное поместье, – независимо от того, каким способом интегрировано хозяйство в целом»<sup>264</sup>. По мере эволюции первобытного строя в направлении земледельческой общины взаимоотношения между общинами усложняются. Вместе с тем между ними возникают отношения обмена. К. Маркс отмечает, что «вообще ошибочно принимать обмен внутри одной и той же общины за первоначально конституирующий элемент. Напротив, вначале обмен возникает чаще между различными общинами, чем между членами одной и той же общины»<sup>265</sup>.

Земледельческая община, скорее всего, состояла из нескольких объединившихся общин. Во главе этой общины стояли старейшины. «Они, – отмечает Ф. Энгельс, – облечены, понятно, известными полномочиями и представляют собой зачатки государственной власти»<sup>266</sup>. Но это ещё не

264 *Поланьи К.* Экономика как институционально оформленный процесс // «Великая трансформация» Карла Поланьи: прошлое, настоящее, будущее. М., 2007. С. 55.

265 *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. 1. М., 1968. С. 39.

266 *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М., 1961.

государственная власть, ибо ещё нет и самого государства. В земледельческой общине формируются уже более сложные органы управления и регулирования сложных отношений между образовавшими её общинами. Во главе этих общин также стояли старейшины. Взаимоотношения между общинами были различными, вплоть до антагонирования, так как верховный старейшина, старейшина всей земледельческой общины был представителем какой-то конкретной общины, что могло ставить другие общины в неравное положение. «Община, возглавляемая старейшиной из числа глав наиболее знатных линий преобладающего в ней клана, – пишет известный синолог Л. С. Васильев, – входит наряду с такими же в куст-дистрикт, структурно близкий простому чифдом. Глава центрального поселения становится главой дистрикта, а его линия – одной из знатнейших; он носит наследственно высокий ранг-титул и имеет широкие полномочия...»<sup>267</sup>

Взаимоотношения между общинами всё более усложняются. Уже в земледельческой общине начинает складываться такая структура социума, в которой существенное место занимает феномен *власти*. Руководство социумом уже не ограничивается деятельностью вождя; власть становится более сложной. Немалую роль в её формировании играют жрецы, колдуны и им подобные фигуры. «В неолите, – отмечает В. А. Шнирельман, – система власти впервые обрела иерархический характер. Чаще всего встречалось два уровня иерархии: на общинном уровне руководителями являлись лидеры, а на уровне отдельных домохозяйств – старейшины, главы отдельных линиджей, отцы семейств. Все черты лидерства, отмеченные выше, не относились к системе власти на низшем уровне. Там главными принципами оставались родство и старшинство. Власть надобщинного характера в неолите встречалась лишь

---

С. 184.

267 Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайского государства. (Формирование основ социальной структуры и политической администрации). М., 1983. С. 35.

в наиболее развитых обществах»<sup>268</sup> т. е. в тех, в которых сосуществовало два типа собственности. Здесь зарождаются первые формы религии<sup>269</sup>.

На данном этапе имущественное разделение стало более социально значимым по сравнению с иными различиями. В этой связи верховным лидером её становится уже не просто вождь, как прежде, а вождь-собственник. Для этого периода также характерна *сакрализация* власти верховного лидера, что во многом легитимировало его власть. Вождю-собственнику вмняется особая харизма. «“Харизмой”, – пишет

М. Вебер, – следует называть качество личности, признаваемое необычайным, благодаря которому она оценивается как одарённая сверхъестественными, сверхчеловеческими или, по меньшей мере, специфически особыми силами и свойствами, не доступными другим людям. Она рассматривается как посланная богом или как образец»<sup>270</sup>.

Ф. Энгельс так пишет о последних стадиях первобытного общества: «...В рамках этой, основанной на родовых связях структуры общества всё больше и больше развивается производительность труда, а вместе с ней – частная собственность и обмен, имущественные различия, возможность пользоваться чужой рабочей силой и тем самым основа классовых противоречий: новые социальные элементы, которые в течение поколений стараются приспособить старый общественный строй к новым условиям, пока, наконец, несовместимость того и другого не приводит

<sup>268</sup> Шнирельман В. А. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 401 – 402.

<sup>269</sup> Вопреки распространённому мнению, что религия возникает вместе с возникновением человеческого общества, это не так. религия появилась на значительно поздних этапах оседлости. До этого господствовала *мифология*, которая в качестве таковой прекратила своё существование вместе с первобытным обществом и его культурой. Религия же, зародившись в первобытной культуре и будучи внутри него феноменом вторичным, обрела силу и мощь уже за пределами этой культуры.

<sup>270</sup> Вебер М. Харизматическое господство // Райгородский Д. Я. Психология и психоанализ власти. Хрестоматия. В 2-х т. Т. 2. Самара, 1999. С. 55.

к полному перевороту. Старое общество, покоящееся на родовых объединениях, взрывается в результате столкновения новообразовавшихся общественных классов; на его место заступает новое общество, организованное в государство, низшими звеньями которого являются уже не родовые, а территориальные объединения, – общество, в котором семейный строй полностью подчинён отношениям собственности и в котором отныне свободно развёртываются классовые противоречия и классовая борьба, составляющие содержание всей *писаной* истории вплоть до нашего времени»<sup>271</sup>.

Ф. Энгельсу здесь можно возразить лишь в том, что понятие классов к земледельческой общине вряд ли применимо. Здесь имело место заметное имущественное расслоение, выделение групп собственников, различавшихся между собой как по источникам обогащения, так и по уровню богатства. И государство всё же возникло не сразу. Между первобытной земледельческой *общиной* и собственно *государством* существовало своеобразное *протогосударство*, которое

Л. С. Васильев определяет, как *чифдам*. Он пишет: «Чифдом (от английского chief – вождь) – это промежуточный этап в *процессе* политической интеграции от догосударственных форм к государству и потому является универсальным феноменом, известным и земледельцам, и номадам (которые дальше этого этапа не шли), древним и современным народам»<sup>272</sup>. И ещё: «Чифдом – это основанная на нормах генеалогического родства, знакомая с социальным и имущественным неравенством, разделением труда и обменом деятельностью и возглавляемая сакрализованным

271 Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М., 1961. С. 26.

272 Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайского государства. (Формирование основ социальной структуры и политической администрации). С. 32. По-русски чифдом определяется как *вождество*.

лидером политическая структура, главной функцией которой является административно-экономическая, отражающая объективные потребности усложняющегося коллектива»<sup>273</sup>. Нам представляется, что выражение «политическая интеграция» ещё не может быть применена к периоду, о котором пишет Л. С. Васильев. Ведь политика как таковая возникает вместе с государством. Вероятно, можно говорить лишь о *протополитике*.

В структуре власти верховного лидера освящённый традицией личный авторитет постепенно оттесняется на второй план, а на первый выдвигается его экономическое богатство, его господство над менее богатыми общинниками, а также сила и мощь подчиняющейся ему военной дружины. В этот период, кроме того, на передний план социума выдвигаются религиозные лидеры общины – жрецы, чья власть постоянно усиливается. Так набирала силу тенденция институциализации власти. Конечно, первоначально власть верховного лидера, её функции и методы были, так сказать, вплетены в другие жизненные процессы земледельческой общины. Но постепенно они обретают относительную самостоятельность внутри общины, а на определённом этапе и становятся *над* ней. Власть верховного лидера становится не только его функцией, но и *его* частной *собственностью*. Это и есть тот феномен, который Л. С. Васильев называет властью-собственностью. «Понятия власть и собственность, – пишет он, – ещё нерасчленимы, они представляют единый феномен, власть-собственность: власть (владение) рождает понятие и представление о собственности, собственность рождается как функция владения и власти»<sup>274</sup>. Однако имущественное и иное расслоение внутри земледельческой общины продолжает усугубляться. Отношения товарообмена воцаряются уже и внутри общины. Более или менее чётко оформляются социальные группы с различными и

273 Там же. С. 40.

274 Там же. С. 42.



даже противоположными интересами. В конце концов, частнособственническое начало победило в земельной общине и наступила новая историческая эпоха, которую Ф. Энгельс вслед за

Л. Г. Морганом назвал цивилизацией.

Победа частнособственнического начала повлекла за собой радикальное расслоение общества на большие социальные образования (касты, сословия или классы) со своими собственными интересами, во многом несовместимыми с частными интересами других социальных образований. Это расслоение было также и имущественным расслоением. В этой ситуации, как отмечает Ф. Энгельс, «недоставало учреждения, которое увековечило бы не только начинающееся разделение общества на классы, но и право имущего класса на эксплуатацию неимущего и господство первого над последним.

И такое учреждение появилось. Было изобретено *государство*»<sup>275</sup>. Всё усиливающиеся антагонизмы между крупными группами собственников грозили привести общество к хаосу. Объективно встала задача сохранения разрывающегося на антагонистические фрагменты общественного целого. И, пишет Энгельс, «чтобы эти противоположности, классы с противоположными экономическими интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, стоящая, по-видимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновение, держала его в границах порядка. И эта сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним, всё более и более отчуждающая себя от него, есть государство»<sup>276</sup>.

Государство концентрирует в себе публичную власть, стоящую над гражданами государства. Ф. Энгельс отмечает, что государство возникло и развилось, «частью преобразуя

<sup>275</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. С. 108.

<sup>276</sup> Там же. С. 170.

органы родового строя, частью вытесняя их путём внедрения новых органов и, в конце концов, полностью заменив их настоящими органами государственной власти...»<sup>277</sup> С государством возникает и та система, которая называется политикой, и, следовательно, появляется специфически политическая власть. К этому следует добавить, что, согласно Марксу и Энгельсу, государство, конечно, регулирует систему общественных, в том числе и классовых, отношений с позиций общественного целого, но в то же время и максимально с позиций интересов определённого класса. «Государственная власть, – пишет, например, К. Маркс, – всегда была властью, охраняющей порядок, то есть существующий общественный строй, и, следовательно, подчинение и эксплуатацию производящего класса присваивающим классом»<sup>278</sup>. Кроме того, К. Маркс, который, в отличие от Ф. Энгельса, разрабатывал концепцию отчуждения, определял государство как продукт отчуждения, т. е. как отчуждённый феномен. Так, он даёт следующую характеристику буржуазному государству: «Гигантский правительственный паразит, опутывающий, как удав, общественный организм своими всеохватывающими петлями – бюрократией, полицией, постоянной армией, духовенством и судейским сословием...»<sup>279</sup> Конечно, в образовавшемся государстве на заре постархаической эпохи это не было столь заметно, но общая сущность государства как такового здесь уже присутствовала в более или менее неявном виде.

В институте государства сконцентрирована и сконденсирована публичная власть, возвышающаяся над его гражданами, которые разделены уже не по родоплеменному, а по территориальному принципу. Государство, как выше отмечено, отстаивает обще-общественный интерес, но в

<sup>277</sup> Там же. С. 109.

<sup>278</sup> Маркс К. Наброски «Гражданской войны во Франции» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 17. М., 1960. С. 598 – 599.

<sup>279</sup> Там же. С. 598.

то же время максимально адаптированный к интересам привилегированного класса. Как и на последней стадии земледельческой общины, в постархаическом обществе власть – в форме государственной власти – как бы обособляется от общественного целого и возвышается над ним, приобретая сложно дифференцированную структуру. Государство формирует вокруг себя подчинённые ему социальные институты, обслуживающие его и обеспечивающие его функционирование – политику, право, армию и др. В каждом из таких институтов вырабатывается специфическая для них форма власти, которая является в то же время и формой-принадлежностью государственной власти. Особое место занимает политическая власть. В ней государство обнаруживает себя в наиболее явном виде.

Итак, государство – это исторически первый социальный институт, возвысившийся надо всем обществом и до известной степени противостоящий ему. Такое его положение сохраняется и до сих пор. На первых порах обслуживающие институт государства подчинённые ему социальные институты ещё довольно примитивны, но это лишь на первых порах. В. М. Кайтуков следующим образом определяет государство: «Государство – социум с иерархией структуры, оформленной этико-юридическими, политическими, моральными и любыми другими нормами, и структурой диктата, обеспечиваемой как формами физического принуждения (вплоть до уничтожения), так и формами духовной репрессии»<sup>280</sup>. Здесь государство – этот социальный институт – фактически отождествляется со всем социумом, как это имеет место и в известной теории общественного договора. Однако Кайтуков, бесспорно, прав в том, что государство не только опирается на нормы, существующие в обществе, но и приспособливает их к себе, к своим функциям, отвергая те, которые этим функциям не соответствуют.

280 Кайтуков В. М. Эволюция диктата. Опыты психофизиологии истории. М., Б. г. С. 7.

Здесь необходимо отметить следующее. Существует две основные трактовки сущности социального института как такового. Согласно первой, социальный институт – это любое устойчивое социальное установление, функционирующее в форме регулирования и регламентирования социокультурной действительности. Согласно другой, социальный институт – это учреждение, *стоящее над* обществом. Иначе говоря, социальный институт – это продукт *отчуждения*. Именно данная трактовка сущности социального института принимается в настоящей монографии.

**Итак, вся последующая постархаическая человеческая история в основных регионах планеты есть история государственных образований. Это, конечно, радикально меняет жизнь человека. Но уже на последних стадиях эпохи Архаики происходит ещё одно расслоение человеческой жизнедеятельности в масштабах социума наряду с сохраняющимся расслоением её на сферу сакрального и сферу профанного (о чём шла речь в предыдущей главе). Как отмечает М. М. Бахтин, «появились разные масштабы для измерения событий *частной жизни и событий истории* (они очутились в разных плоскостях). Хотя *абстрактно* время осталось единым, но *сюжетно* оно раздвоилось. Сюжеты частной жизни не распространяемы, не переносимы на жизнь общественного целого (государства, нации); сюжеты (события) исторические стали чем-то специфически отличным от сюжетов жизни частной (любовь, брак); они перекрещивались лишь в некоторых специфических точках (война, брак короля, преступление), от этих точек расходясь всё же в разных направлениях...»<sup>281</sup> В свете этих тенденций сфера сакрального смыкается с *исторической жизнью*, а сфера профанного – с жизнью *приватной*. В**

281 Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 3. М., 2012. С. 457.

**сфере сакрального дислоцируется религия, пришедшая на смену господствовавшей в период Архаики мифологии.**

**Некоторые постархаические государственные образования и положение человека в них. Древняя Индия.**

К. Маркс, говоря о том, что земледельческая, или сельская, община является последней стадией архаической общественной формации, кроме того, отмечает: «Изолированность сельских общин, отсутствие связи между жизнью одной общины и жизнью других, этот локализованный микрокосм не повсюду встречается как имманентная характерная черта последнего из первобытных типов, но повсюду, где он встречается, он всегда воздвигает над общинами централизованный деспотизм»<sup>282</sup>. Именно такова азиатская община. Когда в ней победило частнособственническое начало, централизованный деспотизм конституировался в централизованное государство, противостоящее своим подданным подобно противостоянию Неба – земле. Такие государственные образования уже в I тысячелетии до н. э. возникли в Индии и Китае. Маркс называл тот способ производства, который в них существовал, азиатским способом производства. Его характерной особенностью было отсутствие частной собственности на землю. В этом способе производства «не частные земельные собственники, а государство непосредственно противостоит непосредственным производителям... в качестве земельного собственника и вместе с тем суверена...», а «рента и налог совпадают, или, вернее, ...не существует никакого налога, который был бы отличен от этой формы земельной ренты»<sup>283</sup>.

К. Маркс пишет: «В Азии с незапамятных времён, как правило, существовали лишь три отрасли управления:

282 Маркс К. наброски ответа на письмо В. И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19. М., 1961. С. 414.

283 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. М., 1962. С. 354.

финансовое ведомство, или ведомство по ограблению своего собственного народа, военное ведомство, или ведомство по ограблению других народов, и, наконец, ведомство общественных работ. Климатические условия и своеобразия поверхности... сделали систему искусственного орошения при помощи каналов и ирригационных сооружений основой восточного земледелия. ...На Востоке, – где цивилизация была на слишком низком уровне и где размеры территории слишком обширны, чтобы вызвать к жизни добровольные ассоциации, – повелительно требовала вмешательства централизованной власти правительства. Отсюда та экономическая функция, которую вынуждены были выполнять все азиатские правительства, а именно функция организации общественных работ»<sup>284</sup>.

Классическими государственными образованиями Постархаического Востока были Древняя Индия и Древний Китай. Обратимся к положению человека в этих образованиях.

Наиболее радикальную форму централизованной восточной деспотии принял в форме ранней государственности в Древней Индии. В древние времена на территории Индии существовали разные племена со своим жизненным укладом, но этот уклад был нарушен вторжением с севера ариев, покорением автохтонных племён и внедрением своих порядков. Кто такие эти арии, до сих пор окончательно не выяснено. Представители альтернативной истории утверждают, что это были жители легендарной Гипербореи, которая по каким-то причинам прекратила своё существование. На одной из карт Г. Меркатора (1587) на месте современного Ледовитого океана изображён континент, в центре которого находится гора (мифическая гора Меру). Прибывшие арии были светлокожими и светловолосыми, чем разительно отличались от местного населения. Их собственное общество состояло из трёх *варн* – относительно

284 Маркс К. Британское владычество в Индии // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 9. М., 1957. С. 132.

замкнутых сословий со своим социальным статусом и соответствующими ему функциями. Это следующие варны: брахманы (жрецы), кшатрии (воины) и вайшьи (остальные люди независимо от рода занятий). Варны были выстроены в строгую субординацию: на её вершине находились брахманы, посредине – кшатрии, внизу – вайшьи. В связи с тем, что местное население было смуглокожим и темноволосым, арии зачислили его в четвёртую, самую низшую варну – варну *шудр* («неприкасаемых»). По мере укрепления арийского государства происходила ассимиляция ариев местным населением, и расовый критерий оказался недостаточным. Варны переросли в *касты*, отличавшиеся полнейшей замкнутостью и непроницаемостью друг для друга. А. А. Куценков пишет: «Каста была для индивидуума всем, тогда как индивидуум сам по себе – ничем. Каста обеспечивала физическое и духовное воспроизводство человека. Только в её среде он мог найти себе партнёра для продолжения рода. Каста выполняла роль той культурной среды, в рамках которой протекала социализация личности. Каста давала человеку его профессию, т. е. способ добывания средств к жизни.

Здесь он овладевал секретами своего ремесла. Каста была той изначальной базой, на которой строились все другие социальные группы, в которые входил человек. Среди членов касты он удовлетворял свои потребности в досуге, личном общении, не боясь оскверниться, не рискуя нарушить правила межкастового общения. Только здесь он мог найти себе друзей и товарищей. На помощь членов своей касты человек мог рассчитывать во время невзгод и несчастий. И только среди членов своей касты индивидуум чувствовал себя “дома”. Каста создавала для человека чувство безопасности, уверенности в себе»<sup>285</sup>. Переход из касты в касту, особенно из низшей в высшую, был невозможен. Деспотическая власть древнеиндийского государства опиралась на кастовое

285 Куценков А. А. Эволюция индийской касты. М., 1983. С. 76.

деление общества, и каста фактически выполняла властные функции государства. Браки между кастами также были запрещены. Даже простые контакты между ними, если они исходили от представителя низшей касты, не практиковались. А. А. Куценков пишет: «Индивидуальности не было места в социальном и правовом порядке кастового общества. Личность могла существовать не как индивидуальность, а как часть традиционного коллектива. Поэтому первым и неперенным условием существования индивидуума было беспрекословное и непоколебимое подчинение коллективу»<sup>286</sup>. Привилегированное положение занимали каста жрецов – брахманов (от «брахма» – дух) и каста воинов – кшатриев (от «кшатра» – власть). В их руках и была сосредоточена вся власть – и религиозная, и светская. Брахманы в иерархии каст занимали высшее положение. Их функцией было выполнение жертвенного ритуала на благо всего социума. Они считались посредниками между миром людей и миром богов и им приписывалась магическая сила воздействия на весь мир. Они обладали огромными привилегиями. Власть осуществляли *раджи* (слово «раджа» приблизительно переводится как «царь»), избравшиеся из числа военной аристократии. Считалось, что власть поддерживается богами. Можно добавить, что сама структура общественного целого усиливала власть государства над каждым из индивидов. Простой индивид был подчинён жёсткой гетерономии, царящей внутри его касты, и вместе с кастой был подчинён государству, по отношению к которому он выступал как акциденция – к субстанции.

К. Маркс пишет: «...С одной стороны то, что жители Индии, подобно всем восточным народам, предоставляют центральному правительству заботу о крупных общественных работах, являющихся основным условием их земледелия и торговли, с другой – то, что население Индии,

---

<sup>286</sup> Там же. С. 72.



рассеянное по всей территории страны сосредоточивается в маленьких центрах благодаря патриархальной связи между земледельческим и ремесленным трудом, – эти два обстоятельства вызвали к жизни с самых древних времён своеобразную социальную систему, так называемую *систему сельских общин*, которая придавала каждому из этих маленьких союзов независимый характер и обрекала его на обособленное существование»<sup>287</sup>. К. Полањи одним из принципов, на котором базировалась целостность первобытной общины называет домашнее хозяйство. Это же хозяйство сохранилось в Древней Индии и в постпервобытную эпоху. Здесь «организованные по-семейному общины покоились на домашней промышленности, на своеобразной комбинации ручного ткачества, ручного прядения и ручного способа обработки земли – комбинации, которая придавала им самодовлеющий характер»<sup>288</sup>.

К. Маркс даёт и характеристику положению человека в таких автаркически замкнутых общинах: «Мы не должны забывать, что эти маленькие общины носили на себе клеймо кастовых различий и рабства, что они подчиняли человека внешним обстоятельствам, вместо того чтобы возвысить его до положения властелина этих обстоятельств, что они превратили саморазвивающееся общественное состояние в неизменный, предопределённый природный рок и тем создали грубый культ природы, унижительность которого особенно про-является в том факте, что человек, этот владыка природы, благоговейно падает на колени перед обезьяной Ханумани и перед коровой Сабалой»<sup>289</sup>.

Данное положение человека оправдывалось устройством Мироздания, как оно представлено в ведической традиции, которую в Индию принесли арии и которую посредством своих брахманов внушали населению. В абрисном виде данное

287 *Маркс К.* Британское владычество в Индии. С. 134.

288 Там же. С. 135.

289 Там же. С. 136.

мировоззрение состоит в следующем. Мироздание содержит два уровня – не-Бытие и Бытие (*Сат* и *а-Сат*). «Иначе говоря, это – *непроявленный* Мир (вечный, бесконечный и безосновный) и *проявленный* Мир (временный, конечный, производный от непроявленного, имеющий основание в нём и по истечении срока своего существования возвращающийся в него). С актом проявления непроявленный Мир *не исчезает*, но продолжает существовать как за пределами проявленного Мира, так и внутри последнего»<sup>290</sup>. Непроявленный мир наделяется всецело положительными характеристиками, проявленный – однозначно отрицательными. Человек – частичка непроявленной сущности (в Упанишадах она именуется Бр́ахманом), именуемая Атманом. Проявленный мир – это мир *сансары*, постоянных рождений, смертей и новых рождений (реинкарнации). Задача человека состоит в совершенствовании себя, с тем чтобы освободиться от круга сансары и вернуться на свою истинную родину – в непроявленный мир. В мире сансары действует закон *кармы* – закон новых рождений в соответствии с действиями и поведением человека в настоящей жизни. В «Законах Ману» сказано: «Деяние, происходящее от мысли, речи и тела, имеет плод чистый или нечистый; состояние (*gati*) людей – высокое, низкое или среднее – происходит от деяний»<sup>291</sup>. И какие мысли, речи и тела рождал в этом своём существовании человек, зависело его будущее существование. «Одарённые благостью идут к состоянию богов, одарённые страстью – к состоянию людей, одарённые темнотой – всегда к состоянию животных: таков тройкий вид перерождений»<sup>292</sup>. Это и оправдывало в глазах простых людей их нынешнее положение – положение кшатрия или шудры, богача или бедняка и т. д.

290 Хамидов А. А. Задача создания интегральной философии как мировоззренческо-методологическая задача //Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания, нравственности. Материалы III Международной научно-теоретической конференции (16 – 17 февраля 2018 г., Астана, Казахстан). В 2-х т. Т. I. Астана: Изд-во ЕНУ им. Л. Н. Гумилёва, 2018. С. 60.

291 Законы Ману. Манавадхармашастра. М., 2002. С. 473.

292 Там же. С. 479.

Следовательно, раз уж человек находится в касте шудр, то это следствие его прошлой жизни, ни больше, ни меньше. Значит, жить надо «правильно». И так далее.

Но различием непроявленного и проявленного измерений-состояний Универсума древнеиндийское мировоззрение не исчерпывается. В проявленном Мире отдаёт приоритет *энергетической* его стороне по сравнению с *вещественной*, телесной. Эта энергия, равно разлитая как в проявленном мире, так и в самом человеке, называется *праной* (на санскрите означает «дыхание» и «жизнь»). В Индии были разработаны различные техники работы с праной – пранаяма. Это – управление жизненной энергией посредством системы дыхательных упражнений. Является составной частью йоги. «В индийских текстах, – пишет Е. А. Торчинов, – термин “йога” употребляется в двух основных значениях... Во-первых, йога означает психотехнику вообще, то есть тщательно разработанный и выверенный традицией набор средств и приёмов для достижения строго определённых трансперсональных состояний сознания, оцениваемых традицией как состояния реализации религиозной прагматики учения – “освобождение” (*мокша, мукти, кайвалья, нирвана* и т. п.). В этом смысле йога характерна для всех религий традиционной Индии... Во втором, узком смысле это слово употребляется для обозначения одной из дárшан (религиозно-философских систем) ортодоксальной индуистской (брахманской) философии (астика)»<sup>293</sup>. Слово «йога» на санскрите означает «единение», «связь». Патанджали (II век до н. э.) пишет: «Йога есть сосредоточение, которое выступает свойством сознания на всех его ступенях»<sup>294</sup>. Патанджали здесь имеет в виду уже практику йоги. Существует несколько направлений йоги: раджа-йога, карма-йога, джняна-йога, бхакти-йога и хатха-йога. Следует отметить, что хатха-йога,

<sup>293</sup> Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1998. С. 181.

<sup>294</sup> Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992. С. 86.

представляющая собой систему *асан* (специальных поз), является неотъемлемым моментом всех перечисленных направлений йоги.

В человеке, как и в проявленном Мире, значима прежде всего энергия. Именно она в нём есть присутствие Непроявленного. Человек с этой точки зрения обладает определённой энергетической структурой. В нём прежде всего выделяются *чакры* – психоэнергетические центры в так называемом тонком теле человека, которые представляют собой места пересечения каналов *нади*, по которым циркулирует жизненная энергия прана. Основных чакр семь (перечисляем снизу-вверх): Муладхара, Свдхиштхана, Манипура, Анахата, Вишуддха, Аджана (её также называют Третьим глазом) и Сахасрара, именуемая также Тысячелепестковым лотосом. У основания позвоночника человека, согласно этому воззрению, дремлет, свернувшись в кольцо, подобно змее, энергия Кундалини. Задачей человека является пробуждение этой энергии и проведение её вверх вдоль позвоночника до Тысячелепесткового лотоса. Эта энергия затем соединяется с энергией проявленного Мира. Достигший этой ступени человек считается просветлённым и достигает освобождения от проявленного Мира с его законом кармы, механизмом реинкарнации и т. д.

В древнеиндийском мировоззрении преобладал религиозный элемент и в древнеиндийской культуре религия также занимала доминирующее положение. Основными божествами считались Брами, Вишну, Шива и Индра. Соответственно этим богам и строились религиозные направления и соответствующие им культы. Древнеиндийское мировоззрение именуется *ведическим*. Оно запечатлено в специальной ведической литературе, составлявшей традицию *шрути*). Традиционно вся ведическая литература подразделяется на четыре группы:

1) Самхиты, 2) Брахманы (единственное число – брахмана),

3) Араньяки и 4) Упанишады. Эта последовательность отражает историческую последовательность их возникновения. Самхиты включают четыре *Веды*<sup>295</sup>: 1) Ригведу, 2) Самаведу, 3) Яджурведу (подразделяющуюся на Чёрную и Белую) и

4) Атхарваведу. Брахманы представляют собой разъяснения Самхит. Каждой из Самхит принадлежат свои Брахманы: Ригведе свои, Самаведе свои и т. д. «Араньяки и Упанишады непосредственно примыкают или к Самхитам или к Брахманам: свои Упанишады или Араньяки имеет не только та или иная Самхита, но и та или иная Брахмана. Поскольку, однако, Брахманы имеют своим истоком Самхиты, относящиеся к ним Араньяки или Упанишады также примыкают к Самхитам. Следовательно, вся эта структура Вед в конечном счёте определяется структурой Самхит»<sup>296</sup>. А. Я. Сыркин отмечает, что границу между Араньяками и Упанишадами провести удаётся не всегда.

Из Самхит наиболее философски значимой является «Ригведа», а из примыкающей к ним литературы – Упанишады. «Упанишады – это разного рода поучения, передаваемые от учителя к ученику»<sup>297</sup>. Традиционно насчитывается 108 Упанишад<sup>298</sup> (хотя – если строго – их известно более 200). Самыми значительными и соответственно философски значимыми являются «Брихадараньяка упанишада» и «Чхандогья упанишада». Можно, как представляется, сказать, что если в «Ригведе» можно обнаружить *пред-философию* Вед (и вообще Древней Индии), то в Упанишадах мы обнаруживаем уже *собственно философию* – ведическую философию.

295 *Veda* означает не просто «знание», но *священное знание*. Атхарваведа («Веда заклинаний») открывается вступительным заговором на сохранение Священного Знания. См.: Атхарваведа. Избранное. Изд. 2-е, стереотипн. М., 1989. С. 59.

296 Бродов В. В. У истоков индийской философии // Древнеиндийская философия. Начальный период. Изд. 2-е. М., 1972. С. 6. Общую структуру ведической литературы см. на схеме в статье: Сыркин А. Я. Ранние упанишады и Брихадараньяка // Упанишады. Изд. 2-е, доп. М., 2000. С. [15].

297 Сыркин А. Я. Ранние упанишады и Брихадараньяка. С. [13]. На санскритском *upa-ni-ṣad* буквально означает «сидеть около».

298 Их перечень см.: Там же. С. [24] – [26].

На смену господства традиции *шрути* приходит относительное господство традиции *смрити* и возникновение соответствующей данной традиции литературы. Эта литература «охватывала произведения, возводимые к отдельным авторитетам и передаваемые от учителя к ученику»<sup>299</sup>. К этой литературе относится Эпос (наиболее значительным произведением данного рода является «Махабхарата»), Пураны (основной свод их включает 18 Пуран<sup>300</sup>), Итихасы (это – псевдоисторические повествования о прошлом), Дхармашастры (представляют собой своды законов), Сутры (своеобразные наборы афоризмов), Бхашьи (толкования к сутрам) и Карики (популярные пособия, излагающие то или иное учение). По общему признанию, с IV в. до н. э. по II в. н. э. происходит становление и формирование основных философских школ Древней Индии. В V – IX вв. происходит окончательное оформление основных философских школ, или систем (дárшан). Шесть из них считались ортодоксальными, то есть признающими авторитет Вед. Они относились к *áстике*: ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта. Три школы являлись неортодоксальными (*настика*): буддизм, джайнизм и локаята (нередко выделяют школу чарвака, в принципе мало отличающуюся от последней).

В Древней Индии существовал свой эпос, наиболее значимыми его сочинениями являются «Рамаяна» и «Махабхарата». Были также развиты музыка, живопись, скульптура и архитектура. Первоначально строились пещерные храмы и целые храмовые комплексы, как, например, комплекс Аджанты. Потом строили скальные храмы, как, например, Дхармараджаратха, а затем и обычные. Некоторые занимают большую площадь. Так, храм Венкатешвары занимает площадь, превышающую два гектара. некоторые

299 Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I – IV. Изд. 2-е, испр. М., 1999. С. 458.

300 Их перечисление см. в: Посова В. К. Введение // Вишну-Пурана. Кн. 1. СПб., 1995. С. 3.

храмы украшены сюжетами из жизни богов и людей. Так, храм Кхаджурахо (на деле представляющий группу храмов) богато украшен скульптурой. Помимо скульптуры божества, которому посвящён храм, его спутников, полубогов и духов, здесь представлены скульптурные сюжеты, изображающие простых людей, а также животных. Особое место (с нынешней, конечно, точки зрения) занимают эротические сюжеты, иллюстрирующие искусство *камы* (любви)<sup>301</sup>.

**Некоторые постархаические государственные образования и положение человека в них. Древний Китай.** В Древнем Китае, который, как и Древняя Индия, также базировался на азиатском способе производства и где индивид также был подчинён стоящему над ним общественному целому, государственный режим был несколько мягче, чем в Индии, так как в Китае не существовало кастового деления. Здесь также имели место сильные общинные, клановые связи и зависимости. Однако устройство государства было иным. Государство здесь, как и в Индии, также было сверхцентрализованным с правителем во главе, обладавшим неограниченной властью. Но если в Индии некоторое время существовало разделение на ариев и не-ариев, то Китай первоначально (во время правления династии Шан-Инь) был в принципе моноэтническим. Ситуация стала меняться с установлением династии Чжоу, просуществовавшей с XI по VI вв. до н. э. Однако, в принципе, это не намного изменило сущность древнекитайского государства. Стоящий во главе него правитель (*ван*) считался Сыном Неба (Небо же, в соответствии с учением Конфуция, считалось верховным правителем мироздания), которому Небо вручило мандат правления.

Если в доимперском Китае господствующей идеологией было учение, разработанное Конфуцием, то с приходом к

---

301 Данное искусство уходит своими корнями в глубокую древность. Это искусство в первые века новой эры обобщил философ и учёный Ватсяяна Маланага в специальном трактате. См.: *Ватсяяна Маланага*. Камасутра. М., 1993.

власти Цинь Шихуанди – создателя древнекитайской империи – главной идеологией стал противник конфуцианства – легизм (*фа цзя*). Основное расхождение между конфуцианством и легизмом состояло в трактовке методов правления. Конфуций учил, что правитель должен быть, во-первых, добродетельным, то есть соблюдать принцип «незыблемой середины», а во-вторых, следовать ритуалу, который, согласно ему, уходит корнями в глубокую древность, во времена легендарных правителей Яо, Шуня и Юя. Конфуций учил: «Если править с помощью закона, улаживать, наказывая, то народ остережётся, но не будет знать стыда. Если править на основе добродетели, улаживать по ритуалу, народ не только устыдится, но и выразит покорность»<sup>302</sup>. Легисты же приоритет отдавали юридическому закону. Один из основоположников легизма Шан Ян в 356 г. до н. э. провёл реформу, которая преследовала цель ограничить интересы подданных земледелием и войной. Он, к примеру, писал: «Если правитель введёт единый закон о налоге, то он будет пользоваться доверием, а если он будет пользоваться доверием, чиновники не осмелятся творить нарушения»<sup>303</sup>. Его идеи были развиты Хань Фэйем, советником первого китайского императора Цинь Шихуанди.

Впоследствии произошёл синтез двух идеологий. Ведь у них было много общего. Обе в качестве идеала видели крепкую централизованную власть во главе с мудрым правителем, опирающимся в управлении государством на преданных и умелых помощников, прошедших специальную проверку. Обе доктрины ценили строгий порядок, дисциплину, чёткую субординацию в обществе и в государстве, незыблемую стабильность. Они (конфуцианство и легизм), правда, как сказано, расходились в толковании некоторых понятий и методов правления. Если конфуцианцы ратовали за

302 Луной // *Конфуций*. Я верю в древность. М., 1995. С. 58.

303 Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Изд. 2-е, доп. М., 1993. С. 142.



нравственность как основу отправления власти и служения ей простолюдинов, то легисты делали ставку на тоталитарно-репрессивные методы принуждения и игнорировали этические регулятивы. Именно синтез раннего конфуцианства и легизма стал основной идеологической доктриной государства эпохи Хань (206 г. до н. э. – 25 г. н. э.). Власть, согласно воззрениям древних китайцев, вне зависимости от их социального положения, считалась атрибутом человеческого сообщества, предпосланная Небом. Власть имела не только узкополитический, но также этический и религиозный смысл. Государь, Сын Неба, считался посредником между земным и потусторонним мирами, поскольку в его обязанности входили жертвоприношения усопшим предкам. В то же время государь считался средоточием космической гармонии, призванным выполнять миссию благоустройства Вселенной, включая, разумеется, и Поднебесную. Он должен управлять Поднебесной в соответствии с ритмами Мироздания и прежде всего со сменой времён года.

В этой связи власть всецело принадлежала императору и ни с кем не могла делиться и не допускала какого бы то ни было противодействия себе. Неповиновение государю считалось не просто уголовным преступлением и страшным моральным проступком, но святотатством, покушением на самые основы мирового порядка. Всякие, даже незначительные проявления непослушания власти государя в Древнем Китае жестоко карались. Но если происходило свержение правящей династии, то это рассматривалось как проявление воли Неба, как его возмездие за нерадивость правителя. В. В. Малявин пишет: «Моральный идеал, космологическая символика и административная рутина в китайской империи сходились воедино в идее власти как ритуала»<sup>304</sup>. Такое понимание власти основывалось на понимании общества-государства как органического целого, в котором каждому его органу Небо предписало свой

304 Малявин В. В. Китайская цивилизация. М., 2003. С. 107.

удел. «В следовании своему уделу, утверждали идеологи империи, все люди равны, несмотря на неравенство их положения»<sup>305</sup>. В древнем Китае жизнедеятельность людей во многом регулировалась традицией и обычаями, а также всевозможными ритуалами.

В древнекитайском мировоззрении, как и в древнеиндийском, мироустройство также изображается как двухуровневое. Непроявленный уровень в классической китайской традиции (прежде всего в философском даосизме) именуется различно: Не-бытие (*У*), Великая Пустота, Беспредельное, Отсутствие, Хаос и др. Второй уровень чаще всего именуется Бытием (*Ю*), «тьмой вещей», «десятью тысячами вещей» и т. п. Начальной фазой миропроявления считается возникновение *Великого предела (Тай ци)*. Лао-цзы, родоначальник даосизма отмечает: «В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии»<sup>306</sup>. Проявленный мир существует, и по прошествии времени снова возвращается в непроявленное состояние. То, что ведёт этот мир от его возникновения к его завершению, обозначается как *Дао* (буквально переводится как «путь»). *Дао* – это присутствие не-бытия в бытии и путь бытия. Поэтому родоначальник философского даосизма Лао-цзы и пишет: «Оно снова возвращается к небытию»<sup>307</sup>.

Как и в древнеиндийском мировоззрении, в древнекитайском мировоззрении также энергетическое начало проявленного Мира ставилось на первое место, а телесное, вещественное – на второе. Энергия именовалась *ци*. Подобно электричеству, энергия *ци* имеет положительный и отрицательный полюсы. Это – *инь* и *ян*. *Инь* соотносится с такими качествами, как тёмное, пассивное, мягкое, внутреннее, женское, земное и т. д.; *ян* соотносится с такими качествами, как светлое, активное, твёрдое, внешнее,

305 Там же. С. 108.

306 «Дао дэ цзин» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х т. Т. 1. М., 1972. С. 127.

307 Там же. С. 118.

мужское, небесное и т. д. *Инь* и *ян* суть противоположные начала проявленного Универсума: «Инь – женское начало, женский ритм и цикл жизни, ян – мужское начало, мужской ритм и цикл жизни...»<sup>308</sup> Женский и мужской, как это понятно, здесь означают отнюдь не только мужчину и женщину как таковых. Это – универсальные характеристики. Энергия *ци* существует в двух видах – как *инь-ци* и как *ян-ци*. Лао-цзы пишет: «Все существа носят в себе *инь* и *ян*, наполнены *ци* и образуют гармонию»<sup>309</sup>. Отметим, что, согласно классическому китайскому мировоззрению, пять первоначал в древнекитайском мировоззрении (вода, огонь, металл, почва и дерево) суть не вещества, а различные виды энергии *ци*.

С точки зрения данного мировоззрения энергией *ци* пронизано всё в проявленном Мире. Древнекитайский человек усматривает в первую очередь энергетической измерение всего сущего, и лишь потом его вещественное, телесное содержание. В окружающей его природе он учитывает именно энергию. На этом, к примеру, построен *фэнь-шуй* – система правил, в соответствии с которыми китаец строит своё жилище и расставляет внутри него мебель и всё остальное. Соблюдение этих правил, согласно поверью, обеспечит здоровое и счастливое проживание в нём. На энергии построены оздоровительные и боевые искусства (к примеру те, которыми славится монастырь Шаолинь). На принципах энергии построена знаменитая китайская медицина. Написано немало специальных трактатов. Так, одним из древнейших является «Трактат Жёлтого императора о внутреннем», приписываемый легендарному Хаун-ди<sup>310</sup>. В древнекитайской медицине особо выделяется дожившая и до нашего времени техника углоукальвания (по-западному –

308 Лукьянов А. Е. Истоки Дао. Древнекитайский миф. М., 1992. С. 6.

309 «Дао дэ цзин». С. 128.

310 См.: Трактат Жёлтого императора о внутреннем. Ч. 1. Вопросы о простейшем. М., 2007; Трактат Жёлтого императора о внутреннем. Ч. 2. Ось духа. М., 2007.

акупунктура). При этом данная техника учитывает различие полов.

Так, в даосском трактате «Нань цзин» содержится следующая рекомендация относительно применения иглоукалывания. Цель иглоукалывания состоит в регулировании обращения в организме энергий *ци*. При этом непременно должно учитываться, мужчина или женщина является пациентом. Г. Т. Алексеев следующим образом передаёт смысл упомянутой рекомендации: «Для получения эффекта *бу* – “прибавить” утром необходимо у мужчины колоть в точки меридианов на правой стороне тела, у женщины – в точки на левой стороне тела. Вечером воздействие *бу* делают на противоположных сторонах. Эффект *се* – “отнять” противоположным эффекту *бу* образом, учитывая, утром или вечером, мужчине или женщине делаются уколы»<sup>311</sup>. Г. Т. Алексеев составил следующую схему<sup>312</sup>:

	<b>Бу – «прибавить»</b>	<b>Се – «отнять»</b>
<b>Женщина</b>	Левая сторона тела 0 – 12 часов	Правая сторона тела 0 – 12 часов
	Правая сторона тела 12 – 24 часа	Левая сторона тела 12 – 24 часа
<b>Мужчина</b>	Правая сторона тела 0 – 12 часов	Левая сторона тела 0 – 12 часов
	Левая сторона тела 12 – 24 часа	Правая сторона тела 12 – 24 часа

В рамках даосизма сложилось особое учение и неразрывно связанная с ним практика, которая получила название «*внутренняя алхимия*» (*нэй дань*). Смыслом данного учения и практики считалось достижение бессмертия. С точки зрения древнекитайской медицины человек обладает сложной энергетической структурой. Эта структура образована специальными энергетическими

311 Алексеев Г. Т. Правое – левое в древнекитайской медицине //Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. I. М., 1982. С. 178.

312 См.: Там же. С. 177 – 178.

каналами (в западной традиции именуемых меридианами), по которым циркулирует иньская и янская энергия *ци*. Учение внутренней алхимии в данной структуре выделяет выделяет человеческий позвоночник, вдоль которого расположены три энергетических центра, именуемые *даньтянями*. Собственно, это то же, что и система чакр в древнеиндийской традиции, только здесь центров не семь, а три. Один находится внизу живота, другой в области сердца, и третий на макушке головы. работа с даньтянями та же, что и работа с чакрами: энергию необходимо поднять снизу-вверх. Такая работа рассчитана на одного индивида<sup>313</sup>. Но внутренняя алхимия предполагает и парную работу – мужчины и женщины. Данная работа является не чем иным, как особой техникой сексуальных отношений и называется «питанием жизни посредством *инь* и *ян*». В древнем Китае существовали специальные трактаты по «искусству нефритовых покоев», в которых разъяснялись тайны специфической техники секса<sup>314</sup>.

Перед человеком, как и согласно ведической традиции, стоит задача возвращения в непроявленное состояние. Однако, во-первых, данная задача не предписывается жёстко, а во-вторых, проявленный мир оценивается более высоко, чем в древнеиндийской традиции. Но даосизм был, можно сказать, элитарной философией Древнего Китая. Его реальной, практической идеологией было учение Конфуция, со временем, как отмечено выше, синтезированное с учением легистов. Конфуций не занимался вопросами устройства Мира, но сосредоточился на этических и социальных проблемах. Единственной онтологической категорией его учения было Небо, которое всем повелевает и всё всем предписывает.

Прежде чем рассмотреть реальное положение человека в древнекитайском обществе, отметим некоторые положения

313 См., напр.: *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины (*У чжэнь лян*). СПб., 1994.

314 См. подборку таких трактатов в кн.: Китайский эрос. Научно-художественный сборник. М., 1993. С. 142 – 201.

философии Конфуция. Поскольку для конфуцианской философии человек – существо прежде всего социальное (в широком смысле слова), постольку в нём, в его бытии выделяются социально-этически-политические атрибуты. К числу позитивных атрибутов относятся так называемые «*пять постоянств*» (*у чан*). Они включают: *жэнь* (человечность, или человеколюбие; подчас переводится как «гуманность»), *и* (справедливость, или долг), *ли* (благопристойность, ритуали или этикет), *чжи* (мудрость, разумность; иногда переводится как «знание»), *синь* (благонадёжность, или искренность; иногда переводится как «доверие»). К этим основным категориям примыкает ряд других: *сяо* (сыновняя почтительность, или вообще почитание родителей), *ти* (уважение старшего брата, долг младшего брата), *чжун* (преданность, верность, правдивость), *хэ* (гармония, согласие), *юн* (мужество, смелость, храбрость), *цай* (дарование, талант) и другие. В конфуцианских сочинениях даются определения всем этим категориям, особенно входящим в «пять постоянств», правда, не всегда согласующихся между собой. Для Конфуция главным из всех пяти постоянств была человечность (*жэнь*).

В отличие от конфуцианства, полагающего образом бытия человека деятельность (*вэй*), так как ни ритуал и ничто другое нельзя осуществлять без деятельности, философский даосизм провозглашал идеальным способом бытия человека *не-деяние* (*у вэй*). Именно таков, согласно ему, способ существования и самого *Дао*. Лао-цзы пишет: «*Дао* постоянно осуществляет *недеяние*, однако нет ничего такого, что бы оно не делало»<sup>315</sup>. В даосской философии существует противопоставление обычного человека и жителя глубокой древности – «*совершенному*» как того, в ком постоянно присутствует и наращивается *Дао*. В конфуцианской философии также существует противопоставление. Уже Конфуций выделил два типа людей, различающихся по этическому критерию. Это – *цзюнь цзы* (благородный муж)

315 «Дао дэ цзин». С. 126.

и *сяо жэнь* (маленький, или ничтожный, человек). Эти типы противоположны и соотносятся друг с другом по ценностной вертикали, подобно соотношению Неба и Земли. *Цзюнь цзы* занимает верхнюю позицию, *сяо жэнь* – нижнюю. *Цзюнь цзы* наделён исключительно положительными социально-этическими характеристиками (он является носителем пяти постоянств), *сяо жэнь* же – исключительно отрицательными. Чтобы подчеркнуть их контрастность, Конфуций в своих беседах и наставлениях часто говорит одновременно об обоих. Например: «Благородный муж постигает справедливость. Малый человек постигает выгоду»<sup>316</sup>; «Благородный муж постигает высшее,

Малый человек постигает низшее»<sup>317</sup>; «Благородный муж... трепещет перед Повелением Неба... Малый человек, не зная Повелений Неба, перед ними не трепещет...»<sup>318</sup> И так далее.

В даосской философии имеется различие простых людей и совершенномудрых, а также низов и верхов общества. Это различие считается онтологическим. Тем не менее, даосские философы учат, что простолюдин может, если возжелает, стать на путь совершенствования и достичь значительных результатов. Согласно Конфуцию, различие *цзюнь цзы* и *сяо жэня* также носит онтологический характер (оно предписано Небом). Он говорит: «Благородный муж не ценен в малом, но ему по силам всё великое; малым людям не по силам всё великое, но они ценны в малом»<sup>319</sup>. А поскольку в социальной жизни всегда существует не только великое, но и малое, то необходимость того и другого типа объективно обусловлена социальной необходимостью. Эти типы поэтому взаимно дополнительные. У них, согласно Конфуцию, даже добродетель (*дэ*) противоположна: «У благородного мужа добродетель – ветер, у малых же

316 Луной. С. 71.

317 Там же. С. 131.

318 Там же. С. 145 – 146.

319 Там же. С. 141.

людей она – трава; склоняется трава вслед ветру»<sup>320</sup>. Тем самым Конфуций утверждает онтологически укоренённое неравенство выделенных им типов людей. Он заявляет: «Благородный муж не инструмент»<sup>321</sup>. Но тогда получается, что маленький человек – инструмент, то есть *средство*<sup>322</sup>. В «Да сюэ» («Великом учении», входящем в конфуцианское Четверокнижие (*Сы шу*)) говорится: «Гуманный за счёт богатств развивает свою личность, негуманный за счёт своей личности развивает богатства»<sup>323</sup>. Поскольку же Конфуций считает соотношение благородного мужа и маленького человека *незыблемым*, постольку он *отказывает* маленькому человеку в возможности дорасти до благородного мужа. Именно благородный муж, согласно конфуцианской философии, является идеальной кандидатурой на роль государя и чиновника. И это притом, что в «Да сюэ» сказано: «Для всех и каждого – от сына Неба и до простолюдина – усовершенствование своей личности является корнем»<sup>324</sup>.

В древнекитайском обществе преобладали не идеи даосской философии, а идеи Конфуция и его последователей, а позже – идеи легизма, а ещё позже – их синтез. В. В. Малявин пишет: «Личность в китайской культуре – это не индивид, а устроенная по образу живого организма иерархическая структура, где высшей ценностью является “движущая сила жизни” (*шэн цзи*), способность человека “превозмогать себя” (*кэ цзи*), развиваясь, однако, не произвольно, а согласно заложенным в организме потенциям роста. Отсюда проистекают существеннейшие черты мировоззрения и психологии китайцев: доверие к творческой силе жизни и принятие судьбы, признание неизбежности и вездесущности иерархии и неверие в способность общества без твёрдой

320 Там же. С. 118.

321 Там же. С. 60.

322 В «Мэн-цзы» сказано: «Без добропорядочных людей некому управлять дикарями, а без дикарей некому кормить, содержать добропорядочных людей» (Мэн-цзы. СПб., 1999. С. 78).

323 «Да сюэ» («Великое учение») // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 119.

324 Там же. С. 94.



направляющей руки строить свой быт, стремление к согласию и гармонии как в собственной душе, так и в отношениях с окружающими, избегание конфликтов»<sup>325</sup>. Отсюда – стремление иметь «твёрдую направляющую руку» начиная семьёй и кончая государством. Отсюда – беспрекословное почитание императора и его власти.

Правящая элита и примыкающий к ней имущественный слой комплектовался, в основном, за счёт бюрократии. Последняя прочно заняла место у руля государства, разросшись в целый класс и на деле узурпировала функции правящего класса, противостоящего массам управляемого им населения. Они, следовательно, присвоили себе основные властные функции. Как отмечает В. В. Малявин, «китайцы с древности тщательно разработали принципы самого совершенного метода управления государством – управления с помощью бюрократии – и с большим искусством претворили их в жизнь. Бюрократический характер исполнительной власти был оборотной стороной той оторванности государства от общества, которая сделала возможным сохранение в китайской государственности архаической религии рода»<sup>326</sup>. Тщательно разработанная чиновниками-бюрократами административная система обеспечивала им возможность противостоять как богатым земледельцам, не принадлежащих к классу бюрократов, так и личным слугам императора и даже его родственникам. Богатые торговцы, ремесленники, не говоря уже о бедном населении, находились в зависимом от бюрократии положении.

Л.С. Васильев пишет: «Спецификой бюрократии как важнейшей части господствующего класса являлось то, что у неё, как правило, не было иной собственности на средства производства и иной власти, кроме тех, что она имела в силу своего положения в системе управления»<sup>327</sup>. Конечно,

<sup>325</sup> *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. С. 541.

<sup>326</sup> Там же.

<sup>327</sup> *Васильев Л. С.* Возникновение и формирование китайского государства // Китай: история, культура и историография. М., 1977. С. 31.

чиновники высших рангов были весьма состоятельными людьми и у них имелись самые разные привилегии. «Отсюда – необычайный культ Должности, характерный для конфуцианского Китая, стремление бюрократического аппарата возвеличить её, возвести на пьедестал и использовать для этого всю гигантскую мощь идеологии и санкционированной ею системы ценностей, ценностной иерархии»<sup>328</sup>. Отбор в чиновники был строгий и поэтапный. Отбирались только наиболее грамотные и способные выпускники школ, прошедшие три уровня экзаменов. В этом был и положительный момент: система экзаменов обеспечивала вертикальную мобильность населения, хотя тем самым и укрепляла административно-бюрократическую машину.

Древний Китай создал уникальную культуру. Созданы Образцы поэтической культуры, среди которых выделяется «Шицзин» (XI – VI вв. до н. э.), который может рассматриваться как надёжный источник по изучению древнейших времён жизни китайского народа.. Встречаются наставления, поучения и т. д. Вот один фрагмент:

Хоть небо рождает все толпы народа,  
Нельзя уповать лишь на волю творца:  
Недобрых совсем не бывает вначале,  
Но мало кто добрым дожил до конца<sup>329</sup>.

Здесь говорится о том, что человек от рождения добр. Однако в процессе своей жизни он намеренно или ненамеренно, сознательно или несознательно приобретает дурные привычки, наклонности и даже пороки. И Небо такого человека не милует. В «Шицзине» собрано народное творчество. Но в Китае существовали и индивидуальные поэты, наиболее известными среди которых были Цюй Юань (340 – 278 гг. до н. э.) и Сунн Юй (290 – 223 гг. до н.

<sup>328</sup> Там же.

<sup>329</sup> Шицзин. Книга песен и гимнов. М., 1987. С. 251.

э). Хорошо известна китайская живопись. Большею частью в ней изображается природа, которая не просто поэтизируется, но и обожествляется.

Следует отметить развитие китайской науки. Существовала и развивалась математика, в частности геометрия. Китайские математики владели дробями, а также ввели понятие об отрицательных числах. Развивалась география. В IV – I вв. до н. э. Был создан «Каталог гор и морей»<sup>330</sup>. Особенно развитой была астрономия. Китайские астрономы прекрасно ориентировались в движении звёзд и планет. Они составляли карты звёздного неба. Широко известен древнекитайский календарь, которым китайцы руководствуются и в наше время. Он также широко известен и далеко за пределами Китая. Цикл составляет 60 лет. Приблизительно за такое время Сатурн дважды совершает оборот вокруг Солнца. 60 лет разделяется на пять. Получается 12. Это время одного оборота Юпитера вокруг Солнца. Следовательно, за 60 лет Юпитер совершит пять оборотов. Каждому году в этом календаре соответствует определённое животное: 1) мышь (крыса), 2) корова (бык), 3) тигр, 4) заяц (кролик), 5) дракон, 6) змея, 7) лошадь, 8) овца (баран), 9) обезьяна, 10) курица (петух), 11) собака, 12) свинья (кабан). Но данный календарь ориентирован не только по Солнцу, Юпитеру и Сатурну, но также и по Луне. Следовательно, это – лунно-солнечно-юпитерно-сатурновый календарь. Но на этом его особенности не заканчиваются.

В древнем Китае весьма значимым было число 5: пять «первозлементов» у *син*, которые, как отмечено суть пять видов энергии *ци*; пять постоянств в учении Конфуция; пять тонов в музыке; пять благословений (долголетие, процветание, здоровье, любовь к добродетельной жизни, естественная смерть); и т. д. В древнекитайском календаре число пять также имеет большое значение. Год и соответственно связанное с ним животное привязан к: 1) пяти «элементам» (дерево,

330 См.: Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Изд. 2-е, испр. М., 2004.

огонь, земля, металл, вода); 2) пяти «стихиям» (весна, лето, конец лета, осень, зима); 3) пяти цветам (зелёный или синий, красный, жёлтый, белый, чёрный); 4) географическим направлениям (восток, юг, центр (середина), запад, север); 5) планетами (Юпитер, Марс, Сатурн, Венера, Меркурий). Пять «элементов» имеют 10 циклических знаков, или 10 «небесных ветвей» в такой последовательности: *цзя, и, бин, дин, у, цзы, гэн, синь, жэнь, гуй*. Кроме «небесных ветвей» имеется ещё 12 «земных корней»: I – *цзы*, II – *чоу*, III – *инь*, IV – *мао*, V – *чень*, VI – *сы*, VII – *у*, VIII – *вэй*, IX – *шень*, X – *ю*, XI – *суй*, XII – *хай*. Если расположить «небесные ветви» по горизонтали, а «земные корни» по вертикали, так, чтобы при их пересечении образовалось 60 неповторяемых сочетаний, то и получится схема шестидесятилетнего цикла древнекитайского календаря. В итоге получается, что каждый из 60-ти лет год является уникальным. Правда, животные, «элементы» цвета и т. д. в нём повторяются по пять раз, но, тем не менее, каждый год оказывается неповторимым. Так, например, 2020-й год по этому календарю определяется так: это 37-й год шестидесятилетнего цикла, год металлической белой Мыши, гэн цзы. Это четвёртый, то есть предпоследний год Мыши в текущем 60-летнем цикле. О других, более сложных нюансах древнекитайского календаря мы говорить не станем.

В Древнем Китае, в отличие от Древней Индии, возникла историческая наука. Её «отцом» был Сыма Цянь (145 или около 135 г. до н. э. – около 86 г. до н. э.). На сегодня все девять книг его «Исторических записок» («Ши цзи») благодаря титанической работе Р. В. Вяткина изданы на русском языке.

Ещё одной составляющей древнекитайской культуры является специфическая практика гадания. Гадание существовало и продолжает существовать у всех народов. Оно появилось на рубеже Архаики и

Постархаики. Уже в земледельческой общине в силу борьбы начала, базирующегося на общинной собственности и частнособственнического начала, когда появились тенденции, которые трудно предугадать. Данное положение дел усугубляется уже в Постархаике с возникновением государства и права с его законами. Жизнь отдельно взятого человека в этой ситуации оказывается вовлечённой во всевозможные связи и зависимости, начал и концов которых он понять не может. Он начинает воспринимать их как некую стоящую над ним, над другими людьми и над обществом в целом силу, определяющую их жизнь помимо их воли. Причём он начинает думать, что помимо моральных норм и юридических законов над ним, и над его современниками находится ещё одна Сила, обладающая к тому же собственной *волей* и *властью*, и о происхождении которой ни он, ни другие люди не знают, но её действия ощущают на каждом шагу. Более того, у человека создаётся впечатление, что эта сила уже заранее предопределила траекторию жизнедеятельности каждого индивида, каждой социальной группы и общества в целом. Эта сила определяется как *Судьба*. Судьба – это не что иное как *мифологема*, которая выражает идею иррациональной детерминации как *несвободы*. Человек чувствует свою зависимость не только от морали и закона, но и от судьбы.

Люди всегда пытались понять предназначения судьбы. Этому служили разного рода приметы, знамения, мантические практики, практики предсказания и т. д. С верой в судьбу и её предопределение связана также практика *гадания*. Разные народы разработали самые разные виды гаданий, многие из которых дошли до нашего времени. Сегодня уже не гадают по полёту птиц или по внутренностям животных, но продолжают наряду с гаданием на картах гадать на кофейной гуще, на воске, на свечах и т. д. В Древнем Китае сначала гадали на лопатках крупного рогатого скота и на панцирях

черепках (этот вид гадания назывался *бу*), а затем на стеблях тысячелистника (он назывался *ши*). Гадание осуществлялось с помощью «И цзина» («Книги перемен»). Значительно позже данный вид упростили и стали гадать на монетах. Согласно «И цзину», линия судьбы совпадает с траекторией мирового Дао. В этой траектории имеются отдельные пункты, которые характеризуют тот или иной момент в данной траектории, ту или иную ситуацию. Эти пункты в «И цзине» обозначены гексаграммами (их 64). Запрашивающему гадание человеку выпадает какая-либо гексаграмма, и тот, кто осуществляет гадание, разъясняет заказавшему, что его может ожидать в связи с запланированными действиями. Ответы в «И цзине» таковы: «Будет счастье», «Будет несчастье», «Хулы не будет» и т. п.

Собственно «И цзин» представляет собой лишь первую часть памятника «Чжоу и». Второй частью последнего является «И чжуань» – собрание комментариев к «И цзину». Но нередко этот памятник именуется по названию его первой части. Это сочинение оказало огромное влияние на все сферы культуры Древнего Китая. Известный синолог В. М. Алексеев писал: «“Книга перемен” (“И цзин”) есть книга книг, дающая углублённому в неё уму и силу, и содержание, но никаким умом не исчерпываемая»<sup>331</sup>. И это верно. Она изучалась и продолжает изучаться в Китае (существовало специальное учение *и сюэ*). с XVII в. стала изучаться в Западной Европе, а с конца XIX в изучается во всём мире.

331 Алексеев В. М. Китайская литература. М., 1978. С. 403. Примеч. 14.

## ГЛАВА ПЯТАЯ

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА  
В ГРЕКО-РИМСКОЙ АНТИЧНОСТИ

В Западной Европе постархаическая история началась историей Древней Греции и Древнего Рима. Переход от Архаики к Постархаике, точнее – результат этого перехода некоторые исследователи именуют «греческим чудом». Как отмечает М. К. Петров, «“греческое чудо” – это культурная революция со всеми сопровождающими её изменениями образа жизни, системы ценностей, мировоззренческой ориентации»<sup>332</sup>. Разные современные дисциплины акцентируют различные, исходя из своего предмета, аспекты данного перехода. «У философов это – переход от мифа к логосу, от мифологического мировоззрения к категориальному, сказуемостному. У правоведов это – переход от обычая в закон-номос, в равенство свободных граждан перед единым законом. У искусствоведов это – раскрепощение знака, переход установленных ритуалом правил изображения в текучую форму канона, запрещающего повтор-плагиат. У психологов это – смена установки неприятия нового на высокую оценку нового, личного вклада, появление эпонимической характеристики – все значимые события нашей культуры имеют имена их творцов. У социологов это – переход ряда специализированных наследственных социальных ролей (повелитель, воин, писарь) в навыки всеобщего распределения (гражданин, воин, грамотный). У лингвистов это – потеря слоговой письменности (письмо *A* и *B*) и восстановление-упрощение письменности на алфавитной основе, появление нормативных грамматик»<sup>333</sup>. И так далее. Каждая из этих характеристик перехода от греческой Архаики к греческой Постархаике и все они в целом соответствуют действительности.

<sup>332</sup> *Петров М. К.* Пентеконтера. В первом классе европейской школы мысли // Вопросы истории естествознания и техники. 1987. № 3. С. 100. Πεντηκόντερος – пятидесятивёсельный корабль.

<sup>333</sup> Там же.

Как отмечает К. Маркс, античный способ производства «предполагает в качестве своего базиса не земельную площадь как таковую, а город как уже созданное место поселения (центр) земледельцев (земельных собственников). Пашня является здесь территорией города...»<sup>334</sup> Древнее греческое общество и греческая культура имеет своей предпосылкой специфическую общину, именуемую *полисом* (πόλις), определяемым чаще всего как город-государство, а иногда как гражданская община. Полис основан на земельной собственности, на земледелии, поэтому его территория включает в себя не только собственно город, но и принадлежащую собственникам земельную территорию (χώραν καὶ οἶκος δοῦναί τι). Здесь политический (полисный) состав граждан фактически совпадает с составом земельных собственников. Основной экономической и общественной единицей в Древней Греции являлась семья и принадлежащее ей домохозяйство (οἶκος). «Членство в полисе и в более мелких единицах различного характера (генос, фратрия, фила, дем) осуществлялось через посредство ойкоса»<sup>335</sup>. Главнейшая черта ойкоса – его автаркичность, т. е. хозяйственная замкнутость и экономическая самодостаточность. Отсюда свободный человек в глазах древнего эллина – это самодостаточный земельный собственник. Как таковой он и есть полноправный гражданин полиса.

Глава семейства и являлся земельным собственником, его власть распространялась не только на рабов, но и на всех домочадцев. Земельный собственник считался свободным, или свободнорождённым. Глава ойкоса обладал почти безраздельной властью в границах своего ойкоса. Связь свободного гражданина и государства здесь была непосредственной. Суверенитет принадлежал народному

334 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 465.

335 Кошеленко Г. А. Введение. Древнегреческий полис // Античная Греция. В 2-х т. Т. 1. Становление и развитие полиса. М., 1983. С. 20.



собранию, то есть общине полноправных граждан. Глава ойкоса выражал интересы его членов перед общиной. Община имела свои вооружённые силы – народное ополчение, по своей сути равнозначное народному собранию.

Исследователи отмечают две существенные черты взаимоотношений ой-коса и полиса. Во-первых, имевшие место посредствующие звенья между ними не ущемляли самостоятельности ойкоса, а во-вторых, связь свободного гражданина с полисом была непосредственной. Иначе говоря, между ними не вклинивались и не опосредствовали эту связь кровнородственные отношения, территориальная или профессиональная принадлежность и тому подобные предикаты древнего грека. Это обуславливало подлинно *демократическое* устройство полиса, в котором суверенитет принадлежал народному собранию.

Правда, древнегреческая (в частности, афинская) демократия имела чёткие границы: она не распространялась не только на рабов, но также на женщин и метеков – переселенцев из иных областей, хотя и свободных и даже постоянно проживающих в Афинах, но не имеющих гражданства. Кроме того, она не распространялась на лиц мужского пола моложе 20-ти лет. Стало быть, она была привилегией лишь для «свободнорождённых» мужчин старше 20-тилетнего возраста. Как отмечает Г. А. Кошеленко, одной из кардинальных характеристик полиса являлось «совпадение (в принципе) политического коллектива с коллективом земельных собственников, взаимная обусловленность гражданского статуса и права собственности на землю»<sup>336</sup>. Граждане полиса владели землёй совместно, притом одна её часть которой находилась в общей собственности, а часть была поделена на наделы, которыми владели главы семей (ойкосов). Глава ойкоса обладал почти безраздельной властью в границах своего ойкоса.

336 Там же. С. 17.

И эта демократия (впрочем, не столь уж долго просуществовавшая) базировалась на рабстве, на эксплуатации целого класса людей, которые в ценностном контексте эллинской культуры *не считались* людьми в собственном смысле слова. Раб не считался полноценным человеком; согласно Аристотелю, «раб – одушевлённое орудие, а орудие – неодушевлённый раб...»<sup>337</sup>, и как к такому орудию – то есть как к *средству* – к нему и относились «свободнорождённые» греки. Раб не мог участвовать в решении судебных дел не только полиса, но и в решении собственной судьбы.

Отношения в античном обществе классического периода, несмотря на его демократическое устройство, оставались отношениями личной зависимости, но уже более сложными, чем в условиях первобытного строя. Маркс называл их отношениями *непосредственного господства и подчинения*. Здесь власть обнаруживает себя преимущественно в форме господства. «Господином, – пишет Аристотель, – называют не за знания, а за природные свойства; точно так же обстоит дело с рабом и свободным»<sup>338</sup>. Раб и свободный таковы по природе. Свободный – это полноценный гражданин полиса, но раб – это вовсе не человек.

Конечно, если ограничиться свободными гражданами, то можно говорить, что в греческом обществе довольно развитыми были социал-атомистические отношения, причём не только замкнутого, но и разомкнутого подтипа. Это прекрасно видно на уровне художественной, философской и научной культуры. Художники (в широком смысле слова, т. е. не только живописцы и ваятели, но и поэты, драматурги и др.) в своём творчестве не были скованы регламентом канонов. Каждый автор глубоко индивидуален. Разумеется, существовал определённый стиль эпохи, но он не ограничивал человека. О философии и говорить нечего. Греческая

<sup>337</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 4. М., 1984. С. 236.

<sup>338</sup> Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 4. М., 1984. С. 386.

философия явила миру множество учений, которых было почти столько же, сколько известных философов.

Итак, полис – это сравнительно небольшая по числу населения община-государство. Границей полиса являются другие полисы. Отсюда его военная организация, а гражданин государства есть вместе с тем и воин. «Общая структура полиса и формы его военной организации развивались в теснейшей связи друг с другом»<sup>339</sup>. Производство материальной жизни носило в Античности преимущественно натуральную форму, хотя уже зарождались и упрочивались товарно-денежные отношения.

Структура города-государства, полиса позволяла ещё долго позволяла скреплять в некоторое единство постепенно расходящиеся сферы общественного целого. Кроме того, демократическая форма правления способствовала участию граждан полиса («свободнорождённых») в решении всех проблем полиса. Бытовая сфера и бытовое время хотя и были отделены от «большого» (исторического) полисного времени, это отделение, тем не менее, было ещё довольно-таки незначительным по сравнению с последним. Поэтому древний грек полноценно жил именно в полисном времени и в полисном пространстве. Точкой пересечения их – хронотопом – в античной Греции была городская площадь – *ἀγορά*. Как отмечает М. М. Бахтин, «античная площадь – это само государство (притом всё государство со всеми его органами), высший суд, вся наука, всё искусство, и на ней – весь народ. Это был удивительный хронотоп, где все высшие инстанции – от государства до истины – были конкретно представлены и воплощены, были зримо-наличны»<sup>340</sup>. Именно на площади древний грек был весь «на миру», весь открыт вовне, весь зрим и слышим, то есть публичен. И именно здесь «впервые

339 Кошеленко Г. А. Введение. Древнегреческий полис. С. 24.

340 Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 3. М., 2012. С. 387.

слагалось самосознание европейского человека»<sup>341</sup>. Именно на агоре сталкивались мнения, ставились и решались политические, хозяйственные и мировоззренческие проблемы. Участие граждан в решении полисных проблем, во-первых, придавало каждому общественный вес, каждый предстал общественно значимой индивидуальностью. Во-вторых, это вело к развитию сознания каждого как сознания деятельного, ставящего и решающего проблемы. Правда, это развитие сознания часто схватывается греками со своей внешней стороны, а именно со стороны выражения и движения мыслей в языке. Отсюда та значимость искусства владеть словом, мастерства выступления на народном собрании.

V век до н. э., век расцвета афинской демократии, совпадает с расцветом ораторского искусства, с объявлением риторики «царицей искусств». Но дело, конечно, не сводится к искусству словопрений. В процессе решения того или иного полисно значимого вопроса важны были не только красивые слова, но и факты, логические и иные аргументы. Тем самым демократия явилась одним из важных факторов развития рационального мышления, которое в то же время обнаруживало и развивало свою диалектическую культуру: «Демократический принцип свободы критики и борьбы мнений как средство раскрытия истины в корне исключает идею о возможности изречения непререкаемых истин и непогрешимых догм»<sup>342</sup>.

Хотя в греческом полисе не было резкого противопоставления индивида общественному целому, тем не менее полис всё же есть система отношений *личной* зависимости, хотя и демократическая по своей форме. И эта зависимость обнаруживается именно в господстве полиса как Целого над его гражданами. Такому полису, как демократические Афины, обычно противопоставляется

---

341 Там же. С. 389.

342 Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. (Становление греческой философии. М., 1972. С. 21.

Спарта, как государство, организованное олигархически. Однако, как отмечает Г. А. Кошеленко, «спартанский вариант не является чем-то исключительным – это лишь наиболее крайнее выражение общих тенденций, свойственных всему древнегреческому миру»<sup>343</sup>. Данная тенденция заключалась в усилении государственного начала и, значит, государственной власти в организации полиса по мере упрочения античного способа производства.

Одним из важных непосредственных порождений греческой демократии явилась греческая *пαιδείя* (παιδεία). Термин этот имеет много значений: «воспитание», «обучение», «образование», «образованность», «просвещение», «культура» и др. Речь идёт об особенностях воспитания и образования у древних греков. Демократический принцип управления полисом требовал не просто участия граждан в решении общественных проблем, но мыслящего, разумного участия. Для этого и существовала система образования. Греки усовершенствовали алфавит и письмо. Письменность стала достоянием любого гражданина полиса, а знания тем самым имели не кастово-жреческий, но широко светский характер. Уже в V в. до н. э. появилась особая профессия платных учителей (софистов), преподававших философию, риторику и иного рода знания.

Уже на последней стадии существования земледельческой общины произошло расслоение прежде единой общественной жизни на две относительно самостоятельные сферы – официально-общественную (по терминологии М. М. Бахтина, публичную) и приватную – сферу семьи, быта и т. д. Однако этот процесс обособления шёл медленно и ещё в классический период Древней Греции нет того резкого противопоставления сферы публичной жизни и сферы быта, какое стало явным в эпоху эллинизма и особенно в Древнем Риме. У грека классической эпохи есть уже приватная жизнь, но она ещё не довлеет ему; он – преимущественно «существо

<sup>343</sup> Кошеленко Г. А. Введение. Древнегреческий полис. С. 36.

полисное» (ζῶον πολιτικόν), и потому всё его человеческое бытие есть ещё почти всецело общественное, «публичное» бытие. «Всякое бытие для грека классической эпохи, – отмечает М. М. Бахтин, – было и *зримым* и *звучащим*. Принципиально (по существу) невидимого и немом бытия он не знает. Это касалось всего бытия и, конечно, прежде всего человеческого бытия. Немая внутренняя жизнь, немая скорбь, немое мышление были совершенно чужды греку. Всё это – то сеть вся внутренняя жизнь – могло существовать, только проявляясь вовне в звучащей или в зримой форме»<sup>344</sup>.

Демократический характер полисной жизни, гражданская суверенность и самоценность гражданина полиса вели к возникновению личностного начала в человеке. В то же время в общественном сознании, выражающем систему отношений личной зависимости, понятие (или хотя бы представление) о личности ещё не присутствует. В то же время вряд ли следует согласиться с мнением А. Ф. Лосева, что греческой античности присуще понимание «человека не как личности, а как вещи»<sup>345</sup>. Не как личности – да, но как вещи – нет. Этого, по-видимому, нельзя сказать даже о рабе. Ведь вся природа, в том числе и обычная вещь, для грека была и живой, и одушевлённой. Человек признаётся вещью среди вещей лишь в Новое время в Западной Европе вследствие установления отношений вещной зависимости.

А.Ф. Лосев употребляет и иной термин – *тело*. Это намного ближе к истине. Человек берётся как тело, но отнюдь не нынешнем медико-биологическом смысле. Кроме того, в общественном греческом сознании тело фигурировало не как индивидуальное, а как родовое, общинно-полисное тело. «А это значит, – уточняет Лосев, – что это

344 Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике. С. 388 – 389. «Тем более далеко было от классического греческого мировоззрения помещать основные руководящие центры человеческой жизни в немые и незримые центры» (Там же. С. 389).

345 Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 52. См. также: Там же. С. 537.

уже не телесность просто, а пластика, и не слепая телесно-жизненная стихия, а скульптура»<sup>346</sup>. Вот это пластически прекрасное, свободное скульптурное тело становится как бы мерилом и образцом для осмысления всей действительности. Вовлечённая в демократически организованные отношения личной зависимости природа тоже оказывается пронизанной этими отношениями. Природа (φύσις) – это тоже живое и одушевлённое, пластически оформленное существо, а равно и «неделимое внутреннее начало, определяющее рост, характер, нрав, способности некоего “существа”...»<sup>347</sup> Замкнутость полиса и ещё тесная связь с родовым прошлым являются одним из оснований греческого этноцентризма. Отсюда – привычное деление народов на эллинов и варваров. И ещё Диоген Лаэртский (конец II – начало III вв. до н. э.) без тени сомнения утверждает, что «весь род людей берёт начало от эллинов»<sup>348</sup>. Характер общественного устройства в греческом полисе, специфика господствовавших в нём отношений личной зависимости определяли и общее мироотношение и мировоззрение древних греков.

Сразу же отметим особенность древнегреческого и тем саамы *вообще западного* мировоззрения. В восточном (древнеиндийском и древнекитайском) мировоззрении, как отмечено в предыдущей главе, признаётся сосуществование двух уровней-состояний Мироздания – непроявленный и проявленный. Иначе обстоит в западном. «Западное мировоззрение *не знает* непроявленного измерения-состояния Мира. Весь Универсум был для него, да и продолжает оставаться *единственным* и *всем* Миром. С появлением христианства западное мировоззрение помещает *вне* Мира и *над* ним Бога, якобы сотворившего этот Мир. Но сути дела это не меняет»<sup>349</sup>. Дело в том, что

346 Там же. С. 61.

347 Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М., 1988. С. 168.

348 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 63.

349 Хамидов А. А. Задача создания интегральной философии как мировоззрен-

христианская теология определяет Бога через понятие бытия. Но это не единственное принципиальное отличие западного мировоззрения от восточного. Ведь «западное мировоззрение не только принимает проявленный Мир за единственный, но и отдаёт в нём приоритет *вещественной*, телесной его стороне по сравнению с *энергетической*. Так, пять первоначал в древнекитайском мировоззрении (вода, огонь, металл, почва и дерево) суть различные виды энергии *ци*. В древнегреческой же философии первоначала (огонь, вода, воздух и земля, а возможно, и введённый Аристотелем эфир) суть живые, одушевлённые, но тем не менее *телесные* сущности»<sup>350</sup>.

В мировоззрении древних греков преобладало *мифологическое* начало. Это же начало транспонировалось и в греческую религию: греческими богами стали божества родовой мифологии. В этой связи мифология двояко пронизывала собой греческое мировоззрение: как просто мифология и как мифо-*религия*, т. е. как специализированная отрасль духовного производства и сфера культуры, с собственными функциями, организацией и т. д.

Для древних эллинов характерно *положительное* *приятие* мира: всё, что в нём есть, оправдано уже в силу того, что оно есть. Это – приемлюще-утверждающее мироотношение и мировоззрение. В мифологизированном мировоззрении древних греков преобладает *эстетическое* начало, а внутри эстетического начала преобладает начало *пластическое* и отчасти *музыкальное*. Отсюда не просто эстетическая, но пластическая картина Космоса в древнегреческом мировоззрении. «Античный космос представляет собою пластически слепленное целое, как бы некую большую фигуру или статую или даже точнейшим образом настроенный и издающий определённого рода звуки

---

ческо-методологическая задача //Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания, нравственности. Материалы III Международной научно-теоретической конференции (16 – 17 февраля 2018 г., Астана, Казахстан). В 2-х т. Т. I. Астана, 2018. С. 60.

350 Там же. С. 61.



инструмент»<sup>351</sup>. А. Ф. Лосев утверждает, что «вся античность неизменно тяготеет к закруглённым формам...»<sup>352</sup>; самой совершенной фигурой считался шар.

Итак, древнегреческий Космос – пластическое, изящное шарообразное, сферическое прекрасное *тело*. Как таковой Космос огромен, но конечен. Земля представлялась плоским диском, над которым возвышается купол неба. Под земным диском находится преисподняя (Тартар), которая тоже, как отмечает А. Ф. Лосев, очевидно, представлялась полусферой. Всё это вместе образует идеальное тело – *сфероид*. Античный (греческий) Космос *чувственно-телесен*; тело Космоса – живое, одушевлённое и разумное. В то же время, согласно Лосеву, в этом Космосе «нет ничего личностного, нет волящего и намеренно действующего субъекта»<sup>353</sup>. Разумность, одушевлённость, жизненность и жизнотворность Космоса *без-личностны* и *без-субъектны*; они суть результат неосознанного многоярусного опосредствования и синтеза отношений личной зависимости как господства полиса над гражданами и столь же неосознаваемой экстраполяции этого результата на Космос. Последний и предстаёт как стилизованный аналог полиса, как некий Мега-Полис. Греческий Космос не непосредственно, а опосредствованно антропо- и социоморфен. Но он есть также – в противоположность Хаосу – порядок, лад, строй (в музыкальном или архитектурном смысле). В глазах древнего грека «он был творцом самого себя и не имел никакого творца ещё над собой»<sup>354</sup>. Эта идея выражена в известных словах Гераклита Эфесского: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий»<sup>355</sup>. Под космосом, заметим, здесь больше

351 Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). С. 50.

352 Там же. С. 171.

353 Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. С. 15.

354 Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). С. 548.

355 Гераклит. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От

разумеется порядок, чем лишь пространственное целое. Для древнего грека не мог встать вопрос: *что* находится по ту сторону Космоса. Космос – это всё. Не только люди, но и боги и даже всемогущая Судьба находятся *внутри* Космоса. «Существенной чертой этого космоса, – пишет А. Ф. Лосев, – является его *диалектическая структура*»<sup>356</sup>. Разумеется, диалектическая не в смысле диалектики Г. В. Ф. Гегеля или марксизма.

Для древнегреческого мировоззрения и общественного сознания в целом были важны следующие разграничения-противопоставления. Во-первых, это различие *природы* (φύσις) и человеческих *установлений* (обычаев, институций и т. д.; νόμος); во-вторых, *незаинтересованного* познания (ἐπιστήμη) и *ремесла* (τέχνη); в-третьих, *истины* (ἀλήθεια) и *мнения* (δόξα). Эти противопоставления соотносятся по ценностной *вертикали*: первые члены занимают верхнюю позицию, вторые – нижнюю. Особенно низким статусом в глазах эллина обладало μηχάνική τέχνη – искусство изобретения орудий, приспособлений и т. п. Физика противопоставлялась механике. «Для античности механика начиная с V в. до н. э. была и осталась средством “перехитрить” природу, но не средством познать её»<sup>357</sup>. К этому можно добавить, что для древнего грека такие категории, как *гармония, мера, предел, целое*, обладали однозначно положительными ценностными смыслами, тогда как противоположные им – *какофония, безмерность, беспредельность, не-целое* – напротив, обладали негативными ценностными смыслами.

Человек в древнегреческом мировоззрении есть *микро-космос*. Уже само слово «космос» говорит о том, что различие между большим Космосом (макрокосмосом) и малым космосом (человеком) не принципиальное. «То,

эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 217.

356 Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 66.

357 Гайденок П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 489.

что имеется в космосе, имеется и в человеке; а то, что есть в человеке, имеется и в космосе. Макрокосм и микрокосм – одно и то же. Одно – универсально, другое – индивидуально. Однако различие между тем и другим... по преимуществу чисто количественное»<sup>358</sup>. Здесь зафиксировалась специфика греческого полиса. Каждый свободный гражданин – это микро-полис, а сам полис – это макро-гражданин. Сам греческий Космос оказывается лишь спроецированным во вне, на Вселенную конечным (закруглённым) греческим полисом. Выше полиса, организованного логосом народного собрания, была лишь несхватываемая ни общественным, ни индивидуальным сознанием объективная историческая закономерность существования и развития общества (и в частности полиса); она и схватывалась как Судьба. Древнее греческое мировоззрение пронизывало собою все сферы культуры и формы жизнедеятельности и придавало им свою специфическую окраску. И именно эта окраска определяла смысл и статус этих сфер и форм. Поэтому, если брать лишь их голую фактичность, то легко можно, утратив их специфически греческий дух, отождествить их, например, с современными.

Наиболее, пожалуй, разительно это можно продемонстрировать, сопоставив современное отношение болельщиков к спортивным состязаниям самого различного уровня и к победам в них с характером отношения древних эллинов к состязательным играм (Олимпийским, Пифийским, Немейским, Истмийским или более мелким) и к победам в них. Эти состязания по своему смыслу меньше всего напоминают нынешние спортивные чемпионаты (да и вообще спортивные соревнования). Они, скорее, обнаруживают «сходство с такими явлениями, как выбор по жребию должностных лиц в греческих демократических государствах, как суд божий в средневековых обычаях, как судебный поединок или дуэль.

358 Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. С. 15.

Греческие состязания должны были выявить не того, кто лучше всех в данном спортивном искусстве, а того, кто лучше всех вообще – того, кто осенён божественной милостью. Спортивная победа – лишь одно из возможных проявлений этой божественной милости; спортивные состязания – лишь испытание, проверка (ἔλεγχος) обладания этой божественной милостью»<sup>359</sup>.

Вот почему у эллинов был обычай воздвигать победителю стацию; её воздвигали не за победу в беге, метании диска, в кулачном бою и т. д., то есть *не как* спортсмену, а как избраннику богов, любимцу богов (и это не эпитет, а буквальная характеристика в глазах древнего грека). Разумеется, для достижения победы атлет должен совершенствовать своё чисто спортивное мастерство, но всё это рассматривалось как его личное дело. Всё решалось вне и помимо атлета: суд вершили боги, и кого они посчитали достойным, тот и побеждал. А вместе с победителем повышался и статус того полиса, откуда он родом. Для того, собственно, и устраивались состязательные игры. «Сетью этих игр была покрыта вся Греция, результаты этих игр складывались в сложную и пёструю картину внимания богов к людским делам». И древние эллины «напряжённо вглядывались в эту картину, потому что это было для них средством разобраться и ориентироваться во всей обстановке настоящего момента»<sup>360</sup>.

В древней Греции была создана уникальная культура, различные формы которой стали колыбелью всей европейской культуры. Обратимся к некоторым её достижениям. прежде обратимся к философии. Древняя Греция – третья после Древней Индии и Древнего Китая страна, в которой

359 *Гаспаров М. Л.* Поэзия Пиндара // *Пиндар. Вакхилид.* Оды. Фрагменты. М., С. 362. «Именно поэтому Пиндар всегда прославляет не победу, а победителя; для описания доблести своего героя, его рода и города он не жалеет слов, а описанию спортивной борьбы, доставившей ему победу, обычно не уделяет ни малейшего внимания» (Там же).

360 Там же. С. 363.

самозародилась философия. Она возникает, с одной стороны, как антитеза мифологии и религии, а с другой – как их *рационализированное* продолжение. И тематически, и по стилю философствования греческая философия во многом находится в зависимости от греческой мифологии. Эта зависимость сопровождает её с момента её зарождения до её своеобразного резюме и самоисчерпания в неоплатонизме. Как отмечает

А. Ф. Лосев, история древнегреческой философии, «которая началась с мифологии, фактически состояла из анализа отдельных её элементов, т. е. отказывалась признать её в буквальном виде, и всё же кончилась новым признанием мифологии, но уже в аналитически разработанном и рефлексивном виде. Дальше наступала очередь не только за новым мышлением, но и за новой культурой и новой социально-исторической формацией...»<sup>361</sup>

Зависимость древнегреческой философии от древнегреческого мировоззрения обнаруживается прежде всего в том, что она пронизана той же тональностью: она тоже созерцательно-эстетизована. И она исходит из того же закруглённого, сферического и живого Космоса, как он фигурирует в общем древнегреческом мировоззрении (исключением, очевидно, является лишь Анаксагор, у которого исследователи обнаруживают идею расширяющейся Вселенной). Но в то же время это и *иной* Космос: это Космос, «который уже тронут *рассуждающим* сознанием»<sup>362</sup>.

А. Ф. Лосев пишет: «Три категории необходимы для такого космоса – *имя, число и вещь*. Выяснить их и значит дать диалектику античного космоса. Ибо он есть *вещь*, устроенная *числом* и явленная в своём *имени*»<sup>363</sup>. Ставший на путь любви к мудрости (φιλο-σοφία) эллин уже отчасти сбросил с себя пелену мифо-религиозной картины мира и увидел сам этот мир в его общих контурах. Переход от дофилософского сознания

361 Лосев А. Ф. Типы античного мышления // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 468.

362 Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). С. 176.

363 Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. С. 67.

к философии прекрасно демонстрирует знаменитый миф Платона о пещере. Тот человек, которому удалось выбраться из пещеры, и который увидел реальный мир в отличие от мира теней пещеры, и есть образ философа. Он вышел из пещеры и... застыл в изумлении.

Платоновский Сократ прямо говорит, что «изумление... и есть начало философии...»<sup>364</sup>, а Аристотель, вторя ему, отмечал, что «и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать...»<sup>365</sup> А.А. Хамидов пишет: «Греческая философия есть дитя этого удивления. [...] Каждый философ, так сказать, удивлялся по-своему и по-своему строил, упорядочивал своё удивление. Удивлением перед вечно живым огнём, мерами затухающим и мерами возгорающимся, и перед всесильным Логосом проникнута философия Гераклита Эфесского; удивлением перед силой и властью Числа проникнута учение Пифагора; удивлением перед миром идей и музыкой космических сфер сквозит в диалогах Платона...»<sup>366</sup>

Но удивление это, как и полагается быть удивлению (по крайней мере, его первоначальному этапу), *эстетизовано*. На этой стадии созерцательно-эстетической заворожённости и застыла в целом древнегреческая философия. «Скульптурное понимание мира, – пишет А. Ф. Лосев, – в значительной мере обесценивает те законы природы, которые являются главным предметом для современной нам науки»<sup>367</sup>. Закруглённость и завершённость пластических форм как бы загораживали собой то, что кроется за и под этими формами. Но, тем не менее, философия постепенно двигалась в направлении прорыва пластической оформленности Космоса.

Следует специально отметить принципиальное отличие

364 Платон. Тезет // Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 2. М., 1970. С. 243.

365 Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 1. М., 1975. С. 69. «...Причём, – добавляет Аристотель, – вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном...» (Там же)

366 Хамидов А. А. Категории и культура. Алма-Ата, 1992. С. 107 – 108.

367 Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). С. 263.

древнегреческой философии от двух других философий, самозародившихся на планете – древнеиндийской и древнекитайской. Конечно, тут важную роль сыграла социокультурная действительность, в которой рождалась философия как рефлексия над мироотношением и мировоззрением. В Древней Греции царил демократический строй. В Древней Индии господствовала жёстко централизованная кастовая система. Касты соотносились по незыблемой вертикали. Духовными занятиями дозволялось заниматься лишь представителям касты брахманов. Доимператорский Китай представлял собой множество замкнутых централизованных царств со сложной субординированной бюрократической прослойкой между правителем и народом. Здесь тоже философом мог стать лишь представитель чиновничьего сословия, поскольку именно чиновники обладали грамотой.

Но главное не в этом. Главное в том, что и в Древней Индии, и в Древнем Китае довольно мощной была *пред*-философия. В Индии это – Веды и Упанишады и целая серия примыкающих к ним текстов традиций шрути и смрити. В Китае это были, прежде всего, трактаты «Чжоу и», «Го юй», «Шу цзин» и др. В Древней Греции *пред*-философия не была сколько-нибудь развитой. К ней можно отнести разве что «Теогонию» Гесиода, да деятельность так называемых «семи мудрецов», один из которых – Фалес Милетский – был родоначальником древнегреческой философии. В этой связи нарождающаяся философия проделывала работу и за *пред*-философию и за собственно философию. И ещё одно замечание. Общее мировоззрение Древней Индии было окрашено в религиозные тона, а общее мировоззрение Древнего Китая – в этические. Мировоззрение Древней Греции, как отмечено выше, окрашено в эстетические тона. А в самой сущности эстетического отношения к миру лежит принцип многообразия. Именно поэтому каждый

древнегреческий философ, даже если он принадлежал к некоторому направлению (которые появились, начиная с кинизма), был уникальным, а его учение тоже отличалось своеобразием.

Общепринятым является положение о том, что древнегреческая наука, то есть *собственно* наука, родилась из древнегреческой философии. И это верно. В этой философии, как известно, выделяют ряд периодов. Самый ранний период охватывает время от возникновения философии до деятельности Сократа, а философов данного периода именуют досократиками. Философы данного периода, кроме того, главным своим предметом делали Природу. Их поэтому называли физиологами (по-гречески *φύσιολόγος* – исследователь природы). Позже их стали именовать натурфилософами. Но греческая «физиология», – конечно, вовсе не такая же натурфилософия, какая сформировалась в XVII – XVIII веках, т. е. в Новое время. Природа, как часть почитаемого греками, и даже обожествляемого, Космоса, понималась в философии также, как в греческом мировоззрении, то есть как живая и одушевлённая. Философы выделяли четыре первоэлемента, или стихии: огонь, вода, земля и воздух. Аристотель добавил к ним пятый первоэлемент – *эфир*. Они тоже понимались как живые и одушевлённые, но тем не менее как формы *вещественности*. В этом пункте – принципиальное отличие от концепции первоэлементов в древнекитайской философии. И дело не в том, что в ней изначально принималось их пять (вода, почва, металл, огонь и дерево), а в том, что они трактовались *не как вещества, а как* виды-состояния универсальной энергии *ци*, о чём уже сказано выше.

На первых порах древнегреческая наука, как и философия, в утробе которой она формировалась, была проникнута общим эстетизованным, пластическим мировоззрением. «Можно прямо сказать, – пишет А. Ф. Лосев, – что в Греции не было



ни одной области культуры, где бы эта пластичность не была проявлена в той или иной мере»<sup>368</sup>.

Наука могла возникнуть в древнегреческой культуре, во-первых, потому, что ранние греческие философы, досократики, занимались прежде всего проблемами *онтологии*, а потом уже и постольку другими философскими проблемами. Если бы философия начинала с антропологических или с социальных проблем, позитивные знания вряд ли бы конституировались в науку и так и остались бы на стадии пред-науки. И во-вторых. Философия первых греческих философов включала в свой предмет не только собственно философские вопросы и вырабатывала соответствующие им ответы, но и вопросы, которые впоследствии стали собственно научными, а ответы на них – научным знанием. Так, тот же Фалес был не только философом, но ещё и астрономом и математиком. То, чем он занимался, представляло собой синкретическое, нерасчленённое целое, в котором, правда, доминировало философское начало. То же можно сказать и о многих других философах досократического периода: астрономия и математика были неотъемлемой частью их «физиологии».

Философия лишь постепенно конституировалась в особую отрасль духовного производства. В греческом полисе разделение деятельности ещё не зашло столь далеко, чтобы относительно обособленные сферы культуры резко были противопоставлены друг другу и обществу в целом (исключением была лишь сфера материального производства, основное занятие в которой было возложено на рабов). Философия здесь также не стала ещё ни кабинетным, ни вообще вынесенным за скобки живой жизни занятием. Она была погружена в самую гущу полисной жизни, вернее, формировалась и развивалась в ней. Это явилось главной причиной того, что древнегреческая философия долгое время не знала *специальной терминологии* в том смысле,

368 Там же. С. 50.

как это стало обычным в последующие эпохи. К этому примешивался и эллинский этноцентризм. М. М. Бахтин отмечает: «Греческая мысль (философская и научная) не знала тер-минов (с *чужими корнями* и не участвующих в том же значении в общем языке), слов с чужим и неосознанным этимологом»<sup>369</sup>. Вырастая из живой жизни и вращаясь внутри неё, философия для своих построений пользовалась живым греческим языком, не усматривая в этом никакой проблемы. У древних греков не было терминов; их эллаго-центризм не позволял им допускать это. Они ассимилировали внутри своей культуры многие достижения соседних культур, но ассимилировали под зна́ком собственной доминанты. Чужим богам находились собственные «эквиваленты», чужие имена транслитерировались подчас до неузнаваемости. Столь же «творчески» ассимилировались и чужеземные философские и пред-научные учения – халдейские, египетские, гимнософистов (индийцев) и др.

Любая специализированная деятельность или отрасль культуры *нуждается* в терминологии и даже в целых терминологических комплексах. Главное требование, предъявляемое к термину, – строгая фиксированность его значения, по возможности единственного («монозначения») для данной специализированной сферы. Поэтому в термине отсутствуют основные атрибуты живого слова. «В термине, даже и неиноязычном, происходит стабилизация значений, ослабление метафорической силы, утрачивается многозначность и игра значениями»<sup>370</sup>. Но хотя терминологические комплексы сугубо функциональны и предназначены для нужд специализированных сфер деятельности и потому чаще всего непонятны неспециалистам, они отнюдь не замкнуты на себя. Они лишь по большей части

369 Бахтин М. М. <К вопросам самосознания и самооценки...> // Бахтин М. М. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. М., 1996. С. 79. «Выводы из этого факта, – добавляет он, – имеют громадную важность» (Там же).

370 Там же. «Предельная однотонность термина», – добавляет М. М. Бахтин (Там же).

недоступны обывателю, но не закрыты для него. Другое дело – терминологические комплексы различного рода *закрытых* (окультиных, эзотерических) духовно-практических сообществ: в них разрабатываются и функционируют *закрытые* терминологические комплексы, ограждающие содержание и цели деятельности этих сообществ от профанов.

Отсутствие терминов в древнегреческой философии, близость (почти тождество) её языка естественному повседневному полисному языку, с одной стороны, делали понятной её любому гражданину полиса, а с другой стороны, притом в большей степени, обеспечивали и *непонимание* её для него. Ведь как бы ни употреблял философ обиходный язык, речь, тем не менее, он вёл на этом языке о реалиях вовсе не обиходных. Следовательно, слова обиходного языка постепенно волей-неволей превращались в *термины*. Но это весьма специфические термины. С. С. Аверинцев отмечает, что «до тех пор, пока в культуре не существует готовых, заимствованных от предыдущих эпох терминологических систем, плавного перехода от обиходных слов к терминам нет. ...Необходимо некоторое промежуточное состояние – состояние слова, которое возбуждено, как бы перегрето и, таким образом, сделано пластичным. Такой пластичности оно не может иметь ни в качестве бытового слова, ни тем более в качестве устоявшегося термина. Бытовое слово не имеет фиксированности, присущей термину, но оно в своём роде фиксировано, имеет своё место в жизни, а для того чтобы слову стать термином, ему с самого начала надо выскочить из своей ячейки, со своего места, ему надо сдвинуться с места; необходимо, чтобы была какая-то лексика, особенно избыточно насыщенная метафорой; лексика, в которой каждое слово готово даже без особой нужды стать метафорой... В философии эта работа над доведением слова до плавкого состояния ближе к тому, что происходит в поэзии, которая ещё недавно была современной. Иначе слово перескочить из

одного ряда в другой не может. Для того чтобы выйти из ряда, ему надо как бы обезуметь, “должным образом обезуметь”, как сказал бы Платон»<sup>371</sup>.

Слово, которое уже не обиходное слово, но ещё и не термин, имеет два вектора: один направлен в стихию обиходного языка, что роднит его с ним, другой – в ту уже относительно специализированную отрасль культуры (в данном случае в сферу философии), в которой он вскоре будет только термином и потому разорвёт всякие узы родства с обиходным языком. Такое слово выступает как *иносказание*, метафора и т. д. «Вода», «огонь», «логос», «эйдос» и им подобные слова относятся уже не к миру «физики», выражением которой является обиходный язык, а к *Метафизике*. И поэтому они предстают как «метафоры» для обозначения её реалий. Жители Эфеса слышали от Гераклита те же слова, которыми пользовались и они, но совершенно ничего не понимали в его речах. И потому-то прозвали его Тёмным. И вот почему многие древнегреческие философы (особенно ранние) излагали свои учения в поэтической форме. По мере же всё большего отделения философии от обыденной жизни и относительного замыкания её на себя слова-метафоры становятся философскими терминами, т. е. словами, в которых фиксируются внеположные обиходу содержания и смыслы.

Но выработка терминологии – лишь одно из условий для оформления философии, а затем и науки, превращения пред-науки в науку. Другое условие появилось, когда на арену греческого «любомудрия» вышли софисты и когда с

<sup>371</sup> *Аверинцев С. С.* Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы //Человек в системе наук. М., 1989. С. 334. «Разумеется, – пишет далее С. С. Аверинцев, – становление терминологии очень связано с социальными моментами, со становящейся институциональностью умственной жизни; у греков уже были медицинские термины, когда философские термины ещё только становились терминами, и поэтому катарсис в эстетическом смысле у Аристотеля, конечно, ещё не термин, а метафора. Но основой для этого “пара-термина” служил уже готовый медицинский термин. Катарсис уже был медицинским термином, когда он отнюдь ещё не был философским термином» (Там же. С. 334 – 335).

ними начал борьбу Сократ, а затем и Платон. В этот период «была выработана культура *дефиниции*, и дефиниция стала важнейшим инструментом античного рационализма. «Мышлению, – пишет С.С. Аверинцев, – даже весьма развинутому, но не прошедшему через некоторую специфическую выучку, форма дефиниции чужда»<sup>372</sup>. Ведь это мышление осуществляется «в метафорах, в аналогиях, в сравнениях, в антитезах, через описание способа действия, через нагнетание эпитетов и т. д...»<sup>373</sup> Такое мышление определяет через уподобление другому предмету, через сопоставление с ним и т. д. (аналогично тому, как определяется стоимость данного товара в развёрнутой форме стоимости).

Дефинитивное определение дисциплинирует мышление и соответственно познавательную деятельность. Рождение науки в лоне древнегреческой философии началось не просто с выработки терминологии, но и с выработки дефиниций. Так, Книги I – VII и X – XI «Начал» Евклида (написаны около 300 г. до н. э.) начинаются с определений. Например:

«1. Точка есть то, что не имеет частей.

2. Линия же – длина без ширины.

3. Концы же линии – точки.

4. Прямая линия есть та, которая равно расположена по отношению к точкам на ней.

5. Поверхность есть то, что имеет только длину и ширину.

6. Концы же поверхности – линии»<sup>374</sup>. И так далее. Или вот:

«1. *Тело* есть то, что имеет длину, ширину и глубину.

2. *Граница* же тела – *поверхность*»<sup>375</sup>. Архимед (около 287 – 212 гг. до н. э.) также оперирует определениями, аксиомами и допущениями.

Но самым важным для оформления обыденного знания в научное знание было то, что древние греки ввели

372 Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 10 (курсив мой. – Т. С.).

373 Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы. С. 334.

374 Начала Евклида. Книги I – VI. Изд. 2-е, стереотипн. М.; Л., 1950. С. 11.

375 Начала Евклида. Книги XI – XV. М.; Л., 1950. С. 9.

*доказательство*. Как отмечал К. Маркс, «действительные задачи, как это самособой понятно, не являются чем-то понятным самособой»; они нуждаются «в введении и доказательстве»<sup>376</sup>.

И.Г. Башмакова пишет: «Логическое доказательство вводится... в математику и очень быстро становится там основным методом установления истины предложений внутри математических дисциплин. [...] Можно сказать, что математика как наука стала существовать *только после* систематического введения в неё доказательств»<sup>377</sup>.

Конечно, в Древней Греции существовала и прикладная математика, которую сами греки называли *логистикой*. «В состав логистики входили: счёт, арифметические действия с целыми числами вплоть до извлечения квадратных и кубических корней, действия на счётном приборе – абаке, операции с дробями и приёмы численного решения задач на уравнения первой и второй степени. В логистике рассматривались также приложения арифметики к землемерию и иным задачам повседневной жизни. Сами греки отличали логистику от теоретической арифметики, которую они называли просто арифметикой. Правила логистики излагались догматически и, вообще говоря, не снабжались доказательствами так же, как это было принято в египетских папирусах»<sup>378</sup>. Греки, как отмечает П.П. Гайденко, открыли феномен несоизмеримости. «Попытки

<sup>376</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Брно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 2. М., 1955. С. 88.

<sup>377</sup> Башмакова И. Г. Лекции по истории математики в Древней Греции // Историко-математические исследования. Выпуск XI. М., 1958. С. 232 (курсив мой. – Т. С.). «Отдельные математические теории, – пишет И. Г. Башмакова, – строятся как системы, основанные на доказательстве. Доказательство, система доказательств играют в нашей науке особую роль. Ведь большинство высказываний математики относятся к бесконечному множеству объектов. Так, предложение о том, что сумма углов треугольника равна  $2d$ , не может быть установлено никаким конечным числом проверок: во-первых, потому, что треугольников бесконечно много и, во-вторых, каждое практическое измерение производится только с некоторой определённой степенью точности. Без доказательства никогда не могла бы быть открыта несоизмеримость величин, а без этого не существовало бы важнейших разделов современной математики» (Там же).

<sup>378</sup> Там же. С. 235.

справиться с несоизмеримостью, – пишет она, – в конце концов привели к формулировке аксиомы Евдокса (её называют также аксиомой Архимеда), которая легла в основу теории отношений несоизмеримых величин»<sup>379</sup>.

Долгое время древнегреческая наука развивалась, главным образом, внутри философии. Но уже после выхода на арену греческой философии софистов и Сократа появились такие учёные, которые занимались только наукой и почти не уделяли внимания философии. Таким, к примеру, был Евдокс из Книды (Малая Азия), современник Платона (годы его жизни: около 410 – 365 гг. до н. э.). Он был ярким энциклопедическим умом Древней Греции: он был гениальным математиком, крупным астрономом, географом и врачом. Кроме того, он был путешественником. В некотором смысле переломным этапом в развитии древнегреческой философии и науки стала деятельность Аристотеля (384 – 322 гг. до н. э.). Аристотель чётко разграничил философию («первую философию», впоследствии получившую название «метафизика»), близкую к мудрости, и науку. «Именно первой философии, – пишет Аристотель, – надлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково всё присущее ему как сущему»<sup>380</sup>. При этом она «исследует сущее как таковое вообще, а не какую-то часть его...»<sup>381</sup>. Аристотель противопоставляет философию конкретным наукам, исследующих именно не сущее во всей его полноте, а конкретные «части», или виды, сущего, в том числе таким, по его определению, умозрительным наукам, как математика и учение о природе: «учение о природе... есть учение умозрительное, это очевидно... Но и математика – умозрительная наука»<sup>382</sup>. Вообще же, согласно Аристотелю, «есть три рода умозрительных наук: учение

379 Гайдено П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. С. 53.

380 Аристотель. Метафизика. С. 182.

381 Там же. С. 276.

382 Там же. С. 181. «...Учение о природе необходимо есть не наука о деятельности и не наука о творчестве, а наука умозрительная...» (Там же. С. 285).

о природе, математика и наука о божественном. Именно род умозрительных наук – высший, а из них – указанная в конце, ибо она занимается наиболее почитаемым из всего сущего...<sup>383</sup>

В области науки Аристотель занимался проблемами физики (этому посвящены такие его сочинения, как «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология» и другие), биологии (сочинения «История животных», «О возникновении животных», «О частях животных» и другие), психологией (трактат «О душе»). Но работая над этими, сугубо научными, проблемами, Аристотель не забывает о философии: все они полны рассуждений логического и методологического содержания. Добавим, что и внутри философии Аристотель выделил и разрабатывал некоторые разделы: этику (сочинения «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика»), эстетику (сочинение «Поэтика»), философию политики (трактат «Политика»). Есть у него и прикладное политологическое (как выразились бы сегодня) исследование (трактат «Афинская полития»). Аристотель, как известно, является также создателем формальной логики (сочинения: «Аналитики первая и вторая», «Об истолковании», «Топика», «О софистических опровержениях» и другие). После Аристотеля науки уже стали существовать и развиваться самостоятельно, наряду с философией, хотя и в тесной с ней связи. При этом, древние греки никогда не отрицали того, что основания некоторых знаний они позаимствовали в Египте и в Вавилоне. Но, как выразился Платон в диалоге «Эпиномис»: «Что бы эллины ни перенимали от варваров, они всегда доводили это до

более высокого совершенства»<sup>384</sup>. В наибольшей степени в

383 Там же. С. 285 – 286. Аристотель поясняет: «...А выше и ниже каждая наука становится в зависимости от ценности предмета, который ею познаётся» (Там же. С. 286).

384 Цит. по: *Варден Б. Л. ван дер*. Пробуждающаяся наука. Математика Древнего 188



Древней Греции были развиты физика (в широком смысле), астрономия, математика и медицина.

Обратимся лишь к астрономии, которая, хотя и входит в состав естествознания, развивалась в Древней Греции относительно обособленно от других его разделов. Правда, у Аристотеля есть трактат «О небе», который представляет собой скорее философско-космологическое, чем астрономическое сочинение. В Древней Греции было выработано три модели строения Мироздания. Первая была традиционной. Это – *гео*-центрическая модель. В ней Земля представляла собой неподвижный центр, вокруг которого обращаются Луна, Солнце и звёзды. Она опиралась на данные повседневного опыта, который на каждом шагу и в каждый момент её подтверждал. Философское обоснование ей дал Аристотель, а астрономическое – Клавдий Птолемей. В VI в. до н. э. пифагорейцы учили о шарообразности Земли, а в следующем, V в. до н. э., они выдвинули идею о том, что Земля и планеты движутся вокруг некоего «центрального огня». Это – так называемая *пиро*-центрическая модель. При этом пифагорейцы утверждали также, что Земля вращается вокруг своей оси. Аристарх из Самоса, живший в начале III в. до н. э., выдвинул идею о том, что Земля движется по кругу вокруг Солнца. Это – *гелио*-центрическая модель. Данная идея была отвергнута большей частью астрономов и вообще учёных, включая и Архимеда. Как известно, её заново открыл в XVI в. Н. Коперник. Птолемей отстаивал геоцентрическую концепцию, очевидно, потому, что он был не только астрономом, но и астрологом. У него даже есть специальное сочинение по астрологии<sup>385</sup>. Астрология исходит из геоцентризма, ибо все её расчёты делаются для Земли. Учёный XX в. Р. Р. Ньютон доказал, что Птолемей

---

Египта, Вавилона и Греции. М., 1959. С. 114.

385 См.: Клавдий Птолемей. Математический трактат, или Четверокнижие // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, магия в интеллектуальных традициях I – XIV веков. М., 1996.

часто подделывал данные в угоду геоцентризму<sup>386</sup>.

Тем не менее, и геоцентризм позволял делать важные астрономические открытия. Так, во второй половине V в. до н. э. астроном Метон упорядочил календарь, введя так называемый Метоновый цикл, установивший, что 235 лунных месяцев равняются примерно 19-ти солнечным годам, и предложивший ввести данный цикл с таким расчётом, чтобы начало каждого месяца приблизительно совпадало с новолунием. В IV веке до н. э. знаменитый астроном Евдокс из Книда разработал геометрическую модель Космоса, в которой представил сложные движения планет и Солнца в виде суммы равномерных круговых движений. Он «создал конструкцию из 27 сфер, движения которых были связаны между собой (полюсы каждой из сфер были прикреплены к другой и вращались вместе с последней)»<sup>387</sup>. Схема эта, конечно, была довольно сложной. Евдокс, согласно источникам, был также создателем первой в Элладе обсерватории, в которой велись систематические наблюдения, благодаря чему было дано первое описание важнейших созвездий. В Древней Греции астрономия развивалась в тесном союзе с математикой. К ним потом добавилась ещё и механика. Эти три основных науки стимулировали друг друга. Труды Евклида и Архимеда, как и труды учёных и философов, с выходом на мировую арену христианства забылись или же были уничтожены. Лишь в Средние века эти труды стали известны учёным Ближнего и Среднего Востока. Некоторые из них были переведены на арабский язык и прокомментированы арабскими математиками, а некоторые их идеи и методы получили определённое развитие.

В Древней Греции в качестве отдельной науки, а не только прикладного знания и практического занятия, выделилась медицина. Её основателем является Гиппократ из Коса (около 460 – около 370 гг. до н. э.). Он предпринял

386 См.: *Ньютон Р. Р.* Преступление Клавдия Птолемея. М., 1985.

387 *Башмакова И. Г.* Лекции по истории математики в Древней Греции. С. 230.

попытку максимально избавить медицину от всяческих суеверий, ища естественные причины болезней путём научных наблюдений. Он также сформулировал основные постулаты врачебной этики (так называемую «клятву Гиппократу»). При этом он настаивал на том, что каждый здравомыслящий человек должен заботиться о своём здоровье, а для этого должен хорошо разбираться в болезнях и научиться помогать себе сам, а там, где он этого не может, понимать предписания врачей.

Согласно Гиппократу, «все болезни происходят у людей от желчи и слизи; желчь и слизь производят болезни, когда в теле получается избыток или сухости, или влажности, или теплоты, или холода. Подобный излишек получают слизь и желчь от пищи и питья, усталости и ран, обоняния, слуха, зрения, половых сношений, от тепла и холода; получают же, когда каждое из вышесказанных влияний действовало на тело или ненадлежащим образом, или против привычки, или в очень большой и сильной степени. Так, отсюда рождаются для людей все болезни»<sup>388</sup>. Все трактаты Гиппократу несут на себе печать греческой науки. Здесь имеют место определения, доказательства, обоснования, классификации и т. д. Здесь содержатся весьма ценные наблюдения, не утратившие значения и до нашего времени. Так, Гиппократ пишет: «При кризисах, быстро идущих к лучшему, большинство признаков те же самые, как признаки, указывающие на здоровье»<sup>389</sup>. Другими словами, признаки заболевания и признаки выздоровления совпадают. Следует отметить также, что Гиппократ в своих сочинениях опирается на философию и, в частности, на формальную логику, разработанную Аристотелем. Так, например, он совсем в духе Аристотеля рассуждает о пище: «Пища и вид пищи – единая и многие: едина, поскольку род один, а вид (различается) по влажности и сухости; и в этом форма и количество для таких-то и для

388 *Гиппократ. О страданиях // Гиппократ. Сочинения. Т. II. М., 1944. С. 9.*

389 *Гиппократ. О кризисах // Гиппократ. Сочинения. Т. II. М., 1944. С. 407.*

стольких-то вещей»<sup>390</sup>.

Особенностью греческой Античности было становление в ней гуманитарного познания и знания. И прежде всего науки истории. Подобно тому, как в Древнем Китае «отцом истории» был Сыма Цянь, в Древней Греции им стал Геродот (около 480 – между 431 и 425 гг. до н. э.). При этом он стал «отцом» не только греческой и римской, но всей западноевропейской исторической науки. Более того, так как Сыма Цянь жил и творил почти тремя столетиями позже Геродота, то последнего можно считать «отцом» истории вообще. Он много путешествовал и повидал много стран (Египет, страны Азии, Северное Причерноморье, западное Средиземноморье, Балканы, острова Эгейского моря). Путешествуя, он не просто созерцал и впечатлялся, но активно исследовал историю, образ жизни, религию, обычаи посещаемых им стран и эту информацию, переработав, представил в сочинении «История». Оно состоит из 9-ти книг и делится на две части. В первой Геродот описывает те исторические события, которые происходили задолго до него, во второй он фактически выступает как историк своей современности. В начале первой книги «Истории» Геродот излагает мотивы своего занятия. Он пишет: «Геродот из Галикарнасса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом»<sup>391</sup>. Другими видными греческими историками были Фукидид и Ксенофонт.

Огромные достижения Древней Греции были достигнуты и в области литературы, живописи, скульптуры и архитектуры. Всемирно известны поэмы Гомера «Илиада» и «Одиссея». Очень популярны сочинения для театров –

<sup>390</sup> Гиппократ. О пище // Гиппократ. Сочинения. Т. II. М., 1944. С. 507.

<sup>391</sup> Геродот. История. В девяти книгах. М., 1999. С. 4.

трагедии и комедии. К сожалению, сохранилось далеко не всё. Так, от Эсхила и Софокла дошло по семь трагедий, а от Еврипида – 17 трагедий и одна сатировская драма. От Аристофана дошло всего 11 комедий. Особо высокого уровня в Древней Греции достигла скульптура. Выдающимися скульпторами были Мйрон (от него дошёл «Дискобол»), Фидий (наиболее известна статуя Зевса в Олимпии), Поликлет (самые известные его скульптуры – «Дорифор» и «Диадумен»), Пракситель (наиболее известна статуя Афродиты Книдской), Леохар (автор скульптуры «Аполлон Бельведерский») и другие.

С именем Поликлета связывают так называемый «Канон Поликлета», который представляет собой систему пропорциональных соотношений, определяющую красоту человеческого тела. Огромные достижения Древняя Греция имела и в области зодчества. В первую очередь это Афинский акрополь, построенный по инициативе Перикла. Руководство работами было поручено скульптору Фидию, другу Перикла. В работе принимали участие такие архитекторы, как Калликрат, Иктин, Мнесикл, Архилох и другие. На территории акрополя размещался сохранившийся до нашего времени посвящённый Афине храм Парфенон. Он обильно украшен скульптурами работы Фидия и его учеников. Одним словом, в области искусства и архитектуры Эллада занимала одно из первых мест в мире. Достаточно вспомнить, что из так называемых «семи чудес света», признававшихся в древнем мире, пять из них (Статуя Зевса в Олимпии, храм Артемиды в Эфесе, мавзолей в Галикарнасе, Колосс Родосский и Александрийский маяк) были созданы греками. К. Маркс писал: «...Трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они всё ещё доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым

образцом»<sup>392</sup>.

Следует отметить, что и в Древней Греции в эпоху эллинизма наметилась тенденция женской эмансипации. Эту эмансипацию идейно поддержали греческие стоики, в том числе и основатель данного направления Зенон из Китиона. Е. Е. Вардиман отмечает: «В эпоху эллинизма, то есть за 300 лет до начала нашего летоисчисления, эмансипация женщины достигла уровня, какого не знала древность и какого долго ещё не могло достичь общество христианской эпохи. Высвободившись из строго отгороженного мирка, женщина получила возможность приобщиться к открытому для неё теперь образованию»<sup>393</sup>. Женщины стали заниматься делами, до того бывшими прерогативой мужчин – философией (известны представительницы пифагореизма Феано и Гипатия), политикой (широко известны царицы Арсиноя II (316 – 270 гг. до н. э.) и особенно Клеопатра VII (69 – 30 гг. до н. э.)). Но утвердившееся в Европе христианство отбросило эти завоевания почти на два тысячелетия назад.

Своеобразным продолжателем культуры Древней Греции был Древний Рим. У него с Древней Грецией очень много сходного, но вместе с тем имелись и существенные различия, которые в сжатой, но очень ёмкой форме выражены

Е. М. Штаерманом. Сравнивая культуру Греции и культуру Рима, он пишет: «Обе культуры формировались и развивались на базе античной гражданской общины. Весь её строй предопределял шкалу основных ценностей, которыми так или иначе руководствовались все её сочлены. К таким ценностям принадлежали: идея значимости и изначального единства гражданской общины при неразрывной связи блага отдельной личности с благом всего коллектива, служить которому – долг каждого гражданина; идея верховной власти народа, ставящей античный город на недосягаемую высоту

392 *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 48.

393 *Вардиман Е.* Женщина в древнем мире. М., 1990. С. 89.

по сравнению с теми государствами, где правит царь, а все остальные жители – его рабы; идея свободы и независимости как для города, так и для граждан (при всём различии в толковании свободы она всегда противопоставлялась рабству); идея теснейшей связи гражданской общины с её богами и героями, как бы тоже бывшими её членами, пекущимися о её делах, подающими знаки своей воли, требующими почитания, но не воспринимавшимися как верховные грозные боги других народов, установившие мировой и социальный порядок, неизменный и вечный. Такое восприятие божества и в Греции, и в Риме открывало простор свободному поиску в области философии, науки, искусства и самой религии, не связанному догмами и канонами, тем более что условия жизни античной гражданской общины исключали возможность образования как больших храмовых хозяйств, так и жреческой касты. Можно отметить также, что политическая жизнь как греческих полисов, так и Рима, борьба лидеров различных направлений, стремившихся заручиться поддержкой народного собрания, открытые судебные процессы, игравшие немалую роль в политике и привлекавшие массу слушателей, стимулировали развитие ораторского искусства, умения убеждать, а значит, и развитие логического мышления, во многом определившего методы как философии, так и науки. Сходство многих черт базиса создавало благоприятные условия для взаимовлияния культур, и прежде всего для воздействия греческой культуры на римскую.

Но сходство отнюдь не означало тождества. Рим во многом отличался от греческого, в первую очередь афинского полиса»<sup>394</sup>. Отметим лишь следующее. Римская гражданская община (*civitas*), хотя и сходна с греческим полисом, тем не менее отличалась от него. «Цивитас..., – отмечает

Г. А. Кошеленко, – представляет форму политической

394 *Штаерман Е. М.* Введение // *Культура Древнего Рима*. В 2-х т. Т. I. М., 1985. С. 8.

организационно несколько иного типа. В Риме очень рано появилась более чётко выраженная собственно государственная система концепцией особой власти сената и отдельных магистратов (особенно высших, для которых характерен *imperium*). Эта власть могла быть противопоставлена воле гражданства»<sup>395</sup>. Общую тенденцию эволюции Древнего Рима в своё время очень точно выразил С. Л. Утченко: от полиса к империи и от гражданина к подданному<sup>396</sup>. Можно сказать, что у римлян был совершенно иной менталитет, чем у греков. Ф. Е. Винклер пишет: «Сила римлян коренилась в их организаторском таланте. Римлян не был ни особенно изобретательным, ни особенно одарённым в области искусства или науки. Но он умел целесообразно использовать творческие достижения других в своих собственных интересах. Организационное начало он вносил, однако, не только в окружающую среду, он подчинил его законам и свою внутреннюю жизнь. Вскоре римляне оказались среди наиболее дисциплинированных людей своей эпохи»<sup>397</sup>. Ф. Е. Винклер далее пишет: «Мифологические основатели Рима Ромул и Рем были вскормлены волчицей. Волк же воплощает в сказаниях большинства народов непреодолимую силу хорошо организованного и умственно развитого коллектива, лишённого, однако, полёта творческой фантазии любви. Волк не символизирует собой ни смелости и силы льва, ни демонического могущества дракона, а именно те качества, которыми отличается боевая единица благодаря дисциплинированному воздействию составляющих её людей»<sup>398</sup>.

В отличие от Древней Греции в Древнем Риме отношение к миру было противоположным. Римляне также противопоставляли природу и культуру, но вторую ставили выше первой. «И если, – отмечает А. А. Хамидов, – от

395 Кошеленко Г. А. Введение. Древнегреческий полис. С., С. 23.

396 См.: Утченко С. Л. Политические учения древнего Рима. М., 1977. С. 229.

397 Винклер Ф. Е. Человек – мост между двумя мирами. Б. М., 1964. С. 130 (цит. по: Хамидов А. А. Категории и культура. С. 119).

398 Там же. С. 131 (цит. по: Там же. С. 232).



греческой культуры веет теплом и мягкостью, то от римской – холодом и мрачной суровостью»<sup>399</sup>. Покорив Грецию, Рим вывез из неё произведения искусства и литературы, но содержательно освоить их не сумел. Он перевёл сочинения греков на латинский язык, оставив, так сказать, их дух не переведённым. М. Хайдеггер пишет: «Западное истолкование сущего начинается с того, что греческие слова перенимаются римско-латинским мышлением. ὑποκείμενον делается subiectum; ὑπόστασις становится substantia, а συμβεβηκός – accidens. Такой перевод греческих наименований на латинский язык отнюдь не столь невинная процедура, какой считают его ещё и поныне. напротив, за буквальным по видимости и, стало быть, охраняющим переводом с одного языка на другой скрывается перевод греческого опыта в иную форму мышления. Римское мышление перенимает греческие слова без соответствующего им равнозначального опыта того, что они говорят, без самогo греческого слова. С этого перевода берёт начало беспочвенность западного мышления»<sup>400</sup>. Так, в особенности, и произошло с греческой философией. Римляне не создали своей оригинальной философии. Тит Лукреций Кар в своём сочинении «О природе вещей» фактически пересказал теории греческих атомистов. Единственной римской философией был стоицизм, представленный рабом Эпиктетом, богачом Сенекой и императором Марком Аврелием. И если греческий стоицизм включал в себя физику, логику и этику, то римский сводился лишь к этике.

Древнеримская культура также мало что дала в области естественных наук, зато дала миру Клавдия Галена (около 130 – около 200 г. н. э.) – знаменитого врача и анатома, друга и придворного врача императора, и философа-стоика Марка Аврелия. Теоретические медико-биологические воззрения Галена базировались на учениях Аристотеля и Гиппократя,

399 Хамидов А. А. Категории и культура. С. 119.

400 Хайдеггер М. Исток художественного творения //Он же. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 57.

а также учёных позднего периода Александрийской школы. Он, кроме того, был не только великим учёным-медиком и биологом, но писал также философские, математические и юридические сочинения. Но в историю он всё же вошёл, прежде всего, как великий теоретик и практик медицины и анатомии. До наших дней дошло около 80-ти медицинских работ Галена, в которых он касается проблем анатомии, физиологии, патологии, фармакологии, терапии, гигиены, диететики, акушерства и даже эмбриологии. Но главным анатомо-физиологическим сочинением его является «О назначении частей человеческого тела». Оно состоит из двух томов и семнадцати книг (17-я является эпилогом).

В этом сочинении Гален не просто описывает различные «части» человеческого тела, но и сознательно применяет определённый метод. «Что же это за метод? – спрашивает он и отвечает: – Необходимо точно знать функции и прежде всего строение каждой части, рассматривая факты, открываемые анатомированием на основании собственных наблюдений; ведь теперь книги тех, которые называют себя анатомами, изобилуют тысячами ошибок, которые мы отмечаем в другом труде, указывая не только ошибки, допущенные по отношению к каждой части, но и выявляя причины этих ошибок. И нетрудно будет установить назначение частей, если только тебе знакомо их строение, имея наставником самую природу»<sup>401</sup>. Он исходит из того, что часть принадлежит некоему целому, и, подобно целому, также имеет свою форму. Каждая часть только внутри целого, через своё взаимоотношение с другими частями этого целого обладает смыслом. Части тела подчинены целому тела, а само тело подчинено душе. «Назначение всех этих частей, – подчёркивает Гален, – находится в зависимости от души. Ведь тело есть орудие души...»<sup>402</sup>

В организме, отмечает Гален, нет лишних частей.

401 Гален К. О назначении частей человеческого тела. М., 1971. С. 101.

402 Там же. С. 55.

Природа, будучи разумной, всё создала в соответствии с целесообразностью и пользой, в том числе и каждую часть тела. Через полезность и целесообразность и определяется назначение части. Гален различает функцию части тела и её назначение. Он пишет: «Ведь функция части отличается от её назначения... тем, что функция является действенным движением, а назначение является тем, что большинство называет пригодностью. ...Функция является движением активным, тогда как многие из действий являются произвольными, которые и называются пассивными...»<sup>403</sup> Ещё одна важная особенность данного сочинения состоит в следующем. В ней рассмотрены все известные на то время органы и системы. Но начинает Гален своё рассмотрение не с любого органа, а со строго определённого – с *руки*. «...Именно о ней, – пишет он, – мы должны говорить на первом месте, затем о других частях, приняв для них всех... их функции как точку отправления наших исследований и как критерий наших открытий»<sup>404</sup>. Ведь рукой человек выделяется среди высших животных. А в руке главное – кисть. И Гален пишет: «Я начал своё изложение с кисти как органа, наиболее характерного для человека»<sup>405</sup>. Таким образом, всё изложение у него подчинено строгой, притом вполне объективной логике.

В завершение главы отметим, что «римский дух» оказал существенное влияние на все области последующей западноевропейской культуры.

---

403 Там же. С. 536.

404 Там же. С. 65.

405 Там же. С. 89.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

### ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА В ЭПОХУ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И В ЭПОХУ РЕНЕССАНСА

**Эпоха Средневековья.** Насмену Античности в Западной Европе пришло Средневековье. «Средневековье, – писал Ф. Энгельс, – развилось на совершенно примитивной основе. Оно стёрло с лица земли древнюю цивилизацию, древнюю философию, политику и юриспруденцию, чтобы начать во всём с самого начала. Единственным, что оно заимствовало от погибшего древнего мира, было христианство и несколько полуразрушенных, утративших всю свою прежнюю цивилизацию городов»<sup>406</sup>. Однако именно христианству было суждено стать, так сказать, системообразующим началом средневековой культуры. Город для Средневековья (особенно раннего) имел второстепенное значение: в отличие от Античности для него исходным пунктом стала деревня. Тем способом производства, который в нём утвердился, был феодализм.

Здесь эпоха отношений личной зависимости принимает иной по сравнению с предшествующими типами социальности более рафинированную и в то же время завершающую форму. Если в период Архаики они носили непосредственный характер, а в период Античности существовали в форме непосредственного господства и подчинения. Правда, в демократически организованных полисах эти отношения в наиболее концентрированном и вместе с тем дислоцированном виде нашли выражение в отношениях рабовладельцев и рабов. При феодализме нет рабства как института. Он базируется на эксплуатации крепостного труда. Здесь, конечно, отношения господства и подчинения сохраняются,

---

<sup>406</sup> Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 7. М., 1956. С. 360.

но они приобретают опосредствованный характер. В наиболее интенсивной форме они присутствуют между классом феодалов и классом крепостных. Однако феодальное общество построено по принципу *субординации*. Здесь «вассальные отношения совпадают с иерархией земель»<sup>407</sup>. Субординационной структуре феодального землевладения в деревне соответствует субординационная структура ремесла в городе, ставшем как бы периферией деревни. Между звеньями этой структуры тоже устанавливаются отношения господства и подчинения.

Важной территориальной единицей Средневековья был замок. Это не город, но и не деревня. Это – дом-город и одновременно дом-крепость, являющийся местом дислокации сеньора, феодала. Подобными же домами-крепостями в эпоху Средневековья выступали монастыри. Этим, то есть появлением средневекового замка, и объясняется, по нашему мнению, то, что город в условиях феодализма занимает второе место после деревни. Другим моментом является то, что основной сферой материального производства здесь выступает земледелие, что сказывается и на привилегированном статусе именно земельной собственности по сравнению с иными формами собственности. Более того, земля персонифицируется в земельном собственнике, так что он предстаёт как всего лишь её персонификация. Крестьяне же предстают как всего лишь придатки к данной конкретной земле как собственности феодала. «Зависимость от лица хозяина, – отмечает

П. М. Бицилли, – была лишь вторичной, вытекающей из зависимости от земли»<sup>408</sup>.

Для феодального способа производства характерно усиление роли государства по отношению к обществу. В этом можно усматривать продолжение опыта Римской империи. Государство построено по принципу субординации, на вершине которой находится король. Последний даже как бы

407 Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 106.

408 Там же. С. 106.

находится вне государства, подобно тому как христианский Бог находится вне мира. Власть короля над *его* государством столь же абсолютна, как и власть Бога над миром. Такое положение вещей становится настолько привычным, что нечто от него отличное воспринимается с трудом. «Средневековье, – пишет П. М. Бицилли, – с трудом усваивает идею иной власти, кроме абсолютной, иного единства, кроме полного и всепоглощающего»<sup>409</sup>.

Западноевропейское Средневековье до известной степени искусственное образование. Античное общество как в Древней Греции, так и в Древнем Риме *естественным* образом выросло из архаического типа социальности. Между ними имела глубокую преемственную связь. Подвергалось отрицанию и преобразовывалось не заимствованное извне, а так сказать, своё собственное. Феодализм же в Западной Европе, хотя и имел внутри себя экономическую логику возникновения, тем не менее, если взять его в аспекте экстенсификации, его утверждение явилось *феодализацией* варварских народов Западной Европы. Иначе говоря, в этом случае не выполнялся тот закон материалистического понимания истории, согласно которому новый способ производства возникает как следствие разрешения противоречия производительных сил и производственных отношений старого способа производства. Народам, находившимся на ступени архаического общества, насильственно навязывался чуждый им способ производства. Этот процесс феодализации совпадал с процессом *христианизации*, то есть с обращением (опять же насильственным, независимо от возможных его «мирных» форм) языческих, политеистических народов в монотеистическую христианскую веру. Можно даже утверждать, что именно христианизация была доминирующим началом (по крайней мере в период раннего феодализма), а утверждение нового способа производства на территории Западной Европы являлось, так сказать, сопровождающим её

---

409 Там же. С. 123.

процессом. Во всяком случае роль христианской религии в установлении и упрочении феодализма была очень велика.

Но ещё большей была роль христианской Церкви как учреждения: она выступала, по характеристике Ф. Энгельса, «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»<sup>410</sup>. Известный российский философ Э. Ю. Соловьёв говорит о *церквоцентризме* в системе западноевропейского Средневековья<sup>411</sup>. Церковь заняла место выше общества и выше государства, стоящего над обществом. Фактом своего существования в самом центре культуры и в то же время на её вершине, и, следовательно, над ней Церковь отрицала светскую культуру, семью, государство и т. д., что ей, разумеется, не только не удавалось, но и не могло удасться, вследствие чего она вынуждена была постоянно идти на компромиссы с этими мирскими институтами. В этой связи наряду с такими единицами феодального общества, как семья, вотчина, сеньорат, княжество, государство, важнейшей его единицей был церковный приход. Все индивиды были распределены между такими приходами, являлись прихожанами той или иной церкви, во главе которой стоял приходской священник. С ним и только с ним было разрешено им общаться. Так что каждый принадлежал определённому приходу.

Как отмечает известный медиевист А. Я. Гуревич, в приходе «в значительной мере и сосредоточивалась жизнь народа; во всяком случае духовная и светская власти добивались того, чтобы приход полностью и до конца вытеснил иные человеческие объединения, церкви не подчинённые. В приходе осуществлялся идеологический и нравственный контроль над местным населением. Человек принадлежал своему приходу: здесь он получал крещение после рождения, то есть из существа биологического

410 Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. С. 361.

411 См.: Соловьёв Э. Ю. От теологического к юридическому мировоззрению (проблема церкви, государства и права в эпоху ранних буржуазных революций) // Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 162 и сл.

превращался в существо социально-нравственное, посещал церковь, слушал молитвы и поучения, присутствовал при отправлении культа, исповедовался, вступал в брак; здесь же он получал и последнее отпущение грехов. Не покидал он своего прихода и после смерти, ибо только в его пределах допускалось погребение, и нередко телá людей, похороненных в других местах, затем выкапывали, с тем чтобы похоронить их на кладбище прихода»<sup>412</sup>. Следовательно, в своей светской ипостаси средневековый человек принадлежал земле, в своей религиозной ипостаси он принадлежал церковному приходу. Последний был таким же микромирком, как и любая другая страта.

Церковь претендовала на высшее положение в Мироздании, считая себя посредницей между Богом и всем миром. Е. Спекторский пишет: «Средоточием вселенной считалась церковь, и...на землю смотрели как на сцену, на которой происходит взаимодействие Бога, дьявола и человека»<sup>413</sup>. Церковники руководили политикой, юриспруденцией, наукой, усматривая в них всего лишь отрасли теологии. «Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона»<sup>414</sup>.

Значительная часть активной жизни средневекового человека была связана с материальным производством (крестьянин трудился не только на себя, но и на феодала) и с Церковью. Церковь компенсировала отсутствие минимума полноты душевно-духовного бытия человека. «Приходские церкви были центрами не одной только религиозной деятельности – в них в немалой степени протекала и гражданская жизнь»<sup>415</sup>. Церковь как бы достраивала до полноты микромир средневековых людей, сообщая ему

412 Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 133 – 134.

413 Спекторский Е. Проблемы социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Новое мировоззрение и новая теория науки. СПб., 2006. С. 42

414 Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. С. 360.

415 Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 134.



микрокопию феодального общества как такового. «Этот микромир определял все стороны поведения принадлежавших ему людей, сам строй их мыслей и эмоций»<sup>416</sup>.

Общество состояло из разного рода сословий и только крестьянство можно рассматривать как полноценный (в теоретическом смысле) класс. Каждой иерархически определённой страте присуще было «тяготение к полной уединённости, обособленности, замкнутости и самодовлению»<sup>417</sup>. Принцип «Вассал моего вассала – не мой вассал» выражает суть средневековых отношений. «Если бы мы, – пишет Бицилли, – стали следить за дифференциацией социальной структуры средневековья на всём протяжении периода и во всех областях, мы бы заметили всюду одно и то же: всюду тянется этот процесс выделения малых общественных мирков, тяготеющих к приобретению, так сказать универсального положения...Средневековья с трудом усваивает идею иной власти, кроме абсолютной, иного единства, кроме полного и всепоглощающего»<sup>418</sup>. В каждом замкнутом мирке устанавливается как бы абсолютная власть.

Следовательно, общественная действительность Средневековья, а потому и его культура как бы удвоена и потому, по верному определению В. С. Бицлера, *антитетична*. Антитетика имела место прежде всего между двумя субординированными планами – общественно-государственным (секулярным) и церковным (сакральным). Церковная субординация стояла над субординацией общественно-государственной, и власть Церкви («власть Божия») стояла над государственной и королевской («властью Кесаря»). Эти два субординированных плана были как бы внеположны друг другу и уж во всяком случае – несоизмеримыми. Каждый человек Средневековья жил двумя жизнями – сакральной и секулярной, и вторая осуществлялась под эгидой первой. Другой вид антитетики имел место внутри

416 Там же. С. 135.

417 Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. С. 107.

418 Там же. С. 122, 123.

«царства Кесаря», внутри секулярной субординации (хотя, конечно, тень – а для средневекового человека это, конечно же, свет – антитетике сакрального и секулярного падала и на данную антитетику). Речь идёт об антитетике официальной и народной культуры. Ведь лишь наметившееся в античности расслоение единой культуры на две ипостаси радикально усиливается. Официальной здесь является церковно-государственная культура, носителями которой выступают преимущественно господствующие классы и высшее духовенство. Носители народной культуры – преимущественно эксплуатируемые классы (крепостные, ремесленники и т. д.). Однако народной культурой в условиях Средневековья во многом были захвачены и представители господствующих классов и сословий: ведь многие из них были выходцами из варваров, а кроме того, народной культурой в условиях западноевропейского Средневековья стала преимущественно культура, унаследованная от архаического общества, до известной степени амальгамированная с христианством. Как пишет А. Я. Гуревич, «общенародная культура доклассового общества становится “простонародной” культурой общества классового, противостоящей “официальной” клерикальной культуре; она переходит на положение гонимой и оттесняется на периферию духовной жизни; язычество, пронизывавшее миф и эпос, вырождается в “суеверие”...»<sup>419</sup>

Ещё одну форму антитетичности средневековой культуры можно обнаружить, если обратиться к общей картине мира Средневековья. Ограниченный, конечный античный Космос трансформировался в Средние века в столь же ограниченный и конечный Универсум. Однако и характер этого конечного целого и положение в нём человека, а значит, и способ его отношения к нему здесь принципиально отличны от таковых в эпоху Античности. Античный Космос, хотя и завершён, но всё, что есть, находится *внутри* него – и человек и боги, и всесильная Судьба. Р. Гвардини пишет: «Во-первых,

<sup>419</sup> Там же. С. 14.

античный человек не выходит за пределы мира. Для него немислим вопрос: что может быть вне мира или над миром? [...] Во-вторых, что, пожалуй, ещё важнее, за пределами этого мира у него нет точки опоры. Мир для него – это просто всё вообще; на что же ему опереться?»<sup>420</sup> «Античный человек, – продолжает Р. Гвардини, – не знал ни одной точки вне мира, поэтому он не мог и пытаться взглянуть на него снаружи. Чувством и представлением, поступком и делом он жил в мире. Любое его движение, даже самое отважное, устремлённое в самые запредельные области, оставалось внутри этого мира»<sup>421</sup>. Античный человек созерцает никем не созданный, самодостаточный Космос исключительно изнутри него.

Иное дело – средневековый Универсум. Он, во-первых, не самодостаточен: он – творение единого и единственного Бога. Сам Бог находится вне Универсума; он присутствует в нём лишь в той мере, в какой творец присутствует в своём творении. И если Мир принадлежит Богу, то обратная формула неверна: Бог не принадлежит миру. Во-вторых, если античный Космос представляет для древнего грека бесконечную ценность, то средневековый Универсум для христианина ценностно ничтожен по сравнению с Богом. Само слово «*мирской*» несёт на себе снижающую оценку.

Итак, мир, Универсум сотворён. Как творение он есть конечная целостность, гармония многообразных частей которого обеспечивается не имманентно, но, выражаясь языком М. М. Бахтина, трансгредивентной по отношению к нему силой и властью Творца. Внутренней архитектурой Универсума, вложенной в него Богом, является «*иерархия*»: он предстаёт как иерархия «*тварей*», каждая из которых занимает строго определённое ей место в момент творения. Эта «*иерархия*» являет собою возрастание духовности, то есть – в средневековом истолковании – сакральности (если

<sup>420</sup> вардини Р. Конец Нового времени. Попытка найти своё место // Самосознание культуры и искусства XX века. Западная Европа и США. М.; СПб., 2000. С. 169.

<sup>421</sup> Г Там же. С. 170.

восходить от безгласной вещи к Богу) или же её убывание (если осуществлять движение в обратном порядке). Древнегреческий Космос эстетизирован, в нём звучит гармония концентрических сфер; средневековый Универсум религиозно-этизирован. Каждая тварь в нём не только служит Богу, но и, как добавляет С. С. Аверинцев, находится к Богу в отношении покорности, повиновения, даже «монашеского послушания»<sup>422</sup>. Все твари поэтому выстроены в стройную «иерархию» по степени возрастающего достоинства (если смотреть снизу-вверх) или же по степени убывающего достоинства (если смотреть сверху вниз).

Человек в средневековой картине мира предстаёт как «венец творения», существо, созданное «по образу и подобию» Творца. В отличие от всех тварей человек обладает смертным телом и бессмертной душой. Именно ею он возвышается над Универсумом. Он поэтому есть привилегированная тварь: все прочие твари, стоящие ниже человека, созданы Богом *для* человека и в своей «иерархии» призваны служить ему; сам же человек со всем тварным миром через земную Церковь устремлён к Богу. Такое положение человека в мире позволяет ему занять принципиально иную позицию к миру, чем у древнего грека. У него появляется (ценностная, прежде всего) *дистанция* по отношению к Универсуму и позиция бытия-над-миром (ведь прочие твари - ниже человека). Правда, между Богом и человеком существует ещё и имматериальная иерархизированная сфера, населенная бессмертными человеческими душами, демонами и ангелами.

Антитетичность земного и Божественного являлась в средневековой картине мира всеохватывающей. Демаркационная линия проходила через всё и вся. Человек Средневековья живёт не просто дуалистической, но предельно напряжённой антитетической жизнью. Земная жизнь требует одного и подчиняется одним законам,

422 См. об этом: Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. (Общие замечания) // Антитетичность и Византия. М., 1975. С. 266 – 268.

«истинная» же жизнь требует подчинения иным правилам. При этом противоположные планы неравноценны. Земная жизнь человека в свете христианской этики не имеет смысла и ценности в себе самой. Если человек отделён от Бога, то сам он ничто, а земная жизнь – лишь «юдоль плача». Земная жизнь имеет смысл только при том условии, что она есть приуготовление к жизни грядущей – в раю или аду. – цепь испытаний, посланных человеку Богом. Поэтому при праведном её образе земная жизнь человека должна быть постоянным, «непрерывным покаянием, а чувство общей греховности – постоянным основным настроением души, выражение которого сделалось как бы условным обычаем»<sup>423</sup>. Такова общая (даже внешняя) характеристика того Универсума, в котором живёт средневековый человек.

Рассмотренная картина мира составляла лишь часть, или аспект, средневекового мировоззрения. Если выразить сущность средневекового мироотношения и мировоззрения в двух словах, то можно сказать, что первое осуществлялось под эгидой *церквоцентризма*, а второе было пронизано силовыми линиями *теоцентризма*. Разумеется, эти два центра представляли собой лишь два главнейших момента одного и того же феномена, который можно определить как *теоцерквоцентризм*. «Единообразная опека церкви, – отмечает П. М. Бицилли, – сообщала всем и всему общую окраску, устанавливала сходный тон жизни»<sup>424</sup>. Однако установить его ей стоило большого труда, и добилась она этого далеко не сразу. Ведь в её задачу входило изменение не только мировоззрения людей, но и их образа жизни, основных узловых парадигм их мироотношения. Но в феодальном обществе, организованном в субординационную систему классов, сословий и тому подобных единиц, фактически существовала субординация типов мироотношения. На вершине этой субординации стояли

423 Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С. 281.

424 Бицилли П. М. Салимбене. (Очерки итальянской жизни XIII века). Одесса, 1916. С. 51.

имущие сословия и высшее духовенство. Проблемы изменения способа отношения к миру для Церкви здесь не было (по крайней мер, в принципе). Индивиды, входящие в «обойму» верхов, усваивали устанавливаемое Церковью мировоззрение и оно становилось ориентиром их отношения к миру. В самом низу субординационной лестницы феодального общества находились классы и сословия людей, занятых в сфере материального производства, а ею было преимущественно земледелие. Класс крестьянства составляли прежде всего малоимущие слои населения варварских народов Западной Европы. Иными словами, это выходцы из архаического типа социальности, включённые в систему нового для них способа производства с его новой для них идеологией, с новым мировоззрением. Следовательно, земледелие в целом сохраняет архаический тип мироотношения, но обязан исповедовать в контексте церквоцентристской культуры принять и исповедовать принципиально новый тип мировоззрения. В этом и заключалась главная объективная трудность и для Церкви, и для крестьянского населения.

Средневековое мировоззрение было, конечно, сложным и неоднородным. До известной степени оно было искусственным, так как сформировалось на пути распространения на всё общество одной-единственной доктрины - христианства. Ф. Энгельс писал: «Мировоззрение средних веков было по преимуществу теологическим»<sup>425</sup>. А, как отмечает Э. Ю. Соловьёв, теологическое мировоззрение отнюдь не тождественно мировоззрению религиозному. В условиях Средневековья сама религия «терпит от теологического засилья ничуть не меньше, чем, скажем, искусство или мораль...»<sup>426</sup> или любая другая сфера культуры.

Само христианство как официальная религия, господствовавшая в Средние века в Западной Европе,

<sup>425</sup> Энгельс Ф. Юридический социализм //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М., 1962. С. 495.

<sup>426</sup> Соловьёв Э. Ю. От теологического к юридическому мировоззрению (проблема церкви, государства и права в эпоху ранних буржуазных революций). С. 161.

гетерогенна по своим источникам. В нём переплелись, срослись, сплывались (притом подчас довольно причудливо) дух римской юридизированной духовности, греческий мировоззренческий дух иудейского мироотношения. Особенно в нём возобладали первый и последний. Христианское вероучение опирается прежде всего на Библию, включающую Ветхий и Новый Заветы. Это основной документ христианства. Однако мировоззренческое содержание в них представлено довольно скудно. При этом в Ветхом Завете превалирует ещё фольклорно-мифологическое мировоззрение. Что же касается Нового Завета (прежде всего канонических Евангелий), то в нём, собственно, и представлено учение Иисуса Христа. Но Иисус, подобно Будде, не касался онтологических вопросов, а излагал этическую доктрину. Следовательно, собственно христианской метафизики христианству, ставшему официальной религией не досталось от своих основоположников. Но христианство должно было противопоставить себя, с одной стороны, язычеству (прежде всего в лице греков и римлян, у которых уже имелась философия, притом довольно развитая), а с другой стороны, исламу. И христианство выдвигает из своей среды талантливых мыслителей, которые стали разрабатывать *теологию* как своеобразную христианскую метафизику. Ими первоначально стали так называемые Отцы Церкви. При этом они и их последователи сталкивались со многими проблемами, которые необходимо было решать. Таковы, например, проблема сотворения мира Богом *из ничего*, непорочное зачатие Девы Марии и др.

Основными моментами христианской теологической доктрины являются идея творения, идея грехопадения и идея спасения. До мира, в его начале было Слово, толкует Евангелие от Иоанна. Мир поэтому представляет собой Книгу, в которой каждая отдельная тварь есть как бы отдельное слово. Изреченная мысль Создателя запечатлелась в тварях, стоящих ниже человека на субординационной лестнице и

обращённых к нему, к его сознанию и воле в назидание. Мир, таким образом в средневековом теологизированном мировоззрении представляется (с современной, конечно, точки зрения) принципиально удвоенным: посюсторонним (наполненным чувственно и рационально постигаемыми тварями) и потусторонним (миром духовно-сакральных начал, миром божественных смыслов, которые спроецированы на мир телесных вещей и существ, вернее: явленных человеку как мир как мир вещей и существ). Причём этот второй мир представлялся средневековому человеку неизмеримо более богатым по содержанию и более ценностно значимым, нежели посюсторонний мир.

Среди медиевистов принято говорить о символизме, или символическом характере, средневекового мышления и мировоззрения в целом. Этой точки зрения придерживаются такие видные специалисты, как С. С. Аверинцев,

П. М. Бицилли, А. Я. Гуревич, Л. П. Карсавин, А. Ф. Лосев, Г. Эйкен и др. Некоторые же исследователи (например, М. М. Бахтин) при характеристике средневекового западноевропейского мировоззрения вовсе обходятся без понятий символа и символизма. А, например, В. Л. Рабинович утверждает: «Христианское средневековье принципиально внесимволично, хотя и даёт повод к символическим, на поверхности лежащим, интерпретациям»<sup>427</sup>. И говорит в этой связи о *квазисимволизме* средневекового мировоззрения. Не вдаваясь в критический анализ, отметим, что, если речь и должна идти не о символизме в строгом понятии символа (по поводу которого также существуют различные мнения), то имеет смысл говорить о повышенной *семиотичности* тварного мира в средневековом мировоззрении. Не всё в нём – символы; здесь также – и аллегории, и уподобления, и просто знаки. Но посредством всей этой «семиотики» тварный мир соотнесён с миром божественным по принципу

---

<sup>427</sup> Рабинович В. Исповедь книгочя, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991. С. 69.



соответствий и тем самым объединён с ним в единое целое. Однако дальше мы, следуя большинству, будем говорить о символизме средневекового мировоззрения, учитывая, разумеется, вышесказанное.

В контексте Средневековья символ, во-первых, выходит за рамки культуры, которая в средневековом мировоззрении не противостоит природе, а как бы сливается с ней. Символическим бытием наделяются не только культурные, но и чисто природные феномены. Во-вторых, символизируют они для человека силу и могущество Творца, с одной стороны, и особенности человека (его добродетели и пороки) – с другой. Человек в этой системе символизма лишь пассивный адресат и истолкователь. автор и адресат же здесь Бог, и только он один. Отсюда выходит, что средневековый человек как бы ограждает себя от произвола в символизации тварного мира. П. М. Бицилли отмечает: «Вещи не просто *могут* служить символами, мы не вкладываем в них символическое содержание; они *суть* символы, и задача познающего субъекта сводится к раскрытию их истинного значения. Для того ведь твари и созданы Богом, чтобы быть символами и служить к научению людей<sup>428</sup>».

«Средневековый человек, – пишет Р. Гвардини, - видит символы повсюду. Вселенная состоит для него не из элементов, энергий и законов, а из образов. Образы обозначают самих себя, но помимо этого ещё и нечто иное, высшее; в конечном счёте – единственное подлинно высокое – Бога и вечные вещи. Так, каждый образ становится символом. Он указывает вверх, за пределы самого себя. Можно сказать точнее: он сам происходит сверху, из области, лежащей по ту сторону его самого. Символы обнаруживаются всюду: в культе и в искусстве; в народном обычае и в общественной жизни»<sup>429</sup>. Но это – один тип символов – тех, которые обращены к Богу, устремляют его к Нему. Другой тип символов – те, что

428 Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. С. 15. «Мир не воображали символическим: его таким воспринимали» (Там же. С. 87)

429 Гвардини Р. Конец Нового времени. Попытка найти своё место. С. 180.

обращены к человеку. Твари что-то собой символизируют. «Всё физическое, – отмечает Е. Спекторский, – оценивалось с моральной точки зрения, как символы или иллюстрации добродетелей или пороков. Свинья служила образом невоздержанности, лилия означала невинность, изумруд – веру, сапфир – надежду и т. д. Подобного рода символами наполнялись все средневековые издания так называемого физиолога и бестиария»<sup>430</sup>.

Другим важнейшим моментом средневекового мировоззрения наряду с символизмом был телеологизм. Телеологизм присутствовал и в античном мировоззрении и особенно в его рафинированных формах – в некоторых философских системах (например, у Платона). Телеологизированное средневековое мировоззрение довело телеологизм до логического завершения. Всё, согласно этому мировоззрению, существует для человека, поскольку именно эта цель была вложена Создателем в момент творения. Но и человек не есть самоцель; он – слуга Бога, его цель и назначение – в этом служении.

Третьим важным принципом средневекового мировоззрения был иерархизм, то есть градация сотворённого мира по принципу субординации. «Всякая вещь, – пишет Бицилли, – в той или иной степени нося на себе отпечаток Божий, тем самым *служит* – *militat, ministrat* – Богу; и родом “службы”, степенью и важностью её определяется её место в мире»<sup>431</sup>. «По иерархическому принципу, – продолжает Бицилли, – построены все отношения. Критерий совершенства, “знатности”, благородства применим решительно ко всем предметам. Вода “благороднее” земли, и воздух “благороднее” воды: все “стихии” можно расположить в восходящий ряд в зависимости от большей или меньшей близости каждой из них к Богу. Человеческое тело “знатнее” всех прочих тел на свете».<sup>432</sup>

<sup>430</sup> Спекторский Е. Проблемы социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Новое мировоззрение и новая теория науки. С. 42.

<sup>431</sup> Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. С. 14.

<sup>432</sup> Там же. С. 55 – 56. «Иерархические различия соблюдаются и в мире животных. Собаки, например, делятся на сословия так же, как люди: есть знатные и

Но иерархизм и символизм не существуют изолированно друг от друга. В средневековом мировоззрении они смыкаются и взаимно дополняют друг друга. П. М. Бицилли пишет: «Символичность мира – первое условие единства миропорядка. Второе – иерархичность. Легко понять внутреннюю связь обоих принципов. В самом деле: все “вещи видимые” обладают свойством воспроизводить “вещи невидимые”, быть их символами. Но не все в одинаковой степени. Каждая вещь – зеркало; но есть зеркала более, есть менее гладкие. Уже одно это заставляет мыслить мир как иерархию символов».<sup>433</sup> Раскрытие, толкование символики тоже было «иерархичным». Всякий текст, а особенно Священное Писание допускал четыре субординированные относительно друг друга вида-уровня: историческое, аллегорическое, тропологическое и анагогическое. Последнее считалось самым высоким<sup>434</sup>. Однако не только текст, но и всякий предмет культуры и природы, всякая «тварь» допускали четырёхступенчатое истолкование.

Четвёртым, притом главнейшим и явно пронизывающим собою все перечисленные принципы западноевропейского средневекового мировоззрения и придающим ему его специфическую тональность и окраску, является *теоцентризм*. Если античное мировоззрение космоцентрично, то средневековое мировоззрение исключительно теоцентрично. Отметим, наконец, ещё один принцип данного мировоззрения, правда, принцип неявный. Это – *антропо-социо-центризм*. Но этот «центризм» замаскирован под теоцентризм. Объясним, что это значит. Г. С. Батищев различает *активный* и *пассивный* антропоцентризм. В данном случае имеет место первый. Батищев пишет: «*Пассивный* антропоцентризм утверждает себя в форме инакоцентризма,

---

незнатные» (Там же. С. 56).

433 Там же. С. 54.

434 Правда, Савонарола допускал шесть уровней толкования (см.: Средневековье в его памятниках. М., 1913. С. 274 – 275).

в частности – теоцентризма»<sup>435</sup>. В этом случае в центр и на вершину Мироздания возводится «Бог», все атрибуты которого образованы из идеализированного человека. И таким «Богом» санкционируются и оправдываются всякие дела и поступки «избранного» слоя людей. П. М. Бицилли пишет: «Всякая вещь есть “малый мир”, в который глядится “большой мир”, но не всякая отражает его полностью. Человек воспроизводит собой всю природу. Животное – не всю: оно имеет лишь некоторые общие с человеком свойства, и т. д. Таким образом, человек находится в центре мироздания. Всё подчинено ему и, значит, существует ради него»<sup>436</sup>. Это и есть скрытая истина средневекового мировоззрения – пассивный, или опосредствованный антропоцентризм. Вот почему в этом мировоззрении *явно* проступает не антропо-, а теоцентризм: ведь человек со всем тварным миром подчинён Богу. Но Бог в этом мировоззрении сугубо *антропоморфен*: он полностью скроен из спроецированных на небо атрибутов земного властителя. А вся «иерархия тварей» в конечном счёте оказывается лишь опрокинутым на Универсум феодальным Социумом. Но в антропоморфном Боге и в социоморфном Универсуме утверждается вместе с тем и земное убожество человека, господство над ним субординированной системы отношений личной зависимости как системы различных уровней господства и подчинений с монархом во главе.

Обратимся теперь к природе, как она представлена в средневековом мировоззрении. выше уже отмечено, что она в нём обладает меньшей самостоятельностью, чем сакральные и трансгреддиентные по отношению к ней сущности. Но в глазах теологического мировоззрения она ещё и выглядела как ценностноболеенизкаяреальностьпосравнениюспоследними. «Отрицание мира составляло сущность добродетели, так же, как признание его – сущность порока. Всякая добродетель

435 Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы, 2015. С. 407.

436 Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. С. 54 – 55.

сводилась к отрицанию земного»<sup>437</sup>. Конечно, абсолютной пропасти между природой и сверхприродной реальностью для средневекового мировоззрения не существует: ведь обе они суть творение Бога. Здесь поэтому работает не оппозиция «священное – несвященное», как это обстоит, например, в архаическом мировоззрении, а более гибкая оппозиция «священное – священнейшее»<sup>438</sup>. Различие состоит в степени сакральности.

Но как бы то ни было, мир природных феноменов и их объективных взаимодействий заслоняется от человека опрокинутой на них «иерархической» структурой. Картина, как отмечает М. М. Бахтин, выглядит следующим образом. «Между прекрасными вещами этого здешнего мира установлены и закреплены традицией, освящены религией и официальной идеологией ложные и искажающие подлинную природу вещей связи. Вещи и идеи объединены ложными иерархическими отношениями, враждебными их природе, они разъединены и отдалены друг от друга всякими потусторонними идеальными прослойками, не дающими вещам соприкоснуться в их живой телесности»<sup>439</sup>. Такова особенность западноевропейского средневекового видения мира. как отмечает М. А. Барг, «в отличие от зрелищности картины античного мира – её можно было созерцать, её можно было показать – христианская картина мира не поглощает зрителя, а тотчас переводит его внимание на её творца. Она базируется не на очевидности, а на *вере как исходной посылке ориентации человека в мире*»<sup>440</sup>.

Средневековый человек, особенно представитель низших сословий, жил в постоянном антитетическом напряжении. Г. Эйкен пишет: «постоянное внутреннее

437 Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. С. 283. Средневековье исходило из соединения «отрицания мира и господства над ним...» (Там же. С. 275)

438 См.: Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. (Общие замечания). С. 318

439 Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 3. М., 2012. С. 420.

440 Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 78.

противоречие между сверхчувственной идеей религиозной веры и условиями земной жизни составляло самую характерную черту средневековой культуры»<sup>441</sup>. В Древней Греции и в Древнем Риме культура, конечно, не была однородной, но в ней не существовало резкого расслоения на официальную и народную. В средневековой же Западной Европе такое расслоение и противопоставление имело место. Официальная культура резко противостояла народной культуре. Представителями последней были преимущественно крестьяне, хотя, конечно, и не только они. Специфика этой культуры состоит в том, что она уходила своими корнями в Архаику в язычество, то есть оставалась варварской, лишь *извне* цивилизующейся феодально-христианским комплексом.

Образу жизни бывших варварских народов Западной Европы соответствовало ещё во многом фольклорно-мифологическое мировоззрение и языческая, *политеистическая* религиозность. Вытеснить эти воззрения и верования монотеистической религией, а тем более – сложной теологической доктриной (в которой, заметим, не вполне разбирались даже многие приходские священники) практически было невозможно. Ведь эти воззрения питались сложившейся в Архаике и сохраняющейся в условиях аграрного производства средневековой практикой хозяйственной и тому подобной *магией*. Магическая практика была неискоренимой, особенно у крестьян, что обуславливалось их особо тесной связью с природой. «Будучи непосредственно включён в круговорот природных явлений, невольно и неизбежно подчиняя им всю свою жизнь, крестьянин той эпохи не был способен вырваться за пределы архаического мирозерцания, ...которое во многом противоречило христианской картине мира»<sup>442</sup>. И прежде всего ей противоречило представление о природе, её значимости её силах. Крестьянин не может относиться к природе как к чему-то ничтожному. И на это его

441 Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. С. 661.

442 Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 52.

отношение и порождаемые им воззрения и был обрушен едва ли не основной удар Церкви.

Церковь объявила многие языческие верования суевериями, но эти «суеверия» были ближе и доступнее средневековому крестьянину, занятому земледелием, чем проповедуемые церковными служителями «высшие» христианские истины. Процесс ассимиляции христианского учения рядовыми прихожанами шёл сложно и нелинейно. Первоначально последние усваивали новую религию, лишь переводя её на язык архаических верований. В результате оболочка выглядела христианской, а существо веры было языческим.

Постепенно, конечно, новая вера вытесняла старую, но вытеснить её окончательно не смогла. Более того, официальное венроучение вынуждено было во многом адаптироваться к языческому мировоззрению и включить в христианскую доктрину для народа некоторые, наиболее живучие, элементы народных верований. Разумеется, включались они в христианской обработке, но тем не менее эта обработка считалась с требованиями доступности народу. Вследствие этого в Западной Европе (как, впрочем, и в Европе Восточной, в стране православия) сложилась *народная религиозность*, которая не только не совпадала с официальной церковной религиозностью (не говоря уже о теологической доктрине), но и в известной мере противостояла ей. Но как бы то ни было, человек Средневековья был и оставался глубоко религиозным. «Выйти за пределы религиозного мировоззрения человеку той эпохи не было дано; самое большее – он мог отклониться от ортодоксии либо инвертировать её, впасть в ересь»<sup>443</sup>. И его вера, отмечает А. Я. Гуревич, есть «нерефлектированная, безусловная вера»<sup>444</sup>.

Официальная культура западноевропейского

443 Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 327.

444 См.: Гуревич А. Я. Дух и материя. Об амбивалентности повседневной средневековой религиозности // Культура и общественная мысль. Античность. Средние века. Эпоха Возрождения. М., 1988. С. 120.

Средневековья наиболее отличилась в архитектуре. На смену романскому стилю (распространённому в XI – XII вв.) пришёл готический стиль. Он зародился в конце XII в. и быстро распространился по всей Западной Европе. Ярче всего он проявился в строительстве соборов, храмов и монастырей. «Для готики характерны узкие и высокие башни, арки с заостренным верхом, колонны, многоцветные витражные окна и богато украшенный фасад. Неотъемлемой частью готического искусства является скульптура. Мрачные фигуры горгулий и мифических существ служили особенно частым украшением на стенах. Сочетание переливающихся всеми цветами радуги витражей, великолепные узоры и каменные изваяния фигур создают неподражаемый ансамбль»<sup>445</sup>. К этому следует добавить, что во время богослужения использовалась органная музыка. Наиболее известными соборами в западной Европе являются Реймский, Кёльнский, Шартрский, Собор Парижской Богородицы и др.

Но время феодализма и вместе с ним эпохи Средневековья неуклонно подходило к концу. Уже в период позднего Средневековья центр культурной жизни постепенно перемещался в города. В городах начинали зарождаться образования, явившиеся прототипами будущих мануфактур. В городах как таковых изначально атомистическое начало сильнее, чем в деревне. Поэтому усиление городов постепенно вело к преодолению феодального строя и господства отношений личной зависимости как таковых. Система этих отношений на протяжении своего длительного существования создавала и своеобразные механизмы, которые поддерживали и обеспечивали существование и функционирование устройства социума. Таковы специфические нормы, ценности, обычаи, традиции. К. Маркс писал: «Традиции всех мёртвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых»<sup>446</sup>. Эти

---

<sup>445</sup> 10 готических соборов средневековой Европы // <http://phototravelguide.ru/cerkov-hram-sobor/10-goticheskikh-soborov-srednevekovoi-evropy/>

<sup>446</sup> Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. М., 1957. С. 119.



традиции, обычаи и т. д. формировали саму атмосферу жизни людей. Но теперь наступало время их заката. На арену истории в Западной Европе выходил новый тип общества, в основании которого лежали уже отношения *вещной зависимости*.

**Эпоха Ренессанса.** Эпоха Ренессанса наступила в Италии на рубеже XIV – XV вв., а в других странах Западной Европы несколько позже – в XV – XVI вв. Эпоха Ренессанса явилась переломной эпохой сначала для судеб Западной Европы, а впоследствии – и для всего мира. Дадим общую характеристику тому, в чём состоит этот перелом. Сам термин «ренессанс» появился в середине XVI в. (в частности, встречается у Джорджо Вазари в его книге «Жизнеописание наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих»). П. М. Бицилли пишет: «Ренессанс был временем необычайно приподнятого культурного самосознания. Деятели Ренессанса сами дали это имя своему времени, считая его временем “возрождения” или “воскресения” наук и искусств, в течение тысячелетия “спавших смертным сном”»<sup>447</sup>. В том же значении, в котором он употребляется и сегодня, он был введён в научный обиход французским историком XIX в. Жюлем Мишле. А. Ф. Лосев пишет: «Ренессанс обычно характеризуется как *возрождение античных наук и искусств*. Это правильно. Однако сводить Ренессанс только на одну античность – это значило бы не уловить в Ренессансе самого главного»<sup>448</sup>. А главное состоит в том, что в эту эпоху происходила трансформация самого *основания*, на котором до этого на протяжении многих десятков тысяч лет базировались общество и культура. До этого общество и культура базировались, по характеристике К. Маркса, на системе отношений *личной зависимости*. Сама эта система, как показано в предыдущих двух главах и в первом параграфе настоящей, претерпела ряд преобразований. В Средние века, в условиях феодализма отношения личной зависимости

447 Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996. С. 7.

448 Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 49.

приобрели сложную субординационную структуру.

Эпоха Ренессанса положила *конец* господству в обществе и культуре отношений личной зависимости. Она стала переходом к господству в обществе и культуре системы отношений *вещной зависимости*, при которой люди зависят друг от друга и от общественного целого через посредство всевозможных систем вещей, вещных отношений. По характеристике

К. Маркса, эти отношения являются «вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей»<sup>449</sup>. Отношения вещной зависимости характеризуются разложением отношений коллективности, общности и заменой их отношениями замкнутых на себя, на свои интересы и потребности эгоистических индивидов. То есть принцип *коллективизма* вытесняется принципом *индивидуализма*. Однако Ренессанс – лишь начало всех этих процессов. Как отмечает

А. Ф. Лосев, «возрожденческий индивидуализм обладает всеми чертами *детского* и *юного* характера. Ему свойственна та непосредственность и наивность, которая оберегла его от крайних выводов, а если выводы тогда и делались, то сами возрожденцы совсем не понимали тех страшных путей, на которые толкал их этот красивый и юный индивидуализм. Ренессанс был далёк от всякой буржуазной ограниченности»<sup>450</sup>. «Идеальный человек Ренессанса – величина единственная, неповторимая. Его *virtù*\* не сравнима, не соизмерима ни с чьей другою. ...Его *virtù*, индивидуализированная, специфическая, единственная в своём роде, заполняет собой всецело его личность, вытесняет все её прочие определения...»<sup>451</sup>

В эпоху Ренессанса обретается и усиливается автономия индивида по отношению к социуму и к тем или иным группам, союзам, корпорациям и т. д. Он всё чаще и чаще представляет

449 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М. 1960. С. 83.

450 Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. С. 62.

\* Биццлли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. С. 170.

прежде всего самого себя и действует, поступает от имени себя. В этом поведении имели место и перегибы. Так, Я. Буркхарт пишет: «Пробуждение индивидуальности проявляется также в преувеличенном взгляде на самостоятельное развитие, в утверждении, что нравственное или умственное состояние индивидуума складывается независимо от родителей и предков, в отрицании наследственности»<sup>452</sup>. Формируется образ человека, который создал себя сам (*selfmade man*). У индивида формируется мотивация самоутверждения, стремления не просто отличаться от других, но и *превосходить* других.

В эту эпоху города вновь стали культурными центрами (в эпоху Средневековья, как отмечено выше, центром была деревня). «Королевская власть, опираясь на горожан, сломила мощь феодального дворянства и создала крупные, в сущности основанные на национальности, монархии, в которых начали развиваться современные европейские нации и современное буржуазное общество...»<sup>453</sup> «В эпоху Возрождения, – пишет

П. П. Гайденко, – формируется совершенно новое самосознание человека: и хотя эта эпоха сознаёт себя по преимуществу как возрождение античной культуры, античного образа жизни, образа мышления и чувствования, но в действительности самосознание “ренессансного” человека существенно отличается от античного – греческого или римского»<sup>454</sup>. На деле самосознание ренессансного человека отличается от сознания античного человека в такой же мере, в какой социокультурная действительность Ренессанса отличается от социокультурной действительности Античности.

Принципиально иным было и мировоззрение Ренессанса. Как отмечалось выше, античное мировоззрение было космоцентрично, средневековое – геоцентрично.

452 *Буркхарт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. I. СПб., 1904. С. 164.

453 *Энгельс Ф.* Диалектика природы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М., 1961. С. 345.

454 *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 511.

Мировоззрение эпохи Ренессанса было *антропо-центричным*. Причём мы здесь имеем дело не с пассивным, а с *активным* антропоцентризмом. В центр и на вершину Мироздания в этом мировоззрении был возведён человек, потеснивший Бога. Но это не обычный индивид, а *творческая индивидуальность*. Наиболее явно и осознанно данное мировоззрение выражено в знаменитой «Речи о достоинстве человека» итальянского мыслителя Дж. Пико делла Мирандола. Бог, согласно ему, сотворив человека, поставил его в центре мира и обратился к нему с такими словами: «Не даём мы тебе, о Адам, ни определённого места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определён в пределах установленных нами законов. Ты же, не стеснённый никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать всё, 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 предпочтёшь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные»<sup>455</sup>.

В данной речи зафиксировано, конечно, не средневековое понимание человека, но и *не* античное. Это специфически *ренессансное* его понимание. «Человек – центр мироздания, он теперь не столько творение, сколько творец, и потому он вправе гордиться собой и утверждать своё человеческое достоинство: он теперь – сам творец, он в первую очередь деятель»<sup>456</sup>. В мировоззрении эпохи Ренессанса не только человек, но и природа представлена принципиально иначе, чем в античном и средневековом мировоззрениях. Она понимается как живая,

455 Пико дела Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. Т. I. М., 1981. С. 249.

456 Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. С. 514 – 515.

одушевлённая и самодостаточная. В этом имелось сходство с античным (прежде всего с древнегреческим) пониманием природы. Но если в нём природа ставилась *выше* человека, то в возрожденческом мировоззрении, напротив, человек поставлен *выше* неё. «Поэтому, – отмечает П. П. Гайденко, – если эпоха Возрождения написала на своём знамени лозунг “назад к античности”, не следует думать, что она и в самом деле возвратилась к античным идеалам»<sup>457</sup>. Это была *новая* культура с *новым* мировоззрением и *новым* отношением человека к миру.

Ф. Энгельс пишет: «Это был величайший прогрессивный переворот из всех до того пережитых человечеством, эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учёности. Люди, основавшие современное господство буржуазии, были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными. Наоборот, они были более или менее овеяны характерным для того времени духом смелых искателей приключений. Тогда не было почти ни одного крупного человека, который не совершил бы далёких путешествий, не говорил бы на четырёх или пяти языках, не блистал бы в нескольких областях творчества. [...] Герои того времени не стали ещё рабами разделения труда, ограничивающее, создающее однобокость, влияние которого мы так часто наблюдаем у их преемников»<sup>458</sup>. Речь при этом идёт не просто об энциклопедичности познаний. Таких энциклопедистов можно было найти и в Средние века. Однако энциклопедизм большинства из них заключался в эрудированности, то есть в обладании множеством знаний из самых различных областей. Энциклопедизм же «титанов» Возрождения был не пассивным, но активно-творческим. Они не просто знали, но *приращивали* знания, делали открытия в разных областях. Например: «Леонардо

457 Там же. С. 545.

458 Энгельс Ф. Диалектика природы. С.С. 346, 347.

да Винчи был не только великим живописцем, но и великим математиком, механиком и инженером, которому обязаны важными открытиями самые разнообразные отрасли физики. Альбрехт Дюрер был живописцем, гравёром, скульптором, архитектором и, кроме того, изобрёл систему фортификации, содержащую в себе некоторые идеи, которые много позднее были вновь подхвачены Монталамбером и новейшим немецким учением о фортификации»<sup>459</sup>. И подобное можно говорить почти о каждом представителе творческой элиты эпохи Ренессанса. Этими титанами была создана уникальная культура. Наиболее впечатляющими достижениями являются архитектура, скульптура, живопись и литература, включая как поэзию, так и прозу. В живописи происходит открытие перспективы, которое, повлияло и на научную методологию и на научную картину мира. В это время действуют и творят такие люди, как Ф. Петрарка, Дж. Боккаччо, Данте Алигьери, Ф. Рабле, М. Фичино, Л. Бруни, М. Монтень, Рафаэль Санти, Микеланджело Буонарроти, Леонардо да Винчи, Николай Кузанский, Н. Макиавелли, Ф. Магеллан, Хр. Колумб и многие, многие другие.

В эпоху Ренессанса сформировалось специфическое культурное движение, получившее название «гуманизм», восходящее к Ф. Петрарке. Это движение охватило Италию (особенно Флоренцию) с середины XIV по середину XVI вв. С конца XV в. оно распространилось на Германию, Францию, отчасти Англию и некоторые другие страны Западной Европы. Это движение активно противопоставило себя, свои идеалы и ценности средневековому укладу жизни, духовному господству католической церкви и схоластике, начертав на своём идейном знамени лозунг возрождения духа Античности. Это – понятие гуманизма в *специальном*, узком, конкретно-историческом, а не в *философском* смысле.

Итальянские гуманисты обозначали свои занятия как «*studia humanitatis*». Сам термин «гуманизм» часто

<sup>459</sup> Там же. С. 346.

приписывают М. Т. Цицерону, который в своей речи «В защиту искусства поэзии» высказался о «*studia humanitatis et artium*». Другие исследователи ведут его происхождение от самой эпохи Ренессанса. Так, Л. М. Баткин пишет: «Первоначальная латинская форма этого понятия – “*studia humanitatis*”. Ввели его сами гуманисты, перетолковав по-своему Цицерона. Значило оно тогда примерно следующее: “Ревностное изучение всего, что составляет целостность человеческого духа”. Потому что “*humanitas*” – это именно полнота и нераздельность природы человека. [...] Но в XIV – XV вв. гуманисты ничего не знали о “гуманизме” (в философском смысле. – Т. С.). Их выражение “*studia humanitatis*” невозможно безоговорочно заменить нашим не потому, что оно многосмысленно, а потому, что смыслы эти принадлежали культуре, непохожей на нашу, и требуют проникновения в суть Возрождения. [...] Термин “гуманизм” впервые применил, по-видимому, в 1808 г. педагог Ф. Нитхаммер, друг Шиллера и Гегеля; но только Г. Фойгт выделил “первый век гуманизма”, т. е. то, что затем сочтут временем “раннего” гуманизма, в узком, “этико-филологическом” значении»<sup>460</sup>. Видными гуманистами были М. Фичино, Л. Б. Альберти, Л. Бруни, П. Помпонацци, Эразм Роттердамский Т. Мор и др. Гуманисты переводили, исследовали и комментировали древнеклассическую (прежде всего латинскую литературу).

Сравнивая ренессансный гуманизм и XVII век, Е. В. Спекторский пишет: «Знамя Гуманизма – это знамя филологии, изучения текстов и восхищения ими. Знамя XVII века – это знамя абстрактной, или рациональной науки. Сообразно с этим в эпоху Гуманизма знатоком человеческого мира считался учёный или дилетант филолог, умевший читать и толковать древних авторов, наслаждаться ими и более или менее удачно подражать им в стихах или прозе. В XVII же столетии знатоком человеческого мира считался

<sup>460</sup> Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978. С.С. 6, 7.

исследователь, свободный как от терминологического реализма схоластиков, так и от филологической и риторической “эlegantности” гуманистов...»<sup>461</sup> Ренессансные гуманисты, не обладая ни должными критериями отбора источников, ни должной методологией их исследования, то и дело попадали впросак. «Отождествляя, как это, впрочем, делали уже и римляне, древнее и почтенное и за красотой фразы, удачного литературного оборота не замечая существа вещей, гуманисты положили начало той огульной, неразборчивой идеализации греко-римских писателей, благодаря которой, например, Сенека, этот карьерист и стяжатель, патетически осуждавший всякую житейскую суету и богатство, оказался мудрецом и учителем жизни или риторика трактата Цицерона “De officiis” была признана образцом высокой морали»<sup>462</sup>. И, тем не менее, их работа не была бесполезной.

В эпоху Ренессанса начинает зарождаться наука, которая ещё, конечно, далека от науки Нового времени, но уже и не тождественная средневековой науке. В эту эпоху зарождается экспериментальное математическое естествознание. У истоков его стоит (в том числе и) Леонардо да Винчи. От него дошли труды по математике, механике, гидромеханике, геологии, физической географии, метеорологии, химии, астрономии, анатомии и физиологии человека и животных, ботанике и др. Они сохранились в рукописях, по большей части в записных книжках художника, учёного и изобретателя. Существенное влияние на естествознание оказало изобразительное искусство, которое именно в эпоху Ренессанса открыло *прямую перспективу*, чему, в свою очередь, способствовал ренессансный антропоцентризм. «В эпоху Возрождения, – пишет П. П. Гайденко, – человек становится центром мироздания, а человеческое око – центром этого центра; вот почему мир, как он открывается нашему оку, мало-помалу встаёт на место мира, как он открывался нашему уму. Этот

<sup>461</sup> Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. I. Новое мировоззрение и новая теория науки. С. 15.

<sup>462</sup> Там же. С. 20.



процесс имеет громадное значение для становления науки Нового времени. Не случайно и в геометрии, и не только в прикладной её части, связанной с изучением перспективы, приобретают важное значение приёмы, связанные с изучением зрительной иллюзии: движение луча соотносится с движением его проекции...»<sup>463</sup> Некоторые живописцы, как например, Леонардо да Винчи, начинают толковать перспективистскую живопись как науку. Перспектива строится на геометрии; перспективистское видение переносится и в науку о природе, в естествознание. Тем самым, «подобно тому как перспектива становится *методом для изображения природы*, геометрия становится *методом познания природы*»<sup>464</sup>. Эта установка сознательно будет сформулирована Г. Галилеем.

Но в культуре Ренессанса имелась и другая тенденция, связанная как раз с возрождением того, что таилось под спудом в эпоху Средневековья. В культуре Ренессанса усилилось обращение к античной философии – прежде всего к Платону и неоплатоникам. Возрождается интерес к отвергнутым Церковью традициям – еврейской каббале, гностицизму, герметизму и отчасти к античному атомизму. Многие выдающиеся представители философии и науки эпохи Ренессанса не просто увлекались этими прежде запрещёнными учениями, но и стали включать их или их аспекты в разрабатываемые ими самими учения. Это дало во многом положительный стимул развитию науки и философии. По крайней мере, в плане отхода её от науки Средневековья.

Особенно мощное влияние на культуру и науку эпохи Ренессанса оказал герметизм – учение, приписываемое Гермесу Трисмегисту (Триждывеличайшему). Считался египетским учением, восходящим к легендарному Тоту. Различался высокий, или метафизический, и низкий, или прикладной, герметизм. Последний существовал в виде астрологии, алхимии и натуральной магии. Большее распространение

463 Гайдено П. П. Видение мира в науке и искусстве Ренессанса // Наука и культура. М., 1984. С. 256.

464 Там же. С. 263.

получил именно прикладной герметизм. В эпоху Ренессанса прикладной герметизм (особенно астрология) стал настолько популярным, что ему отдавали дань высшие церковные иерархи. Видными герметистами наряду с М. Фичино и Дж. Пико дела Мирандола были Дж. Бруно (1548 – 1600), М. Нострадамус (1503 – 1566), Г. К. Агриппа Неттесхеймский (1486 – 1535), Ф. А. Б. фон Парацельс (1493 – 1541), Фр. Патрици (1529–1597), Дж. Ди (1527–1608), Р. Фладд (1574 – 1637), и др. Все они были глубоко убеждены в истинности и действенности астрологии, натуральной магии или алхимии. Церковь преследовала занятие герметическими науками.

Несколько слов надо сказать о Дж. Бруно. Он объявил себя последователем учения Гермеса Трисмегиста и свои убеждения открыто называл религией, более подлинной, чем христианство. Он считал католицизм *извращением* «естественной» религии египтян, запечатлённой, прежде всего, в учении Гермеса (Тота). Он, например, считал, что «египетский крест (Анх. – Т. С.) был истинным крестом, символизирующим истинную религию, магически могущественным, а христиане его изменили и ослабили его магию...»<sup>465</sup> Принято считать, что Дж. Бруно воспринял гелиоцентрическую систему

Н. Коперника как величайшее *научное* открытие. Как известно, современники истолковали это учение как удобную математическую гипотезу. В отличие от них Дж. Бруно утверждает *астрономическую* истинность этого учения и высказывает идею множественности миров. Он, таким образом, является *наиболее последовательным* приверженцем учения Гермеса Трисмегиста, в отличие от его современников, которые так или иначе осмысливали это учение сквозь призму католицизма или же подвергали его христианизации.

Дж. Бруно был сознательным противником католической церкви и христианства в целом и мечтал о её реорганизации на началах герметизма. За это он и был приговорён к сожжению на костре.

---

<sup>465</sup> *Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000. С. 310..

Но возрожденческий титанизм имел не только лицевую сторону, но и обратную. Мы уже отметили, что для эпохи Ренессанса характерно не только выделение человека из общности и противопоставление им себя ей и другим людям, но и сознательное стремление к *самоутвержденчеству*, к превосходству над другими. В ещё большей степени это было присуще «титанам» Возрождения. Но в этом стремлении содержится и внутренняя антитетичность. «В самом деле, – замечает А. Ф. Лосев, – всякая такая личность-титан в своём безудержном самоутверждении хочет решительно всё на свете покорить себе. Но такая личность-титан существует не одна, их очень много, и *все они хотят своего абсолютного самоутверждения*, т. е. все они хотят подчинить прочих людей самим себе, над ними безгранично властвовать и даже их уничтожить. Отсюда возникают конфликт и борьба одной личности-титана с другой такой же личностью-титаном, борьба не на живот, а на смерть. Все такого рода титаны гибнут во взаимной борьбе в результате взаимного исключения друг друга из круга людей, имеющих право на самостоятельное существование»<sup>466</sup>.

Конечно, это – несколько преувеличенная картина. Но ненамного. Возрожденческий титанизм, как сказано выше, имел не только лицевую сторону, но и обратную. Она также хорошо описана А. Ф. Лосевым. «Возрождение, – пишет он, – прославилось своими бытовыми типами коварства, вероломства, убийства из-за угла, невероятной мстительности и жестокости, авантюризма и всякого разгула страстей. ...Здесь, несомненно, сказался стихийный индивидуализм эпохи, эта уже обнажённая от всяких теорий человеческая личность, в основе своей аморальная, но зато в своём бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности любых страстей, любых аффектов и любых капризов доходившая до какого-то самолюбования и

---

466 Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. С. 61.

до какой-то дикой и звериной эстетики»<sup>467</sup>. Отмечается почти поголовное падение нравов, распространяющееся также на высшую знать, политических деятелей, интеллектуальную и художественную элиту и высшее духовенство. А. Ф. Лосев отмечает крайнюю распущенность всех слоёв общества, включая духовенство всех рангов, не исключая кардиналов и пап. И это сочеталось, особенно у последних, с высокой образованностью и творческими талантами. «Необходимо... отметить, – пишет Лосев, – что все эти кардиналы и папы обычно были вполне образованными и светскими людьми, страстными любителями античности и её памятников, покровителями гуманизма, наук и искусств»<sup>468</sup>.

А. Ф. Лосев пишет: «На все века прославилось своими преступлениями семейство Борджиа, глава которого, папа Александр VI Борджиа (1492 – 1503), соединял честолюбие, корыстолюбие и развращённость с блестящими дарованиями и энергией. Он торговал должностями, милостями и отпущением грехов. Ни один кардинал не был назначен при нём, не заплатив большую сумму. [...] Но уж совсем абсолютным и каким-то сатанинским злодеем был сын папы Цезарь Борджиа»<sup>469</sup>. Но именно он стал образцом идеального государя для Н. Макиавелли в его сочинении «Государь» (1513). «Макиавелли, – пишет Лосев, – восхищался его политической логикой, последовательностью и энергией, беспощадностью и самообладанием, умением молчать и железной волей; он оплакивал в нём великого государственного деятеля, который мог бы объединить Италию»<sup>470</sup>.

Разгул страстей и преступлений коснулся и гуманистов, и зодчих, и ваятелей, и живописцев. Например: «Совершенно невероятной вспыльчивостью, наивным самообожанием и диким, необузданным честолюбием отличался и знаменитый скульптор-ювелир XVI в. Бенвенуто Челлини. Он убивал

467 Там же. С. 120.

468 Там же. С. 124.

469 Там же. С. 130.

470 Там же. С. 131.

своих соперников и обидчиков, настоящих и мнимых, колотил любовниц, рушил и громил всё вокруг себя»<sup>471</sup>.

Художники, такие как Микеланджело Буонарроти, Леонардо да Винчи и многие другие, если и не были причастны к криминалу, то отличались повышенным индивидуализмом, тщеславием и спесью. Взять, к примеру, Леонардо да Винчи. А. Ф. Лосев пишет: «Индивидуализм, принявший у Леонардо гипертрофированные формы, ставший абсолютным и последовательно проводимым эгоизмом, потерпел крах и явил своё саморазложение, но вместе с тем нашёл своё воплощение в титанической и беспорядочной деятельности, плоды которой до сих пор продолжают вызывать удивление»<sup>472</sup>. Данной социальной позиции можно найти объяснение и до некоторой степени даже оправдание. Дело в том, что в эпоху Ренессанса сохранялось восходящее к средневековому разделению на тривий и квадривий разделение видов деятельности на «свободные» и «механические» искусства. Первые считались высшими, вторые – низшими. «Дело, – отмечает

Л. М. Косарева, – заключалось в том, что согласно средневековой традиции живописцы и ваятели считались ремесленниками наряду с малярами и каменотёсами и принадлежали к одному цеху. В результате этого возникла характерная для художников Возрождения драматическая коллизия – столкновение сознания себя как полноценной, свободной, творческой личности и низкого общественного престижа профессии. Вопрос о включении их профессии в сферу “свободных искусств” волновал художников уже с конца XV в. Они приводили разнообразные аргументы, доказывая, что живопись – благороднейшее из искусств, и возмущались тем, что она исключена из числа “свободных искусств”. Художники и гуманисты были разделены социальным барьером»<sup>473</sup>. В этой связи поведение людей типа Леонардо

471 Там же. С. 133.

472 Там же. С. 397.

473 Косарева Л. М. Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы. М., 1989. С. 23 – 24.

да Винчи может быть объяснено именно этой социальной оценкой их творчества, хотя, разумеется, и не может быть оправдано.

К области обратной стороны возрожденческого титанизма А. Ф. Лосев справедливо относит также подъём и расширение активности святой Инквизиции. Сама по себе Инквизиция была создана на излёте Средневековья для борьбы с ересями. К числу ересей Церковь стала относить не только религиозные учения, не согласующиеся с её доктриной, но и появившиеся философские и естественнонаучные учения, также противоречащие этой доктрине. К числу жертв Инквизиции относится известный немецкий теолог, проповедник и философ-мистик Иоганн Экхарт Мейстер (около 1260 – конец 1327 – начало 1328 гг.). Он был обвинён в ереси. Материалы его следственного дела были направлены в г. Авиньон, куда в целях соей защиты направился и сам Экхарт. Однако он не дожид до трибунала, и потому неизвестно, какое решение принял бы последний.

Однако в эпоху Ренессанса её полномочия расширяются. В 1480 г. была учреждена Инквизиция в Испании, а в 1542 г. в Италии. В 1487 г. монахи-доминиканцы Я. Шпренгер и Г. Инститорис издали книгу «Молотведьм». В этом сочинении утверждалось не только то, что ведьмы существуют, но и то, что вёдовство и колдовство является *ересью* и, кроме того, то, что неверие в ведьм *также* является ересью. Следовательно, если раньше, в Средние века, случались процессы над ведьмами (которые – что очень важно – были довольно спорадическими), то они велись светскими судами и сожжение их на костре было редкостью. Кроме того, «деяния» ведьм приписывались не самим им, а бесам, с которыми женщины-ведьмы вступили в договор и получили от них особые слова и знаки. На проповеди священник говорил примерно следующее: «Бес заключил с иными из людей договор и дал им слова и знаки. Стóит им сделать знак и произнести слово – и бес готов исполнить, чего они желают,

234

так что бес производит колдовские деяния в угоду ведьмам. [...] Конечно, не они это делают – это правда – делают это не они, но бес в угоду им может это производить, раз он видит знак и слышит слово, которому он их научил. [...] Могут ли ведьмы иссушать коров и вынимать у них молоко, так что те не дают больше молока? И могут ли они доить молоко из топорща или шила? Я говорю: да, с помощью беса они всё это могут. Как же это выходит? В природе существует известный закон, что бес может вещественные предметы переносить с одного места на другое с помощью свойственной ему силы, полученной от всемогущего бога. [...] Отсюда и выходит, что когда ведьма сядет на вилы, смажет их и скажет нужное слово, то она едет, куда хочет. Не в вилах тут, конечно, сила и не в мази: делает это бес, который везёт ведьму на вилах, как только приметит своё таинство и свой знак. [...] И когда ведьма воображает, будто она доит топорще, бес может в одно мгновение перенести туда молоко и лить ей в подойник. А так как он остаётся при этом невидим, то ведьма и думает, будто молоко бежит из дерева или топорща»<sup>474</sup>.

В «Молоте ведьм», следовательно, изменяется сама *концепция* ведьмы и ведовства. Приравнивание ведовства и колдовства к ереси означало передачу дел ведьм в ведение трибуналов Инквизиции. Правда, авторы «Молота ведьм» ещё делают оговорку: «...Процессы ведьм, – пишут они, – только тогда относятся к юрисдикции инквизиторов, когда ведьмы преследуются за ересь. Преступления ведьм могут и не носить характера ереси...»<sup>475</sup> Однако вскоре данное положение было забыто, и ведьм стали судить трибуналы Инквизиции. И уже вскоре папа Иоанн и особенно папа Иннокентий издали специальные буллы, в которых узаконивалось преследование и сожжение ведьм трибуналами святой Инквизиции. В Западной Европе на долгие времена началась охота на ведьм и по всей её территории запылали костры. Такова в общих

474 Проповедь священника о делах ведьм // История средних веков. Хрестоматия. Пособие для учителя. В 2-х ч. Ч. 1. (V – XV века). Изд. 3-е, дораб. М., 1988. С. 201.  
475 Шпренгер Я., Институтис Г. Молот ведьм. М., 1990. С. 277.

чертах обратная сторона эпохи Ренессанса. И она неотделима от той его стороны, которая до сих пор впечатляет нас своим размахом и своими достижениями. Как верно отмечает А. Ф. Лосев, «обратная сторона титанизма была, в сущности говоря, всё тем же самым титанизмом»<sup>476</sup>.

В предыдущем параграфе отмечалось, что в Средние века произошло резкое размежевание официальной культуры и культуры народной. Первоначально народная культура воспроизводила прежние архаические формы. Но постепенно вырабатывалась и специфическая средневековая народная культура. Эта культура стала формироваться в период позднего Средневековья и расцвела в эпоху Ренессанса. Её ядром была *карнавальная* культура, организованная на началах *смеха*. М. М. Бахтин пишет: «Все многообразные проявления и выражения народной смеховой культуры можно по их характеру подразделить на три основных вида форм:

1. *Обрядово-зрелищные формы* (празднества карнавального типа, различные площадные смеховые действия и пр.);

2. *Словесные смеховые* (в том числе пародийные) *произведения* разного рода: устные и письменные, на латинском и на народных языках;

3. *различные формы и жанры фамильярно-площадной речи* (ругательства, божба, клятва, народные блазны и др.).

Все эти три вида форм, отражающие – при всей их разнородности – единый смеховой аспект мира, тесно взаимосвязаны и многообразно переплетаются друг с другом»<sup>477</sup>. Смех здесь понимается не как психо-физиологический, а как *ми ровоззренческо-ми роотношенческий* феномен. Согласно Бахтину, «смех так же универсален, как и серьёзность: он направлен на мировое целое, на историю, на всё общество, на мировоззрение. Это

476 Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. С. 137.

477 Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 9.



– *вторая правда о мире, которая распространяется на всё, из ведения который ничто не изъято*<sup>478</sup>. Следовательно, между серьёзностью и смехом отнюдь не существует разделения сфер «юрисдикции»: у них *один и тот же* предмет. И оба они – лишь два аспекта *единого* феномена. Наряду с универсальностью смеху в таком понимании присуща и *амбивалентность*, которая состоит в том, что «он весёлый, ликующий и – одновременно – насмешливый, высмеивающий, он и отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает»<sup>479</sup>. Таковыми же по своей сути были и фигурирующие в площадной речи во время карнавала и всевозможные ругательства: они, по характеристике Бахтина, отправляли человека в зону *Телесного низа*, но не затем, чтобы оставить его там навсегда, а для обновлённого возрождения.

Такой была народная культура позднего Средневековья и Ренессанса. Аутентично её сумел отразить и выразить выдающийся французский писатель эпохи Ренессанса Франсуа Рабле в своём романе «Гаргантюа и Пантагрюэль».

478 Там же. С. 97.

479 Там же. М. М. Бахтин пишет: «Настоящий смех, амбивалентный и универсальный, не отрицает серьёзности, а очищает и восполняет её. Очищает от догматизма, односторонности, окостенелости, от фанатизма и категоричности, от элементов страха или утрашения, от дидактизма, от наивности и иллюзии, от дурной одноплановости и однозначности, от глупой истошности. Смех не даёт серьёзности застыть и оторваться от незавершённой целостности бытия. Он восстанавливает эту амбивалентную целостность. Таковы общие функции смеха в историческом развитии культуры...» (Там же. С. 137)

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА  
В ЭПОХУ ГОСПОДСТВА  
ОТНОШЕНИЙ ВЕЩНОЙ ЗАВИСИМОСТИ

Вместе с феодализмом в Западной Европе уходит в прошлое господство в масштабах общества отношений личной зависимости. Зревшая и развивавшаяся в их порах система отношений *вещной* зависимости вместе с капитализмом полностью вступает в свои права. Отношения вещной зависимости являются «не непосредственно общественными отношениями самих лиц..., а, напротив, вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей»<sup>480</sup>. «Эти *вещные* отношения зависимости в противоположность *личным*... выступают так (вещное отношение зависимости – это не что иное, как общественные отношения, самостоятельно противостоящие по видимости независимым индивидам, т. е. их производственные отношения друг с другом, ставшие самостоятельными по отношению к ним самим), что над индивидами теперь господствуют *абстракции*, тогда как раньше они зависели друг от друга».<sup>481</sup> Этот переход от одного типа отношений к другому представляет собой трансформацию *кардинального* значения.

Всякая трансформация ведёт полному или частичному разрушению прежней формы общества и утверждение новой. Конечно, новая форма общества не появляется внезапно. К. Маркс отмечает: «Так же и при последовательной смене различных геологических формаций, – пишет Маркс, – при образовании различных экономических общественных формаций не следует верить во внезапно появившиеся, резко

480 *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 83.

481 *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 107 – 108.

отделённые друг от друга периоды»<sup>482</sup>. Она зарождается в недрах старого общественного устройства. Однако, зародившись, она существует на периферии этого старого, существует как нечто для неё постороннее и даже случайное. Однако, если зародившаяся новая форма постепенно набирает силу, то рано или поздно наступает такой момент, когда между новой и старой формами начинается борьба за приоритет. С этого момента, если только новая форма достаточно сильна, начинают разрушаться устои, существенные стороны старой формы и начинается *переходный* этап. Когда же новая форма побеждает настолько, что возврат к старой оказывается уже невозможным, тогда переходный период завершается и начинается период существования новой общественной формы. При этом внутри последней могут ещё долгое время сохраняться те или иные элементы старой формы общества. Но они теперь для утвердившейся новой формы будут являться второстепенными и даже случайными.

**Как в природе, так и в обществе всегда существуют разной степени значимости и важности, т. е. *большие и малые*, переходные периоды от старого к новому. Малыми переходными периодами следует считать такие, при которых остаётся неприкосновенным *всеобщее основание* самогó типа социального устройства. То есть это или реформирование, перестройка каких-то отдельных общественных сфер и институтов, или каких-то форм организации жизнедеятельности, которые не затрагивают само всеобщее основание. Большими же переходными периодами следует, на наш взгляд, считать лишь такие, при которых происходит *смена* самих всеобщих оснований. Именно такого рода, т. е. большим переходным периодом следует считать переход от феодального строя к буржуазному в Западной Европе. Ведь здесь произошёл переход от одного всеобщего основания – отношений**

482 *Маркс К.* Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов. Процесс производства капитала // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 47. М., 1973. С. 460.

**личной зависимости – к другому всеобщему основанию – к отношениям вещной зависимости. Переход от феодализма к капитализму (по-другому: от Средневековья к Новому времени) также имел свой переходный период. Им была эпоха Ренессанса, суть которой была раскрыта во втором параграфе предыдущей главы.**

Индивидуализация, начавшаяся в эпоху Ренессанса, затронула лишь городское население. Её сменила эпоха Реформации и Контрреформации, которая распространила её и на сельское население. Начался период так называемого первоначального накопления капитала. Новое время начинается тогда, когда это накопление в общих чертах уже произошло. В ходе Реформации и направленной на неё Контрреформации происходит формирование нового человека – человека будущего буржуазного общества. Протестантизм объявил священнодействием обыденную мирскую повседневную деятельность человека, который постоянно и безоговорочно проникнут осознанием своей греховности и постоянно раскаивается в ней. Богу, учит М. Лютер, безразлично, богат человек или беден, знатен он или простолюдин. Главное в нём – это «внутренний человек», состояние души и мотивы его деятельности и поступков. Лютер формулирует понятие земного долга человека, его призвания (*der Beruf*), состоящее в бескорыстном, полном сознания собственной греховности служении Богу и своим ближним. Протестантизм, особенно в форме пуританизма, отмечал М. Вебер, «был носителем этоса рационального буржуазного *предпринимательства* и рациональной организации *труда*»<sup>483</sup>.

Правда, В. Зомбарт пересмотрел данное положение Вебера и отметил, что «внимательное рассмотрение веберовских доводов обнаружило, что все те элементы пуританской догмы, которые, как мне казалось, имели в действительности влияние на образование капиталистического духа, были

483 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 193. См. также: Там же. С. 197.

заимствованиями из круга идей еврейской религии»<sup>484</sup>. Ведь входящий в христианскую Библию Ветхий Завет – всего лишь перевод с иврита текстов иудаизма. «Ближайшее изучение вопроса, – продолжает Зомбарт, – привело меня к непоколебимой уверенности в том, что именно евреи были тем фактором, который обуславливал собой экономический подъём или упадок самых главных пунктов: там, где они появлялись, хозяйственная жизнь расцветала, когда они уходили, она замирала»<sup>485</sup>. Однако для характеристики капиталистического общества в принципе неважно, какой фактор в его возникновении оказался решающим.

Буржуазное общество является обществом индивидуалистически ориентированных эгоистических индивидов, каждый из которых считает себя *самоцелью*, а всех остальных и всё остальное – *средством* для неё. Иначе говоря, всеобщее распространение получают социал-атомистические отношения замкнутого типа. К. Маркс так пишет о капитализме: «В том строе общества, который мы сейчас изучаем, отношения людей в общественном процессе производства чисто атомистические. Вследствие этого их производственные отношения принимают вещный характер, не зависимый от их контроля и сознательной индивидуальной деятельности. Это проявляется прежде всего в том, что продукты их труда принимают вообще форму товаров»<sup>486</sup>. Сфера экономики становится тотально товарно-денежной. Целью производства становится прибыль и сверхприбыль.

Но именно то, что каждый индивид-атом исходит только из самого себя и преследует свои и только свои интересы и использует всё, включая и других людей, как своё средство, он совместно с другими, такими же как он

484 Зомбарт В. Евреи и хозяйственная жизнь // Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М., 2004. С. 413.

485 Там же. С. 413 – 414. Зомбарт настаивает на тезисе о том, что «без них мы никогда бы не достигли кульминационного пункта человеческой культуры: современного капитализма» (Там же. С. 415).

486 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала. С. 102 – 103.

попадает во всестороннюю зависимость. К. Маркс пишет: «Взаимная и всесторонняя зависимость безразличных по отношению друг к другу индивидов образует их общественную связь. Эта общественная связь выражена в *меновая стоимости...*»<sup>487</sup> Внутренним механизмом, который, в конце концов, привёл к установлению в масштабах общественного целого отношений вещной зависимости, явилось *разделение человеческой деятельности*, ибо на протяжении сотен тысячелетий деятельностный уровень человеческого бытия в Мире был настолько гипертрофирован, что превратился едва ли не в единственный способ бытия человека и его социокультурной действительности.

**Здесь необходимо остановиться на том, что следует понимать под разделением деятельности. Когда речь идёт о разделении деятельности, то необходимо учитывать следующее. Человеческая деятельность всегда носит предметный характер, то есть осуществляется, выполняется в определённом особенном предметном содержании, сосредоточена на предмете. Эта деятельность, далее, есть целостность многообразных атрибутов, в своём единстве и составляющих сущность человека как деятельностного и деятельного субъекта. Когда разные субъекты так понимаемой деятельности заняты разным предметным содержанием, тогда говорят *не о разделении деятельности, а о её специализации*. «Специализация сама по себе вовсе не “делит”, не “расщепляет” человеческую деятельность, а лишь означает её сосредоточение как целостной и обладающей всей полнотой своих имманентных определений на особенных предметах. Обогащение спектра специализированных деятельностей есть всеисторическое выражение прогресса природного и культурного богатства человека. Специализация, а не унификация – путь этого прогресса»<sup>488</sup>.**

487 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 99.

488 Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский прин-  
242

А. А. Хамидов поясняет: «При разделении же деятельности (а не тех предметов, на которых она сосредоточивается) происходит расщепление именно целостности образующих её имманентных определений. Эти определения отделяются друг от друга (и соответственно – от целого), наделяются друг относительно друга самостоятельностью. Осуществляется это посредством распределения и закрепления в масштабах общества фрагментов деятельности за различными индивидами или группами индивидов в качестве способа их социального бытия»<sup>489</sup>. Поскольку человек теперь в своём жизнепроявлении реализует *не всю* полноту атрибутов предметной деятельности, а лишь некоторые из них, постольку «разделение деятельности есть не что иное, как *разделение самого человека...*»<sup>490</sup> «Вместе с разделением труда, – отмечает Ф. Энгельс, – разделяется и сам человек»<sup>491</sup>. **Человек становится частичным по самой своей социальной сущности, ибо выполняет только фрагмент, «часть» деятельности как целого.**

Но тут же необходимо отметить следующее. Во-первых, человеческая деятельность, как и природа в средневековой картине мира, «боится пустоты». Недостающие звенья, равно как и их связь, замещаются различного рода компенсаторными суррогатными формами (которые порождаются и воспроизводятся самим процессом разделения деятельности). Во-вторых, в действиях частичного человека обнаруживают себя и все «отнятые у него» вследствие разделения деятельности её атрибуты. Так, например, если за индивидом закреплена исключительно исполнительская функция, то в рамках осуществления

---

цип // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы, 2015. С. 237 – 238.

489 Хамидов А. А. Категория диалектического противоречия и понятие антагонизма // Принцип противоречия в социальном познании. Алма-Ата, 1982. С. 53.

490 Там же. С. 238.

491 Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М., 1961. С. 303.

*данной функции обнаруживают себя и целеполагание, и выбор средств, и опредмечивание, и распредмечивание, и самоконтроль и т. д. Однако все эти всеобщие атрибуты деятельности, за исключением того, которое стало уделом данного индивида, погашены и низведены, так сказать, до уровня рудиментов.*

Разделение деятельности и труда как особенной формы деятельности зародилось ещё в первобытном обществе и постепенно углублялось и расширялось, завоёвывая одни за другими виды деятельности и общественные сферы. Уже выделение и обособление друг от друга общественных сфер (материального производства, политики, права, искусства, религии и т. д.) является следствием разделения деятельности. Но всё это длительное время осуществлялось на основе отношений личной зависимости, которые обеспечивали более или менее органическое единство этих сфер в составе социокультурного целого. Под спудом этого целого вызревали и всё более и более набирали силу *отношения обмена*. За это время не только сформировались товарно-денежные отношения, но стали вызревать и иные элементы рыночной стихии (рента, процент и др.). Именно рост и расширение рыночной сферы, непосредственно связанной с частным интересом, с эгоизмом и прочими её атрибутами неуклонно вело к разложению и преодолению системы отношений личной зависимости.

Обратим внимание на характер товарно-денежных отношений как таковых. Эти отношения являются закрытыми социал-атомистическими связями. Обнаруживают они себя явно не в сфере производства товаров, а в сфере реализации последних, под которой понимается их продажа. В сфере обмена, на рынке картина выглядит следующим образом. Если в сфере производства труд товаропроизводителя есть конкретный полезный труд, создающий продукт, то в сфере обмена *труди его продукт как бы удваиваются*: товар становится единством потребительной стоимости (она представляет



собой воплощённый конкретный труд) и меновой стоимости (она есть воплощение абстрактного труда). Конечно, в товаре реально не содержится двух этих видов труда, между которыми можно было бы провести границу. Просто один и тот же труд объективно определяется различно в зависимости от того, что имеется в виду – потребительная или же меновая стоимость. Но в сфере обмена значима как раз меновая стоимость; под углом зрения стоимости товары ничем не различаются между собой, кроме количества воплощённого в них абстрактного труда. Аналогичное имеет место и относительно индивидов.

В сфере обмена индивиды «противостоят друг другу только как собственники меновых стоимостей, как такие индивиды, которые дали себе предметное бытие друг для друга посредством своего продукта, товара. Без этого объективного опосредствования они, с точки зрения происходящего внутри обращения социального обмена веществ, не имеют друг к другу никакого отношения»<sup>492</sup>. Они внешни и безразличны друг другу. Обмен товара на товар или товара на деньги – это эквивалентный обмен, обмен эквивалентов. Продавец в акте купли – продажи существует как собственник и субъект своего эквивалента, покупатель, соответственно – своего. «Так как они существуют друг для друга только как субъекты эквивалентности, то как равноценные они в то же время равнодушны друг к другу. Существующие между ними прочие различия их не касаются. Их индивидуальная особенность в процесс не входит»<sup>493</sup>. Эти безразличные друг другу индивиды сталкиваются чисто внешним и формальным образом. Их проблемой является лишь установление эквивалентности товара и денег. «Сравнение вместо действительной общности и всеобщности»<sup>494</sup>, – характеризует это отношение К. Маркс. Здесь скорее не люди, а вещи – товары и деньги –

492 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 448.

493 Там же. С. 453.

494 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 105.

вступают между собой в содержательное отношение. Это и есть *вещное* отношение. Как отмечает Маркс, «вещное отношение зависимости есть не что иное, как общественные отношения, самостоятельно противостоящие по видимости независимым индивидам, т. е. производственные отношения их друг с другом, ставшие самостоятельными по отношению к ним самим...»<sup>495</sup> Меновое отношение и есть одна из простейших форм вещной зависимости. Маркс пишет: «Взаимная и всесторонняя зависимость безразличных по отношению друг к другу индивидов образует их общественную связь. Эта общественная связь выражена в *меной стоимости*...»<sup>496</sup>

Однако на протяжении многовековой истории товарно-денежные отношения, в пределах которых культивировались (по типологии Г. С. Батищева) социал-атомистические связи закрытого подтипа, были второстепенной формой экономических отношений. Обмен продуктами труда носил преимущественно натуральный характер. Однако с конца Средневековья они стали всё больше и больше набирать силу. В конце концов, они преодолели господство отношений личной зависимости и обрели статус всеобщности. В Западной Европе наступил капитализм. Капитализм и есть не что иное, как *тотальное* товарный мир. Он начинается с того момента, когда товаром становится способность к труду, или – на экономическом языке – *рабочая сила*.

Итак, сущность капиталистического способа производства состоит в том, что труд в виде способности к труду и условия труда – предмет труда и средство труда – становятся *собственностью* различных классов, находящихся на разных полюсах: способность к труду предстаёт как собственность наёмного рабочего, а условия труда – как собственность капиталиста. При этом последние могут распределяться между разными капиталистами (предмет труда как собственность одного, а средство труда – как

<sup>495</sup> Там же. С. 107 – 108.

<sup>496</sup> Там же. С. 99.

собственность другого), но сути дела это не меняет. Кроме того, эти моменты труда становятся *товарами*. Собственно, капитализм тогда и начинается, когда товаром становится способность к труду, рабочая сила, а её собственник в этой связи становится наёмным рабочим, поскольку вынужден продавать этот товар. В этой связи соединение сущностных моментов – способности к труду и условий труда – в единое целое, в действительный процесс производства опосредствуется *через рынок* (в том числе и через рынок рабочей силы), представляет собой форму *товарообмена* (или отношение купли – продажи, *T – Д*) и является в то же время *классовым* отношением.

Формально участники обмена – рабочий и капиталист – равны: оба суть собственники своих товаров, оба вступают в эквивалентный обмен. Однако с того момента, когда акт купли – продажи состоялся, это их равенство утрачивается. Процесс капиталистически организованного производства начинается тогда, когда соединяются в единое целое рабочая сила и условия труда. Действительный процесс производства демонстрирует действительное отношение рабочего и капиталиста. Правда, и тут на поверхности производственного процесса всё как будто обстоит нормально. Рабочий посредством средств труда обрабатывает предмет труда, т. е. осуществляет труд и создаёт продукт труда, опредмеченный труд. Однако это лишь *видимость*. «В действительном процессе производства отделение труда от предметных моментов его существования снято. Однако в этом процессе труд уже включён в капитал и т. д. Выступает как сила самосохранения капитала»<sup>497</sup>. Поскольку капиталист является собственником условий труда, постольку на поверхности он и предстаёт как тот, кто осуществляет процесс производства. Рабочий, продав капиталисту свою рабочую силу, перестал быть её собственником; собственник условий труда – капиталист – теперь является и собственником рабочей силы. Рабочий, продав свою рабочую силу, тем самым

497 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 2. С. 502.

предоставил капиталисту право полного распоряжения ею по своему усмотрению. И потому-то рабочий, а точнее, его товар – рабочая сила (что ж поделаешь, что этот товар настолько сращён с индивидуальностью его собственника-рабочего, что его невозможно предоставить в распоряжение в виде самостоятельного предмета!) – поглощается капиталом, т. е. средством труда и предметом труда.

И хотя в процессе производства труд осуществляет рабочий, с точки зрения капиталистически организованного производства как процесса увеличения стоимости (а капиталистическое производство и есть процесс увеличения стоимости) дело выглядит как раз наоборот. Рабочий здесь подчиняется власти условий труда. «Не рабочий применяет средства производства, а средства производства применяют рабочего»<sup>498</sup>. Ибо в этом процессе рабочий и его труд принадлежат условиям труда, включены в их состав. В процессе капиталистически организованного производства рабочий своим трудом создаёт не только продукт, возмещающий стоимость его рабочей силы, но ещё и создаёт *прибавочный* продукт, который безвозмездно присваивает себе капиталист, продукт, отягощённый *прибавочной стоимостью*. Капиталист выступает как собственник условий труда и через их посредство господствует над рабочим. «На деле господство капиталистов над рабочими есть только господство обособившихся условий труда над самими *рабочими, условий труда* (к которым кроме объективных условий процесса производства – *средств производства* – относятся также объективные условия сохранения и действительности рабочей силы, т. е. *жизненные средства*)...»<sup>499</sup> И это подчинение живого труда собственным объективным условиям есть *первая*

498 Маркс К. [Капитал. Книга первая.] Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 49. М., 1974. С. 45. «Средства производства выступают теперь как *поглотитель* возможно большего количества живого труда. Живой труд представляется теперь только как средство увеличения наличных стоимостей и поэтому как средство их капитализации» (Там же).

499 Там же. С. 46.

и *самая глубокая* истина капиталистически организованного материального производства. Все другие его атрибуты уже, так сказать, надстраиваются над этим уровнем.

Следующий уровень открывает ту истину, что условия труда – как средство труда, так во многом и предмет труда – суть не что иное, как уже *опредмеченный*, прошлый труд наёмного рабочего, наделённый самостоятельностью по отношению к рабочему и подчиняющий его своей власти. Следовательно, господство условий труда над трудом предстаёт «теперь как господство прошлого, мёртвого труда над живым»<sup>500</sup>. Капитал есть (в *этом* аспекте, разумеется) накопленный труд; его господство есть только господство опредмеченного труда над живым; продукта рабочего над самим рабочим; «над ним господствует продукт его собственных рук»<sup>501</sup>. «Он, – отмечает Г. С. Батищев, – сам выковывает для себя золотые цепи»<sup>502</sup>.

В то же время прошлый, опредмеченный труд предстаёт собственностью капиталиста, он не принадлежит рабочему, осуществляющему процесс труда. «Материал, обрабатываемый рабочим, есть *чужой* материал; точно так же орудие есть *чужое* орудие; труд рабочего выступает только как придаток к материалу и орудию как субстанции и поэтому он овеществляется в том, что *ему не принадлежит*. Даже сам живой труд выступает как *чужой* по отношению к живой рабочей силе, трудом которой он является, проявлением жизни которой он выступает, так как труд передан капиталу взамен овеществлённого труда, взамен продукта самого труда. Рабочая сила относится к труду как к чужому, как к *принудительному труду*. Её собственный труд является ей чужим и, как видим, в капиталистическом производстве он является таковым по своему содержанию, по управлению им,

<sup>500</sup> Там же. С. 45.

<sup>501</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала. С. 685.

<sup>502</sup> Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 245.

по своей общественной форме, – точно так же, как материал и орудие. Поэтому также и продукт является для рабочей силы комбинацией чужого материала, чужого орудия и чужого труда, вступает как *чужая собственность*, и после производства рабочая сила становится беднее на израсходованную жизненную энергию; и тяжкий труд начинается снова как труд рабочей силы, применяемой *условиями труда*<sup>503</sup>. Таков капиталистически организованный процесс производства, рассматриваемый с позиции, которую занимает внутри него рабочий. «Это – процесс отчуждения его собственного труда»<sup>504</sup>. Стало быть, К. Маркс наглядно показывает, что капиталистически организованный процесс материального производства есть *процесс отчуждения*.

К. Маркс выделяет в процессе производства как процессе отчуждения два *полюса*, – на одном из которых находится рабочий, на другом – капиталист: «капиталист и рабочий (предстают. – *Т. С.*) как полюсы... производственного отношения...»<sup>505</sup> Отчуждение, следовательно, захватывает и последнего; оно «принуждает капиталиста, на одной стороне, выступать в рабских условиях капиталистического отношения совершенно так же, как рабочего, хотя и, с другой стороны – на противоположном полюсе»<sup>506</sup>. Капиталистическое производство движется в ограниченных и ограничивающих рамках. «...Эта ограниченность развития, – отмечает К. Маркс, – состоит, таким образом, не только в том, что один класс отстраняется от развития, но и в умственной ограниченности того класса, который производит это отстранение; “нечеловеческое” становится уделом также и

503 *Маркс К.* Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов. Процесс производства капитала (Окончание). Процесс обращения капитала. Капитал и прибыль // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 48. М., 1980. С. 97 – 98.

504 *Маркс К.* [Капитал. Книга первая.] Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства. С. 47.

505 *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 248.

506 *Маркс К.* [Капитал. Книга первая.] Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства. С. 47.

господствующего класса»<sup>507</sup>.

В то же время полюсы процесса отчуждения *не равнозначны*. Тот, на котором находится рабочий, есть полюс *созидания*, полюс живого труда; тот же, на котором находится капиталист, есть полюс *результатов* процесса труда, процесса производства, полюс опредмеченного, прошлого труда.

К. Маркс пишет: «Рабочий здесь с самого начала стоит выше, чем капиталист, постольку, поскольку последний уходит корнями в этот процесс отчуждения и находит в нём своё абсолютное удовлетворение, между тем как рабочий в качестве его жертвы с самого начала восстаёт против него и воспринимает его как процесс порабощения»<sup>508</sup>. «От первого исходит действие, направленное на сохранение антагонизма, от второго – действие, направленное на его уничтожение»<sup>509</sup>. И это отнюдь не морализаторство со стороны К. Маркса, а объективная констатация объективного положения дел. Наёмный рабочий – *первичная* фигура процесса производства как процесса отчуждения. «Развитие материальных производительных сил... одновременно представляет собой развитие сил рабочего класса...»<sup>510</sup> Но благодаря процессу отчуждения «капиталисты воспроизводятся как высший свет»<sup>511</sup>. На полюсе результатов процесса производства как процесса отчуждения сосредоточены, по характеристике Г. С. Батищева, *вторичные* фигуры – капиталисты. И, казалось бы, они должны быть в той или иной степени солидарны друг с другом, ибо все они паразитируют на отчуждающемся труде

507 Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Шtirнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М., 1955. С. 433.

508 Маркс К. [Капитал. Книга первая.] Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства. С. 47.

509 Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1955. С. 39.

510 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 2. С. 36 – 37.

511 Маркс К. [Капитал.] Вторая книга. Процесс обращения капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 50. М., 1981. С. 172.

наёмного рабочего. Но этого не наблюдается. «Капиталисты, как собратья-враги, делят между собой добычу – присвоенный чужой труд...»<sup>512</sup> Но они отнюдь не только не против непосредственной эксплуатации рабочих, но и стремятся склонить их на свою сторону. К. Маркс пишет: «Чем более способен господствующий класс принимать в свою среду самых выдающихся людей из угнетённых классов, тем прочнее и опаснее его господство»<sup>513</sup>.

Г. С. Батищев пишет: «Время активной жизни индивида разрывается на необходимое естественноисторически (рабочее) и предоставленное в его индивидуальное распоряжение, “распоряжимое” (или так называемое свободное) время»<sup>514</sup>, называемое также *dosugom*. Деятельность в сфере экономики, то есть *труд* есть функционирование человека в сфере общественно-необходимого времени. Из этой сферы человек переходит в область частной жизни. Казалось бы, отчуждение остаётся в сфере необходимого времени и не распространяется на то время, которое предоставлено человеку как якобы свободное. К. Маркс пишет о рабочем: «В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае ещё расположившись у себя в жилище, украшая себя и т. д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному.

**Правда, еда, питьё, половой акт и т. д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающих их от круга прочей человеческой**

512 *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). Ч. 2 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. II. М., 1963. С. 21.

513 *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III. Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. М., 1962. С. 150.

514 *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 239.



деятельности и превращающих их в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер»<sup>515</sup>. К тому же, освободившись от сферы материального производства, индивид не перестаёт быть предметом воздействия на него тех или иных социальных институтов.

Со времени разложения Архаики в истории существуют две взаимно противоположных, но взаимно предполагающих друг друга и осуществляющихся одна посредством другой тенденции: 1) тенденция *институционализации* форм социальной жизнедеятельности и 2) тенденция *функционализации* индивидуного бытия. Общество приобретает институциональную структуру, то есть становится системой субординационно соотносящихся между собой социальных институтов, представляющих собой наделённые самостоятельностью по отношению к жизнедеятельности людей и стоящие над ней формы и способы регулирования и контролирования этой жизнедеятельности. Социальные институты предписывают индивидам определённые функции, выполняя которые индивиды «живут» *общественной* жизнью, в отличие от частной. Институциональная функция предстаёт как определённая, вполне конкретная (хотя и абстрактная) парадигма, матрица, роль для отдельно взятого индивида. Тем самым процесс институционализации общественной жизни выступает как процесс функционализации индивидов: «Человек превращается в функциональную единицу социальных институтов»<sup>516</sup>.

Человек в этой ситуации становится столь же *двойственным*, как и товар. Двойственным и раздвоенным, ведущим существование в двух сферах – в сфере приватной жизни и в сфере институционально-общественной жизни.

515 Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 91.

516 Огурцов А. П. Человек в мире отчуждения (по работам К. Маркса) //Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Материалы симпозиума. Вып. 1. М., 1966. С. 156.

Если брать буржуазное общество как целое, то человек живёт в двух сферах – в сфере гражданского общества и в сфере государства, в политической сфере. Поэтому «человек не только в мыслях, в сознании, но и в *действительности*, в *жизни*, ведёт двойную жизнь, небесную и земную, жизнь в *политической общности*, в которой он признаёт себя *общественным* существом, и жизнь в гражданском обществе, в котором он действует как *частное лицо*, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого до роли средства и становится игрушкой чуждых сил»<sup>517</sup>. Так и получается, что в той мере, в какой люди живут не *частной*, а *общественной* жизнью, они выступают как персонификации тех или иных функций – политических, экономических, правовых и иных «категорий». При этом «категория задаёт общую принципиальную схему и принцип поведения агенту производства (или функционеру социального института), поскольку он её в себе персонифицирует»<sup>518</sup>. Но, как говорит К. Маркс: «Человек более бесконечен, чем *гражданин государства*, и... *человеческая жизнь* более бесконечна, чем *политическая жизнь*»<sup>519</sup>.

Время активной человеческой жизни разделяется на общественно необходимое и «свободное» и применительно к функционированию социальных институтов и иных официальных сфер. Ведь их функционирование с принципиальной точки зрения таково

517 Маркс К. К еврейскому вопросу //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 390 – 391. «Гражданское общество и государство оторваны друг от друга. Следовательно, и гражданин государства оторван от гражданина как члена гражданского общества. Человеку, таким образом, приходится подвергнуть самого себя *существенному раздвоению*. Как *действительный гражданин* он находит себя в двойной организации: в *бюрократической*, – она представляет собой внешнее формальное определение потустороннего государства, правительственной власти, не затрагивающей гражданина и его самостоятельной действительности, – и в *социальной*, в организации гражданского общества. Но в последней он, в качестве *частного лица*, сто

518 Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания //Проблема человека в «Экономических рукописях 1857 – 1859 годов» К. Маркса. Ростов-на-Дону, 1977. С. 158.

519 Маркс К. Критические заметки к статье «Пруссака» «Король прусский и социальная реформа» //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 447.

же, как и функционирование их в любой другой относительно самостоятельной и пронизанной отчуждением официальной сфере. К. Маркс пишет: «В самой сущности отчуждения заложено то, что каждая отдельная сфера прилагает ко мне другой и противоположный масштаб: у морали один масштаб, у политической экономии – другой, ибо каждая из них является определённым отчуждением человека, каждая... фиксирует особый круг отчуждённой сущностной деятельности и каждая относится отчуждённо к другому отчуждению»<sup>520</sup>. И реальный, конкретный человек вынужден разрываться между требованиями этих сфер.

Выше было отмечено, что в сфере капиталистически организованной экономики наёмный рабочий и капиталист представляют собой соответственно первичную и вторичную фигуры процесса отчуждения. Г. С. Батищев развил Марксово положение о двух полюсах процесса отчуждения, придав данному положению более общий характер. Он показал, что «среди самих вторичных фигур, т. е. среди вещных персонажей, существует ещё и внутреннее “разделение труда” – целая иерархия чётко распределённых функций, особенно развитая в эпоху монополистического и бюрократически-монополистического капитализма. Там существуют своего рода “низы” и “верхи”: с одной стороны, многочисленные *исполнительные персонажи* – всяческие утилитарно-институциональные службисты и охранительно-карательные функционеры (включая также почтенную группу надёжно-продажных специалистов “умственного труда” – идеологов); с другой стороны – *элита “воротил”* делового и чиновно-казарменного мира, которые грозно повелевают своими слугами всех рангов и видов»<sup>521</sup>.

На вершине же не только первичных, но вторичных фигур с их разденением на верхи и низы возвышается правительство, взирающее сверху вниз как на тех, так и на

520 Там же. С. 133.

521 *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 251.

других. «Правительство, – пишет Маркс, – слышит только *свой собственный голос*, оно знает, что слышит только свой собственный голос, и тем не менее оно поддерживает в себе самообман, будто слышит голос народа, и требует также и от народа, чтобы он поддерживал этот самообман. Народ же, со своей стороны, либо впадает отчасти в политическое суеверие, отчасти в политическое неверие, либо, совершенно отвернувшись от государственной жизни, превращается в толпу людей, живущих только частной жизнью»<sup>522</sup>.

Такова общая картина положения человека в системе отношений вещной зависимости, составляющей базис капиталистического общества и выступающей как лишь аспект системы отчуждения. Все составляющие процесса отчуждения как процесса-структуры образуют, по выражению К. Маркса, «заколдованный, извращённый и на голову поставленный мир...»<sup>523</sup> В этом мире «надо всем вообще господствует *нечеловеческая сила*»<sup>524</sup>. В 1856 г. К. Маркс говорил: «В наше время всё как бы чревато своей противоположностью. Мы видим, что машины, обладающие чудесной силой сокращать и делать плодотворнее человеческий труд, приносят людям голод и изнурение. Новые, до сих пор неизвестные источники богатства благодаря каким-то странным, непонятным чарам превращаются в источники нищеты. Победы техники как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости. Даже чистый свет науки не может, по-видимому, сиять иначе, как только на мрачном фоне невежества. Все наши открытия и весь наш прогресс

522 Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (Статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 69.

523 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III. Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2. С. 398. «Таким образом, – замечает в другом месте К. Маркс, – агенты капиталистического производства живут в каком-то заколдованном мире...» (Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). Ч. 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. III. М., 1964. С. 541).

524 Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 137.

как бы приводят к тому, что материальные силы наделяются интеллектуальной жизнью, а человеческая жизнь, лишённая своей интеллектуальной стороны, низводится до степени простой материальной силы»<sup>525</sup>.

Отчуждение – это по-своему целостный феномен. Он обладает сложной структурой, которая впервые была раскрыта К. Марксом, но раскрыта им не в общей форме, а на материале сферы экономики. Вследствие этого эту структуру очень непросто вычленишь из этого материала. Наибольших успехов на этом пути в своё время достигли А. П. Огурцов<sup>526</sup> и

Г. С. Батищев<sup>527</sup>. О Марксовой концепции отчуждения писал А. А. Хамидов<sup>528</sup>. Отсылаем читателя к этим работам и, разумеется, к текстам самого К. Маркса.

Конечно, со времени К. Маркса капитализм эволюционировал в направлении смягчения форм отчуждения, но отнюдь не в направлении преодоления их. Г. Маркузе даже считает, что оно усилилось. Он писал: «Никогда прежде общество не располагало таким богатством интеллектуальных и материальных ресурсов и, собственно, никогда прежде не знало такого объёма господства общества над индивидом. Отличие современного общества в том, что оно усмиряет центробежные силы скорее с помощью Техники, чем Террора, опираясь одновременно на сокрушительную эффективность и повышающийся жизненный стандарт»<sup>529</sup>. Классы, пишет Маркузе, продолжают сохраняться, хотя их структура и функции претерпели изменения; претерпели изменение также и формы эксплуатации, и статус эксплуатируемых. Сдают свои прежние позиции права и свободы, в том числе свобода мысли,

525 *Маркс К.* Речь на юбилее «The People's Paper», произнесённая в Лондоне 14 апреля 1856 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 12. М., 1958. С. 4.

526 *Огурцов А.* Отчуждение // *Философская энциклопедия.* Т. 3. М., 1964.

527 Второй параграф его часто цитировавшейся в данной главе статьи «Деятельностная сущность человека как философский принцип» называется «Человек и его отчуждение».

528 См.: *Хамидов А. А.* Философия истории Карла Маркса. Алматы, 2014. Главы 7 и 8.

529 *Маркузе Г.* Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. М., 1994. С. XI – XII.

слова и совести. Осталась свобода предпринимательства и конкуренции. Но, пишет философ, «если бы индивиду больше не пришлось как свободному экономическому субъекту утверждать себя на рынке, исчезновение свободы такого рода стало бы одним из величайших достижений цивилизации»<sup>530</sup>. Сформировалось, по его мнению, «одномерное» общество, в котором обитает «одномерный человек», которому присущи «одномерное» мышление и «одномерное» поведение.

Для многих, отмечает Маркузе, «понятие отчуждения делается сомнительным, когда индивиды отождествляют себя со способом бытия, им навязываемым, и в нём находят пути своего развития и удовлетворения. И это отождествление – не иллюзия, а действительность, которая, однако, ведёт к новым ступеням отчуждения. Последнее становится всецело объективным, и отчуждённый субъект поглощается формой отчуждённого бытия»<sup>531</sup>. Здесь, в отличие от капитализма времён К. Маркса, «вещи скорее задают ритм, чем угнетают, ритм человеку как инструменту, т. е. не только его телу, но также его уму и даже душе»<sup>532</sup>. Иррациональность действительности, несмотря на обманчивую видимость, лишь усиливается. «Новое рабство в мире труда не компенсируется новой автономией по отношению к нему. Отчуждение лишь усиливается по мере того, как оно становится явно иррациональным...»<sup>533</sup> Как отмечает Э. Фромм, индивид здесь превращается «не в свободного человека, а в хорошо накормленный и хорошо одетый автомат»<sup>534</sup>.

Сущность капитализма остаётся той же. В своё время Д. Н. Нурманбетова сопоставила взгляды на основные моменты капитализма К. Маркса и известного лауреата Нобелевской премии в области экономики А. Ф. фон Хайека и обнаружили

<sup>530</sup> Там же. С. 3.

<sup>531</sup> Там же. С. 15.

<sup>532</sup> Там же. С. 36.

<sup>533</sup> Маркузе Г. Критическая теория общества. Избранные работы по философии и социальной критике. М., 2011. С. 67.

<sup>534</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. Изд. 2-е. М., 1995. С. 9.

идентичность взглядов, но противоположность оценок<sup>535</sup>. Приведём выдержку из этой работы. «Как явствует из приведённых сопоставлений, и тот и другой говорят об одних и тех же феноменах в довольно сходных выражениях. И если учесть, что К. Маркс писал всё это более века тому назад, а нобелевский лауреат – совсем недавно (мы цитировали последнюю написанную им работу<sup>536</sup>), то можно утверждать, что при всех изменениях рыночной экономики со времён К. Маркса общий её дух остался прежним. [...] Различие между Марксом и Хайеком состоит лишь в *оценке* системы рыночной экономики. Для К. Маркса – это “заколдованный, извращённый и на голову поставленный мир”..., для Хайека – это лучший из миров»<sup>537</sup>. А это значит, что этот, по выражению Хайека, «расширенный порядок человеческого сотрудничества» нуждается в преодолении.

По своей сущности капитализм остался тем же, хотя некоторые формы его проявления изменились. Кроме того, появились новые тенденции, являющиеся проявлениями отчуждения, но маскирующие его под разными формами. Одна из таких тенденция появилась в XX веке уже где-то после Первой мировой войны. Это – тенденция *массовизации*, или омасовления общества, культуры и самого человека. Это и позволило Х. Ортеге-и-Гассету говорить о «восстании масс». Он пишет: «Общество всегда было подвижным единством меньшинства и массы. Меньшинство – это совокупность лиц, выделенных особыми качествами; масса – не выделенных ничем. Речь, следовательно, идёт не только и не столько о “рабочей массе”. Масса – это “средний человек”. Таким образом, чисто количественное определение – множество – переходит в качественное. Это – совместное качество, ничейное и отчуждаемое, это человек в той мере, в какой

535 См.: Нурманбетова Д. Н. Человеческая индивидуальность (социально-философские аспекты). Алматы, 1998. С. 112 – 116.

536 Цитировалась работа: Хайек Ф. А. фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992. – Т. С. На языке оригинала книга вышла в 1989 г.

537 Там же. С.С. 115, 116.

он не отличается от остальных и повторяет общий тип»<sup>538</sup>. Приведём ещё два высказывания Ортеги о массе. «Масса – всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, “как и все”, и не только не удручён, но доволен собственной неотличимостью»<sup>539</sup>. И ещё: «Масса – это посредственность... Масса сминает непохожее, недюжинное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать изгоем. И ясно, что “все” – это отнюдь не все. Мир обычно был неоднородным единством массы и независимых меньшинств. Сегодня весь мир стал массой»<sup>540</sup>. В своё время К. Г. Юнг писал: «Омассовление никак не ведёт к взаимопониманию между людьми, скорее оно ведёт к атомизации, т. е. к душевному обособлению индивидов...»<sup>541</sup>

Приведём суждение Ж. Бодрийяра. «Масса, – пишет он, – является массой только потому, что её социальная энергия уже угасла. Это зона холода, способная поглотить и нейтрализовать любую действительную активность. [...] Масса впитывает всю социальную энергию, и та перестаёт быть социальной энергией. Масса вбирает в себя все знаки и смысл, и те уже не являются знаками и смыслом. Она поглощает все обращённые к ней призывы, и от них ничего не остаётся. [...] Масса обходится без истины и без мотива. Для неё это совершенно пустые слова. Она вообще не нуждается ни в сознании, ни в бессознательном»<sup>542</sup>. Массе и человеку массы соответствует особый вид культуры – *массовая культура*. Само по себе это понятие принадлежит западной социальной философии и является в том смысле неудачным, что в феномене, обозначаемом как *массовая культура*, культуры как таковой совершенно нет. Это – всецело и исключительно

538 *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. М., 2002. С. 17 – 18.

539 Там же. С. 19.

540 Там же. С. 22.

541 *Юнг К. Г.* Аналитическая психология. М., 1995. С. 162.

542 *Бодрийяр Ж.* Фантомы современности // *Ясперс К., Бодрийяр Ж.* Призрак толпы. М., 2007. С.С. 202, 203, 204.



цивилизация. О. Шпенглер писал, что «у каждой культуры есть своя *собственная* цивилизация»<sup>543</sup>. Своя цивилизация была у древних греков и у древних римлян (у них вообще преобладала цивилизация); своя цивилизация существовала в эпоху Средневековья и в эпоху Ренессанса. Капитализм же с самого начала заявил о себе как преимущественно цивилизационное образование. И по мере его развития цивилизационный элемент всё усиливался, так что с XX в. он почти полностью превратился в цивилизацию.

Но вернёмся к феномену массовой культуры. Первоначально этот вид «культуры» проявил себя как стандартизация и унификация некоторого аксессуара культуры: товаров потребления стандартов поведения и т. п. Г. Г. Дилигенский так писал об этом этапе: «Эту (традиционную. – Т. С.) разрывают хорошо известные процессы “омассовления”, “усреднения”, стандартизации и интернационализации типов материального и культурного потребления, источников и содержания социальной информации, образа жизни и способов проведения досуга. Человек может жить в центре Европы или на побережье Тихого океана, иметь высокий или скромный уровень дохода, быть рабочим или банкиром, но окружающий его вещный мир, его повседневные бытовые занятия и развлечения, продолжая отражать его реальные материальные возможности, тем не менее всё больше нивелируются. Джинсы и кроссовки, автомобиль или телевизор приобретаются в зависимости от своих качеств за весьма разные деньги, но всё же это одни и те же предметы, подчас даже носящие одну и ту же торговую марку (магнитофон “Sony” можно купить и за 100 и за 1000 долларов). Ещё меньше признаков социально-групповой принадлежности в рок-музыке и вестернах, составляющих главную духовную пищу миллиардов наших современников»<sup>544</sup>. Дальше массовизация культуры не

543 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 163.

544 Дилигенский Г. Г. Историческая динамика человеческой индивидуальности

ограничивалась уровнем аксессуаров, но стала захватывать и внутренний мир человека.

Можно сказать, что массовая культура – это огромный и всё расширяющийся пласт культуры, создаваемый преимущественно массовым человеком и для массового человека. Преимущественно, ибо в мире, где основным мотивом производства является прибыль, производится прежде всего то, что приносит максимальную прибыль. Поэтому массовую продукцию могут производить и те люди, которые сами по себе непосредственно не принадлежат к массе. В XX и в наступившем XXI столетии эта культура образована, в основном, всевозможными *симулякрами* – суррогатными заместителями действительных феноменов. Одним из таких симулякров Бодрийяр считает *гаджет*, который, по его словам, «является технической пародией, наростом из бесполезных функций, непрерывной симуляцией функций без реального практического референта»<sup>545</sup>.

Ж. Бодрийяр пишет: «Машина была эмблемой индустриального общества. Гаджет является эмблемой постиндустриального общества»<sup>546</sup>. Гаджет, отмечает Бодрийяр, появляется вследствие утраты обиходным предметом его объективной утилитарной функции и приобретения «функциональной бесполезности». Он считает, что в настоящее время в культуре наметился кризис целесообразности и полезности, и феномен гаджета можно объяснить как специфический выход из данного кризиса. Бодрийяр пишет: «В своём самом широком значении гаджет стремится преодолеть распространившийся кризис *целесообразности и полезности с помощью игрового поведения*»<sup>547</sup>. Но он не достигает цели, так как является и результатом перевода предмета в его символическое бытие.

---

//Одиссей. Человек в истории. Человек и время. 1992. М.,1994. С. 92.

545 Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. С. 146.

546 Там же.

547 Там же. С. 148.

«Гаджет, – пишет Бодрийяр, – фактически определяется связанной с ним практикой, которая не принадлежит ни к утилитарному, ни к символическому типу, а представляет собой игровую деятельность»<sup>548</sup>. Причём это, согласно ему, *фиктивная*, симулятивная игровая деятельность. «Она, – пишет он, – представляет собой потребление, абстрактную манипуляцию осветительными приборами, электрическими флипперами и хронаксиями, в другом случае – абстрактную манипуляцию знаками престижа соответственно вариантам моды»<sup>549</sup>. Игра-симулякр предстаёт в системе тотальной массовой культуры как своеобразное отстранённое манипулирование симулякрами же. Под действием массовой культуры человек утрачивает не только свою личность, но часто и свою индивидуальность.

С тенденцией массовизации тесно и даже неразрывно связана тенденция роста *потребительства*, формирования *общества потребления*. Э. Фромм пишет: «В обществе, в котором мы живём (т. е. в буржуазном обществе. – Т. С.), редко можно встретить какие-либо свидетельства такого способа существования, как бытие, так как это общество в основном подчинено приобретению собственности и извлечению прибыли. Обладание считается многими людьми наиболее естественным способом существования и даже единственно приемлемым образом жизни для человека»<sup>550</sup>. Это – *общество потребления* (кстати, понятие введено Э. Фроммом). Потребление, возведённое в принцип – вот что такое общество потребления. Вместе с этим растёт и культ вещей, так называемый *вещизм*. Императив «иметь» оттесняет на ценностной шкале императив «быть». Особенно данная тенденция усилилась к концу XX – началу XXI века. Д. Ванн, Т. Х. Нэйлор и Д. Д. Граф пишут о «*синдроме потребления*». Так на русский язык переведено слово «*all-consuming*». Согласно им, синдром потребления – это

548 Там же. С. 149.

549 Там же. С. 150.

550 Фромм Э. Иметь или Быть? // Фромм Э. Иметь или Быть? Киев, 1998. С. 215.

«болезненное, заразное, передающееся внутри общества состояние пресыщения, обремененности долгами, тревоги и опустошенности, которое является результатом упрямой погони за новыми и новыми приобретениями»<sup>551</sup>. В цитируемой книге, по свидетельству авторов, «рассмотрены многие симптомы синдрома потребительства, каждый – в сравнении с симптомами настоящей простуды (игра слов: инфлюэнца – аффлюэнца)»<sup>552</sup>.

Авторы цитируемой монографии пишут, в основном, об Америке (т.е. США), но синдром этот проявляется и далеко за её пределами. «Со времени окончания Второй мировой войны, – пишут они, – американцы были вовлечены в процесс лихорадочной траты денег, беспрецедентной по интенсивности, и до безумия нагружались товарами последние несколько лет экономического роста»<sup>553</sup>. Если ещё сравнительно недавно в Америке число учебных заведений превышало количество торговых центров, то теперь – наоборот. Более того, «торговые центры заменили собой церкви как символ культурных ценностей»<sup>554</sup>. Появился новый тип людей – «шопоголики»; они чувствуют себя комфортно только посещая супермаркеты и другие торговые центры. Для них потребность покупать сравни наркотической зависимости. «Мы хозяева вещей или вещи – наши хозяева? – задают риторический вопрос авторы. – В этом суетном мире мы слишком легко утрачиваем чувство меры, сбиваемся со своего пути, и вот уже мы смыты потоком, который несет нас в торговый центр за новыми покупками или к агенту по продаже автомобилей за новой машиной, и так до бесконечности»<sup>555</sup>. «Почему, – задаёт столь же риторический вопрос М. Хёфер, – мы так часто приобретаем “неправильные” вещи?»<sup>556</sup>

551 *Ванн Д., Нэйлор Т. Х., Граф Д. Д.* Потребительство. Болезнь, угрожающая миру. Екатеринбург, 2005. С. 6. На языке оригинала книга называется: «Affluenza: The All-Consuming Epidemic».

552 Там же. С. 9.

553 Там же. С. 13.

554 Там же.

555 Там же. С. 28.

556 *Хёфер М.* Может быть, капитализм не хочет, чтобы мы были счастливы?

Согласно классической экономике, спрос определяет предложение. Сейчас дело обстоит наоборот. Предложение формирует спрос через разветвлённую рекламу, которая внушает человеку, что без такой-то вещи он не может считаться современным, модным, «крутым». Вещи очень быстро устаревают. Изготовленный сегодня сотовый телефон или смартфон уже в следующем году будет считаться устаревшим и потребует замены. Человека приучают жить в режиме ожидания всё более и более совершенной модели гаджета. Если раньше производство изготовляло такой товар, чтобы он служил как можно дольше, то теперь производители видят смысл в изготовлении недолговечных товаров. Каждый товар – автомобиль, телевизор, стиральная машина, холодильник и т. д. – рассчитан в своей эксплуатации максимум на три года. На такие же сроки рассчитаны и запасные детали к автомобилям, мотоциклам и т. п. Человек пользуется какое-то время купленной вещью, после чего должен её выбрасывать и стремиться купить новую. «Ценники и штрих-коды, – пишут Д. Ванн,

Х. Нэйлор и Д. Д. Граф, – начали образовывать оболочку вокруг наших жизней, с тех пор как любое наше занятие превратилось в сделку. Еда, развлечения, общественная жизнь, здоровье, даже религия – все приобрело статус предметов потребления, которые можно купить или продать»<sup>557</sup>. Безудержная гонка производства-потребления вынуждает производителей в целях наживы прибегать ко всевозможным фальсификациям производимой ими продукции. Подвергается фальсификации всё без исключения: товары бытового назначения, пищевые продукты, медикаменты, средства гигиены и т. д. и т. п. Продолжать можно до бесконечности.

В обществе потребления, в котором гипертрофирован принцип потребительства, отношения купли-продажи становятся всеохватывающими, тотальными. А поскольку осуществлять покупки возможно лишь через посредство денег,

---

СПб., 2015. С. 23.

557 Ванн Д., Нэйлор Т. Х., Граф Д. Д. Потреблятьство. Болезнь, угрожающая миру. С. 83.

то в обществе потребления усиливается *культ денег*. Уже в простом товарном производстве, по словам О. Шпенглера, «на место мышления продуктами приходит мышление деньгами»<sup>558</sup>. Такое мышление оперирует абстрактными количествами, единицами счёта его становятся цены, выраженные в денежных суммах. Деньги, таким образом, это – «категория мышления. Можно мыслить окружающий мир денежно, точно так же как можно мыслить юридически, математически или технически»<sup>559</sup>. В обществе потребления денежное мышление становится основной формой мышления как производителей, так и потребителей. В обществе потребления складывается настоящий культ денег. Они и в самом деле предстают как нечто совершенно мистическое. «Свою общественную власть, как и свою связь с обществом, индивид носит с собой в кармане»<sup>560</sup>. Само «отношение денег к индивиду выступает как чисто случайное, между тем как это отношение к вещи, совершенно не связанной с его индивидуальностью, даёт в то же время индивиду, благодаря характеру этой вещи, всеобщее господство над обществом, над всем миром наслаждений, труда и т. д.»<sup>561</sup>. «Поэтому деньги, – отмечает К. Маркс, – не только *один* из объектов страсти к обогащению, но и подлинный *объект* последней»<sup>562</sup>. И вот почему складывается совершенно *фетишистское* отношение к деньгам: «люди оказывают вещи (деньгам) такое доверие, какого они не оказывают друг другу как личностям»<sup>563</sup>.

В современных условиях потребительство стимулируется рекламой, новейшими маркетинговыми технологиями, задействованием феномена моды, которая тесно

558 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. С. 511.

559 Там же. С. 512.

560 Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 100.

561 Там же. С. 166. «Это то же самое, как если бы, например, находка некоего камня давала мне, совершенно независимо от моей индивидуальности, владение всеми науками» (Там же. С. 166 – 167).

562 Там же. С. 167.

563 Там же. С. 103.

привязывается к представлениям об имидже, престижности, успешности, которые формируются специальными службами. «Волны моды» давно перестали быть стихийными, теперь это сознательно регулируемый феномен. В современном мире целенаправленно и усиленно насаждается идея коммерческой значимости любого феномена культуры, идея приоритета коммерческой целесообразности и коммерческой мотивации над этической целесообразностью и этической мотивацией. Насаждается «вытеснение всех известных до сих пор человеческих мотивов экономическими»<sup>564</sup>. Но это – лишь проявление, универсализация и тотализация потребительского отношения к миру. Отсюда – стимулирование выработки *недоверия* и даже *презрения* ко всему в культуре и в жизни человека, что *сопротивляется* отношению *купли-продажи*, квалификация всего того, что не сулит коммерческую прибыль, как *не достойного* человека. Тем самым дискредитируются все *высшие ценности* и *святыни* как якобы иллюзорные и утопичные. Рыночные, товарно-денежные отношения стремятся распространить на всё человеческой культуре. Коммерциализацией уже захвачены искусство, наука, сфера образования.

Нагнетание синдрома потребительства преследует, как минимум, две цели. Погоня за потреблением, приобретением всё новых и новых, часто совершенно бесполезных вещей, блокирует уровень ценностей в бытии человека, снижает его культурный уровень. Такого человека не привлекают книги, художественные произведения, классическая музыка, театр, достижения науки. Высококультурный человек с экономической точки зрения – очень *плохой покупатель*. Он не гоняется за модными вещами, ему нужен минимум полезных вещей и т. д. А это наносит урон экономике общества потребления. Это – одна цель. Вторая состоит в том, что властям предрержащим человеком, заражённым синдромом потребительства, легче управлять. Ведь

<sup>564</sup> Панарин А. С. Искушение глобализмом. С. 124.

общество потребления – это преимущественно *массовое*, или *омассовлённое*, общество. Так тенденция массовизации и тенденция потребительства объединились в современном капиталистическом обществе в один процесс.

После крушения системы социализма в 1991 г. – вне зависимости от того, насколько этот социализм, выражаясь языком Гегеля, соответствовал своему понятию – обнаружилась тенденция установления так называемого «однополярного мира». Стали говорить и писать о феномене *глобализации*. Тут, однако, не всё так просто. Наряду с понятием глобализации появилось понятие «*глобализм*». Большинство исследователей не проводят различия между ними. Некоторые же различают, и, на наш взгляд, их позиция является более правильной. Так, А.А. Хамидов пишет: «Непростительным заблуждением подавляющего числа пишущих о глобализации является *неразличение глобализации и глобализма*»<sup>565</sup>. На каком основании он и другие считают это актуальным? Логика подобного различения такова. Человеческая история начинается с разрозненных, относительно замкнутых на себя общественных образований (по-современному – этносов). Эти этносы появлялись и исчезали, взаимодействовали мирно и немирно, сливались в более крупные образования, которые со временем распадались, и так далее. В то же время преобладающей тенденцией истории человечества была тенденция к сближению. В Новое время благодаря активности капитализма это сближение ускорилось. История, по словам К. Маркса, превратилась во *всемирную*, или *глобальную*, историю. Но это ещё лишь начальный этап; формирование всемирной истории продолжается. Вот это сближение народов и культур, превращение истории во всемирную историю и есть процесс глобализации. Этот процесс никем специально не направлялся и не управлялся. Это был, выражаясь словами Маркса, *естественноисторический* процесс.

---

<sup>565</sup> Хамидов А. А. Глобализация. Глобализм. Анти-глобализм // Известия НАН РК. Серия общественных и гуманитарных наук. 2014. № 6. С. 14.



Термин «глобализация» был введён в научный оборот на Западе на рубеже 1960-х годов XX в. Правда, десятилетиями раньше начался процесс *модернизации*, суть которого состояла в переносе, а то подчас и в насильственном навязывании стандартов, ценностей, технологий, образа жизни и даже некоторых институтов, сформировавшихся на Западе, в незападные общества и культуры. Он получил также название «*вестернизация*». В своё время русский мыслитель

Н. Я. Данилевский писал о вредности таких предприятий. С ним согласен и А. Дж. Тойнби. Согласно ему, «элементы культуры, вполне безвредные и даже благотворные на родной почве, могут оказаться опасными и разрушительными в чужом социальном контексте. С другой стороны, стоит чужеродным элементам утвердиться в новом окружении, они обретают тенденцию привлекать к себе другие элементы своей собственной культуры»<sup>566</sup>. И тем самым довершать разложение и разрушение той культуры, в которую они внедрились. Он, в частности, показывает «какой вред может нанести некий институт, вырванной из привычной социальной сферы и силой перенесённый в другой мир»<sup>567</sup>.

Особенно негативно процессы модернизации, которые с середины XX в. стали также и процессами *американизации*, влияют на страны исламского мира. Для Запада процесс модернизации – естественный процесс, подготовленный всем предшествующим развитием. Поэтому её темпы не так сказываются на западной культуре, как на восточной, в частности исламской. «Так или иначе, – утверждает С. Х. Наср, – Запад меньше теряет перед натиском модернизма, в то время как значительное духовное богатство, накопленное Востоком, подвергается постоянно опасности уничтожения со стороны Запада посредством книг, радио или бульдозера»<sup>568</sup>.

566 Тойнби А. Дж. Постигание истории. Сборник. М., 1991. С. 578.

567 Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Сборник. М., 1995. С. 183.

568 Наср С. Х. О столкновении принципов западной и исламской цивилизаций // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 2001. С. 481.

С. Х. Наср отмечает, что мусульманин, живущий где-нибудь в глубинке, вдалеке от центра, живёт более или менее спокойной жизнью, ибо модернизация его ещё не коснулась. Но мусульманин, живущий в центре, особенно в столице, живёт в постоянном напряжении. Ведь на него воздействуют и в его внутреннем мире конкурируют и даже антагонизируют два противоположных типа мировоззрения и два взаимоисключающих кластера ценностей. И так во всех сферах жизни, во всех сферах культуры.

Самым неприемлемым для многих восточных культур, особенно для культур исламского региона, это та тенденция к секуляризации, которая присутствует в стратегии и тактике модернизации, к тому же тенденция, постоянно усиливающаяся. В исламе, как известно, не существует разделения на сакральную и секулярную сферы, все равно сакрально. Поэтому именно в исламском мире модернизация сталкивается с серьезными проблемами. Это признается и теоретиками модернизации. Так, Дж. Джермани пишет: «В последние десятилетия некоторые негативные стороны процесса модернизации породили разные формы сопротивления. Модернизация приводит к возникновению множества различных этических, эстетических и идеологических тенденций, что делает затруднительным формирование общих ценностей»<sup>569</sup>. А без этого полноценная модернизация незападных обществ вряд ли возможна.

А теперь обратимся к феномену глобализма. В теории до разрушения социалистического содружества он фактически не отличался от глобализации и считался *положительным* процессом, распространяющимся на всё человечество. Пока существовал социалистический блок, мир был *двуполярным*, и каждое из государств примыкало или всего лишь тяготело к одному из полюсов. Однако с крушением этого блока второй полюс исчез и мир был объявлен однополярным, место в

<sup>569</sup> Джермани Дж. Основные характеристики процесса модернизации // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 2001. С. 466.

центре которого заняли США. Они стали распространять свою гегемонию на весь мир. Так сложился новый мировой порядок: прежний «мир трансформировался в мир, организованный по принципу “*центр – периферия*”, лукаво именуемый его апологетами-идеологами *однополярным*»<sup>570</sup>. «Сегодняшний мировой порядок – это регулирование и регламентирование всемирно-исторического процесса из одного-единственного центра в *одностороннем* порядке и *только в интересах* самого этого Центра»<sup>571</sup>. Это и есть глобализм, в отличие от глобализации. Глобалисты сформулировали идею «*золотого миллиарда*», согласно которой на нашей планете имеется средств существования (в широком смысле) ровно столько, сколько достаточно для обеспечения миллиарда жителей.

Доктрина глобализма опирается на две другие доктрины – на *неолиберализм* и *мондиализм*. Глобалистами пропагандируется и насаждается *рыночный фундаментализм*: всё, что не становится *товаром* и не сулит сиюминутную окупаемость и *прибыль*, осуждается как никчёмное. «До сих пор, – пишет

А. С. Панарин, – культуры были дуалистическими: наряду с тем, что продаётся и покупается на рынке, они содержали неотчуждаемый фонд ценностей личного и коллективного назначения»<sup>572</sup>. Глобалисты стремятся неугодные им общества «превратить в неорганизованный конгломерат безответственных менял, которые выносят на рынок... всё, запрашиваемое внешними заказчиками»<sup>573</sup>. Современный рынок, в основании которого лежит доктрина, разработанная Чикагской школой экономики, навязывает миру новую парадигму: «От универсального к частному, от разностороннего к одномерному, от высоко сложного

570 Хамидов А. А. Глобализация. Глобализм. Анти-глобализм. С. 17.

571 Там же.

572 Панарин А. С. Искушение глобализмом. М., 2000. С. 121. «Во всякой здоровой культуре непродажными считались любовь и вдохновение, истина и красота. Также непродажными выступали и испытанные коллективные ценности: родной язык и священная земля предков, национальная территория и национальные интересы, гражданский и воинский долг» (Там же).

573 Там же. С. 138.

к примитивному, от перспективного к краткосрочному – таков вектор жизни, заданный новой системой рынка»<sup>574</sup>. Рынок объявляется самодействующим механизмом («рынок всё расставит на свои места»), а из отношений предпринимательства вытравливается *этическое* начало («ничего лишнего, просто бизнес»). Традиционные ценности подвергаются деструкции и не просто замещаются контр-ценностями, но вытесняются *лже-ценностями*.

На данном этапе стратегия и тактика глобализма направлена на взятие под его контроль всех месторождений полезных ископаемых, которые совершенно «несправедливо» сосредоточены на территориях тех народов, которые не включены в состав золотого миллиарда. *«Глобальные ресурсы для узко эгоистических интересов меньшинства – вот насущное кредо “глобализма”...»*<sup>575</sup> И поскольку основные ресурсы находятся под властью национальных государств, то именно национальное государство является основным объектом критики. «“Глобалисты” всеми силами стараются ослабить и дискредитировать национальное государство – именно за то, что оно мешает их глобальному хищничеству»<sup>576</sup>. Национальная государственность в устах глобалистов – безнадежно устаревшая форма организации обществ, препятствующая процессам «глобализации» (читай: стратегии глобализма). И даже такой, казалось бы, гуманист, как бывший председатель Римского клуба А. Печчеи пишет: «То обстоятельство, что сегодня множество людей продолжает упорно отстаивать национальный суверенитет, вовсе не служит, по моему мнению, доказательством его целесообразности»<sup>577</sup>. Он уверяет, что «ортодоксальная приверженность принципу государственного суверенитета в условиях современного мира становится не только опасной, но попросту нелепой и

<sup>574</sup> Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 436.

<sup>575</sup> Панарин А. С. Искушение глобализмом. С. 15.

<sup>576</sup> Там же. С. 9.

<sup>577</sup> Печчеи А. Человеческие качества. Изд. 2-е. М., 1985. С. 258.

абсолютно неуместной»<sup>578</sup>. С этой точки зрения Печчеи смотрит и на отношение к природным ресурсам. Он утверждает, что *«природные ресурсы представляют общее наследие всего человечества, постоянный резервный фонд, который должен передаваться из поколения в поколение как можно менее истощённым и загрязнённым»*<sup>579</sup>. Далее он выражается более чётко: *«Необходимо совершенно ясно отдавать себе отчёт, что без координированного управления всеми ресурсами планеты невозможно обеспечить удовлетворение растущих потребностей мирового населения»*<sup>580</sup>. Но ясно же, что в нынешних условиях это «координированное управление» смогут осуществлять именно глобалисты, золотой миллиард.

Глобалисты внедряют и даже насаждают массовую культуру, притом в её низших образцах, а именно в тех, которые способствуют разрушению духовности, провоцируют актуализацию и амплификацию эгоистически-гедонистических и агрессивных инстинктов и побуждений. В частности, экспортируются те её формы и образцы, в которых героизируется агрессивное поведение, кровавые драки, насилие, этически не регламентированный секс. «На наших глазах, — пишет А. С. Панарин, — американизированная массовая культура отвоёвывает права самой грубой телесности у более рафинированных форм эстетического опыта. Спонтанность сексуального, садистско-мазохистского, стяжательного и других инстинктов, включая инстинкт убийства, подаётся как некое тираноборство современности, направленное против старой запретительной морали»<sup>581</sup>. Пропагандируются однополые браки, интенсивно распространяются наркотики и порнография, включая и детскую порнографию.

Порно-индустрия в наше время превратилась в весьма доходный бизнес. Исследователь так называемой «стриптиз-культуры» Б. МакНейр пишет: «Процесс, в ходе которого

578 Там же. С. 259.

579 Там же. С. 284.

580 Там же. С. 286.

581 Панарин А. С. Искушение глобализмом. С. 220.

порнография стала экономически важным субсектором культурного производства, диктовался спросом и *технологиями*. Если говорить о последних, то каждое очередное новшество в развитии средств механического, электронного, а в последнее время – цифрового воспроизведения образов упрощает производство и потребление материалов откровенного содержания, понижая с обеих сторон барьер перед входом в то, что я буду далее называть *порно сферой*»<sup>582</sup>. Книги, фильмы, видеокассеты, CD, DVD, наконец, Интернет – всё это используется как в коммерческом распространении порно-продукции, так и в экспорте её по идеологическим мотивам. Особенно удобен для этих целей Интернет. «В отличие от предыдущих технологических скачков, приведших к расширению порно-сферы в границах государства, – отмечает Б. МакНейр, – Интернет глобализовал порно-индустрию и подорвал способность отдельных стран контролировать потребление их гражданами сексуально откровенных материалов (спутниковое вещание тоже сыграло здесь свою роль, но гораздо более скромную)»<sup>583</sup>. Таково современное омассовлённое общество потребительства, очень удобное для стратегии и тактики глобализма.

В последние 10 – 15 лет модель однополярного устройства мира начинает давать сбои. Мир медленно, но неуклонно становится многополярным. Об этом свидетельствует подъём Китая и России, с которыми США и их союзники уже не могут не считаться, хотя и продолжают себя вести на мировой арене так, как будто они – хозяйева Земли.

---

582 МакНейр Б. Стриптиз-культура. Секс, медиа и демократизация желания. Екатеринбург; М., 2008. С. 83.

583 Там же. С. 123.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В книге была представлена лишь одна концепция человека, общества и культуры в их соотношении. Мы считаем её заслуживающей не просто внимания, но и признания. Однако существовали и продолжают существовать концепции, не согласующиеся с этой, а то и прямо противоречащие ей. Мы отметим лишь некоторые современные концепции общества о современном же обществе. Бегло коснёмся некоторых. Современное общество разные авторы характеризуют по-разному.

Долгое время на Западе была распространена концепция, согласно которой человечество прошло три стадии:

1) примитивное общество, 2) аграрное (или доиндустриальное) общество и 3) индустриальное общество, появившееся вместе с капитализмом. Но вот в 1967 г. Дж. К. Гэлбрейт опубликовал книгу «Новое индустриальное общество»<sup>584</sup>. В ней он писал, что передовые страны начинают вхождение в данный тип общества. Это было нажатием своеобразного спускового крючка, после чего появились самые разные концепции современного общества. Через четыре года

Д. Белл опубликовал книгу «Грядущее постиндустриальное общество»<sup>585</sup>. В этом обществе, согласно ему, на передний край выдвигается сфера услуг и производство знания. Он пишет: «Общество аналитически можно поделить на три части: социальную структуру, политическую систему и сферу культуры. Первая охватывает экономику, технологию и систему занятости. Политический строй регулирует распределение власти и разрешает конфликты, порождаемые притязаниями и требованиями отдельных лиц и групп. Культура есть царство экспрессивного символизма и выразительности»<sup>586</sup>. Он утверждает, что его теория

584 См.: Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М.; СПб., 2004.

585 См. русский перевод: Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 1999.

586 Там же. С. 15 – 16.

распространяется не на всё современное общество, а лишь на его часть. «Концепция постиндустриального общества, – отмечает он, – оперирует прежде всего изменениями в общественной структуре, уделяя внимание направлению, в котором трансформируется экономика и перестраивается система занятости, а также новым взаимоотношениям между теорией и практикой, в особенности между наукой и технологией»<sup>587</sup>.

В своей концепции Д. Белл особое значение придаёт знанию. Он пишет, что «технология составляет одну из осей постиндустриального общества; другой его осью является знание как фундаментальный ресурс. Знание и техника воплощены в социальных институтах и представлены людьми. Таким образом мы можем вести речь об *обществе знания* (knowledge society)»<sup>588</sup>. Но концепция общества знания появилась несколько позже, а ей предшествовала концепция *информационного* общества. Согласно данной концепции, в информационном обществе доминирующим сектором является уже не сфера услуг, как в постиндустриальном обществе, а *информация*. Данный сектор и является системообразующим для нового этапа общества. Именно в этом обществе интенсивно развиваются информационно-коммуникационные технологии. По своей значимости в данном обществе информационные ресурсы превосходят не только все виды материального производства, но и сферу услуг.

Дж. Нейсбит отождествляет постиндустриальное общество и общество информационное<sup>589</sup>. В то же время он пишет: «В информационной экономике... прибавочная стоимость создаётся не трудом, но знанием»<sup>590</sup>.

«В информационном обществе, – уточняет он, – прибавочная стоимость создаётся знанием, то есть трудом

587 Там же. С. 16.

588 Там же. С. 288 (курсив мой. – Т. С.).

589 См.: Нейсбит Дж. Мегатренды. М., 2003. С. 25.

590 Там же. С. 30.



такого вида, который Маркс не имел в виду»<sup>591</sup>. Вскоре возникла концепция *общества знания*. Основу концепции «общества знания» (в литературе употребляются также выражения «общество знаний» и «общество, основанное на знании») составили работы Ф. Махлупа и, особенно, П. Дракера (другой вариант транскрипции – Друкер). Однако с раскрытием содержания понятия «общество знания» не всё обстоит благополучно. Так, Г. Бехманн пишет: «Несмотря на ряд примечательных попыток, мы всё ещё не имеем целостной теории общества знания, которая охватывала бы все существенные аспекты, обсуждаемые в литературе. Возможно, – добавляет он, – такая цель и вовсе является недостижимой»<sup>592</sup>. Многие исследователи отмечают, что понятия «постиндустриальное общество», «информационное общество» и «общество знания» очень близки по смыслу и являются почти синонимами. Другие авторы, и их большинство, считают, что информационное общество сменяет постиндустриальное, а общество знания приходит на смену информационному. Согласно, к примеру, Г. Бехманну, «современную стадию развития информационного общества следует понимать как общество знаний»<sup>593</sup>.

Всех западных теоретиков или хотя бы приверженцев концепции общества знания объединяет трактовка роли знание в обществе и, в частности, в экономике. Вот что пишет Д. Белл. Согласно ему, «знания и способы их практического применения *замещают труд* в качестве источника прибавочной стоимости. В этом смысле как труд и капитал были центральными переменными в индустриальном обществе, так информация и знания становятся решающими переменными *постиндустриального общества*»<sup>594</sup>.

591 Там же.

592 Бехманн Г. Общество знания – краткий обзор теоретических поисков // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 115.

593 Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний. М., 2010. С. 134.

594 Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 332 (курсив мой. – Т. С.).

Аналогична точка зрения П. Дракера. Он пишет: «Изменение значения знания, начавшееся двести пятьдесят лет назад, преобразовало общество и экономику. Знание стало сегодня основным условием производства. Традиционные “факторы производства” – земля (т. е. природные ресурсы), рабочая сила и капитал – не исчезли, но приобрели второстепенное значение»<sup>595</sup>. Можно ещё и ещё приводить цитаты, но они не намного отличаются друг от друга. Однако все авторы допускают серьёзное заблуждение. Все они, как показал А. А. Хамидов, реанимируют подвергнутую К. Марксом критике концепцию так называемых «вульгарных экономистов» о формировании стоимости и цены, а также о происхождении доходов. А. Смит, Д. Риккардо и К. Маркс стояли на точке зрения трудовой теории стоимости, тогда как «вульгарные экономисты» пытались обойтись без неё.

А.А. Хамидов пишет «Современные западные теоретики новейших обществ, как и вульгарные экономисты времён К. Маркса, фундаментом своих построений берут даже не “догму Смита”, а “теорию факторов” Сэя. Им, так же, как и представителям вульгарной политической экономии, не приходит на ум то, что триединая формула – всецело *иррациональна*, что взятые в качестве доходов ингредиенты, по выражению К. Маркса, “относятся друг к другу примерно так же, как нотариальные пошлины, свекла и музыка”\*

Ведь капитал есть опредмеченная стоимость, а процент как цена капитала – стоимость *этой* стоимости (нонсенс!); земля не имеет стоимости, но рента – *форма* стоимости (это так же как если бы вещь в весовом отношении имела вес, *не обладая* тяжестью); труд не имеет стоимости, он сам – *созидатель* стоимости. Заработная плата – это не цена *труда*, а цена (денежное выражение стоимости) *рабочей силы*. Всё

<sup>595</sup> ракер П. Посткапиталистическое общество //Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 95.

\* Цитируется: Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III. Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2 //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. М., 1962. С. 380. – Т. С.

это – *иррациональные*, по выражению Маркса *лишённые понятия*, феномены. Но феномены – *объективные*»<sup>596</sup>. Знание есть продукт человеческой деятельности, как и любой другой её продукт.

Появилась концепция *сетевого общества*. Один из её создателей М. Кастель пишет: «Исследование зарождающихся социальных структур позволяет сделать следующее заключение: в условиях информационной эры историческая тенденция приводит к тому, что доминирующие функции и процессы всё больше оказываются организованными по принципу сетей. Именно сети составляют новую морфологию наших обществ, а распространение “сетевой” логики в значительной мере сказывается на ходе и результатах процессов, связанных с производством, повседневной жизнью, культурой и властью»<sup>597</sup>. Сети, согласно ему, представляют собой открытые структуры, обладающие способностью к неограниченному расширению. Его поддерживает и Дж. Нейсбит. «Сетевые структуры, – пишет он, – мощное средство для общественных действий»<sup>598</sup>.

Германский исследователь У. Бек называет современное общество *обществом риска*. Общество вообще, отмечает он, производит две «вещи» – богатство и риски. Он пишет, что «в то время как в индустриальном обществе логика производства богатства доминирует над логикой производства риска, в обществе риска это соотношение меняется на противоположное...»<sup>599</sup> У. Бек пишет: «Богатствами можно *владеть*, риски нас *настигают*; нас *наделяет* ими само развитие цивилизации. Говоря упрощённо: в классовых обществах бытие определяет сознание, в то время как в обществе риска *сознание определяет бытие*»<sup>600</sup>. Он также

596 Хамидов А. А. Общество знания: действительность? утопия? химера? // Аль-Фараби. 2015. № 2. С. 8.

597 Кастельс М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 494.

598 Нейсбит Дж. Мегатренды. С. 274.

599 Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000. С. 14.

600 Там же. С. 26.

добавляет: «Нынешние риски... *в общем и целом продукт передовых промышленных технологий и с их дальнейшим совершенствованием будут постоянно усиливаться*»<sup>601</sup>. К концу XX столетия многообразные риски отчасти усилились, отчасти суммировались и переросли в *угрозы*. Они *угрожают* всему человечеству, иначе говоря, являются *глобальными*. Все они, за немногим исключением, порождены человечеством, то есть имеют антропогенный характер.

Некоторые исследователи полагают, будто современное общество уже *не является* капитализмом. Так, П. Ф. Дракер пишет: «Пожалуй нынешнее общество ещё преждевременно рассматривать как “общество знания”; сейчас мы можем говорить лишь о создании экономической системы на основе знания (knowledge society). Однако общество, в котором мы живём, определённо следует характеризовать как “*посткапиталистическое*”»<sup>602</sup>. Его утверждение, конечно, – громаднейшая *иллюзия*. То общество, о котором пишет

П. Ф. Дракер, – начиная с промышленной революции и *по сие время* является не чем иным, как *капиталистическим* обществом. А вот Л. Болтански и Э. Кьяпелло утверждают, например, что капитализм процветает, а вот общество деградирует. Согласно им, «мировой капитализм, понимаемый как возможность приумножения капитала посредством инвестирования в финансы или экономику, чувствует себя в хорошей форме. Что же касается социума, если вспомнить о разделении между социальной и экономической сферами, под знаком которого мы живём вот уже более века, то он явно переживает не лучшие времена»<sup>603</sup>.

Любопытную концепцию современного общества предложил З. Бауман. Он прибегает к метафорам тяжёлого

601 Там же. С. 24.

602 Дракер П. Посткапиталистическое общество. С. 714 (курсив мой. – Т. С.). «То обстоятельство, – добавляет он, – что знание стало *главным*, а не просто *одним из* видов ресурсов, и превратил наше общество в посткапиталистическое. Данное обстоятельство изменяет структуру общества, и при этом коренным образом. Оно создаёт новые движущие силы социального и экономического развития. Оно влечёт за собой новые процессы и в политической сфере» (Там же. С. 98).

603 Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М., 2011. С. 16.

и твёрдого, с одной стороны, и лёгкого, и текучего – с другой. Согласно ему, современное состояние цивилизации – это состояние перехода от тяжёлой и твёрдой современности к современности лёгкой и текучей. «Текучая современность» характеризуется отделением времени от пространства и – благодаря техническим достижениям – обретением приоритета первого над вторым. Данная трансформация, отмечает

З. Бауман, изменила соотношение между принципами *оседлости* и *номадизма*. Когда-то культурный прогресс связывался с переходом к оседлости. Сегодня ситуация меняется. Он пишет: «В течение всей “твёрдой” стадии современной эры кочевые привычки оставались в немилости. Гражданство находилось в тесной взаимосвязи с местом жительства, и отсутствие “постоянного адреса” и принадлежности к определённому государству означало исключение из законопослушного и защищённого законом сообщества и довольно часто приводило если не к активному судебному преследованию, то к юридическому умалению в правах. Хотя это всё ещё применимо к бездомному и изменчивому “люмпенизированному слою”, подверженному старым методам паноптического контроля (методам, от которых в значительной степени отказались как от основного средства объединения и организации большей части населения), эра безоговорочного превосходства оседлости над кочевым образом жизни и доминирования оседлого населения над подвижным в целом заканчивается. Мы являемся свидетелями реванша кочевого образа жизни над принципом территориальности и оседлости. В текучей стадии современности оседлым большинством управляет кочевая и экстерриториальная элита. Освобождение дорог для кочевого движения и свёртывание остающихся контрольно-пропускных пунктов теперь стало метацелью политики и войн, являющихся, как первоначально заявил Клаузевиц, всего лишь “продолжением политики другими средствами”»<sup>604</sup>.

604 Бауман З. Текучая современность. СПб., 2008. С. 19 – 20.

З. Бауман отмечает, что представители современной элиты могут управлять своим бизнесом, не будучи привязанными к определённому месту, а капиталы свободно перемещаются по всему миру. Создаётся новый, глобальный мировой порядок, в котором доминирующим становится принцип номадизма. «Игра доминирования в эру текучей современности, – пишет

З. Бауман, – ведётся не между “большим” и “меньшим”, а между более быстрым и более медленным. Правят те, чья скорость выше, чем скорость противника»<sup>605</sup>. А скорость выше у тех, разумеется, кто богаче. И З. Бауман констатирует: «Оседлое население отказывается принимать правила и ставки новой “кочевой” силовой игры, демонстрируя отношение, которое энергичная мировая кочевая элита находит чрезвычайно трудным (а также совершенно отталкивающим и нежелательным) для понимания и не может не воспринимать его как признак задержки развития и отсталости»<sup>606</sup>. Эту «кочевую мировую элиту» составляют наиболее богатые люди планеты и, прежде всего, представители международного финансового капитала, Транснациональные корпорации, извлекающие баснословные прибыли из организованного и контролируемого ими процесса глобализации. Само собой разумеется, что представители не-элиты, а их большинство, не приемлют эту «текучую», «номадическую» современность и всячески противостоят ей. Но и элита не остаётся в стороне. З. Бауман пишет: «Когда дело доходит до конфронтации, и особенно военной конфронтации, кочевые элиты текучего современного мира рассматривают территориально ориентированную стратегию оседлого населения как “варварскую” по сравнению с их собственной “цивилизованной” военной стратегией»<sup>607</sup>. И стремятся всеми силами и средствами обуздать её.

---

605 Там же. С. 201.

606 Там же. С. 212 – 213.

607 Там же. С. 213.

А вот А. Бард и Я. Зондерквист утверждают, что действительно наступает новое общество, но это общество не капиталистов, а *нетократов*. Они пишут: «Сначала ничего не было, потом было слово, после появилась письменность, затем изобрели книгопечатание, и сейчас наступает кульминационный способ общения – Сеть».

За письмо держались феодалы, в книгу верят капиталисты, а Сеть принадлежит нетократам»<sup>608</sup>. Авторы разъясняют: «Нетократу не нужны деньги, они уже не в моде. Уже сегодня на них нельзя купить любовь. А место в Сети вообще ни на что нельзя обменять. В Сеть пускают тех, кто нашёл тайный лаз. Сеть интерактивна, это заряжает нетократов энергией. Оставшийся за бортом низший класс потребителей, консумериат, считает, что интерактивность – это программа, чаты в Интернете и возможность позвонить в горячую линию новостной программы».

В нетократическом обществе всегда включена дезинформационная дымовая завеса. Консумериат погружён в туман бесконечного количества информации, в котором невозможно разглядеть знание. Разумеется, знание доступно только нетократам: это их валюта, их топливо, их адреналин. Нетократы новая правящая элита, они управляют консумериатом»<sup>609</sup>. Таким образом, на место класса капиталистов приходят нетократы, а на место пролетариата – консумериат<sup>610</sup>.

Таковы некоторые из основных современные концепции современного общества. Мы не анализировали их, мы лишь кратко изложили их. Читатель, которого они заинтересуют, может обратиться к ним. Благо почти все они изданы на русском языке. А мы обратимся к тому, как видится некоторым исследователям будущее самого Человека. Это и проблема создания искусственного

<sup>608</sup> Бард А., Зондерквист Я. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. СПб., 2005. С. 17.

<sup>609</sup> Там же. С. 17 – 18.

<sup>610</sup> См.: Там же. С. 10.

интеллекта, намного превосходящего человеческий, и создание так называемых гуманоидных роботов, которые смогут в ближайшем будущем заменить человека во многих отраслях как материального производства, так и в разных отраслях инфраструктуры. И речь не идёт о так называемом «восстании машин», о котором писали фантасты. Речь идёт о том, что если процессы роботизации будут осуществляться под контролем глобалистов, то это многим миллионам и даже миллиардам людей грозит безработицей и – в конечном счёте – вымиранием.

Мы коснёмся лишь одного вопроса – вопроса о феномене *трансгуманизма*. Своим основанием трансгуманизм имеет представление о человеке как о *несовершенном* существе. В своё время И. Г. Гердер писал об этом, а Ф. Ницше мечтал о Сверхчеловеке. Трансгуманисты мечтают об улучшении человеческой природы. Сам трансгуманизм существует как мировоззрение и как *проект*. Как мировоззрение он, по убеждению его сторонников, является *развитием* традиционного гуманизма. «Трансгуманизм, – пишет И. В. Дёмин, – определяется как *гуманистическое* мировоззрение, как дальнейшее развитие гуманизма, как гуманизм информационной, постиндустриальной эпохи и т. д.»<sup>611</sup> Далее он пишет: «Трансгуманизм ставит перед человеком и человечеством сверхзадачу, сверхпроект – преодоление биологической обусловленности человеческого существа, одним из аспектов которого стать достижение так называемого “кибернетического бессмертия”»<sup>612</sup>. В решении этой сверхзадачи трансгуманисты уповают на конвергентны технологии – нано-, био-, инфо-, когнито-, социо-технологии (НБИКС).

Трансгуманисты рисуют радужную картину трансгуманистического будущего: «Это будет не пост-человек,

611 Дёмин И. В. Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М., 2013. С. 199.

612 Там же. С. 198.



а *нео-человек*, так как его сознание сохранит главные наши ценности – добро, красоту, истину, справедливость, любовь, творчество, духовное возвышение. Сохраняя свои общие значения, они будут наполнены новым экзистенциально значимым содержанием»<sup>613</sup>. Что означает это наполнение «новым содержанием», процитированный автор не разъясняет. Уповая на новейшие технологии, некоторые трансгуманисты «трансгуманисты заявляют о своих желаниях полной замены человеческого вида новым: киборгами. Именно поэтому трансгуманизм часто именуется постгуманизмом»<sup>614</sup>. Но Р. Р. Белялетдинов предупреждает, что «*трансгуманизм не следует отождествлять с постгуманизмом*, предлагающим полный отказ от человека вплоть до разрыва разума и телесности»<sup>615</sup>. А вот О. Крюгер так их различает: «Постгуманизм формулирует цель, трансгуманизм – путь»<sup>616</sup>. Но, в конечном счёте данное различие не существенно. Существенно то, что люди замахнулись на такое, что лучше бы оставить в покое, пока не будут исследованы и устранены все риски на пути такого *внешнего* совершенствования человека. И не лучше ли обратиться к древним восточным (древнеиндийским, древнекитайским) технологиям, благодаря которым не требовалось соединять мозг с компьютером, а то и вообще переносить его на самостоятельные носители.

Ну что ж, как говорится, поживём – увидим...

---

613 *Нестеров А. Ю.* Проблема человека в свете идеологии эволюционного трансгуманизма //Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М., 2013. С. 188.

614 *Барышников П. М.* Типология бессмертия в теоретическом поле французского трансгуманизма //Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М., 2013. С. 210.

615 *Белялетдинов Р. Р.* Человек трансгуманистического периода: новые концепции человека в эпоху биотех-нологий //Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М., 2013. С. 230.

616 *Krüger O.* Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus. Freiburg im Breisgau, 2004. S. 112.





Т.В. СЕРЁЖКИНА

ЧЕЛОВЕК  
ОБЩЕСТВО  
КУЛЬТУРА

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ  
ИССЛЕДОВАНИЕ

---

Подписано в печать 13.04.2022.  
Формат 60x84  $\frac{1}{16}$ , Объем 18.0 п.л.  
Печать офсетная. Бумага офсетная.  
Заказ № 3098. Тираж 500 экз.



Издательство «Полилингва» КазУМОиМЯ имени Абылай хана  
050022, г. Алматы, ул. Мурағбаева, 200  
Тел.: +7 (727) 292-03-84, 292-03-85, вн. 21-19  
E-mail: kazumo@ablaikhan.kz, ablaikhan@list.ru