

ХАРЬКОВСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
им. В. Н. КАРАЗИНА

На правах рукописи

МЕШКОВ ВЯЧЕСЛАВ МИХАЙЛОВИЧ

УДК 930.1

ОСЕВОЕ ЗНАЧЕНИЕ МЕНТАЛЬНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ:  
ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

09.00.03 – философия истории и социальная философия

Диссертация на соискание научной степени  
доктора философских наук

Харьков – 2010

## СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ .....	2
ВВЕДЕНИЕ .....	4
РАЗДЕЛ 1 ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ТЕМАТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА .....	17
1.1. Концепция «осевого времени» К. Ясперса и ее комментариев с точки зрения тематического анализа .....	17
1.2. Николай Гартман о природе и объективации «живого духа».....	43
1.3. Основные положения тематического философско-исторического анализа .....	65
1.4. Осевое время как великая ментальная революция .....	95
РАЗДЕЛ 2 ПЕРСИДСКАЯ МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ.....	123
2.1. Империя Ахеменидов как порождение Духа осевого времени.....	123
2.2. Зороастрийский прорыв в истории мирового Духа .....	146
2.3. Сравнительный анализ персидского и греческого жизненных миров ...	168
2.4. Персидская культура в пространственной структуре осевого времени .	182
РАЗДЕЛ 3 «ОСЕВОЕ ВРЕМЯ» В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ .....	188
3.1. Осевое время в становлении древнегреческой культуры.....	188
3.2. Становление системы координат ментального пространства культуры Древней Греции .....	211
3.3. Система координат ментального пространства культуры Древней Греции в зеркале греческой философии.....	219
3.4. Своеобразие древнеримской ментальной революции .....	232
3.5. Культура этрусков в осевое время.....	261
РАЗДЕЛ 4 ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ ИНДИЙСКОГО ДУХА .....	270
4.1. Архаический жизненный мир «Ригведы» .....	270

4.2. «Упанишады» – лаборатория индийской ментальной революции .....	290
4.3. Кристаллизация древнеиндийского Духа в постреволюционный период .....	333
<b>РАЗДЕЛ 5 МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ .....</b>	<b>350</b>
5.1. Архаический период развития древнекитайской культуры .....	350
5.2. Натуралистически-силовая направленность ментальности легистской школы .....	359
5.3. Конфуцианское преображение древнекитайского Духа .....	371
5.4. Даосская метафизика Дао-Пути .....	404
5.5. Преобразование ментального пространства культуры Древнего Китая в эпоху империи Цинь .....	413
5.6. Завершение древнекитайской ментальной революции в период образования империи Хань .....	422
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>444</b>
<b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ .....</b>	<b>449</b>

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Со времени публикации книги К. Ясперса в 1948 году «Истоки истории и ее цель», в которой была изложена концепция «осевого времени» прошло 60 лет. За это время идея немецкого философа о переломном периоде в истории развития человечества была принята научным сообществом как одно из базовых представлений мирового исторического процесса. Вместе с тем во множестве публикаций историков, культурологов, философов мы наблюдаем лишь множество оценок, интерпретаций ясперсовского учения об «осевом времени». Однако за половину с лишним столетия историки накопили большой массив фактического материала, существенно углубились теоретические и методологические представления в философии истории и культурологии. В настоящее время отдельные положения его концепции представляются слишком абстрактными, проявляются неточности отдельных его утверждений.

Мы принимаем концепцию К. Ясперса об «осевом времени» как ядро перспективной исследовательской программы и поставили задачей существенно расширить и углубить изучение поворотного периода мировой истории, который мы рассматриваем как великую ментальную революцию. При этом мы не старались заниматься поиском универсальных, абстрактных характеристик осевого времени. Эту работу умело сделал К. Ясперс. По нашему мнению, в реальном процессе мировой истории в этот период единого Духа осевого времени не было. Если это представление и можно допустить в исследовании, то не нужно забывать, что это сильная абстракция, идеализация реального культурно-исторического процесса. В действительности в культурах осевых народов происходили существенно различные преобразовательные процессы. Объединение их в единое целое мало продуктивно и в определенном смысле методологически ошибочно. Поэтому мы попытались проанализировать динамику и своеобразие преобразовательных процессов в культурах Древней Индии, Китая и Греции. Когда мы обратились к анализу, то оказалось, что пространство «осе-

вого времени» было значительно шире, чем полагал К. Ясперс. Практически оно охватывало весь регион от тихоокеанского побережья на востоке Китая до Апеннинского полуострова на западе. Поэтому мы обратились к исследованию культур Персии и Древнего Рима. Также возникла необходимость прояснить, какое место в этом процессе занимала иудейская культура.

Период осевого времени был подготовлен всем ходом предыдущего развития человечества, который мы называем архаическим периодом. Как убедительно показали Г. Гегель и К. Маркс, духовные процессы, материальное производство, социально-политическая структура общества имеют относительно самостоятельную логику развития. Мы ограничимся исследованием лишь ментальной стороны периода глобальных преобразований, которую мы рассматриваем в качестве определяющего фактора развития культуры в целом. Первичным был духовный прорыв, а затем был процесс объективации нового Духа осевого времени в социально-политической структуре общества, в материальном производстве, в новых формах искусства, литературы, философии. Поэтому мы рассматриваем осевое время как синхронный процесс ментальных революций в Древней Греции и Риме, Индии, Китае и Персии. Этот подход позволяет очертить хронологические рамки каждой из них, постфактум определить их смысл, главную цель, которые, были существенно различны.<sup>1</sup>

Исследование духовной культуры как целостного динамично развивающегося процесса потребовало разработку концептуальных средств особого рода, методологии тематического анализа, суть которого сводится к рассмотрению культуры как ценностно-мыслительного, тематически структурированного пространства. Анализ тематического пространства культуры – задача неподъемная. Поэтому мы ограничились изучением базовых ценностно-мыслительных установок, которые образуют систему координат ментального пространства культуры. Это обстоятельство позволило нам эффективно использовать методологию тематического анализа в исследовании периода осевого времени, ко-

---

<sup>1</sup> Более подробно см.: Мешков В. М. Опыт тематического анализа осевого времени. Том 1. – Полтава, Ред.-издат. отдел ПолтНТУ, 2010. – 442 с.

торый мы рассматриваем как относительно синхронный процесс ментальных революций в выше указанных культурах, как переход от одной системы координат к другой. Для этого пришлось выделить систему координат ценностно-мыслительного пространства культур архаического периода как базовое тематическое образование древности, а затем проследить, как она трансформировалась в ходе ментальной революции. Задача выделения базовой тематической структуры как результата революционных преобразований в культуре оказалась наиболее сложной. Насколько успешно мы с ней справились, не нам судить. Но сама постановка подобной задачи и попытка ее решения уже может рассматриваться как некоторая заслуга.

**Степень разработанности проблемы.** В поступательном процессе мировой истории К. Ясперс открыл специфический период и удачно назвал его «осевым временем». В отличие от своих предшественников немецкий философ обнаружил, что период от VIII до II вв. до н.э. произошел не только скачок к качественно новому типу общественного развития, к цивилизованному образу жизни, но и имело место формирование комплексных стратегических программ, в большой степени предопределивших дальнейший ход мировой истории. «Программирование» социально-экономического, политического и духовного развития произошло в культурах осевых народов в Древней Греции, Индии и Китае, впоследствии предопределивших две столбовые траектории мирового культурно-исторического процесса, названные западным и восточным. Он достаточно полно и корректно описал своеобразие и природу периода осевого времени. Учение К. Ясперса об осевом времени без большого сопротивления было принято научным сообществом и в настоящее время прочно вошло в современную теоретическую систему философии истории и культурологии.

В 70-е годы XX века Ш.Эйзенштадт на основе разработанной им теории модернизации общественного развития приступает к исследованию «современных революций» (английской, французской, русской и других), одним из главных результатов которого стал его фундаментальный труд «Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций» (Н. У., 1978; М.,

1999). В его теоретической модели осевое время выступает одним из исходных положений всей его достаточно сложной теоретической конструкции. Чтобы описать целенаправленный процесс социальных преобразований, он вводит теоретическое положение о непрерывной динамике соотношения трансцендентного и мирского порядков, которая в определенном смысле является первопричиной, предопределяет характер и направленность процессов институализации, социальных движений и других. Он справедливо утверждает, что в осевое время произошел главный прорыв в открытии и построении трансцендентного порядка (религиозных представлений нового типа, близких к современным). Теоретическая схема Ш. Эйзенштадта о динамичной взаимосвязи трансцендентного и мирского порядков оказалась наиболее эффективной с точки зрения осмысления процессов осевого периода мировой истории. Она позволила глубже понять социологическую сторону механизма и направленности преобразовательных процессов. По нашему мнению, эта идея еврейского мыслителя представляется особенно плодотворной в контексте учения Н. Гартмана об объективации «живого духа». Описанные им процессы институализации и другие в ходе общественных преобразований есть одни из форм объективаций динамично развивающейся надличностной реальности «живого духа» (согласно тематическому анализу, ценностно-мыслительного пространства).

Вместе с тем, применительно к интересующему нас периоду великой ментальной революции это положение не оказывается универсальным. Теоретическая схема диалектической взаимосвязи трансцендентного и мирского порядков успешно «работает» при осмыслении ментальных революций VI – II вв. до н. э. на Востоке (в Китае и особенно в Индии), когда мирской порядок выстраивается в соответствии с метафизическими религиозными представлениями. При обращении к конкретному культурно-историческому материалу Древней Греции и Рима открывается существенно иная ситуация. В Древней Греции (и тем более в Древнем Риме) никакого прорыва в метафизических религиозных представлениях не произошло. Греки лишь частично модернизировали свою архаическую мифологию, наделив олимпийских богов качествами разума

и добродетели, что преимущественно носило декларативный характер. Таким образом они в старые меха залили молодое вино, что было мало удачным опытом. Великий Платон пытался преодолеть это негативное обстоятельство, а Аристотель даже не пытался. В отличие от персов, индийцев и китайцев греки совершили прорыв в метафизике мирского бытия, наделив его божественным статусом, что для развития религиозных представлений существенного значения не имело. По нашему мнению, дальнейшее продвижение в осмыслении периода осевого времени как великой ментальной революции возможно и весьма продуктивно при конкретном исследовании смысла, логики и динамики каждой из ментальных революций (в Древней Греции и Риме, Индии, Китае и Персии).

**Цель исследования:** исследовать период осевого времени как параллельное развитие ментальных революций в Древней Персии, Греции, Риме, Индии и Китае, прояснить их периодизацию, выявить системы координат ценностно-мыслительных пространств культур осевых народов, в общих чертах проследить логику становления европейской, индийской и китайской цивилизаций.

Достижение этой цели предполагает решение следующих **основных задач:**

– разработать методологию тематического анализа историко-культурных процессов;

– уточнить место персидской культуры в революционных ценностно-мыслительных преобразованиях VI – IV вв. до н.э.

– провести тематический анализ древнегреческой ментальной революции, а также прояснить ее взаимосвязь с преобразовательными процессами в древнеримской и этрусской культурах;

– исследовать своеобразие осевого времени в становлении индийской цивилизации и показать особенности древнеиндийского духовного прорыва;

– показать осевое значение древнекитайской ментальной революции, прояснить хронологические рамки, этапы и ценностно мыслительную направленность преобразовательных процессов.



**Объектом исследования** является поворотный период мировой истории перехода от архаического общества, архаической ментальности к цивилизованному обществу, к разумно-добродетельному мышлению.

**Предметом исследования** являются духовные процессы в период осевого времени, которые рассматриваются как ментальные революции в Персии, Древней Греции и Риме, Индии и Китае в середине первого тысячелетия до н. э.

**Теоретико-методологическую основу** исследования составляют концепции Р. Арона, Н. Гартмана, Г. Гегеля, О. Зиновьева, И. Лакатоса, К. Маркса, М. Поповича, К. Поппера, В. Степина, А. Тойнби, С. Хантингтона, Дж. Холтона, О. Шпенглера о закономерностях многопланового мирового культурно-исторического процесса и его тематическом анализе, культуре и цивилизации, историческом и логическом, эмпирическом и теоретическом, о структуре и развитии теоретического знания, исследовательских программах и смене научных теорий. Диссертационная работа построена на исследовании преимущественно литературных памятников изучаемого периода.

Важную методологическую установку диссертационного исследования составляет представление о взаимоотношении объективного и субъективного в философско-историческом знании, согласно которому его природа есть специфическая объективно-субъективная ментальная реальность. В текстах изучаемой исторической эпохи мы стремимся выявить инвариантные ценностно-мыслительные структуры ментального пространства культуры, которые при описании исторических событий, так или иначе, фиксируются в письменных источниках. Эти тематические структуры выражают метрику, дух историчной эпохи, являются наиболее фундаментальными объектами философско-исторического познания.

**Теоретическое значение** диссертационного исследования заключается в обнаружении посредством тематического анализа нового перспективного направления изучения одного из важнейших периодов мировой истории, что позволяет существенно продвинуться в осмыслении эпохи осевого времени как великой ментальной революции середины первого тысячелетия до н. э.

**Практическое значение.** Материалы диссертационного исследования могут быть использованы при разработке нормативных курсов и спецкурсов по философии истории, всемирной истории и культурологии.

**Научная новизна диссертации.** Научный вклад данного исследования заключается в получении следующих **новых результатов**:

1. Разработана методология тематического анализа отдельных культур, регионов и мирового культурно-исторического процесса как новый способ философско-исторического исследования:

- установлено, что духовную культуру целесообразно рассматривать как ценностно-мыслительное, тематически структурированное пространство, в котором можно выделить фундаментальные тематические структуры (ФТС) как ее системы координат;

- выявлено, что систему координат ментального пространства культуры составляет система доминирующих тем как ее оси;

- показано, что выявление ФТС на определенном этапе развития культур и цивилизаций позволяет существенно углубить представления о духовных процессах мировой истории.

2. В ходе общего анализа осевого времени как великой ментальной революции показано:

- выявлена натуралистически-силовая природа архаического периода развития мировой истории до VI ст. до н. э. Показано, что систему координат ментальных пространств культур архаического периода составляли доминирующие темы «натура», «сила», «род», «эрос» и «ритуал»;

- установлено, что сущность революционных преобразований в осевое время выражается в тотальной переоценке прежних ценностей, в переходе от натуралистически-силовой системы координат ментального пространства культуры к разумно-добродетельной;

- показано, что открытие трансцендентной природы божественной реальности стало главным событием в культурах осевых народов, которое предопределило основные направления социокультурных преобразований;

– установлено, что эпоха осевого времени VI – II ст. до н. э., когда происходили персидская, греко-римская, индийская и китайская ментальные революции, в то же время была периодом становления суперпространственных ценностно-мыслительных конфигураций (цивилизаций), которые в значительной степени предопределяли направленность мирового культурно-исторического процесса;

– выявлено, что главным итогом этой эпохи стало возникновение трех цивилизаций: европейской, индийской и китайской как базовых тематических структур для мировой истории;

– показано, что в дальнейшем развитии мирового культурно-исторического процесса экзистенциальная реальность осевого времени всякий раз возникала, когда архаичная ментальность какой-либо культуры входила в суперпространство одной из трех цивилизаций. Тогда происходило разрушение натуралистически-силового ценностно-мыслительного пространства, переоценка ценностей и формирование жизненного мира духовно-добродетельного по природе. Это обстоятельство стало универсальной закономерностью мирового культурно-исторического процесса.

3. Выявлено, что культура Персидской империи VI – V вв. до н. э. была одним из важнейших локомотивов преобразовательных процессов периода осевого времени:

– показано, что социально-политическое устройство, социально-экономические, правовые, религиозные отношения Персидской империи существенно отличались от таковых империй архаического периода (Ассирийской, Вавилонской и др.). Впервые в истории мировой культуры возникает метакультурная реальность Дух империи, сложился режим, который способствовал наращиванию интеграционных процессов между народами;

– раскрыто своеобразие зороастризма как религии принципиально иного типа, распространение которого привело к разрушению архаического, натуралистически-силового жизненного мира древних иранцев и формированию духовно-нравственного по природе;

– установлено, что творцом зороастрийской ментальной революции был Заратуштра. Показано своеобразие зороастрийской онтологии, антропологии и метафизики в целом.

4. Показано, что VI в. до н. э. стал поворотным периодом в становлении европейской цивилизации, в ходе которого произошел переход от архаической, натуралистически-силовой к классической, разумно-добродетельной системе координат ценностно-мыслительного пространства в культурах Древней Греции и Рима:

– установлено, что начало древнегреческой ментальной революции положили реформы Солона (594-592 гг. до н. э.), а успешная греко-персидская война (480-479 гг. до н. э.) привела к ее завершению;

– показано, что преобразовательные процессы первой половины VI в. до н. э. привели к разрушению архаической фундаментальной тематической структуры «натура» – «род» – «сила» – «эрос» и установлению новой системы доминирующих тем «свобода» – «равенство» – «закон»;

– выявлено, что своей просветительской деятельностью Пифагор осуществил прорыв в генезисе древнегреческого Духа. Суть пифагорейской революции выражается в открытии для греков, италиков и этрусков божественного бытия как объективной, чисто духовной, разумно-добродетельной реальности. Лишь в учении и деятельности Пифагора впервые обнаружена единая фундаментальная тематическая структура «свобода» – «разум» – «добродетель» – «закон» – «красота», которая стала исходной системой координат ментального пространства европейской цивилизации;

– на материале древнегреческой трагедии, литературы, философии показано, что переход от архаического жизненного мира к классическому сопровождался переоценкой прежних ценностей и установлением новой, универсальной фундаментальной тематической структуры;

– в структуре древнегреческого Духа выявлено субпространство «слава», которое рассматривалось как объективная, надличностная, высшая реальность, как вместилище всех греческих образцов;

– установлено, что неоднородность древнегреческого Духа в значительной степени определяло субпространство рабства, метрику которого задавали темы «сила», «насилие» и «страх»;

– в результате тематического анализа осевого времени в культуре Древнего Рима выявлено, что смысл преобразовательных процессов выражался в переходе от натуралистически-силовой системы координат ментального пространства культуры к разумно-добродетельной. Выделена фундаментальная тематическая структура ценностно-мыслительного пространства древнеримской культуры, которую составляли доминирующие темы «свобода» – «закон» – «доблесть» – «разум» – «слава»;

– показано, что системы координат ментальных пространств древнегреческой и древнеримской культур были однотипными и взаимодополняли друг друга. Преобразовательные процессы в Древней Греции и Риме в осевое время были преимущественно сосредоточены в социально-политической сфере, что существенно отличало древнегреческую и древнеримскую ментальные революции от индийской, китайской и персидской.

5. В результате проведения тематического анализа осевого времени в становлении индийской цивилизации было установлено:

– выявлено, что «Ригведа» отображает натуралистически-силовой характер ментального пространства архаической Индии, систему координат которого составляли доминирующие темы «натура», «род», «сила», «эрос» и «ритуал»;

– показано, что Упанишады представляют собой письменный источник эпохи осевого времени и отображают процесс становления духовно-добродетельного ценностно-мыслительного пространства. Посредством тематического анализа текстов Упанишад выявлено историческое развитие базовых понятий и тематических структур, что позволило проследить процесс становления метафизического знания в Древней Индии;

– установлено, что общим для всех Упанишад является поиск трансцендентного основания мироздания, напряженный поиск Пути к спасению, к метафизическому освобождению. Уникальность Упанишад как письменного источ-

ника позволяет проследить как процесс достижения и осознания божественной трансцендентной реальности Брахмана и Атмана, так и ход становления древнеиндийской метафизики Пути;

– выявлено, что определяющим направлением преобразования древнеиндийского Духа было стремление к спасению, к достижению метафизической свободы. Вся энергия древнеиндийского Духа была сконцентрирована для ее достижения. Индивидуальная и семейная жизнь, социально-политическая структура, духовная деятельность – все носило подчиненный характер.

– показано, что ментальная революция в Древней Индии привела к становлению индийской цивилизации, систему координат ментального пространства которой составляли «Веды», «дхарма» и «ритуал».

6. Исследование древнекитайской ментальной революции выявило ее хронологические рамки, этапы и особенности развития:

– показано, что на первом ее этапе в эпоху Чжаньго рефлексивная работа осуществлялась по трем направлениям конфуцианской, даосской и легистской школами, одним из главных достижений которой было осуществление Конфуцием и Лао-цзы духовного прорыва – открытие трансцендентной, чисто духовной реальности Дао-Пути;

– установлено, что второй этап китайской ментальной революции охватывает период существования империи Цинь (последняя треть III в. до н. э.), когда была предпринята попытка преобразования Китая на основе легистской программы;

– выявлено, что в третий заключительный период осевого времени (II – I вв. до н. э.) по мере становления империи Хань происходит существенное преобразование древнекитайского общества на основе конфуцианской парадигмы, который привел к преображению китайского Духа.

– показано, что согласно конфуцианскому учению, Дао-Путь представляет собой «сокрыто-тайную», «тончайше сокровенную», метафизическую, разумно-добродетельную реальность Неба, в которой заданы все образцы мысли и поведения на индивидуальном, семейном и государственном уровнях. Ориги-

нальность конфуцианской метафизики выражается в том, что трансцендентное бытие Дао-Пути как метафизического субпространства божественной реальности Неба мыслилось как объективная, чисто духовная, идеализированная социальная реальность. Установлено, что жизнеспособность конфуцианской религиозно-философской концепции в большой степени определяла универсальная тематическая структура, которая выражала сущностную природу трансцендентного бытия Дао-Пути, жизненного мира благородного мужа, семьи и государства;

– установлено, что в рамках легистской школы в первый период осевого времени в Древнем Китае шел напряженный поиск эффективных теоретических моделей и методов государственного управления. Первоначально эта традиция (концепция Шан Яна) не имела ни онтологического, ни метафизического обоснования. Впоследствии, благодаря некоторой интеграции с даосизмом ее программа значительно расширилась и укрепилась, получила онтологическое и метафизическое обоснование;

– выявлено, что с точки зрения развития преобразовательных процессов осевого времени в Древнем Китае даосская метафизика способствовала разрушению архаического жизненного мира, существенно углубила представления о природе и структуре мироздания;

– в результате тематического анализа древнекитайской ментальной революции выявлена система координат ментального пространства китайской цивилизации, которую составляют доминирующие темы «семья», «ритуал», «ван» и «гармония». **Апробация темы и результатов диссертации** осуществлена при обсуждении на кафедре философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка и на теоретическом семинаре кафедры теоретической и практической философии Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина; в выступлениях на международных и всеукраинских конференциях, в частности: на III Саранских Международных Бахтинских чтениях. «М.М. Бахтин и гуманитарное мышление на пороге XXI века (Саранск, 1995); на II, IV, VIII, IX, XI, XIV, XV

Харьковских Международных Сковородиновских чтениях (Харьков, 1996-2007); Всеукраинской научно-методической конференции «Формирование национальных и общечеловеческих ценностей у студентов высших технических учебных заведений» (Полтава, 2002); III Международных Меркушинских научных чтениях «Крестьянин в миру и на войне» (Саранск, 2005); философском семинаре «Иммануил Кант и современность» (Полтава, 2005); IV Российском философском конгрессе «Философия и будущее цивилизации» (Москва, 2005), IV Международной конференции «Человек в современных философских концепциях» (Волгоград, 2005).

**Результаты диссертационного исследования** опубликованы в двух монографиях (50,8 п. л.) и 21 научной статье, опубликованных в специализированных изданиях, общим объемом 15 п. л., а также в 12 других публикациях объемом 7,3 п. л.

**Структура диссертационного исследования** состоит из вступления, пяти разделов, вывода (общий объем 475 стр.) и списка использованных источников (323 позиции на 26 стр.).



## РАЗДЕЛ 1

### ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ТЕМАТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

#### 1.1. Концепция «осевого времени» К. Ясперса и ее комментарий с точки зрения тематического анализа

Объектом нашего исследования является поворотный период мировой истории, названный К. Ясперсом «осевым временем». В работе «Истоки истории и ее цель» немецкий философ провел философско-исторический анализ этой замечательной эпохи и таким образом задал концептуальный ракурс ее рассмотрения. Поэтому непременным предварительным условием исследования духовной реальности периода осевого времени для нас является прояснение методологических установок и концептуальных средств, которые были заданы К. Ясперсом как первым ее интерпретатором. Поскольку работа немецкого философа истории отличается строгой логикой изложения, то этот раздел мы построим как комментарий к основным положениям его концепции, следуя структуре рассматриваемой работы.

#### «Первая часть. Мировая история»

*«Я попытаюсь в свою очередь набросать схему некой целостной исторической картины. При создании этой схемы я исходил из уверенности, что человечество имеет единые истоки и общую цель»* [318, с. 31]. К. Ясперс формулирует основную теоретическую установку всей его концепции, согласно которой существует «единый исток» истории человечества, выделенный им период осевого времени, а также имеет место «общая цель» поступательного хода мировой истории. Ниже он признается, что эта исходная методологическая установка определяла отбор и осмысление всего эмпирического материала: *«Эмпирические данные мы рассматриваем под углом зрения того, насколько они соответствуют идее единства или противоречат ей»* [318, с. 31]. Он провел настолько удачный анализ выделенного им примечательного

периода мировой истории и показал его судьбоносное влияние на последующий ход мирового культурно-исторического процесса, что вплоть до настоящего времени никому не удалось существенно уточнить или дополнить общую характеристику эпохи осевого времени, данную знаменитым немецким философом. Опираясь на материалы первоисточников, мы поставили перед собой иную задачу: провести философско-исторический анализ преобразовательных процессов в каждом из выделенных К. Ясперсом трех очагов мировой цивилизации, в Древней Греции, Индии и Китае. Однако в ходе исследования этой эпохи стало ясно, что пространство осевого времени было значительно шире. Оно охватывало и огромный регион Персидской империи. В ходе анализа древнегреческой ментальной революции стало очевидным, что подобные процессы имели место и в Древнем Риме и Этрурии. Также возникла необходимость прояснить место древнеиудейской культуры в ценностно-мыслительных преобразованиях бассейна Средиземноморья.

### **«I. Осевое время»**

*«Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным – если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, – что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н. э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем назы-*

*вать осевым временем» [318, с. 32].* Выделенный К. Ясперсом период осевого времени по существу представлен в виде большого резервуара, в который сброшены все наиболее значимые события и процессы, по крайней мере, в трех очагах мировой цивилизации (Древней Греции, Индии и Китае). Автор фактически постулирует хронологические рамки рассматриваемого периода. Не дается обоснования, почему верхней границей является приблизительно 800, а нижней 200 гг. до н. э. Поскольку объектом философии истории являются макро-процессы, то, безусловно, о каких-либо точных датах речи быть не может. Однако, хронологическая структуризация этого периода весьма желательна и даже необходима. Если же рассматривать период осевого времени как относительно самостоятельные процессы ментальных революций в Древней Греции и Риме, Индии, Китае и Персии, то перед нами предстанет достаточно конкретная картина хода духовных, институциональных и иных преобразований. Так, окажется, что персидская ментальная революция охватывает период от начала распространения зороастризма в Бактрии при царе Киштаспе (конец VII – начало VI вв. до н. э.) до падения империи Ахеменидов (327 г. до н. э.). Эпоха революционных преобразований в Древней Греции просматривается еще более четко от реформ Солона (594-593 гг. до н. э.) до победы греков в греко-персидской войне (479 г. до н. э.). В IV в. до н. э. Платон, Аристотель не были творцами нового греческого Духа. Они проясняли, уточняли, совершенствовали уже сформировавшуюся систему координат ценностно-мыслительного пространства древнегреческой культуры. Как известно, датировка событий в истории Древней Индии особенно проблематична. Однако мы достаточно уверенно можем утверждать, что духовный прорыв, запечатленный в Упанишадах, произошел в VI в. до н. э. Будда со своим учением о срединном Пути не был первопроходцем. Он смягчил достижения своих предшественников подвижников-аскетов. «Бхагаватгита» и «Манавадхармашастра» как литературные памятники III в. до н. э. являются носителями уже сложившейся парадигмы древнеиндийского Духа. Самым продолжительным был период осевого времени в Древнем Китае. Начало ему положила подвижническая деятельность Конфуция, а его завершение

произошло в эпоху становления империи Хань во II – I вв. до н. э. при императоре У-ди (140-87 гг. до н. э.), когда в целом произошло конфуцианское преобразование народа. Как мы видим, интенсивность и продолжительность процессов революционных преобразований в четырех очагах мировой истории были существенно различны. Эти процессы не нужно обобщать и усреднять. Напротив, их нужно дифференцировать.

### **«1. Характеристика осевого времени»**

*«Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира» [318, с. 33].* Глубокая характеристика экзистенциального бытия человека эпохи осевого времени философа-экзистенциалиста К. Ясперса. Однако следует иметь в виду, что древний грек, римлянин, индеец, китаец и перс находились в существенно различных экзистенциальных ситуациях. Для грека и римлянина главным в жизни была индивидуальная свобода в мирском бытии, которая обеспечивалась взаимной рациональностью, добродетелью и соблюдением закона всеми свободными гражданами. Индеец рассматривал свою земную жизнь как промежуточное существование, как подготовку к метафизическому освобождению по возможности при жизни или после смерти. Китаец не только не думал, но даже не мечтал ни об индивидуальной социально-политической свободе, ни о метафизическом освобождении. Пределом своих устремлений он видел установление гармонии как равновесия отношений в патриархальной семье и государстве. Перс-зороастриец в стихиях воды и огня, в растительном и животном мирах видел воплощение трансцендентного разума бога Ахура-Мазды. Он всячески стремился воспрепятствовать распространению в мирском бытии натуралистически-силового духа Ангры-Майнью. Таким

образом, универсалистские характеристики нового экзистенциального бытия человека осевого времени оказываются малоинформативными и поэтому малопродуктивными.

*«Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимобусловленность, – все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом» [318, с. 33].* В результате комплексной революционной перестройки культур осевых народов произошел переход к принципиально иному рефлексивному типу функционирования, когда бытие культуры определяет непрерывная работа по самоосмыслению и самосовершенствованию. Переход от одной системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры к другой требовал переосмысления всего имеющегося материала, прояснения формирующейся новой картины мира, новой системы ценностей и другие. Вся эта непростая работа была проделана в осевое время. Какое открытие было самым главным для осевых народов, которое повлекло за собой разрушение старой мифологической системы представлений и необходимость продуцирования новой в эту знаменательную эпоху? Таковым было открытие трансцендентной, духовно-нравственной реальности «Мудрости». В Персии ее представляли как бога Ахура-Мазду, «Дух разума», в Индии – как метафизическую реальность Брахмана и Атмана, в Греции – как субстанциальную реальность математических объектов, как парменидовское бытие, как мир эйдосов Платона, мир форм Аристотеля и другие. *«В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности» [318, с. 33].* Когда перед взором осевых народов открылась чисто духовная, трансцендентная, божест-

венная реальность, не было понятийных средств для описания и осмысления ее природы. Заратуштра, индийские брахманы и Будда, Конфуций, Пифагор, Платон, Аристотель стали отцами ментальных революций в своих культурах, потому что проделали самую большую творческую работу в создании самых продуктивных понятийных систем. Ниже мы покажем, насколько трудным был проделанный ими путь. В этот период произошел переход от архаической, натуралистически-силовой, образной по природе системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры к понятийной, разумно-добродетельной, в которой мы живем в настоящее время. *«Этот процесс заставил многих пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи и условия. Все это вовлечено в водоворот»* [318, с. 33]. Переход от одной системы координат к другой сопровождался обрушением архаических тематических структур, старых ценностных систем и формированием новых.

*«Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью пришел конец. Основные идеи греческих, индийских, китайских философов и Будды, мысли пророков о Боге были далеки от мифа. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога, против демонов, которых нет, и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога»* [318, с. 33]. Здесь немецкий философ фиксирует две важные приметы осевого времени как великой ментальной революции. Во-первых, в этот период произошел переход к рациональности, к рациональному типу существования. Был совершен главный духовный прорыв: была открыта духовная природа человеческого разума, которая первоначально осмысливалась как трансцендентная рациональная природа божественной реальности. По-видимому, первым это обстоятельство открыл Заратуштра. Он первым начал учить о боге Ахура-Мазде как Духе Разума. Среди всех осевых народов наибольшими рационалистами были греки. Лишь в древнегреческой культуре тема «разума» стала осью системы координат ментального пространства. Во-вторых, рассмотрение божественной

реальности как трансцендентной, чисто духовной, рациональной привело к существенному изменению отношения к Богу. В архаический период отношение к богам носило натуралистический характер, требовало пышных жертвоприношений и т. д. В осевой период отношение к Богу приобрело духовно-нравственный характер. Бог требовал от человека высокой морали. Дальше всех в этом отношении пошли индийцы и китайцы. Как мы покажем ниже, греки ограничились лишь косметическим ремонтом своей мифологии. Они переосмыслили своих богов как носителей разума и добродетели. Однако в целом сохранили свою антропоморфную мифологию с натуралистическими обрядами. В отношении перестройки божественной реальности греки оказались наибольшими консерваторами.

*«Все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением» [318, с. 34].* Это обстоятельство было первым и самым главным завоеванием периода осевого времени. Была открыта высшая, трансцендентная, чисто духовная, разумно-добродетельная природа божественной реальности, которая рассматривалась как метафизическая основа мироздания. Духовный прорыв в теологии и онтологии привел к одухотворению человеческой природы. Разум и добродетель стали высшими и главными характеристиками человека. По видимому, открытие трансцендентного пространства чистого Духа произошло в VI в. до н. э. первоначально в Персии (Заратуштра), затем в Индии (аскеты-подвижники), Греции (Пифагор) и Китае (Конфуций). Это обстоятельство запустило процесс комплексных преобразований, который мы называем великой ментальной революцией. Была разрушена натуралистически-силовая система координат ценностно-мыслительных пространств культур осевых народов и сформирована новая, разумно-добродетельная. Формирование «подлинного человека» стало одним из итогов революционных преобразований.

*«Человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он способен теперь слышать и понимать то, о чем до этого момента никто не спрашивал и что никто не возвецал. Неслыханное становится очевидным.*

*Вместе с ощущением мира и самого себя человек начинает ощущать и бытие, но не полностью: этот вопрос остается. Впервые появились философы. Человек в качестве отдельного индивидуума отважился на то, чтобы искать опору в самом себе. Отшельники и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции и пророки Израиля близки по своей сущности, как бы они ни отличались друг от друга по своей вере, содержанию и внутренней структуре своего учения. Человек может теперь внутренне противопоставить себя всему миру. Он открыл в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой. В спекулятивном мышлении он возносится до самого бытия, которое постигается без раздвоения, в исчезновении субъекта и объекта, в слиянии противоречий. То, что в высочайшем порыве познается как возвращение к самому себе в бытии или как *inī mystica*, как единение с божеством или как ощущение себя орудием воли Божьей, в объективирующем, спекулятивном мышлении выражается таким образом, что допускает двойственное или даже ложное истолкование. Это – подлинный человек, который, будучи связан и скрыт плотью, скован своими влечениями, лишь смутно осознавая самого себя, стремится к освобождению и спасению и действительно способен обрести его уже в этом мире в порыве вознесения к идее, в несокрушимом спокойствии души, в медитации, в понимании того, что он сам и весь мир есть атман, в состоянии нирваны, в единении с дао или в покорности воле Божьей. По своей настроенности и по содержанию веры эти пути к спасению сильно отличаются друг от друга, но общее здесь то, что человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия, что он вступает на путь, пройти который он должен в качестве данной индивидуальности. Он может отказаться от всех мирских благ, уйти в пустыню, в лес, в горы; став отшельником, познать творческую силу одиночества и вернуться в мир обладателем знания, мудрецом, пророком. В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью. То, что достигается от-*



*дельным человеком, отнюдь не становится общим достоянием. В те времена дистанция между вершинами человеческих возможностей и массой была чрезвычайно велика. Однако то, чем становится единственный человек, косвенным образом изменяет всех людей. Человечество в целом совершает скачок» [318, с. 34-35].* В этих суждениях К. Ясперс достаточно полно описал экзистенциальную реальность человека осевого времени. Он весьма продуктивно всячески стремился воссоздать универсальную картину жизненного мира «подлинного человека» этой знаменательной эпохи. При этом, как мы отмечали выше, не следует забывать, что древний грек, индеец, китаец и перс находились в существенно различных экзистенциальных ситуациях.

*«Эпоха, в которой все это происходило на протяжении веков, не была периодом простого поступательного развития. Это было время уничтожения и созидания одновременно. И завершения достигнуто не было [318, с. 36]. «Возникшее в осевое время духовное напряжение с той поры не переставало оказывать свое воздействие на людей, придавая их деятельности новую неопределенность и новое значение» [318, с. 37].* Что было разрушено, и в чем проявилась великая созидательная сила преобразовательных процессов в культурах осевых народов? В ходе тематического анализа ментальных революций в Древней Греции и Риме, Индии, Китае и Персии мы проследим процесс разрушения архаической системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры и формирование существенно иной разумно-добродетельной по природе. Как мы покажем ниже, во всех ментальных революциях просматривается общая закономерность: после эпохи кардинальных перемен неотвратимо наступает период кристаллизации Духа. Осевое время завершается формированием новой картины мира, новой системы координат ментального пространства культуры. В определенном смысле в постреволюционный период устанавливается жесткая программа дальнейшего развития Духа народа, как бы очерчивающая коридор движения его ментальности.

**«2. Попытка наметить структуру мировой истории, отправляясь от осевого времени»**

*«Осевое время как бы проливает свет на всю историю человечества, причем таким образом, что вырисовывается нечто, подобное структуре мировой истории. Попытаюсь наметить эту структуру: 1. Осевое время знаменует собой исчезновение великих, культур древности, существовавших тысячелетиями. Оно растворяет их, вбирает их в себя, предоставляет им погибнуть – независимо от того, является ли носителем нового народ древней культуры или другие народы. Все то, что существовало до осевого времени, пусть оно даже было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культуре, воспринимается как нечто дремлющее, непробудившееся. Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое время, восприняты новым началом. По сравнению с ясной человеческой сущностью осевого времени предшествующие ему древние культуры как бы скрыты под некоей своеобразной пеленой, будто человек того времени еще не достиг подлинного самосознания» [318, с. 37]. «Тем, что свершилось тогда, что было создано и продумано в то время, человечество живет вплоть до сего дня. В каждом своем порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспаляются идеями той эпохи. С тех пор принято считать, что воспоминание и возрождение возможностей осевого времени – Ренессанс – ведет к духовному подъему. Возврат к этому началу – постоянно повторяющееся явление в Китае, Индии и на Западе. Вначале осевое время ограничено в пространственном отношении, но исторически оно становится всеохватывающим. Народы, не воспринявшие идей осевого периода, остаются на уровне «природного» существования, их жизнь неисторична, подобно жизни множества людей на протяжении десятков тысяч и сотен тысяч веков. Люди вне трех сфер, составляющих осевое время, либо остались в стороне, либо вошли в соприкосновение с каким-либо из этих трех центров духовного излучения. В последнем случае они вошли в историю!»*

*Так, в орбиту осевого времени были втянуты на Западе германские и славянские народы, на Востоке – японцы, малайцы и сиамцы. Для многих пребывавших на уровне природного существования народов такого рода соприкосновение означало вымирание. Все жившие после осевого времени люди остались на уровне первобытных народов либо приняли участие в новом движении – единственном, имевшем основополагающее значение. Первобытные народы в период, когда уже существует история, являют собой пережиток доистории, сфера которой все время сокращается вплоть до того момента, когда она – и это происходит только теперь – полностью исчезает. Между тремя сферами, о которых здесь идет речь, возможно – если они соприкасаются – глубокое взаимопонимание. Встречаясь, они осознают, что в каждом из них речь идет об одном и том же. При всей отдаленности они поражают своим сходством. Правда, здесь нет того, что доступно объективации как общезначимая истина (впрочем, это вообще возможно только в строгой, методически продуманной науке, которая способна без какого-либо преобразования распространиться на весь мир и призывает всех к соучастию); однако то подлинное и безусловно истинное, чем мы, люди, черпая из различных источников, живем в нашей истории, соотносится друг с другом и распознается в разных культурах. Все это можно резюмировать следующим образом: осевое время, принятое за отправную точку, определяет вопросы и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию. Предшествующие ему великие культуры древности теряют свою специфику. Народы, которые были их носителями, становятся для нас неразличимыми по мере того, как они примыкают к движению осевого времени. Доисторические народы остаются доисторическими вплоть до того времени, пока они не растворятся в историческом развитии, идущем от осевого времени; в противном случае они вымирают. Осевое время ассимилирует все остальное. Если отправляться от него, то мировая история обретает структуру и единство, способные сохраниться во времени, и, во всяком случае, сохранившиеся до сего*

*дня» [318, с. 38-39].* Выделенная К. Ясперсом структура мировой истории настолько абстрактна, что ее дальнейшая конкретизация не представляется возможной. Остается неясной логика мирового культурно-исторического процесса в постосевой период. Мы не ставим своей задачей провести критический анализ знаменитой работы немецкого философа. Мы преследуем цели конструктивного порядка. Каким образом можно углубить, уточнить, продвинуться в прояснении периода осевого времени и его культурно-исторических последствий? Тематический философско-исторический и культурологический анализ позволяет частично решить эти задачи.

К. Ясперс утверждает, что «осевое время знаменует собой исчезновение великих, культур древности, существовавших тысячелетиями. Оно растворяет их». Культура Древнего Египта в осевое время не развалилась и никуда не исчезла. В VI – V вв. до н. э. она пережила скрытую ментальную революцию. Духовный прорыв в Персии и Греции отозвался в Египте одухотворением пантеона богов, учения о душах и загробном мире, ритуале и других. Жизненный мир интеллектуальной элиты стал духовно насыщенным. При этом существенных социально-политических изменений в египетском обществе не произошло. Поэтому поверхностный взгляд внешнего наблюдателя видит Египет лишь как носителя традиций архаической древности. В результате эллинизации египетской культуры в III в. до н. э. ментальное пространство египетской культуры представляло собой противоречивый синтез двух субпространств: собственно египетской и греческой ментальностей. Подобные процессы прошли в бывших сатрапиях Персидской империи в Вавилоне, Иудее, Финикии, Антиохии и других.

Когда исследователи древнееврейской культуры III в. до н. э. – I в. н. э. ограничиваются изучением борьбы еврейского народа против иноземного влияния, борьбы за независимость, то они существенно упрощают реально существующую социо-культурную ситуацию. Из трудов Иосифа Флавия «Иудейские древности» и «Иудейская война» становится очевидным, что ментальное пространство древнееврейской культуры в этот период представляло собой

очень сложное образование. Оно включало субпространства еврейских диаспор в Александрии, Вавилоне, Антиохии, Рима, Греции и других. В самих Иудее, Самарии, Идумее и других не было ментального единства. В одних регионах преобладали националистические, в других греко-римские настроения. Таким образом, древнееврейская культура этого периода представляла собой противоречивый синтез существенно различных ментальностей, которые следует изучать. Проездровская методологическая установка существенно искажает реальную жизнь древних иудеев и поэтому является малопродуктивной.

С точки зрения тематического анализа структура мировой истории достаточно проста. В целом она совпадает с ясперовской интерпретацией. В мировом культурно-историческом процессе выделяется три периода: архаический (доисторический), переломный период осевого времени и постосевой (исторический). Первый своими истоками уходит в седую древность, через который прошли все народы мира. Второй локальный, относительно непродолжительный переломный период охватывает в основном VI – II вв. до н. э., во время которого сформировалось три цивилизационных тематических структуры греко-римская, индийская и китайская. Смысл третьего периода выражается в трансляции этих базовых тематических структур среди иных народов. К. Ясперс сводил смысл преобразовательного процесса осевого времени к изменению сущности человека. Мы рассматриваем этот культурно-исторический процесс значительно шире и конкретнее, как изменение типов ментальностей, систем координат ценностно-мыслительных пространств и последующую их трансляцию среди народов, задержавшихся на доисторической стадии развития. При желании и по мере необходимости можно конкретно проследить процесс ментальной революции применительно к развитию какой-либо культуры, когда имела место ассимиляция народом прозелитом ментальности одной из осевых цивилизаций.

### «3. Проверка тезиса: осевое время»

В этом разделе К. Ясперс анализирует возражения на его концепцию осевого времени. Нас будут интересовать его уточнения периода осевого времени и хода мировой истории, а также две важные для нас проблемы.

Вопрос о параллельности в мировом культурно-историческом процессе. *«Ряд различных по своему происхождению путей ведет как будто к одной цели. Перед нами многообразие одного и того же в трех образах, три различных корня истории, которая впоследствии – после прерываемых отдельных соприкосновений, окончательно только через несколько столетий, собственно, только в настоящее время – обретает свое единство» [318, с. 41]. «Только в осевое время существовал универсальный во всемирно-историческом смысле параллелизм в целостности культур, а не простое совпадение единичных явлений... Близость трех параллельных течений существует лишь в упомянутое время. Попытка провести эту параллель в последующие периоды и отразить их в синхронистических таблицах, охватывающих тысячелетия, становится по мере удаления от осевого времени все более искусственной. Линии развития уже не параллельны, они расходятся. Если вначале они казались тремя путями, направленными к одной цели, то в дальнейшем они становятся совершенно чуждыми друг другу. Однако чем дальше мы отступаем вглубь, приближаясь к осевому времени, тем больше мы ощущаем родственность развития, тем ближе мы друг другу... Создается впечатление, будто здесь обнаруживается нечто общее в своей глубине, выявляются истоки человеческого бытия» [318, с.42]. «В осевое время основным является именно общее в историческом развитии, прорыв к сохранившимся по сей день принципам человеческой жизни в пограничной ситуации» [318, с. 40].* К. Ясперс всячески старается обосновать положение о едином общем духе осевого времени. В противном случае, как ему представлялось, параллелизм развития культур Древней Греции, Индии и Китая не дает оснований утверждать существование самого периода осевого времени, который синхронизировал, связывал в единое целое три

культурных потоков. При всей пестроте различий этих культур он видел и сущностное единство и родство в появлении в эпоху осевого времени нового типа экзистенции человека, общих «принципов человеческой жизни», общей системы коммуникации. По нашему мнению, первичным и общим во всех ментальных революциях осевых народов был духовный прорыв в понимании Бога как трансцендентной, чисто духовной, разумно-добродетельной реальности (в Индии – Брахмана и Атмана, в Китае – Дао-Пути, в Греции – олимпийских богов). Все остальные процессы были вторичными.

Относительно параллелизма развития европейской, индийской и китайской цивилизаций также следует сделать уточнение. Становление суперцивилизационного образования, называемого «Востоком», происходило в процессе активного взаимодействия и некоторого синтеза индийской и китайской ментальностей. Это обстоятельство особенно четко проявляется в ходе трансляции их фундаментальных тематических структур (ФТС) среди варварских народов Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. В определенном смысле распространение буддизма, которое началось в I в. до н. э., представляло собой процесс становления индийской цивилизации как метакультурного образования. В I в. буддизм проникает в Китай и в пространство Кушанской империи, включавшей в себя земли Средней, Центральной и Передней Азии. Со II в. до н. э. начинается мирное завоевание буддизмом Юго-Восточной Азии (в Лаос, Камбоджу, Мьянму, Вьетнам и Таиланд), которое в основном завершилось в IX в. В IV в. буддизм проникает в Корею, в VI в. – в Японию, в VII в. – в Тибет, в XIII – XV вв. – в Монголию, в XVII – XVIII вв. в Бурятию и Туву. В VI в. начинается активная трансляция китайского Духа в этих же регионах, что приводит к двукратному ментальному воздействию на местные культуры.

В VII в. возникновение и распространение ислама, приведшее к образованию обширного имперского государства Арабского халифата, знаменовало собой становление четвертой цивилизации. Своеобразие природы исламской цивилизации выразилось в том, что ее тематическое пространство изначально строилось как пространство синтеза различных ментальностей. Если формиро-

вание европейской, индийской и китайской цивилизаций как метакультурных образований происходило по мере распространения их ФТС среди варварских народов с архаической ментальностью, при этом переживавших период осевого времени, то образование исламской метакультуры осуществлялось среди цивилизованных народов. Религия ислама не была носителем духовного прорыва. Поэтому становление исламской цивилизации требовало достижения сложного, противоречивого синтеза, европейской и индийской ментальностей, над которыми надстраивалась тематическая структура ислама. В этом небольшом и далеко неполном обзоре мы хотели показать, что идея цивилизационного параллелизма в мировой истории представляет собой сильное упрощение реального хода культурно-исторического процесса.

Ниже К. Ясперс обсуждает другую для нас важную проблему: проблему смысла осевого времени и причины его возникновения. *«Никто не может полностью понять, – пишет немецкий философ, – что здесь произошло, как возникла ось мировой истории!.. Вопрос о смысле осевого времени. Одно дело – вопрос о причине осевого времени и совсем иное – вопрос о его смысле. Фактические обстоятельства троекратно являющего себя осевого времени близки к чуду, поскольку действительно адекватное объяснение, как мы видели, находится за пределами наших возможностей. Скрытый смысл этих фактов вообще не может быть обнаружен эмпирически, как где-то и кем-то установленный смысл... Видеть фактические данные осевого времени, обрести в них основу для нашей картины мировой истории означает: найти то, что, невзирая на все различия в вере, свойственно всему человечеству» [318, с. 48].* По нашему мнению, исходя из имеющегося материала, первопричина ментальных революций в Древней Персии, Индии и Китае, запустившей всесторонний преобразовательный процесс, проявляется достаточно очевидно. Первопричиной выше указанных ментальных революций была трансцендентная божественная реальность. К. Ясперс полагал, что изучение ее заведет исследование в область фантазий. Вполне очевидно, что первотолчком персидской ментальной революции была проповедническая деятельность Заратуш-



тры, начало которой положило непосредственное явление ему бога Ахура-Мазды. В сложном, многоплановом процессе образования Персидской империи, существенно отличавшейся от архаических Ассирийской и Вавилонской империй, ведущим фактором было распространение зороастризма. Духовно-нравственная природа зороастризма определяла Дух империи и ее энергию. Как свидетельствуют наскальные надписи персидских царей, они полагали, что вся их плодотворная деятельность, все их успехи стали возможными благодаря богу Ахура-Мазде. Непонятно почему начавшееся движение аскетов запустило процесс ментальной революции в Древней Индии. Может быть первотолчком этого движения было косвенное и опосредованное влияние зороастрийского прорыва среди ираноязычных народов Центральной Азии? Надо полагать, были иные социально-экономические и политические причины революционных преобразований. Однако, совершенно очевидно, что всеобщим и главным в осевой период было стремление к метафизическому освобождению при жизни или после смерти посредством достижения Атмана или Брахмана. Успешное решение этой задачи привело к соответствующей перестройке древнеиндийского общества. Открытие Конфуцием и Лао-цзы трансцендентной реальности Дао-Пути было исходным и определяющим в создании ими своих религиозно-нравственных учений. Нам неизвестно, при каких обстоятельствах произошло их озарение. Важно то, что без учения о Дао-Пути не сложились бы в единое целое их концепции. Как мы покажем ниже, процесс социализации учения Конфуция в древнекитайском обществе в большой степени определял характер духовных преобразований в древнем Китае. Лишь в древнегреческой ментальной революции трансцендентный фактор не был ни первичным, ни ведущим. Как известно, первотолчком перестройки древнегреческого общества в осевое время был комплекс социально-экономических и политических обстоятельств. Можно сказать, что олимпийские боги не принимали участия в греческой ментальной революции. Лишь по мере развития последней они «изменили» свою природу. Таким образом, из этого следует, что глубинный смысл эпохи осевого времени в Древней Персии, Индии и Китае составляла трансцендентная боже-

ственная реальность, в соответствии с пониманием которой перестраивался мирской порядок. В то время как в культуре Древней Греции, наоборот, первичным были преобразования мирского порядка, в соответствии с которым был перестроен и порядок божественный.

## «II. Схема мировой истории»

*«Она исходит из четырех, правда, очень значительных, но по своему смыслу гетерогенных периодов мировой истории: прометеевской эпохи, эпохи великих культур древности, эпохи духовной основы нашего человеческого бытия, до сих пор сохранившей свою значимость, эпохи развития техники. Более убедительной, превосходящей будущее, можно считать схему, намеченную следующим образом: в доступной нам человеческой истории есть как бы два дыхания. Первое ведет от прометеевской эпохи через великие культуры древности к осевому времени со всеми его последствиями. Второе начинается с эпохи науки и техники, со второй прометеевской эпохи в истории человечества, и, быть может, приведет через образования, которые окажутся аналогичными организациям и свершениям великих культур древности, к новому, еще далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека» [318, с. 53].* К. Ясперс выделяет четыре основных периода мировой истории, чтобы впоследствии подвергнуть каждый из них дальнейшему исследованию. В идее о «двух дыханиях» мировой истории и «втором осевом времени» немецкий философ проявляет глубокую прозорливость хода современного мирового культурно-исторического процесса. Следует отметить, что в конце 40-х годов XX столетия, когда значительная часть Европы была в руинах, и ничто не предвещало технологического прорыва НТР, его интуиция была проявлением не только хорошего знания, но и глубокого чувства логики мировой истории. В настоящее время становится все более очевидным, что современная мировая цивилизация входит в период второго осевого времени – периода становления техногенной цивилизации. Мы входим в иную, техногенную систему координат ценностно-

мыслительного пространства, природа которой в значительной степени нам пока неизвестна. К. Ясперс полагал, что второе осевое время приведет к «подлинному становлению человека». По нашему мнению, это открытый и весьма спорный вопрос. В настоящее время четко просматривается нарастающий процесс киборгизации человека. Надо полагать, сам немецкий философ вряд ли согласился бы признать экзистенцию киберчеловека подлинным человеческим существованием. А почему бы и нет?

### «III. Доистория»

Самым важным, первоочередным в исследовании доисторического развития первобытных обществ К. Ясперс полагал выявление «фундаментальной основы человека», его сущностной природы. *«Перед историческим сознанием постоянно стоит великая проблема фундаментальной основы человека, существовавшего в доисторическую эпоху, проблема его основополагающей универсальной сущности. В природе человека глубоко заложены действенные силы времен его формирования. Доистория – это время, когда произошло становление человеческой природы. Если бы мы могли проникнуть в доисторию, нашему пониманию стала бы доступна субстанциальная основа человеческой природы, поскольку мы увидели бы ее становление, условия и ситуации, которые создали человека таким, как он есть»* [318, с. 57]. Однако, по его мнению, мифология как специфический тип знания не дает достоверного материала. *«Извлечь из подобных мифов какое-либо достоверное знание, – пишет он, – о давно прошедших временах, какие-либо реальные данные невозможно»* [318, с. 59].

К. Ясперс стал заложником принятой им односторонней методологической установки, согласно которой стержнем мирового культурно-исторического процесса является развитие человека. Принятие ее существенно сужает поле исследования. Такое индивидуалистически ориентированное видение мировой истории представляет собой проявление смягченной формы методологии европоцентризма. В пространстве европейского жизненного мира ин-

дивид, личность, гражданин является ключевой фигурой. В жизненных мирах иных цивилизаций по сравнению с семьей, варной, государством индивид отступает на второй план. *«Доистория – это величайшая реальность, ибо в ней возник человек, однако реальность эта нам, по существу, неведома. Но едва только мы задаем себе вопрос, что мы, люди, собственно, такое, и пытаемся найти ответ в познании того, откуда мы пришли, мы сразу же обращаемся к доистории, стремясь проникнуть в ее глубины. Тьма этих глубин обладает притягательной силой, мы с полным основанием устремляемся к ним, но нас всегда ждет разочарование, уготованное невозможностью их познать»* [318, с. 68]. К. Ясперс задействует имеющийся в то время материал из биологии, антропологии и других. Однако вынужден был констатировать: *«К тому же нам не известен даже окончательный, удовлетворительный ответ на вопрос: что такое человек? Исчерпывающий ответ на него мы дать не можем. Мы, собственно говоря, не знаем, что такое человек, и это также относится к сущности нашего человеческого бытия. Ясное представление о становлении человека в доистории и истории означает также ясное представление о сущности человеческого бытия»* [318, с. 62]. Успехи современных наук (генетики, психологии, зоопсихологии, теории антропогенеза и др.) позволили существенно продвинуться в деле реконструкции образа жизни и жизненного мира первобытных народов. По нашему мнению, применение методологии тематического анализа весьма перспективно в работе по реконструкции экзистенциального бытия человека первобытного общества. Философы-экзистенциалисты существенно углубили наши представления о природе человеческого существования. Выделение базовых тематических структур, выявление их взаимоотношений и субординации позволило бы воссоздать пространство жизненного мира человека на различных этапах мировой истории и в условиях различных цивилизационных ареалов существования. Эта достаточно сложная задача не представляется неразрешимой.

#### «IV. Великие исторические культуры древности»

В этом небольшом разделе К. Ясперс практически не выходит за границы традиционных оценок великих культур древности. Поэтому мы отвлекаемся от его рассмотрения.

#### «V. Осевое время и его последствия»

Этот раздел для нас представляет особый интерес, поскольку в нем автор уточняет и обосновывает основные положения своей концепции. *«Осевые народы. Это те народы, которые, последовательно продолжая свою историю, совершили скачок, как бы вторично родились в нем, тем самым заложив основу духовной сущности человека и его подлинной истории. К этим народам мы относим китайцев, индийцев, иранцев, иудеев и греков» [318, с. 76].* Как мы видим, среди осевых народов немецкий философ называет иранцев и иудеев. Ниже относительно иудеев он уточняет: *«Обе названные выше культуры – египетская и вавилонская – обладали всемирно-историческим значением, ибо, воспринимая их, отправляясь и отстраняясь от них, углубляясь в соприкосновении с ними, утверждалась как культура иудеев, так и культура греков, заложивших основы Западного мира» [318, с. 77].* Исходя из тематического анализа осевого времени и последующего развития мировой истории осевых народов, можно назвать лишь те, ментальность которых в ходе ее трансляции среди иных культур и народов привела к образованию метакультурной реальности цивилизации. В этом смысле осевых народов всего два – индийский и китайский. Процесс становления европейской цивилизации был наиболее сложным и длительным, и греки не были единственными его участниками. Дух европейской цивилизации представляет собой сложный синтез греческой, римской и христианской ментальностей. Греков как одного из локомотивов великой ментальной революции по праву называют одним из осевых народов. Поскольку римская ментальность в большой степени производна от греческой и их ФТС почти идентичны, то римлян может быть несправедливо не относят к осевым народам. В осевое время (в VI – II вв. до н. э.) древнееврей-

ская культура в силу своей националистической замкнутости никакого влияния на иные культуры практически не оказывала. Поэтому относить древних иудеев в осевым народам нет никаких оснований. Однако, поскольку христианство по своим истокам является носителем переосмысленных иудейских тематических структур, постольку еврейская ментальность косвенным образом «принимала участие» в становлении ментального пространства европейской цивилизации. Поэтому в этом смысле еврейский народ можно частично отнести к осевым народам. В осевое время в эпоху Персидской империи древние иранцы были в числе народов-локомотивов великой ментальной революции. Однако вместе с падением империи Ахеменидов практически прекратилась трансляция зороастрийской ментальности, прервался процесс становления иранской цивилизации. Таким образом, к осевым народам можно отнести лишь греков, индийцев и китайцев.

*«К осевому времени еще относится период расцвета египетской и вавилонской культур, хотя и с несомненными признаками поздней стадии. Обе они не знали преобразующей человека рефлексии: не испытали метаморфозы, соприкасаясь с осевыми народами, и не реагировали на прорыв, который произошел вне сферы их непосредственного существования. Они остались, по существу, такими же, какими они были раньше в качестве предшествующих осевому времени культур, достигнув громадных успехов в области организации государственной и общественной жизни, в архитектуре, пластике и живописи, в создании своей магической религии. Однако все это происходило уже на стадии медленного умирания. Будучи в своем внешнем существовании подчинены новым силам, эти народы утратили и свою внутреннюю культуру, которая в каждом отдельном случае перерождалась: в Месопотамии – в персидскую, а затем в сасанидскую культуру и ислам; в Египте – в римскую и христианскую, позже в ислам» [318, с. 76].*

Досадная ошибка в теоретическом анализе великого немецкого философа. Регион Средиземноморья был достаточно плотно заселен различными народами, между которыми имели место весьма оживленные торгово-экономические от-

ношения и культурные связи. Народы Египта, Месопотамии, Антиохии, Финикии и другие не были отделены железным занавесом от активных мореплавателей и торговцев греков. Поэтому достижения древнегреческого Духа распространялись в бассейне Средиземноморья со скоростью ветра, наполнявшего паруса многонациональной армии мореплавателей. Задолго до возникновения эллинистических государств духовный прорыв в теологии, онтологии, антропологии, естественных науках стал всеобщим достоянием продвинутых народов Средиземноморья.

Одни из наиболее развитых народов этого региона египтяне и вавилоняне не могли быть исключением в этом ряду. Другой вопрос, что ассимиляция чужой ментальности представляет собой сложный процесс «переваривания», трансформации в удобоваримый и доступный продукт для интеллектуального потребления. К. Ясперс слишком упрощает ситуацию, когда утверждает, что «они не прореагировали на прорыв». Никогда процесс культурной экспансии не бывает абсолютно завершенным. В период персидского владычества, эллинистических государств, Римской империи египтяне, вавилоняне и другие народы Средиземноморья всегда сохраняли национальную самобытность. На языке тематического анализа ментальное пространство культуры складывалось в сложную систему субпространств национальной, греческой, римской, христианской, затем исламской ментальностей.

Далее К. Ясперс обращается к исследованию логики мировой истории после прорыва осевого времени, концентрируя свое внимание преимущественно на развитии европейской цивилизации. Он обращается к анализу «духовной миссии в мире» германцев. При этом немецкий философ увлекается использованием метафорического языка, весьма популярного в середине XX века благодаря Ф. Ницше и О. Шпенглеру, который нередко создает видимость теоретического рассуждения. *«Германцы стали осуществлять свою духовную миссию в мире, лишь когда они приняли участие в преобразовании человечества, которое началось тысячу лет тому назад. С того момента как они установили связь с этим миром, они начали новое продвижение, в рамках ко-*

*того они по сей день выступают в качестве германо-романского мира Европы. Вновь возник исторически неповторимый феномен. Теперь происходило то, что не смогла осуществить античность. Высшая напряженность человеческой сущности, отчетливость пограничных ситуаций – все то, что началось в период прорыва в осевое время, а в период поздней античности почти исчезло, теперь повторялось на равной глубине и, быть может, в большем объеме, хотя это происходило не впервые и не самостоятельно, а изначально во взаимодействии с тем старым, что теперь воспринималось как свое собственное. Вновь делалась попытка осуществить то, что доступно человеку» [318, с. 78-79].*

Ниже К. Ясперс справедливо отмечает: *«Запад сознательно конституируется с середины последнего тысячелетия до н. э. до середины первого тысячелетия н. э.» [318, с. 81].* Процесс разрушения Западной Римской империи совпал с распространением христианства на ее территории. Это обстоятельство знаменовало собой завершение формирования европейского жизненного мира. С того периода ценностно-мыслительное пространство европейской цивилизации строится как на фундаменте на двух ФТС – античности и христианства. Не существовало метакультурной ментальности германского или германо-романского мира. Завоевание римлянами кельтов, франков, германцев, саксов сопровождалось переживанием этими народами ментальной революции, переходом от архаической, натуралистически-силовой системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры к античной, разумно-добродетельной. В IV веке начался процесс христианизации этих народов. В описаниях византийского историка Прокопия Кесарийского готской войны мы видим, что в VI веке готы по своей ментальности существенно не отличались от римлян и византийцев. Все они жили в одном ценностно-мыслительном пространстве, образованном ФТС античности и христианства. Готские цари Теодерих и Тотила вели себя нередко достойнее, чем римляне и византийцы. По нашему мнению, неправомерно называть готов варварами, потому что они в рассматриваемый период давно не были носителями архаической ментальности.



Эллинизация, а затем христианизация народов Центральной, Западной Европы, впоследствии Скандинавии представляли собой процесс становления европейской цивилизации как метакультурной реальности. У всех западноевропейских народов сложились однотипные ментальные пространства культуры. С XI в. они жили в однотипных системах координат и потому друг у друга они были как у себя дома. Каждый из европейских народов пережил свой период осевого времени, когда происходил процесс ассимиляции ФТС европейской цивилизации. Своеобразие этого сложного процесса определяло уникальность построения ментального пространства культуры какого-либо европейского народа (англичан, германцев, норманнов и др.). К. Ясперс этот процесс называет «посвящением»: *«Великий прорыв служит как бы неким посвящением человечества в тайну неизведанных возможностей. Любое соприкосновение с ним – и впоследствии – носит характер нового посвящения. С этого момента в процессе собственно исторического развития участвуют только посвященные люди и народы. Однако это посвящение отнюдь не является загадочной, пугливо охраняемой тайной. Напротив, оно открыто дневному свету, преисполнено безграничного желания быть воспринятым, охотно допуская любые проверки и испытания, показываясь каждому; однако тем не менее – это «открытая тайна», ибо воспринимает ее только тот, кто готов к этому, кто, будучи его перевоплощением, возвращается к самому себе» [318, с.79].* Это весьма туманное и метафорическое рассуждение К. Ясперса следует перевести в теоретическую плоскость тематического анализа. Так называемое «посвящение» есть важнейший период становления европейской цивилизации как метакультурного образования, когда происходила трансляция антично-христианских базовых тематических структур среди народов центральной, западной и северной Европы, в ходе ассимиляции которых германцы, франки, англосаксы, норманны и другие переживали собственный период осевого времени.

Концепция осевого времени и последующего развития мирового культурно-исторического процесса способствовала разрушению господствующих в

первой половине XX века европоцентристских представлений в философии истории и культурологи. К. Ясперс настойчиво рекомендует преодолеть в философско-историческом исследовании европоцентристские методологические установки. *«Правда, китайцы и индийцы не менее, чем европейцы, – справедливо отмечает немецкий философ, – ощущали себя подлинными людьми и утверждали свои преимущественные права как нечто само собой разумеющееся. Однако претензии различных культур быть центром мироздания имеют иное значение» [318, с.89]. «В разделении Запада и Востока Восток остается равнозначной, вызывающей восхищение силой, как политической, так и духовной мощью, средоточием знания и соблазна» [318, с. 89]. «У нас создается впечатление, что в Азии мы, по существу, не находим ничего нового. Все это нам уже известно, отличие состоит только в акцентах. Самоуверенность европейцев приводит к тому, что все чуждое воспринимается ими как курьез – будто там размышляли над теми же проблемами, которые у нас получили свое, более отчетливое осмысление, или иногда – к смиренному признанию того, что мы постигаем на Востоке только близкое нам, а не изначально ему присущее» [318, с.90-91].*

Однако преодоление методологии европоцентризма представляет собой достаточно сложную задачу. Дело в том, что почти весь арсенал концептуальных средств, которыми мы располагаем, в философско-исторических науках наработан за многовековую историю гуманитарного знания в рамках европейской традиции. Накопленный европейской наукой богатый концептуальный аппарат мы изучаем в школе, университете, в научном исследовании. Это знание в нашем сознании превращается в парадигму, как само собой разумеющееся восприятие исторического процесса. При этом не столь важно, кто он по национальности: китаец, индеец, кениец или русский. Если он профессионально подготовленный специалист (историк, культуролог, философ и др.), значит, у него сформировалась европоцентристская парадигма, европоцентристское восприятие имеющегося материала. Другой парадигмы в гуманитарном знании не существует. Примечательно, что исследователь по своим социально-

политическим и культурным взглядам может быть настроен против засилья и гегемонии европеизированного «золотого миллиарда», однако в своем мышлении он будет использовать преимущественно понятийные средства европейской науки. Так, весьма распространенные в России антизападные настроения и концептуальные построения, начиная от славянофилов XIX в., большей частью находятся в ценностно-мыслительном пространстве европейской цивилизации. Методологическая установка преодоления европоцентризма представляет собой стремление осмыслить границы эффективного применения имеющихся концептуальных средств.

Таким образом, К. Ясперсу в работе «Истоки истории и ее цель» удалось выделить судьбоносный период мировой истории, удачно названный им «осевым временем», очертить его хронологические рамки, выявить особенности духовного прорыва (открытие трансцендентной природы божественной реальности, чистого духа разума, развитие универсальной рефлексивной деятельности, становление человека сущностно иного типа). В нашей работе мы посредством тематического философско-исторического анализа ставим задачу пойти дальше: рассмотреть период осевого времени не как единый и целостный преобразовательный процесс, а как параллельное развитие четырех ментальных революций, уточнить их периодизацию, выявить ФТС и системы координат, определившие дальнейшее развертывание их ценностно-мыслительных пространств, в общих чертах проследить логику становления европейской, индийской и китайской цивилизаций.

## **1.2. Николай Гартман о природе и объективации «живого духа»**

Родоначальником европейской традиции исследования надличностной духовной реальности, надо полагать, был Пифагор со своим учением «все есть число», согласно которому мир математических объектов (арифметических и геометрических) рассматривался как субстанциальная ментальная реальность по отношению к материальному миру. Дальнейшее теоретическое осмысление

надындивидуальное духовное бытие получило в учении Гераклита о Логосе, Парменида о бытии, Анаксагора о Нусе, Платона об идеях, Аристотеля о формах, стоиков о плероме. У неоплатоников она приобрела характер многоярусной структурированной реальности. Г. Гегель в своей концепции развития абсолютного духа не только впервые исследовал исторический аспект надличностного бытия духа, но и существенно углубил представления о его природе, динамике, механизме взаимосвязи с миром индивида. К. Маркс и Ф. Энгельс осуществили десакрализацию этой реальности и рассматривали ее как общественное сознание в диалектической взаимосвязи с многообразной коллективной деятельностью людей. В XX веке в обстановке тотального господства субъективистского мышления в западной философии отдельные мыслители продолжали мужественно разрабатывать проблему сверхиндивидуального бытия. К. Юнг развивал учение о коллективном бессознательном, С. Франк – об общественном бытии, П. Тиллих – об объективном разуме как логосе бытия, К. Поппер – о «третьем мире» как системе объективного знания. Мы не претендуем на полный список в этом смысле объективных идеалистов. Для нас важно подчеркнуть, что дальше всех в осмыслении надличностной духовной реальности удалось продвинуться Н. Гартману.

Для нас наибольший интерес представляет его анализ природы объективного духа и механизма его объективации. В труде «К основоположению онтологии» (1935 г.) он обозначает контуры объективной духовной реальности и намечает подходы ее исследования. «Духовная жизнь, – пишет Н. Гартман, – никогда не является делом отдельного лица, насколько бы ни было это лицо, как личность, совершенным и единственным в своем роде существом. То, что личность собой представляет, она не просто порождает из себя. Вырастая, она воспринимает это из духовной сферы, в которую вращается. Но духовная сфера есть нечто общее, некое разветвленное целое, составленное из воззрений, убеждений, оценок, тенденций, суждений и предрассудков, знаний и заблуждений, форм жизни и форм выражения, сфера соответствующего единства и целостности и тем не менее текучая, развивающаяся, ведущая борьбу за блага, цели,

идеи – духовная жизнь, движущаяся вперед исторической поступью. Дух, понимаемый в этом смысле как целостность, есть то, что во всякое время соединяет людей, там, где сознание и личностность их разделяют» [43, с. 95]. «Жизнь и судьбу объективного духа можно постичь и описать абсолютно так же, как можно постичь и описать все реальное, насколько оно себя обнаруживает. В этом отношении он как феномен не содержит ничего скрытого или таинственного. Загадочным, однако, остается способ его бытия. Недостаточно констатировать, что этот способ есть некий модус духовной реальности. Потому что у него нет формы, которая нам известна по персональному духу. Он не есть субъект, не есть сознание. Он не растворяется в сознании отдельного человека ни по содержанию, ни по времени. Но иного сознания, кроме сознания отдельного лица, мы не знаем» [43, с. 96]. По нашему мнению, представление о существовании надличностной духовной сферы возникает в результате недооценки процесса декодирования множества объективированных смыслов в ходе жизнедеятельности каждого из нас. Мы живем в мире многообразной объективированной информации, заложенной предшествующими поколениями людей, которую мы считываем, декодируем каждое мгновение нашего существования. Поскольку этот процесс происходит произвольно, помимо нашей воли, то возникает иллюзорное представление наличия автономной, целостной, исторически развивающейся, духовной, надличностной реальности. По существу происходит вторичная объективация самого процесса декодирования объективированных смыслов. Как мы покажем ниже, представление ценностно-мыслительного пространства как объективно-субъективной реальности позволяет в значительной степени преодолеть крайности субъективизма и объективизма.

В рамках объективно идеалистической традиции в философии истории, заложенной Г. Гегелем, исторически развивающийся объективный Дух рассматривается как метафизическая составляющая мирового культурно-исторического процесса. Своеобразие исторического Духа пытается прояснить Н. Гартман: «Все духовное бытие пребывает в движении. Обладает историей. История, хотя и не есть история духа исключительно, но, пожалуй, всегда явля-

ется ею «в числе прочего». Без духовного фактора она принципиально не отличается от происходящего в природе. Дух, о котором здесь идет речь, есть дух объективный. Отдельное лицо является носителем истории лишь в очень ограниченном смысле. Великие события принадлежат ему лишь косвенно. Для более масштабных исторических процессов недостаточно и всей его жизни. Что действительно движется, преобразуется, развивается в истории, это самосозидательные духовные формы нации: право, политика, обычаи, язык, знания и т. д. Они всегда выступают формами некоего сообщества, но сами они формой сообщества не обладают. Ибо в отличие от него они состоят не из индивидов, но из содержательного многообразия, общего для индивидов» [43, с. 119]. Немецкий философ отмечает, что, с одной стороны, исторический Дух является необходимой составляющей исторического процесса, с другой, – его нельзя рассматривать как особого рода онтологическую реальность.

В работе «Систематическая философия в собственном изложении» Н. Гартман указывает на те обстоятельства, которые определяют своеобразие надличностного бытия исторического Духа: «Общий дух в этом смысле является реальным образованием, хотя совсем иной реальностью, нежели вещи и вещественная реальность. Он имеет свое время, свое возникновение и исчезновение, свое развитие, свой подъем и закат. Он имеет историю. И если он угас, то никакая сила в мире его не возродит» [42, с. 249-250]. «Задача метафизики духа состоит в том, чтобы задним числом понять, чем был в действительности общий дух в свое время, т. е. не просто в том, чтобы восстановить ретроспективно знание о нем. Это было только вопросом метода в мышлении исторической науки. Этот вопрос мог бы показаться важным и достаточно запутанным, однако проблема простирается дальше – она касается самого исторического духа. Исторический дух процессуален. Но его ситуация иная, нежели у других процессов. Исторический процесс, понятый как процесс общего духа, не является ни направляемым разумом, ни чем-либо другим, ни телеологическим, ни однозначно направленной тенденцией, ни имеющим смысл, ни бессмысленным событием,

ни развитием разума и идеи во временной реальности, ни одновременно неразумным и лишенным идеи в своем течении» [42, с. 251-252].

Н. Гартман справедливо отмечает, что природу объективного духа нельзя сводить ни к субстанциальной сущностной духовной реальности, ни к общественному сознанию. «Так как именно проблема его способа бытия, – пишет Н. Гартман, – совершенно загадочна. Он не есть субстанция (как полагал Гегель), к которой индивид относится как внутренне присущей. Поскольку на деле он ими (индивидами) носим, то там, где погибают они, погибает и он. Однако он исторически реален, и собственно в нем разыгрывается история. В своем способе бытия он не менее реален, чем отдельная личность, он во всех своих формах безвозвратно уникален. Но еще более загадочным становится, если обнаруживается, что общий дух не есть общественное сознание, что ему недостает адекватного сознания самого себя как такового. Это не означает, что был бы бессознательный дух. Имеется, пожалуй, сознание общественного духа. Однако содержательно оно не адекватно ни самому общему духу, ни нашему индивидуальному сознанию. Скорее сознание общего духа является компетенцией единственно сознания индивидов. Как не существует научной головы, в которую вместились бы наука данного времени, так нет и деятеля искусства, который бы мог охватить искусство своего времени. И что особенно важно, не существует государственного деятеля, который бы адекватно понимал политическую жизнь своего времени» [42, с. 250]. «Но затемнение, висящее над этой структурой, не снимаемо в отсутствие адекватного сознания. Где постоянно встречается духовное бытие, там существует надстройка, поддерживаемая душевной сознательной жизнью. Это постоянно в отдельных людях. Общий дух носим не каким-то общественным сознанием, а сознанием индивидуальным. И оно отнюдь не является для него, как это может показаться, подъемной силой. Таким образом, его способ бытия во всех проявлениях остается метафизически загадочным» [42, с. 252]. Понимание несоизмеримости общего Духа и индивидуального сознания нетрудно объяснить. Пространство объективированных

смыслов бесконечно. При этом оно постоянно расширяется. Сознание отдельного человека декодирует лишь незначительную его часть.

Как возникает исторический Дух? Каковы особенности его бытия? Какова структура Духа времени? Мы попытаемся прояснить эти и другие вопросы, которые не давали покоя не одному поколению исследователей. То, что мы называем «историческим Духом» или «Духом времени» представляет собой сложное, многослойное, комплексное, непрерывно развивающееся образование. Источником возникновения исторического Духа, как и всякой надличностной реальности, является основополагающий в нашей жизни и в жизнедеятельности любого человеческого общества процесс декодирования объективированных смыслов. Комплексный, неоднородный характер Духа времени образуется в результате многослойного наложения различного рода процессов декодирования объективированной информации, содержащейся в предметах, которые нас окружают и которыми мы пользуемся, в текстах, в популярных произведениях различных видов искусства и во многом другом. В течение дня, день за днем мы непрерывно считываем эту информацию, в результате чего у нас возникает мироощущение текучей социально-исторической реальности. Эту реальность мы называем ценностно-мыслительным пространством. Н. Гартман совершает ошибку, когда утверждает, что носителем «общего духа» является лишь «индивидуальное сознание».носителем общего Духа является как индивидуальное сознание, так и множество форм его объективаций в артефактах. Почему эта реальность течет? Н. Гартман назвал ее «процессуальной», но не показал, почему она имеет такую природу. Мы исходим из того, что первичной, неметафизической реальностью человеческого существования является материальная, чувственно-предметная, совокупная деятельность людей, значение которой столь глубоко раскрыл, как известно, К. Маркс. В контексте нашего исследования мы рассматриваем эту деятельность как непрерывно действующий, комплексный механизм объективаций. В результате практической деятельности непрерывно закладываются в окружающую нас искусственную среду обитания большие массивы новых смыслов. При этом частично уничтожаются старые.



Непрерывно идет процесс вечного обновления. Специфика объективированных смыслов в настоящее время, определяющих жизненное пространство, в котором мы живем, и составляет своеобразие современного исторического Духа. А процесс их обновления обуславливает его изменчивость. Мы в полной мере понимаем большую сложность рассматриваемых проблем. В этом разделе мы хотим лишь показать перспективное направление их исследования, которое открывается благодаря методологии тематического анализа. Исторический Дух угасает лишь тогда, когда уничтожаются материальные формы его объективации. Поскольку самой информационной, содержательной формой объективации являются тексты, то их утрата наиболее разрушительна, смертельна для бытия объективированного Духа. Таким образом, в бытии исторического Духа нет ничего загадочного и метафизического. Следует лишь более полно и всесторонне изучить диалектическую взаимосвязь процессов объективации и декодирования как один из главных механизмов существования и функционирования человеческого общества. При этом следует иметь в виду, что недопустимо умалять значимость одного из них. Нам представляется, что возникновение фантома надличностной реальности объективного Духа обусловлено преимущественно недооценкой процесса декодирования.

Своеобразие бытия так называемого объективного духа – это бытие между индивидуальным и материальным мирами. А «бытие между» – это бытие пространства, бытие объективированного духа в результате многообразной индивидуальной и коллективной деятельности людей и его считывание индивидами. Поэтому объективный дух как объективированная реальность никогда не открывается полностью. «Знание общего духа о себе самом, – отмечает Н. Гартман, – с необходимостью неадекватно. Это – вечно сбивающее с толку в бытии общего духа. То, что непосредственно о нем знают, находят запечатленным в сознании толпы. Но это никогда не есть он сам. Трудность состоит в возможностях схватывания человека – это можно было бы развить, расширить, – а в нем самом, в общем духе. Его способ бытия в себе прорываем. Поскольку он есть дух, а к сущности духа относится иметь сознание. Но он никогда пол-

ностью не осознает, что он исторически приводит в движение. Он есть постоянно нечто находящееся позади или сверх сего. Таким образом, он всегда, по существу, есть то, что он не есть как самосознающий дух. Гегелевский закон, что дух постоянно поистине есть то, что он о себе знает, ложен. Это можно бы отнести к абсолютному духу, который имеет в себе адекватное сознание себя самого. Но исторический дух этого не имеет. Поэтому истина его раскрывается, когда его уже нет. Он больше не проявляется собственному сознанию, а только сознанию другого. Он скрывается за тем, что о нем знают» [42, с. 253]. Согласно Г. Гегелю, если объективный дух существует, то важнейшим его свойством должна быть способность самосознания. В процессе своей «жизнедеятельности», по мере своего развития его самосознание собственной природы постоянно проясняется. Н. Гартман апофатически ограничил условия существования объективного духа, утверждая, что он не есть метафизическая реальность, не есть субъект, не есть общественное сознание. Также он лишает исторический дух способности к самосознанию. И правильно делает, потому что объективный дух – это возникающий в нашей голове в результате декодирования объективированных смыслов фантом.

В труде немецкого философа «Эстетика» (1945 г.) мы обнаруживаем глубоко и тщательно продуманную концепцию «живого духа» и динамику его объективации. Со времен «Этики» (1926 г.) Н. Гартман не без успеха разрабатывает основополагающую идею его онтологии о едином иерархически упорядоченном бытии, состоящем из двух основных, в свою очередь упорядоченных реальностей идеального и реального бытия. По его мнению, идеальное бытие существует объективно, т. е. независимо от сознания субъекта. Оно неизменно, вечно и вневременно. В идеальном бытии он выделяет четыре вида специфических реальностей: мир идеальных сущностей, принципов, законов и категорий, мир математических объектов и их отношений, мир логических форм и их отношений и мир ценностей. Вместе с тем эти идеальные миры выражают внутреннюю сущностную организацию слоев реального бытия.

Для нас представляет интерес его учение о функционировании объективного духа в структуре реального бытия. Согласно Н. Гартману, реальное бытие представляет собой систему упорядоченных по восходящей следующим слоев: неорганической и органической природы, индивидуально-психической и духовной жизни. В свою очередь каждый из этих слоев имеет специфическую структуризацию. В гартмановской классификации слоев реального бытия просматривается аналогия с энгельсовской классификацией форм движения материи: каждый последующий слой основывается на предыдущем, надстраивается над ним, но не сводится к нему. В отличие от неизменного идеального бытия реальное бытие – это мир становления, постоянного возникновения и гибели. Реальное бытие существует в пространстве и во времени.

Концептуальное ядро гартмановской онтологии составляет разграничение и осмысление существенной связи идеального вневременного бытия и динамично изменяющегося живого духа, состоящего из индивидуально-психической и объективной духовной реальностей. По Н. Гартману, непременным условием функционирования живого духа является непрерывный процесс его объективации и возвращение к имманентной духовной природе. Этот непрерывный процесс К. Маркс назвал опредмечиванием и распредмечиванием в ходе практической деятельности. По нашему мнению, Н. Гартману удалось продвинуться значительно дальше своих знаменитых предшественников Г. Гегеля и К. Маркса в осмыслении процесса объективации живого духа.

Н. Гартман дает следующее определение объективации: «Объективация есть не только произведение искусства, но также всякий другой продукт, который производит человеческий дух, от инструмента и прибора собственного изобретения до литературного произведения. Все, что исторически переходит от духа прежних времен в измененный дух настоящего и воспринимается настоящим как его свидетельство, имеет форму объективации. Письменность играет здесь самую большую роль. Но для этого ей не нужно быть художественным произведением. Ведь и скромное сообщение о фактах и научная литература имеют одинаковую основную форму и способ бытия объективации» [44, с.

109]. Развивая эти его положения, можно утверждать, что все мы живем в объективированном мире, который помимо нашей воли и сознания непрерывно воздействует на нас, задает нам цели, желания и устремления. Объективированный дух воздействует на нас не каким-то мистическим образом, а непосредственно в процессе декодирования. В марксистской терминологии – в процессе распрямления. Созданная людьми искусственная среда обитания есть сфера постоянного давления на людей объективированного духа. Поэтому, по нашему мнению, более корректно было бы употреблять понятие «объективированный дух», поскольку понятие «объективный дух» вводит в заблуждение, указывая на наличие объективного духа как онтологической реальности. Процесс объективации и декодирования этого духа мы называем ценностно-мыслительным или тематическим пространством, в котором как в аквариуме мы живем.

В целом можно выделить три основных направления объективации «живого духа». Наиболее распространенный вид объективации можно назвать материализацией естественнонаучных и технических знаний в многообразных формах практической деятельности, в артефактах. Аристотель его рассматривал как процесс соединения формы и материи, например, в деятельности архитектора. К. Маркс его описывал как процесс опредмечивания. Другой вид объективации можно назвать чисто духовным, поскольку инобытие духа выражается в слове (драматургия), в текстах (произведениях художественной литературы, истории, философии и др.) и в различного рода материальных носителях образов (живопись, кино, TV и др.). Третий вид объективации назовем институциональным. Своеобразие этого типа реальности выражается в системе государственных и негосударственных организаций, обеспечивающих воспроизводство всего многообразия коммуникативной деятельности.

Н. Гартман выделяет следующий закон всего духовного бытия, который он называет основным: «Основной закон всего духовного бытия состоит в том, что оно не может существовать свободно витающим, а встречается только покоящимся на другой основе бытия. Так, персональный дух отдельной личности

покоится на духовной жизни, а она в свою очередь – на телесно-органической жизни; последняя основывается на неорганическом физическом бытии. Здесь господствует цепь обусловленности «снизу», в соответствии с которой высшее всегда опирается на низшее, и, так как духовная жизнь образует высшую ступень бытия, она основывается на низших ступенях во всей их последовательности. Но то же самое, что относится к персональному духу, относится также исторически-объективному духу, который составляет общую духовную жизнь целых народов и веков. Он так же основывается на единичной духовной жизни, как и на родовой жизни народов, и, таким образом, в конце концов, на целом ряде ступеней бытия или (как гласит онтологический термин) на всем многослойном строении реального мира. Духовное бытие не может существовать без подпирющих его снизу слоев бытия» [44, с. 109]. Глубокий мыслитель Н. Гартман рассматривает существенно различные реальности «персонально-субъективную», «исторически-объективную» и мир объективаций в неразрывном единстве. Каждая из них обуславливает другие. Каждая из них имеет смысл в контексте соотношения с двумя другими. «Объективация является как раз третьей основной формой духа. Она, правда, не является живым духом, а представляет собой лишь духовное содержание, продукт духа, творение духа. Но в этом своеобразии она существует в известном отрыве от «духовной жизни», а именно как от персональной, так и от объективной; она как бы выделена из «духовной жизни» и этим освобождена от ее изменения и поэтому может иметь возле нее наличное бытие для себя» [44, с. 110]. По его мнению, «закон объективации – это двойной закон. Он гласит, во-первых: духовное содержание может существовать только постольку, поскольку оно заключено в реальную чувственную материю, то есть благодаря ее особому формированию оно приковано к ней и подпираются ею. И, во-вторых, он гласит: духовное содержание, подпираемое сформированной материей, всегда нуждается в ответном действии живого духа – как персонального, так и объективного; так как оно нуждается в созерцающем сознании, можно также сказать в понимающем или узнающем

сознании, которому оно может явиться через посредство реального образа» [44, с. 110].

Таким образом, Н. Гартман фиксирует два обстоятельства, необходимых для возникновения и существования объективного духа, которые вводят в действие сформулированный им закон объективации, – встроенность как в свое основание в определенный вид материального бытия и наличие «понимающего и созерцающего сознания». Однако, по нашему мнению, при этом немецкий философ допускает неточность или даже существенную ошибку. Лишь первое обстоятельство связано с процессом объективации. Объективация – это процесс с односторонним движением, когда происходит, как сказал бы Аристотель, соединение идеальной формы с материей как субстратом, а Г. Гегель добавил – когда индивидуальный дух переходит в свое инобытие. В этот момент происходит передача информации на определенный вид материального носителя, которая сопровождается процессом ее кодирования. Наличие «понимающего и созерцающего сознания» необходимо для обратного по смыслу и значению процесса, названного К. Марксом «распредмечиванием». Мы его называем «декодированием» или «оживлением духа». Второй процесс Н. Гартман ошибочно относит к природе механизма объективации. В ходе декодирования происходит передача, переработка и осмысление полученной внешней информации. В этом сложном процессе никакая надличностная духовная реальность не принимает участия. Отсюда напрашивается вывод: представление об объективном духе есть антропогенный фантом. Непрерывно возобновляющийся цикл объективации-декодирования с достаточной полнотой описывает процесс жизнедеятельности людей и культуры в целом. В этом контексте допущение существования онтологической реальности объективного духа представляется излишним.

Тогда почему в нашем сознании возникает призрак объективного духа? Нам представляется, что в свете интенсивного развития информационных технологий весьма актуальным является исследование своеобразия и механизма возникновения восприятия реальности объективированного духа. Отрицание существования объективной духовной реальности в этом контексте означает,

что всякое стремление создания какой-либо виртуальной реальности с необходимостью требует поиска нового материального носителя как ее материальной основы. Создание надличностной виртуальной реальности невозможно. Процесс объективации как процесс трансляции и трансформации информации всегда требует наличия материального носителя. В этом смысле прорыв кинофильма «Аватар» в создании более убедительной виртуальной реальности в большой степени связан с изобретением принципиально новых материальных технологий, существенно расширивших возможности объективации изобразительной информации.

Человек, люди творят мир культуры. Последнее поколение воспроизводит созданное предшественниками как нечто заданное, автономно развивающееся. При этом можно сформулировать нечто вроде закона, назвав его законом бесконечно утраченного. Из собственного жизненного опыта мы знаем, как с переходом настоящего в прошлое изо дня в день необратимо утрачиваются мгновения нашего существования. В результате разрушения, преобразования творений мира объективаций большая часть объективированного духа уходит в небытие. По мере роста динамики общественного развития ускоряется обновление искусственной среды обитания, сферы объективаций субъективного духа, неотвратимо превращается в прах ментальность древних эпох. То, что удастся сохранить в текстах, памятниках и других произведениях составляет ничтожную часть объективированного духа. Мы всегда реконструируем древность из осколков мира объективаций. Согласно, Н. Гартману, процесс декодирования «состоит в узнавании, то есть в понимании. Заключенное в материю и как бы заложенное в ней должно быть вновь извлечено, освобождено, сделано текучим, живым; оно должно быть вобрано в живой дух. Это, смотря по обстоятельствам, сложный процесс, и для этого должны быть выполнены различные условия. Живой дух не всегда их выявляет, а если и выявляет, то только в определенной стадии зрелости. Поэтому литературные произведения прошлого могут столетиями лежать забытыми и считаться пропавшими без того, чтобы их духовное содержание вновь восстанавливалось для кого-либо, пока их в

один прекрасный день не выкопают, вновь откроют и пробудят к новой жизни. Ведь объективирующий дух не может существовать без реальной духовной жизни. Только у него это не собственная жизнь, а другая и как бы взятая в долг» [44, с. 111]. «Покоится» объективирующий дух иначе, чем живой дух. У последнего расслоение бытия происходит снизу вверх: материя – организм – духовная жизнь – дух составляют единственную необратимую последовательность лежащего в основе и основывающегося бытия. У объективации отсутствует цепь слоев бытия; в литературном произведении и в скульптуре духовное содержание непосредственно привязано к самому низшему слою бытия реального, к материальному слою. Правда, здесь оно привязано к очень определенной форме, которая, со своей стороны, является достижением живого духа; но нельзя сказать, чтобы она как таковая была духовной. Цепь расслоения, таким образом, перескакивается, средние слои бытия отсутствуют; таким, по крайней мере, представляется это отношение на первый взгляд. И только благодаря вторжению живого духа они восполняются в восприятии. Все отношение в объективированном духе, таким образом, является трехчленным. В произведении как таковом сформированная материя и духовное содержание связаны друг с другом через формирование первой, но не сами по себе, а только для живого духа, поскольку он дает для этого предпосылки. Он, таким образом, составляет необходимый «третий член», благодаря которому связаны друг с другом первые два. Без этого члена духовное содержание не пробуждается из материи. Это трехчленное отношение не должно упрощаться» [44, с. 111-112]. «Производящий дух формирует материю; он придает ей благодаря этому духовное содержание, но также замыкает его в ней, так что воспринимающий дух в свое время его только снова «открывает», то есть должен обратно извлечь из нее; отсюда становится ясным, что воспринимающий дух, со своей стороны, должен также сделать спонтанный вклад: он должен внутренне в понимании и в созерцании дать произведению возникнуть вновь, должен его репродуцировать. Этот вклад и это действие приводят произведение к тому, что воспринимающему духу «является» духовное содержание» [44, с. 112]. Н. Гартман вплотную подошел к



раскрытию тайны бытия духовной культуры, которая возникает в диалектическом взаимодействии трех реальностей: объективирующего духа, объективированного духа и воспринимающего духа. Если мы сумеем прояснить своеобразие этих реальностей и информационный характер их взаимосвязи, мы по существу раскроем загадку существования «живого духа». Аристотель первым обнаружил процесс объективации духовного содержания и описал его как процесс материализации идеальной формы. К. Маркс указал на существование диалектической взаимосвязи в цикле объективации и декодирования в процессе опредмечивания и распредмечивания. Н. Гартман существенно уточнил природу процесса объективации. Однако, он недооценил значимость процесса декодирования, почему-то рассматривая его в качестве составляющей процесса объективации. При решении этой проблемы эти великие первопроходцы в истории человеческой мысли сталкивались с общей трудностью – отсутствием необходимых понятийных средств для ее описания и осмысления. В настоящее время нельзя сказать, что этот концептуальный аппарат разработан. Ускоренное развитие компьютерных технологий и информационных систем выдвигает рассматриваемую проблему на первый план научного поиска и поэтому вселяет надежду на существенное продвижение в ее решении. Пока эти исследования происходят на ощупь, в отсутствии базовой теоретической модели.

В процессе объективации живого духа особенно важную роль играет язык, слово. «Язык принадлежит к определенной области живого объективированного духа. До тех пор пока этот дух «живет», язык, следовательно, действительно звучит; это «живой язык» в отличие от мертвого языка, на котором уже никто больше не говорит. Слово как член языка играет в этой области роль средства понимания; оно является также разменной монетой духовного общения. Поэтому оно мимолетно, служит только минутной ситуации и исчезает как таковое вслед за «делом», о котором оно говорит. Оно забывается. Все же слово – уже объективация, и оно показывает оба характерные слоя бытия объективации: чувственный реальный слой, слышимый звук и духовное содержание, значение, «смысл». Только оба вместе составляют «слово»; каждое, взятое само по

себе, в области языка – ничто» [44, с. 114]. «Духовное содержание – именно потому, что оно объективировано в слове, – становится общим достоянием. И это усиливается еще в гораздо большей степени благодаря письменности, ибо ее сущность в том, чтобы не быть мимолетной, как то, что высказано, а прочно удерживать и нести дальше, так как она сама как реальный образ постоянна. Обширная литература древних, в которой собраны анекдоты, является красноречивым свидетельством этого; и речь здесь идет не об истинном содержании анекдота (которое нельзя больше проконтролировать), но о сохранении мимолетного как такового. С философской точки зрения обращает на себя внимание в этом отношении глубокая разнородность слоев бытия в объективации. Слово и письмо также самые близкие примеры этого» [44, с. 114-115]. Среди всех способов объективации или передачи, трансляции, сохранения и восприятия информации наиболее важным является слово и письмо.

«В начале было Слово» [Ин 1, 1]. Действительно, у истоков человеческой цивилизации, в ее основе лежит Слово. Два взаимосвязанных процесса объективации субъективного духа в разговорной речи и в производстве орудий труда были первыми деяниями тех существ, которых уже можно было назвать людьми. Своеобразие бытия объективированного смысла в разговорной речи выражается в его мимолетности. Время существования объективированного смысла произнесенного слова определяется скоростью звука. Поэтому объективированный смысл в слове преимущественно «живет» в декодированном виде в головах людей, собственной и членов человеческого сообщества. Тогда продолжительность существования смысла слова определяется продолжительностью жизни субъектов как его носителей. Время существования объективированного смысла может быть более продолжительным, выходящим за пределы жизни ныне живущего поколения первобытных людей, когда он становится материализованным в результате практической деятельности в орудиях труда, украшениях, при постройке жилища и т. д. В процессе материализации ментальной формы в ходе производственной деятельности происходит разрыв между процессами объективации смысла и его декодированием. Продолжительность су-

ществования каменного орудия как носителя объективированной информации может начитывать десятки тысяч лет. Но лишь включение последнего в систему человеческих отношений запускает процесс декодирования заложенных в нем смыслов. Поэтому происходило накопление объективированных смыслов в производимых людьми артефактах. Таким образом, слово разговорной речи и практическая деятельность заложили основу и послужили источником жизненного мира на начальной фазе становления человечества. Изобретение письменности создало новый способ бытия слова на материальных носителях. Это обстоятельство позволило сохранять на длительное время объективированную информацию и накапливать ее в больших объемах. Жизненный мир народов древнейших цивилизаций значительно расширился и усложнился. В осевое время был запущен механизм многократного цикла объективации-декодирования текста, что привело к возникновению абстрактного, теоретического мышления и теоретического знания.

Как известно, Ф. Ницше в учении о воле к власти открыл ценностную составляющую нашего жизненного мира. Для нас важно прояснить, что означает выражение «ценностная нагруженность индивидуально-психической и надличностной реальностей».

Согласно современной реляционной концепции пространства, последнее представляет собой отношение между предметами и явлениями объективного мира. Евклидова геометрия описывает физическое пространство, в котором мы живем. С точки зрения современной методологии науки не существует чистого языка наблюдения, фактов как чисто эмпирической реальности. Вся эмпирическая информация, полученная в результате наблюдений и экспериментов, упорядочивается, рационально осмысливается, получает интерпретацию с точки зрения теории. Поэтому факты представляют собой единство эмпирического и теоретического. Поэтому философы и методологи науки говорят о диалектическом единстве эмпирического и теоретического, о рациональной нагруженности эмпирической информации. Исходя из этих достаточно устоявшихся в философии науки положений, становится очевидным, что не существует физиче-

ского пространства как чисто эмпирической реальности. Геометрия Евклида есть форма рационального осмысления пространства как объективной эмпирической реальности. До Евклида греки (в том числе Пифагор, Парменид, Сократ) жили в частично мифологизированном и рационализированном (математизированном) пространстве, а представители других культур и цивилизаций – тем более. Отсюда следует вывод: рациональная нагруженность нашего жизненного мира предполагает обязательное наличие рациональной составляющей во всех наших представлениях, в том числе и в нашем пространственном видении.

Ценностная нагруженность нашего жизненного мира предполагает обязательное наличие ценностной составляющей во всех наших представлениях, в том числе и в нашем пространственном видении. Что здесь имеется в виду? Как справедливо утверждал Ф. Ницше, непрременной составляющей нашего жизненного мира есть целеполагание как воля к власти. Н. Гартман рассматривал мир ценностей как один из видов идеального бытия. Обоснование и развитие этой идеи привело его к построению громоздкой метафизической концепции, которая с большим трудом «работала» на поле философии морали. В частности, он вынужден был абстрагироваться от рассмотрения ценностного бытия как исторически развивающейся реальности. По нашему мнению, процесс объективации и декодирования есть субъективно-объективная реальность ценностного бытия. В этом непрерывно осуществляющемся процессе «живут» ценности. Это обстоятельство позволяет нам сделать весьма важный вывод: «объективный дух», «живой дух», «дух народа» не есть особого рода метафизическое онтологическое бытие. Эти реальности есть ценностно-мыслительное пространство объективаций, декодирование которых задает нам ценностную систему координат. Тематический анализ позволяет ее исследовать. Таким образом, даже физическое пространство оказывается рационально, а также ценностно нагруженным. Подобно тому, как И. Ньютон настаивал на субстанциональной концепции пространства как особого рода объективной реальности, так и рассмотрение объективного духа как особого рода метафизической реальности не является эффективным. В этом смысле, по нашему мнению, представляется весьма

плодотворным рассмотрением надличностной духовной реальности как тематически структурированного ментального пространства.

Теперь мы можем обратиться к исследованию другой не менее важной проблемы, как возникло бытие «живого духа» или ценностно-мыслительное пространство культуры? По нашему мнению, эта проблема имеет решение. Бытие живого духа возникло в доантропную эпоху в царстве животных, которые вели социально организованный образ жизни. К ним можно отнести не только обезьян, но и те виды, у которых жизнедеятельность особи включена в систему отношений собратьев: птицы (вороны), слоны, волки, дельфины и другие. В настоящее время мы знаем, что они имеют достаточно сложную, структурированную систему взаимоотношений, а также достаточно развитую систему обмена информацией. Поэтому мы можем допустить в структуре их жизненного мира в качестве необходимой составляющей наличие надиндивидуальной системы координат ментального пространства сообщества животных. В зоопсихологии, этологии и других науках активно изучаются принципы организации различных типов сообществ животных (стаи, стада), которые выступают надиндивидуальными регуляторами поведения особей в сообществе. Это обстоятельство позволяет нам утверждать, что в жизненном мире социальных животных имеет место рациональная и ценностная составляющие. Они подобно людям живут не в физическом, а ценностно-мыслительном пространстве. Их индивидуальные цели встроены, согласуются с общегрупповыми. Для нас становится вполне очевидным наличие надиндивидуальных механизмов регуляции поведения членов сообщества. У них нет объективного духа стаи или стада. Они живут в надиндивидуальной системе координат ментального пространства. Посредством тематического анализа мы можем выявить ФТС, тематическую систему координат их жизненного мира.

Систему координат их жизненного мира составляют доминирующие темы «натура», «сила», «род», «эрос» и «ритуал», которые образуют систему оснований для оценки всего происходящего. Содержание темы «натура» раскрывается множеством жизненно важных для выживания вида целей в естествен-

ной среде обитания. Они не создают искусственной среды обитания, а лишь изменяют естественную среду в силу своего присутствия. Применительно к миру животных можно говорить о наличии процессов объективации преимущественно в виде типовых знаков поведения. Смысловое поле темы «натура» очерчивается совокупностью ценностно-мыслительных ориентаций в занимаемой нише в естественной среде обитания. Их основными натуралистическими целями является пропитание и жилище или охраняемая территория.

Тема «физическая сила» выступает важнейшим принципом регуляции, упорядочивания отношений внутри сообщества. Щенята, цыплята и другие с первых шагов в своей жизни начинают выяснять свое место в иерархии среди своих собратьев. Жизнь стадных животных протекает в иерархически упорядоченной системе межиндивидуальных отношений. Всем членам сообщества эта система ясна и понятна. Каждое место в этой иерархической системе добывается в непрерывной борьбе с помощью исключительно физической силы. При этом все члены сообщества не только внимательно отслеживают динамику изменений в этой нередко достаточно сложной системе, но и сами ее постоянно обновляют, строят. Главари стаи, стада стареют, утрачивают физическую силу. Молодое поколение, напротив, взрослеет, набирает силу и в период физического расцвета добывается власти.

Доминирующая тема «род» отражает наличие механизма регуляции внутригрупповых коммуникативных связей на основе родовых отношений (отношения детей, молодых самцов, самок в стаде), а также между сообществами вида («мы и они»). Родовые отношения – это другой принцип упорядочивания, структуризации сообщества. Эрос выступает одной из важнейших жизненных ориентаций животных, является одним из главных оснований в оценке происходящего, определяет стратегию выживания вида. В этом смысле натуралистическое пространство животного мира является эротически насыщенным. Эротические вожеления вынуждают животных рисковать своим физическим состоянием и даже жизнью. Тема «ритуал» также имеет доминирующее значение в жизненном пространстве сообщества животных. Ритуальные формы отноше-

ний между самцом и самкой, главарем стаи и ее членами и другие весьма способствуют упорядочиванию взаимоотношений между ними, укреплению целостности сообщества. Таким образом, доминирующие темы «натура», «сила», «род», «эрос» и «ритуал» составляют систему координат жизненного пространства сообществ животных. Иных абсолютных ценностей, иных оснований в оценке происходящего нам выделить не удалось.

В процессе антропогенеза никаких существенных изменений в ценностно-мыслительном пространстве первобытного человека не происходит. Антропиды живут в той же системе координат, что и социальные животные. Поэтому они не отделяют себя от животных. По мере индивидуального и социального развития усиливается дифференциация системы доминирующих тем. Улучшается рацион питания и бытовые условия, усложняются родовые и эротические отношения. Физическая сила сохраняет решающее значение в социальных отношениях. Развитие трудовой деятельности, мышления и языка, усложнение коммуникативных отношений способствовали возникновению и наращиванию процессов объективации и декодирования. С формированием первобытной общины в конце первобытного периода развития социума возникает мифология, которая в ментальном пространстве развернула «строительство» второго этажа для мира богов. Однако это обстоятельство не привело к изменению природы натуралистически-силовой системы координат ментального пространства первобытной культуры. Мифологическое мышление стало исходной формой рефлексивной деятельности. Надстройка мира богов, охватывая сферу их многообразной деятельности, по существу выполняла функцию осмысления и обоснования происхождения и природы окружающей объективной реальности. Мифологическое мышление также стало исторически первой формой взаимосвязи с божественной трансцендентной реальностью. Однако эта связь в то далекое архаическое время мыслилась натуралистически как чувственно-предметная.

При переходе к рабовладельческому обществу и по мере его дальнейшего развития вплоть до осевого времени натуралистически-силовая природа ценностно-мыслительного пространства культуры, по сути, остается неизменной. От-

деление ремесла от земледелия, рост городов, развитие социально-политической системы общества, технологий и искусств привели к возникновению и быстрому расширению очагов искусственной среды обитания, в которых консервировалось бытие объективированного духа. Давление надличностной реальности на индивида становилось более многообразным. Если в первобытную эпоху в силу неразвитости процессов объективации экзистенциальное бытие индивидов большей частью не фиксировалось в материальном инобытии и поэтому бесконечно утрачивалось, то с появлением древних цивилизаций пространство объективированного духа значительно расширилось. За последние два столетия и особенно в последнее время развернулась работа по его реконструкции. И здесь исследователей подстерегает опасность двоякого рода. С одной стороны, нельзя осмысливать имеющийся материал с помощью упрощенных схем, с другой, – мыслить далекую эпоху посредством представлений настоящего времени, таким образом, ее модернизируя. Для нас важно констатировать принципиальное положение: несмотря на значительный прогресс древних цивилизаций в духовном развитии в доосевой период не существовало представлений о чистой духовности чего-либо (духовной божественной реальности, духовной природе субъективной реальности, мыслительных процессов, моральных ценностей). Это не означает, что в этот период не было представлений о честности, верности, справедливости и других. Вавилонские, древнеегипетские, древнеиудейские письменные источники свидетельствуют, что подобного рода представления имели место. Но они не мыслились как явления духовного порядка, как абсолютные ценности, имеющие источником трансцендентную божественную реальность.

По нашему мнению, Н. Гартман совершил своеобразный прорыв в изучении природы и динамики надличностной реальности живого духа и его объективации. Он существенно прояснил природу объективного духа, хотя его уточнения большей частью носили апофатический характер, отмечалось то, чем он не является. В общей структуре бытия Н. Гартман выделил и проанализировал два типа надличностных реальностей идеальное бытие категорий, ценностей и



логических форм и бытие живого духа. Для нас приобретает особое значение анализ немецким философом различных способов объективации индивидуально-психического духа, которые выступают важным условием формирования ценностно-мыслительного пространства.

Вместе с тем, в своих метафизических построениях немецкий философ абстрагировался от весьма важных философско-исторических и культурологических проблем. Какова структура живого духа? Кто его творит? Какова его периодизация в мировом культурно-историческом процессе? По нашему мнению, в структуре живого духа как исторически развивающейся надличностной реальности, по крайней мере, следует выделить культурный (у Г. Гегеля «дух народа») и метакультурный (слой мировой культуры, дух империи, федеративного государства) уровни. Тематический анализ позволяет выявить специфику каждого из них и проследить динамику их развития. В целом любопытно было бы исследовать эволюцию его представлений об объективном духе.

### **1.3. Основные положения тематического философско-исторического анализа**

Рождаясь, каждый из нас приходит в наперед заданное мирское бытие, которое наполнено бесконечным множеством смыслов. Мы живем в закодированном бытии. В науках о природе ученые расшифровывают коды естественной природной среды. Нас больше интересует созданная многими поколениями людей искусственная среда нашей жизни. В технических изобретениях, в многообразных межличностных отношениях, в праве, морали, произведениях науки и искусства и других каждое поколение людей, подобно пчелам заготавливающим мед в сотах, закладывает массивы новых смыслов. По мере развития человечества этот процесс все более усиливается и ускоряется. В настоящее время он приобретает лавинообразный характер. Чтобы жить в этой закодированной бесконечным множеством смыслов среде, нам приходится каждое мгновение нашего бодрствующего состояния какую-то его часть расшифровы-

вать. Непрерывный процесс декодирования наперед заданных смыслов-кодов есть необходимая составляющая нашего мирского бытия, есть бытие в ценностно-мыслительном пространстве. Ментальное пространство как особого рода реальность имеет объективно-субъективную природу. Поэтому его нельзя назвать ни объективным, ни субъективным духом.

Комплексное понимание культуры с необходимостью должно рассматривать в диалектическом единстве три составляющих ее реальности: духовную компоненту, сферу коллективной и индивидуальной культуротворческой деятельности и материальный мир объективаций, результатов этой деятельности, совокупность различного рода артефактов. Рассматривая культуру как объективно-субъективное ценностно-мыслительное пространство мы по существу изучаем в единстве три вышеназванных аспекта культуры. Что это нам дает? При рассмотрении культуры как ценностно-мыслительного пространства, открывается возможность ее исследовать как развертывающуюся во времени, структурированную пространственную конфигурацию, которая образуется множеством элементарных теоретических объектов – тем. Методологическое обоснование целесообразности и эффективности подобного рода подхода при осуществлении конкретного философско-исторического исследования будет проведено ниже. Однако поскольку в современной философии истории преобладает субъективистски ориентированное понимание культуры, необходимо провести философское обоснование понятия культуры как объективного ментального образования.

В рамках объективно идеалистической традиции в западной философии преимущественно разрабатывалось понимание культуры как объективной духовной реальности. Так, «мир эйдосов» Платона по существу представлял собой иерархически упорядоченное метафизическое ментальное пространство древнегреческой культуры. В своих концептуальных построениях Г. Гегель стремился структурировать реальность «объективного духа» и рассмотреть ее в развитии. В XX веке это течение философской мысли получило дальнейшее развитие в учении С. Л. Франка об общественном бытии, П. Тиллиха – об объ-

ективном разуме как логосе бытия, К. Юнга – об архетипах коллективного бессознательного, К. Поппера – о «третьем мире» и других. Целью настоящего раздела является стремление обосновать понимание культуры как ценностно-мыслительного пространства и показать его эффективность в философско-историческом и культурологическом исследовании.

Объективный мир культуры представляет собой динамично развивающуюся систему со сложными вертикальными и горизонтальными связями, в котором можно выделить два слоя: отдельных культур и метакультурный. Основу культурного процесса составляет сложное противоречивое взаимодействие культур как целостных ментальных образований, которых насчитывается приблизительно столько, сколько имеется государств. Утверждение «приблизительно» связано с непрерывным характером культуро-творческого процесса разложения старых и образования новых культур. Совпадение числа государств и культур обусловлено важной ролью государства в формировании пространства культуры. Основанием выделения такого множества культур служит специфика организации ценностно-мыслительного пространства каждой культуры, которое мы называем тематическим пространством, задающим отличное от других восприятие мира, организацию собственного мира и направление его развёртывания.

Для упорядочения многообразного материала культуры представляется целесообразным использование аксиологического подхода. В процессе объективации смыслов происходит формирование своеобразной ценностной структуры, которая задаёт упорядоченное множество целей, идеалов, определяющих программы поведения людей, их мыслительные ориентации и в целом их мировосприятие. Поэтому всё многообразие продуктов культурной деятельности является результатом направляющего воздействия ценностной системы культуры. В конечном итоге, в своей основе культуры отличаются друг от друга ценностными системами.

Понимание культуры как ценностно-мыслительного целого выступает важнейшей характеристикой понятия культуры. Ценностно-мыслительный кри-

терий различия культур не является абсолютным, разделяющим культуры, подобно монадам, непроницаемой границей. Однако он является достаточным для уяснения отличия и единства сравниваемых культур, что будет показано ниже.

Обоснование ценностного мышления представлено в работах Ф. Ницше (прежде всего, в «Воле к власти»). Впервые в истории философии он убедительно показал ценностную окрашенность мира, в котором мы живём, а процесс развития культуры – как переоценку ценностей и тем самым совершил своеобразный переворот в философии. «Мир явлений, – пишет Ф. Ницше, – это мир, рассматриваемый с точки зрения ценностей: урегулированный и подобранный по ценностям, т. е. с точки зрения полезности в смысле сохранения и возвышения власти определённого зоологического вида» [фр. 567]. «Сфера действия моральных оценок: они являются спутниками почти каждого чувственного впечатления. Мир благодаря этому является *окрашенным*. Мы вложили в него наши цели и ценности: мы накопили благодаря этому в себе колоссальную скрытую массу *силы*, но при *сравнении* ценностей обнаруживается, что ценными считались самые противоположные вещи, что существовало много таблиц благ (следовательно, ничего «ценного в себе») [фр. 260]. «Вопрос о ценностях *фундаментальнее* вопроса о достоверности: последний приобретает серьёзное значение лишь при предположении, что разрешен вопрос о ценности» [фр. 587]. Что понимает Ф. Ницше под «миром»? Что означают его утверждения о «вложении в него наших целей и ценностей» и накоплением в этом мире колоссальной силы ценностей? Вполне очевидно, что в этих высказываниях немецкий философ рассуждает о внеличностной антропогенной реальности, которая нас окружает, и в которой мы живем. Вложение в эту реальность «наших целей и ценностей» – это процесс объективации смыслов как целей и ценностей, в результате чего эта сверхличностная реальность приобретает ценностно-мыслительный характер, становится ценностно «окрашенной». При этом она постоянно расширяется, наполняется объективированными ценностными смыслами. «Мир явлений» Ф. Ницше мы в полной мере можем истолко-

вать как декодированный мир субъекта. Последний фрагмент особенно примечателен. По его мнению, ценностная нагруженность нашего жизненного мира является первичной, имеет атрибутивный характер. Понимание этого обстоятельства представляется ему более важным, чем уяснение природы самого этого мира. Таким образом, Ф. Ницше открыл новое ценностное измерение объективно-субъективной реальности, в которой мы живем. В целом рассмотрение немецким философом в единстве сверхиндивидуальной реальности, загруженной нашими целями и ценностями, и ценно окрашенного мира субъекта весьма близко к нашему представлению о культуре как промежуточной реальности ценностно-мыслительного пространства.

Природу ценностного сознания рассмотрел М. Хайдеггер в работе «Европейский нигилизм», анализируя метафизику Ф. Ницше и её влияние на развитие западноевропейской философии и культуры. «В то время как вопрос о сущем, – пишет М. Хайдеггер, – в целом издавна был и остаётся ведущим вопросом всей метафизики, идея ценности в метафизике пришла к господству недавно и *решительно* только через Ницше, причём так, что метафизика тем самым решительно повернулась к своему окончательному осуществлению. *Среди прочего* под влиянием Ницше учёная философия конца XIX и начала XX века становится «философией ценности» и «феноменологией ценности» [292, с. 96]. «Понятие ценности в мысли Ницше играет ведущую роль. Вследствие воздействия его сочинений идея ценности стала нам привычной» [292, с. 71].

Метафизическую основу ценностной заданности мира культуры в философии Ф. Ницше составляет учение о воле к власти. «Все «задачи», «цели», «смысл» только формы выражения и метаморфозы одной и той же воли, которая присуща всякому процессу – воли к власти. Иметь стремление, цели, намерения, *волю* вообще, это то же самое, что желать стать сильнее, желать расти – и желать *также средств* для этих целей [фр. 675]. «Ценность – это наивысшее количество власти, которое человек в состоянии усвоить» [фр. 713]. Бытие он истолковывает как волю к власти. «Мышление в ценностях принадлежит к той действительности, – пишет М. Хайдеггер, – которая определена как воля к вла-

сти. Ценностная идея есть необходимая составная часть метафизики воли к власти» [292, с. 95]. По Ницше, действительное, определённое через волю к власти, каждый раз оказывается переплетением перспектив и полаганий ценности. Ценности в то же время являются условиями поддержания и наращивания власти. Поэтому воля к власти и полагание ценностей выступают как одно и то же [292, с. 100, 101].

Понятие же ценности раскрывается как значимое, стоящее, включающее в себя какую-то цель, как «смысл», «ради чего» всякого поступка, поведения и совершения. «Ценности» по своему существу есть «точки зрения» [292, с. 71, 79, 80, 98] – подчёркивает М. Хайдеггер мысль Ф. Ницше. «Все эти ценности, – утверждает Ф. Ницше, – рассматриваемые психологически, суть результаты определенных утилитарных перспектив, имеющих в виду поддержание и усиление идеи человеческой власти, что ложно *проецированы* нами в существо вещей. Это – всё та же *гиперболическая наивность* человека: полагать себя смыслом и мерой ценности вещей» [фр. 12. 2].

Таким образом, пространство культуры ценностно нагружено, составляет ценностное бытие. Ценностную нагруженность ментального пространства культуры создает множество объективаций в результате непрерывной «работы» «объективирующего духа», деятельности людей в материальном производстве, в системе межличностных коммуникаций, в научных и художественных произведениях. Мы живем в мире объективированных и объективируемых целей. Ф. Ницше впервые обнаружил атрибутивный характер ценностного мировосприятия и убедительно показал, что становление культуры, особенно в её переломные периоды, осуществляется путём «переоценки ценностей». В эпохи преобразований происходит перепрограммирование «живого духа». Перед людьми ставятся новые цели и новые ценности, реализация которых приводит к разрушению старой и формированию новой системы объективаций, нового ценностно-мыслительного пространства.

Понятие «культуры» как объективно-субъективного ментального пространства является максимально широким, поскольку включает все ценностно-

мыслительные образования некоторой культуры. В качестве одной из составляющих в него входит и государство как сложное образование, значимость которого в возникновении и функционировании культуры особенно велика. Государство в системе культуры является одним из важнейших механизмов её саморегуляции, самоконструирования, который распределяет течение культурных потоков, в той или иной степени упорядочивает ценностно-мыслительное пространство культуры, пропагандируя одни идеалы и ценности и запрещая другие. Своеобразие государства как субъекта культурно-исторического процесса выражается в том, что оно имеет духовно-материально-деятельностную природу. Его материальную сторону образует институциональная инфраструктура в виде системы различного рода государственных организаций и учреждений, технические средства и другие. Ментальную составляющую государственного целого составляют идеологические, правовые, нравственные, религиозные и иные представления, которые упорядочивают, направляют деятельность субъектов государственного управления. Громоздкий государственный механизм приводят в движение люди (чиновники, военные, учителя и др.). Таким образом, государство представляет собой основной механизм регуляции процессов объективации и декодирования информационных потоков, обеспечивающих жизнедеятельность культуры как целостного образования.

Государство является необходимой предпосылкой и условием формирования и развития пространства культуры вообще. В то же время разрушение государства приводит к дезинтеграции пространства культуры, в конечном итоге к её гибели. Культуры отличаются друг от друга структурой ценностно-мыслительного пространства, которое задаёт ориентиры, программы всякого рода деятельности, особенности мировосприятия и другие. Наличие государства открывает возможность осуществления культуротворческого процесса, который приводит к формированию своеобразного пространства культуры. Государственная граница очерчивает сферу регулируемых культурных процессов, локализует пространство культуры от ассимилирующего влияния других культур, устанавливает «мембрану», фильтрующую внешние, культурные воздейст-

вия, слабая проницаемость которой приводит к нарастанию культурных различий между «мы» и «они». В этом смысле правомерно высказывание Г. Гегеля: «Во всемирной истории может быть речь только о таких народах, которые образуют государство» [48, с. 90]. Отсутствие же государственности препятствует генезису культуры, особенно формированию высокоразвитой, профессиональной культуры. Незавершенный характер развития украинской культуры был вызван отсутствием механизма государственной поддержки и защиты. В процессе развёртывания (середина XVII в.) пространство украинской культуры оказалось разорванным российско-польской границей, по обе стороны которой блокировалось формирование национальной профессиональной культуры и в то же время навязывались ценностно-мыслительные структуры польской и русской культур. В этом смысле государственная граница выполняет ту же функцию в становлении культуры, что и фактор географической изоляции в процессе видообразования. Именно формирование механизмов государственной регуляции знаменовало возникновение очагов древнейших культур Египта, Вавилона, Индии и других.

Как важнейшее интегрирующее, самоконструирующее средство, государство играет значительную роль в период развития, расцвета культуры. Оно обеспечивает развёртывание пространства культуры, стимулирует деятельность творческой элиты, преодоление его разрывов, конфликтного противостояния ценностных ориентаций субкультур, поддерживая развитие интегральных связей, утверждение общекультурных ценностей и идеалов.

Распад культуры и государства – два взаимосвязанных и взаимообусловленных процесса. С одной стороны, вырождение, разорванность пространства культуры приводит к разложению государства, к утрате координирующей, упорядочивающей функции; с другой – узкопартийные, максималистские решения правителей могут разбить сосуд культуры как духовной целостности на множество осколков.

Эффективность теоретического исследования в большой степени определяется характером теоретического объекта, который представляет собой идеа-



лизированную теоретическую модель исследуемой реальности, образованную совокупностью исходных теоретических допущений, понятий, фундаментальных законов и других. В рамках настоящего философско-исторического подхода функцию исходного теоретического объекта выполняет понятие «ментального», или «ценностно-мыслительного пространства», которое структурируется множеством тем.

Целесообразность введения понятия «ментальное пространство» обусловлена важнейшим свойством культуры как объективной реальности: ее целостным, структурированным характером. Понятие «ценностно-мыслительного пространства культуры» предполагает его целостность, замкнутость, структурированность. Эти его характеристики формируют важные теоретические установки философско-исторического и культурологического анализа. Производное понятие «субпространства культуры» дополняет исходное. Введение этого понятия позволяет зафиксировать неоднородность ментального пространства культуры, в котором имеются существенно отличающиеся по ценностно-мыслительным ориентациям области. Эмпирически они не наблюдаемы. Ценностно-тематическая природа субпространства определяет своеобразие его метрики и очерчивает его границы. Локализация подобного рода областей позволяет избежать в ходе анализа многих неточностей, необоснованных экстраполяций. Всякое культурологическое движение (например, возникновение религиозных сект, впоследствии ставших мировыми религиями) первоначально существует как субпространство, которое по мере своего развертывания превращается в господствующую ценностно-мыслительную структуру, низводя все иные на уровень локальных, субпространственных образований.

Чем отличается и как соотносится ценностно-мыслительное пространство и чувственно воспринимаемое пространство? И то, и другое носит идеальный характер, есть субъективный образ объективного мира. Очевидно, они представляют собой два аспекта единого целого как две стороны медали. Поэтому провести между ними четкую границу различения практически невозможно.

Однако следует попытаться уяснить функциональные, смысловые различия этих аспектов.

Согласно И. Канту, мир, в котором мы живем, представляет собой синтез двух автономных, структурирующих процессов рассудка и априорных форм чувственности пространства и времени. В результате наложения конструктивной понятийной структуры на чувственно воспринимаемую картинку возникает рационально нагруженное эмпирическое пространство. В этой духовной реальности целесообразно выделить ценностно-тематический аспект. Жизненное пространство, таким образом, представляет собой наложение друг на друга трех структурирующих пространственных конфигураций: чувственно воспринимаемой, рационально-понятийной и ценностно-мыслительной. Если чувственно-воспринимаемая картинка *показывает*, что находится вокруг нас, а наложенная на этот эмпирический материал рационально-понятийная структура *дает понимание того*, что находится вокруг нас, то наложение ценностно-мыслительной структуры *задает систему целей*, приоритетов, предпочтений, определяющих движение в этом жизненном пространстве.

Как известно, в марксистской философии активно разрабатывалось учение о практике, ее месте и роли в системе культуры. Своеобразие практики справедливо рассматривалось как двуединый процесс многообразной материальной деятельности, который сопровождается активной мыслительной деятельностью, обеспечивающей отражение, контроль и реализацию поставленных проектов, целей и задач. Поэтому процесс объективации объективирующего духа целесообразно исследовать как двуединый процесс духовной и чувственно-предметной составляющих. Ментальная составляющая совокупной практической деятельности выражается в языке, который также представляет собой двоякую форму объективации исторически развивающейся практической деятельности народа и ценностно-мыслительного движения его Духа. В определенном смысле язык представляет собой кристаллизацию исторически развивающегося Духа и практической деятельности народа. Систему языка народа

можно рассматривать как тематически структурированное его жизненное пространство.

Совокупность тем совпадает с совокупностью понятий языка некоторого народа, т. е. тематическое пространство совпадает с пространством языка. Как отмечалось выше, Ф. Ницше впервые в философии справедливо заметил, что каждое понятие языка выражает волевое устремление, целеполагание и, таким образом, ценностно нагружено. Однако в процессе жизнедеятельности отдельного человека, социальной группы или целого народа не все темы-понятия имеют жизненно важное значение, выступают в качестве выделенных целей. Поэтому список тем будет меньше, чем словарный запас языка. К тому же динамика жизни приводит к изменению этого списка и его постоянному обновлению.

Темы рассматриваются как относительно обособленные, целостные, ценностно-мыслительные образования в большей или меньшей степени определяющие цели, идеалы, волевые устремления, ориентации людей. Обычно они выступают в форме чувственных образов или понятийных схем. Множество тем образует тематическое пространство культуры, которое обладает сложной структурой. В тематическом философско-историческом анализе темы рассматриваются в качестве элементарных теоретических объектов. В процессе анализа какой-либо культуры всегда можно выделить конечное множество тем, отражающих с достаточной полнотой её тематическое пространство. Все темы можно разделить на две группы: исходные, фундаментальные и производные. Особенно важную роль играет первая группа тем.

Согласно разрабатываемому нами тематическому подходу во всякой культуре, на любом этапе ее развития можно выделить некоторое множество тем, выступающих в функции аксиом. Их аксиоматический характер выражается в том, что представители той или иной культуры эти темы-ценности принимают как очевидные истины, не требующие обоснования. Подобного рода темы называются нами доминирующими.

В ценностной системе культуры они выражают абсолютные ценности и предельные цели, бессознательно принимаемые большинством представителей этой культуры. Их доминирующий, основополагающий характер проявляется при обращении к культурно-историческому материалу (историческим, литературным и другим источникам) исследуемой культуры. В текстах они выступают в качестве фундаментальных принципов, исходных посылок. Так, в культуре Древней Греции доминирующими являются темы «свобода», «закон», «справедливость», «разум», «добродетель», «прекрасное»; в культуре Древнего Рима (особенно в республиканский период) – темы «свобода», «доблесть», «закон», «слава»; в русской культуре – темы «царь», «Россия». Основополагающий характер доминирующих тем проявляется при описании критических ситуаций (в речах перед битвой, в клятвах и т. д.). Следует предостеречь от упрощённого их истолкования. Как чрезвычайно широко транслируемые феномены культуры, эти темы обрастают множеством смыслов, своеобразным защитным поясом вокруг ядра. Поэтому вычленение содержания этих тем представляет достаточно сложную задачу. Однако можно с уверенностью утверждать, что разрушение этих тем-ценностей в системе культуры означает разрушение его ментального пространства, конец, «потерю лица». Следовательно, для уяснения специфики анализируемой культуры одной из главных становится задача по выявлению списка, содержания доминирующих тем и их отношений.

Определение функционального значения доминирующих тем также представляет собой достаточно сложную задачу. С одной стороны, доминирующие темы можно рассматривать как фундаментальные принципы, предельно абстрактные по содержанию. Доминирующие темы «род», «эрос», «разум», «закон», «добродетель» предполагают оценку всего сущего с точки зрения родовых, эротических отношений, соответствия их законопорядку, разуму, добродетели и другим. Позитивная или негативная оценка того или иного события, явления культуры осуществляется посредством его соотнесения с доминирующими темами. Как фундаментальные принципы, доминирующие темы фиксируют конечный список абсолютных ценностей, предельных целей, которые за-

дают систему отсчета и систему оценки всего сущего. Те темы, которые не входят в эту систему, выпадают из поля зрения, носят характер производных. Так, темы «разум» и «свобода» не были доминирующими в Московской Руси. В Московском государстве XIV–XVII вв. разум и свобода не выступали в качестве критериев оценки происходящих событий.

С другой стороны, доминирующие темы могут рассматриваться как оси координат, которые представляют собой достаточно сложные тематические структуры. Темы «род», «добродетель», «закон» образуют тематические сети, выражающие сферы родовых, правовых, нравственных отношений и представлений. Подобно тому, как в эмпирическом пространстве ориентация происходит в длину, ширину и высоту, в ценностно-мыслительном пространстве (например, древнегреческой культуры) доминирующие темы «разум», «свобода», «закон», «добродетель» и «красота» задают основные ориентиры. Эти доминирующие темы, начиная с VI в. до н. э., составляют систему координат, пять измерений ментального пространства культуры Древней Греции. При взаимодействии ментальных пространств различных культур их системы координат выступают в роли сита. В произведениях внешних наблюдателей других культур в полной мере проявляется фундаментальная тематическая структура ценностно-мыслительного пространства, носителем которой они являлись. Последняя служила системой отсчета в оценке другой культуры. При этом за порогом восприятия могут оказаться существенные особенности изучаемой культуры. Так, метафизическая устремленность византийского и русского православного духа, составлявшая сердцевину духовной культуры Византии и России оказалась вне поля восприятия западноевропейского не только наблюдателя, но и исследователя. Несовместимость систем координат различных культур определяет взаимную неадекватность, тенденциозность восприятия друг друга. Поэтому европоцентризм – естественная установка западноевропейской культуры по отношению к другим культурам. Другой вопрос, что в силу ее доминирования эта установка подается как объективная и универсальная.

Доминирующие темы образуют устойчивые системы, которые мы называем фундаментальными тематическими структурами (ФТС). ФТС можно рассматривать как ядро и как систему координат ментального пространства культуры. Совокупность доминирующих тем как фундаментальных принципов составляет ядро, сердцевину, генератор ценностно-мыслительного пространства культуры в том смысле, что совокупность доминирующих тем образует систему универсалий, которые определяют содержание всех тем-ценностей и таким образом задают единую структуру ментального пространства культуры. Так, среди множества культур доклассовых обществ прошлого и настоящего можно выделить общую ФТС, состоящую из системы доминирующих тем «сила», «натура», «род», «эрос» и «ритуал». Очевидно также, что смысловое наполнение этих тем будет различаться в архаических культурах доклассовых обществ, в которых господствовало мифологическое сознание. В то же время будет сохраняться их инвариантное содержание. В своей совокупности они задают пять ценностно-мыслительных измерений тематического пространства архаической культуры. Это означает, что каждая тема, каждый элемент ментального пространства культуры имеет родо-натуралистически-эротически-силовой характер. Поэтому при изучении каждого ментального образования следует выявить натуралистическую, родовую, эротическую, силовую и ритуальную составляющие.

ФТС можно рассматривать и как систему координат, которая образуется совокупностью доминирующих тем как ее осей. Целостный характер ФТС как системы координат определяет целостный и замкнутый характер ментального пространства культуры. В отличие от евклидова пространства ценностно-мыслительное пространство всякой культуры замкнуто, имеет границу. Если метрика ментального пространства культуры, его структура нам практически неизвестна, однако мы в процессе жизнедеятельности научаемся ориентироваться в нем, то его границу мы определяем достаточно точно. При пересечении границы родного государства мы попадаем в ментальное пространство иной конфигурации. Одна ФТС генерирует монолитное тематическое про-

странство архаической культуры. В последующий период цивилизованного развития рабовладельческого, феодального и т. д. обществ тематические пространства культуры существенно усложняются, могут формироваться двумя и более ФТС. Это обстоятельство приводит к образованию субпространств, генерируемых каждой ФТС. Когда ценностно-тематические структуры различных ФТС существенно отличаются, возникают разрывы в ментальном пространстве культуры и как следствие – порождаются социально-политические, экономические, нравственные напряжения. Напротив, совместимость ФТС приводит к наложению субпространственных конфигураций, стабилизации ценностно-мыслительного пространства культуры.

Возможно возражение: выявление ФТС приводит к идеализации ментального пространства культуры. Действительно, при выделении ФТС необходимо соблюдать большую осторожность, чтобы не допустить как модернизации, так и идеализации тематического пространства культуры. При этом следует различать функции терминов «ФТС» и «тематического пространства» как теоретических объектов в философско-историческом исследовании. Термин «тематическое пространство» обозначает сложную, неоднородную тематическую сеть, которая представляет собой систему ценностно-мыслительных ориентаций исследуемой культуры на том или ином этапе ее развития. Термин «ФТС» воспроизводит лишь исходную систему оценок, как мы характеризовали ранее, систему отсчета, определяет ценностно-мыслительную систему координат, в рамках которой с большей или меньшей полнотой происходит мыслительная деятельность. ФТС формирует идеалы, образцы, представляет собой лекало, с которым сознательно или бессознательно соотносят, сравнивают все явления культурной жизни. Понятия «ФТС» и «тематического пространства» представляют собой идеализированные объекты. Однако при построении ФТС потребность в идеализации выражена в значительно большей степени. Так, ФТС культуры классической Греции представляет собой идеализированный объект, подобный «материальной точке», «идеальному газу» и т.п. в физике, не может в принципе иметь места в действительности. При реконструкции же ре-

альной жизни древних греков мы встречаем и жестокость, и безнравственность, и несправедливость, явления весьма далекие к идеалу. Между тем, греки события собственного жизненного мира, жизнь других народов соотносили со своей системой абсолютных ценностей (ФТС). В других культурах (например, в Древнем Китае) системы оценок (ФТС) были существенно иными.

Обращение к культурно-историческому материалу показывает, что при проведении анализа ценностно-мыслительного пространства культуры следует учитывать его неоднородность по «вертикали». В истории культур переход к классовому обществу влечёт за собой расслоение синкретической архаической культуры и формирование, по меньшей мере, двух субкультур в единой культуре – официальной, профессиональной, господствующей и народной, субпространства которых нередко существенно различаются. В накладывающихся друг на друга и взаимодействующих слоях культуры усложняется пространственная структура культуры в целом.

В теоретической форме неоднородность ценностно-мыслительного пространства культуры по «вертикали» означает, что одна субпространственная конфигурация как бы надстраивается над другой, одна тематическая система определяет, трансформирует другую. Так, формирование ментального пространства культуры Киевской Руси можно представить в виде последовательного наслоения на пространство языческой земледельческой культуры древних славян сначала княжеско-дружинного, а затем христианского субпространств. Крещение Руси означает, что христианская тематическая система становится официально принятой системой отсчёта всех ценностей. Последующее распространение христианства в Киевской Руси есть процесс расширения, развёртывания пространства христианской субкультуры, наложение его на языческую ментальную систему. Поскольку «полное затмение» одной тематической системой другой практически недостижимо, то иерархически упорядоченное ментальное пространство культуры будет иметь неоднородный характер: две крайние, отличные тематические структуры и смешанную форму.



Этнические, природно-климатические различия, исторические обстоятельства приводят к формированию в рамках культуры относительно самостоятельных целостных образований, что позволяет говорить о неоднородности пространства культуры по «горизонтали», когда отношения между субпространствами в системе культуры основываются не на подчинении, вытеснении одного другим, а на взаимовлиянии, интеграции при сохранении и укреплении целостности каждого. Примером неоднородности по «горизонтали» в современной российской культуре может служить взаимодействие татарской, башкирской, мордовской и других культур. Социальные революции в терминах тематического анализа описываются как замена взаимодействий субсистем по «горизонтали» на иерархически упорядоченные взаимодействия по «вертикали». Например, создание В. Лениным партии РСДРП и организация социал-демократического движения означало появление специфического субпространства и, таким образом, усложнение ментального пространства русской культуры начала XX в. по «горизонтали». Революционный переворот в октябре 1917 г. установил господство идеологии ленинского марксизма как доминирующей тематической системы и перевёл её отношения с другими ментальными субсистемами в вертикальную плоскость.

Неоднородность культуры по «вертикали» и «горизонтали», с одной стороны, при неумелом государственном регулировании может привести к конфликтным противостояниям, разрывам ценностно-мыслительного пространства и, в конце концов, к гибели культуры. С другой стороны, продуманная культурная политика может эффективно использовать тематическое разнообразие для дальнейшего развития культуры, потому что богатство различий культуры повышает её внутреннюю устойчивость, вариабельность нахождения внутренних источников преодоления кризиса. Здесь уместна аналогия с генофондом популяции, разнообразие которого повышает устойчивость, приспособляемость популяции к изменяющейся среде.

В философско-историческом анализе следует различать культурный и метакультурные слои объекта исследования. Основным объектом тематического

анализа являются культуры как целостные, ценностно-мыслительные, пространственные образования (аргентинская, бельгийская, монгольская, нигерийская и другие культуры). Однако в культурологии нередко словом «культура» обозначаются объекты, существенно отличные от вышеназванных. Отличие этих объектов выражается в наличии метакультурного слоя как специфической ценностно-мыслительной суперпространственной надстройки. Выявление метакультурного слоя, уяснение его специфики, характера взаимосвязи с культурными образованиями способствовало бы преодолению имеющихся место неточностей и трудностей.

Возникновение метакультурного слоя обусловлено следующими обстоятельствами. Образование обширного государства, например, империи, в состав которого входит некоторое множество народов, в целях укрепления стабильного существования, вынуждено всячески стимулировать формирование и развитие ментальных и институциональных структур надэтнического порядка, которые бы обеспечили интеграцию жизненного мира державы в единое целое. Примечательно, что подобного рода образования возникают лишь в осевое и постосевое время. Империи архаического периода (Ассирийская, Вавилонская), основанные на Силе, Насилии и Страхе, безцеремонно устанавливали диктат воли народа-завоевателя над поработченными народами. Как мы покажем ниже, впервые в истории человечества становление метакультурного слоя имело место в Персидской империи в VI в. до н. э., которая изначально строилась как супердержава, стремившаяся интегрировать в единое целое множество народов от Индии до Эфиопии. Отрывочные сведения хозяйственной, правовой, культурной жизни народов империи в полной мере свидетельствуют об этом.

К подобного рода объектам относятся ментальные пространства империй (Персидской, Римской, Византийской, Арабского халифата и т. д.), но не только. Так, тематическое пространство культуры Римской империи составляют субпространства культур Древнего Рима, Греции, Египта, Галлии и других как относительно замкнутых, целостных образований. Вместе с тем, в него входят тематические структуры экономического, политического, правового и прочего

порядка как метакультурные образования, обеспечивающие метакультурную интеграцию ценностно-мыслительного пространства в единое целое. Введение понятия «метакультурного уровня» представляется целесообразным для фиксации того обстоятельства, что некоторое произведение (философское, литературное и т. д.) существует как бы в двух ментальных реальностях: с одной стороны, как порождение духа некоторой культуры, народа, а с другой – как явление межкультурное, инвариантное, космополитическое, совокупность смыслов, понятных всему сообществу. Примечательно, что метакультурный слой нередко выражается в специальном языке межкультурного общения. В эллинистический период таким языком был греческий, в настоящее время – английский. Неосознание этого обстоятельства создаёт иллюзию однородности тематического пространства. Поэтому при осуществлении реконструкции ценностно-мыслительного пространства культуры следует учитывать эти моменты. Воздействие некоторых метакультурных структур (экономических, политических, правовых) носит обязательный, целенаправленный характер. Влияние иных происходит стихийно, непосредственно, бессознательно. Аналогична и структура ценностно-мыслительного пространства Византийской империи.

Западноевропейская культура относится к феноменам метакультурного порядка. Как таковой в обычном смысле слова западноевропейской культуры не существует. Реально существует английская, итальянская, норвежская, французская и т. д. культуры как целостные пространственные образования. Достижения философов, писателей, музыкантов (Данте, Декарта, Гёте и других) есть, прежде всего, выражение национального духа (порождение и феномен национального ментального пространства культуры). Благодаря подобию тематических пространств отдельных культур Западной Европы, их тесным культурным связям (открытости ментальных пространств), выдающиеся явления культурной жизни отдельных культур быстро становятся всеобщим достоянием (интерпретируются и таким образом трансформируют ментальные пространства других культур). При этом восприятие и значимость подобного рода произведений в различных западноевропейских культурах будут отличны.

Поэтому термин «западноевропейская культура» фиксирует наличие некоторого общего, инвариантного ментального слоя (общего духа западноевропейских народов), который представляет собой некоторую абстракцию от отдельных ценностно-мыслительных пространств культур. Он формируется стихийно, непроизвольно, до недавнего времени был лишён императивного характера воздействия на культуры этого региона. Однако интенсивные интегративные процессы в Западной Европе в последние десятилетия приводят как к пространственному расширению метакультурного слоя, так и к изменению его природы.

Развёртывание пространства западноевропейской культуры как метакультурного образования во второй половине XX века приобрело планетарный характер. Выдающееся творение некоторой национальной культуры (азиатской, африканской, латиноамериканской и т. д.), ставшее элементом ментального суперпространства западноевропейской культуры, приобретает характер мирового достижения. В конце XX века информационная революция ещё более «разомкнула» ценностно-мыслительные пространства культур. Ещё в начале XX века О. Шпенглер утверждал, что культуры представляют собой замкнутые, несоизмеримые миры. Раньше всякое творение, ставшее элементом метакультурного суперпространства, было выражением качества высшей пробы, формировалось как интегральное единство высших достижений человеческого духа. В настоящее время преимущественное развёртывание суперпространства «массовой культуры» приводит, с одной стороны, к деградации метакультурного слоя, когда популярность произведения не может служить свидетельством его высокого качества, с другой – к дальнейшей «демократизации», интернализации тематических структур.

Интенсивный рост метакультурного слоя наблюдается в бассейне Средиземноморья в конце IV в. до н.э. после завоевательных походов Александра Македонского, когда интернализация культурных достижений приобрела значительный характер. Сферы относительно замкнутых миров отдельных культур открылись для более широкого культурного взаимодействия. Безусловно, процессы культурного обмена имели место и раньше. Известно вавилонское и еги-

петское влияние на развитие греческой философии и науки, творчески её переосмыслившей. Однако, в результате деятельности философов, учёных, литераторов, скульпторов и других эллинизация западного и восточного Средиземноморья привела к формированию слоя «универсалий», общих образов, идеалов, ценностно-мыслительных структур и понятийных систем. Появился «дух» эллинизма, который как бы надстраивался над «духом» отдельного народа, создавал ощущение гражданства цивилизованного человечества. Школы платоников, стоиков и других, развитие литературы расширили и закрепили процесс становления метакультурного слоя эпохи эллинизма. Образование Римской империи привело к существенной трансформации суперпространственных ментальных структур. Генезис христианства в период Римской империи сразу заявил себя как надкультурное, наднациональное явление, как мировая религия (точнее, как метакультурное явление средиземноморского масштаба). Следует заметить, что именно в этот период впервые возникает один из наиболее устойчивых фантомов западноевропейской цивилизации, служащий неуничтожимым источником европоцентристского снобизма – неоправданной экстраполяции «универсалий» средиземноморского масштаба на человечество в целом.

Эпохи рыцарства, Ренессанса, великих географических открытий, экспансионистское развёртывание западноевропейских культур Нового времени восстановили и в значительной степени расширили метакультурный слой ментального пространства культуры, который по мере ассимиляции культурных достижений Востока из общеевропейского превращается во всемирный, оставаясь западноевропейски ценностно-мыслительно нагруженным. Его развитие представляло собой последовательность культурных движений, охватывавших всё большее число культурных регионов: Возрождение, Реформация, Барокко, Классицизм, Просвещение и т. д. Важную роль в интернализации тематического пространства сыграло развитие науки. Общая структура метакультурного уровня эпохи Нового времени претерпела существенные изменения.

Формирование и развитие метакультурного или слоя мировой культуры происходит по мере интернализации высших достижений отдельных культур,

которые как бы отрываясь от национальной почвы, их породившей, приобретают статус образцов, качество универсальности, наиболее глубоких форм самосознания уже общечеловеческого духа. В этом новом качестве универсальных образцов они, с одной стороны, способствуют углублению самосознания в отдельных культурах, с другой – приобщению их к духовной системе мировой цивилизации.

Таким образом, важнейшей чертой ментального пространства всякой культуры является его неоднородность. В этом смысле можно утверждать, что ценностно-мыслительное пространство культуры плюралистично. С этим обстоятельством мы сталкиваемся в нашей жизни ежедневно. Отношения в семье, на работе, в госучереждениях, с друзьями и образует линный ряд локальных ментальных миров, которые с точки зрения индивида имеют объективно-субъективную природу. Жизненный мир каждого человека, по крайней мере в XX веке, складывается из совокупности относительно самостоятельных ментальных субпространств, некоторые из которых могут быть между собой несовместимыми. Поэтому в деле стабилизации жизненного мира человека, его комплексного жизненного пространства, достаточно актуальной становится проблема соизмеримости его локальных миров. Каждый из этих миров может иметь свои правила игры, ценности, нормы морали и т. д. Стоит ли унифицировать, приводить к одному основанию и таким образом разрушать их границы, выводить на одну сцену всех действующих лиц? Одним из распространённых мелодраматических сюжетов в литературе, кинематографе является разоблачение одного из таких миров (например, внебрачной связи), что приводит к драматическим последствиям, разрушению жизненных миров главных героев или их гибели.

Из вышесказанного вытекает, что важнейшим методологическим принципом культурологического анализа ценностно-мыслительного пространства культуры должен быть принцип неоднородности, согласно которому следует постоянно учитывать область применения некоторого обобщения. Непонимание этого обстоятельства служит источником множества неточностей и ошибок

в философии истории и культурологии, когда частному утверждению придаётся статус универсалии. Показательным примером тому могут служить некоторые суждения одного из самых глубоких мыслителей XIX в. Ф. Ницше, меткие, глубокие, образные утверждения которого подаются как универсалии. Так, критика и неприятие Ф. Ницше христианства, средневековой культуры, народной культуры опиралась в большей степени на положение об их приверженности к культуре *ressentiment*, отрицанию и подавлению «воли к власти» как воли к жизни. Термин «*ressentiment*» был введен Ф. Ницше для обозначения моральных, философских систем, религий, выражающих мировосприятие низших, угнетённых слоёв общества, которое основывается на «мести» и «злобе», на «отрицании» как основных ценностях. «В то время как всякая преимущественная мораль, – пишет Ф. Ницше, – произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет «внешнему», «иному», «несобственному»: это Нет и оказывается её творческим деянием» [193, с. 424]. Однако христианство, эпоха средневековья, народная культура являются сложными многоплановыми ментальными образованиями, в которых *ressentiment* выступает одной из многих тенденций, ценностных ориентаций, но никак не единственной. Примером этой методологической ошибки служит также большая часть универсальных утверждений западноевропейских философов, культурологов XIX – первой половины XX вв., которые при более глубоком рассмотрении оказываются «универсалиями» западноевропейской культуры, но не мировой цивилизации.

В процессе сознательной, целенаправленной деятельности людей, преследующих конкретные цели и интересы, формируется духовная целостность – ментальное пространство культуры, которое по мере становления всё более выступает как автономная самоорганизующаяся система, в свою очередь упорядочивающая, структурирующая ориентации и поведение индивидов и их сообществ. Поэтому специфику пространства культуры, особенности его функционирования и организации определяют механизмы его саморегуляции. Развивая игровую концепцию происхождения и природы культуры, Й. Хейзинга спра-

ведливо подчёркивает упорядочивающий характер игры («игра творит порядок, она есть порядок» [293, с. 21]) и культуры: «Требование порядка и безопасности повелительно предписывается всякой культуре самой её сущностью, её свойством быть тенденцией, стремлением к чему-либо, направленностью на что-то» [293, с. 260]. Потребность в самоорганизации для поддержания единства и целостности пространства культуры, обеспечения его дальнейшего развёртывания вызывает необходимость в самоосмыслении, рефлексии как внутреннем механизме саморегуляции. Вместе с тем, в различных культурах прошлого и настоящего механизмы самоорганизации и рефлексивная деятельность выражены неодинаково, что позволяет различать культуры «рефлексивные», трансцендирующие, устремлённые за пределы здесь-бытия. В культурах этого типа возникает и неуклонно расширяется интенсивная работа по самоконструированию, самоосмыслению, самообоснованию, обеспечивающая динамику развития, преодоления разрывов ментального пространства; и культуры «экзистенциальные», естественно пребывающие в здесь-бытии, «сжигающие» в нём жизненную энергию, в которых внутренние механизмы гармонизации, балансировки, модернизации ментального пространства развития не получили.

Своеобразие экзистенциального типа функционирования культуры в значительной степени обусловлено характером процессов объективации и декодирования. До овладения технологиями по созданию орудий труда и товаров из железа возможности материального производства были весьма ограниченными. Жизненный мир архаического человека составляли предметы преимущественно недолговечного пользования. Это обстоятельство приводило к тому, что жизненное пространство архаических культур было нединамичным, имело слабо выраженную способность к развитию. Письменность использовалась большей частью в режиме регистрации и сохранения наиболее важной информации. Этот тип бытия ментального пространства культуры был и уходит своими корнями в архаический период мировой истории. Конституирующим принципом, определяющим своеобразие ценностно-мыслительного пространства культуры, является бытие-в-настоящем, здесь-бытие. Если обратиться к анализу чистых



форм этого типа ментальности (всех культур до осевого времени), то мы обнаружим, что в них существенно редуцированы проекции в прошлое и будущее. Основные ценностно-мыслительные ориентации очерчиваются горизонтом настоящего. Прошлое (события «мифологического времени», первотворения и первопредков) воспринимается как средство осмысления настоящего, вплетено в настоящее, как его неотъемлемый элемент, раскрывает смысл и значимость настоящего. Архитектурные сооружения (в том числе древние) формируют пространство здесь-бытия. Архаическая поэзия (песни, гимны, пеаны и т. д.), различного рода записи, фиксирующие исторические события, ориентированы воспеть, запечатлеть настоящий момент. Их последовательное наложение, а также эпические произведения создают историческую перспективу в прошлое. Однако они не формируют целевую установку на реконструкцию исторического прошлого. Поэтому необратимый бег исторического времени уносит в небытие прошлого основной массив информации по мере смены поколений. В этом смысле дописьменные цивилизации, а также культуры скотоводческих народов можно рассматривать как «экзистенциальные» культуры. К такому типу бытия ментального пространства относятся культуры, в которых способы хранения и передачи информации посредством письменности были в значительной степени локализованы, не получили развития.

Своеобразие ментального пространства «экзистенциального» типа выражается также в том, что оно носит нединамичный, консервативный характер, ориентировано на традицию. С точки зрения субъекта, погруженного в эту ценностно-мыслительную реальность, оно представляет собой самодовлеющее, заданное бытие, в котором господствуют стихийно сложившиеся надличностные механизмы саморегуляции (обычаи, обряды, законы). Обычно им приписывается сакральный и поэтому неотвратимый характер. Потребности строительства сложных ирригационных сооружений, больших дворцовых и храмовых комплексов, развитие астрологических и математических знаний служили очагами зарождения рациональности, рефлексивной деятельности.

В осевое время возникает принципиально новый тип объективации – объективации объективированного текста. Этот тип объективации привел к автономному движению и ускоренному развитию теоретического мышления. Когда объектом объективации является ментальная реальность текста, то последовательный процесс декодирования вторичной объективации нового текста приводит к возникновению более абстрактного его содержания. Многократное повторение циклов объективации и декодирования словесной реальности непременно приводит к наращиванию абстрактно-теоретического содержания текста, в результате чего в философских и математических текстах нередко утрачивается какая-либо связь с материальной действительностью. Непонимание этого обстоятельства приводит к возникновению иллюзорного представления о существовании надличностной разумной реальности, атрибутом которой является чистая абстрактно-теоретическая деятельность. Возникновение философии в культурах осевых народов, комплексные социально-экономические трансформации в VII – V вв. до н.э. привели к формированию теоретической, рефлексивной установки, которая в свою очередь вызвала преобразование ментального пространства культуры. Бог, человек и природа, т. е. три основные реальности, стали объектом рационального познания. Начался процесс выделения человека в целом и познающего субъекта в частности из синкретической реальности здесь-бытия и осознания своего отчуждения. Созерцающий мыслитель встал на позицию внешнего наблюдателя этих реальностей. Не углубляясь в анализ различий теоретического осмысления действительности в Древней Индии, Китае и Греции, нам достаточно констатировать наличие теоретического освоения этих реальностей. Последнее привело к становлению ментального пространства культуры «рефлексивного» типа, суть которого выражается в развёртывании деятельности по самоотражению, самоосмыслению, самоконструированию. Таким образом, формируется ценностно-мыслительное пространство как система принципиально иного, высшего типа. Оно выходит за границы здесь-бытия. Неотъемлемыми его составляющими становятся проекции в прошлое (в результате деятельности историков различных областей) и будущее (в

ходе нарастающей преобразовательной деятельности, реализации планов, устремлённости к достижению идеалов). Интенсивная теоретическая деятельность приводит к тому, что тематическое пространство культуры становится преимущественно теоретически нагруженным, за исключением субпространства народной культуры, фольклора.

Пространство «рефлексивной» культуры отличается более чёткой и ясной очерченностью, расчленённостью, в частности, выражается в росте специализации и профессионализма, развитии законотворчества, фиксирующего социально-правовые границы. В структуре такого типа культуры возникает необходимость в наличии и воспроизводстве духовной элиты (политиков-правителей, философов, историков, юристов, литераторов и т. д., т. е. профессионалов-интеллектуалов, поддерживающих и совершенствующих функционирование системы культуры), без которой она практически не может существовать. Поэтому в «рефлексивных» культурах всегда имеет место культ образованности, сословная незамкнутость (культуры Древней Греции, Рима, Китая, Византии), позволяющие осуществлять подготовку и селекцию профессионалов-интеллектуалов.

Наличие специалистов (теологов, учёных, литераторов и т. д.) и системы их постоянного воспроизводства обеспечивает дальнейшее развёртывание ценностно-мыслительного пространства, выход на новые рубежи, прорыв устоявшихся тематических структур пространства культуры и создание новой конфигурации. Культура приобретает всё более поступательное развитие, цикл замыкается и распрямляется. При этом удаётся смягчить кризисные периоды, осуществить более плавный переход от разрывающейся, распадающейся тематической структуры к другой, более сбалансированной. Важнейшими признаками «рефлексивной» культуры являются: интенсивная работа самообоснования, самообновления, трансцендирование во всех направлениях, осмысление собственных перспектив. Внешним выражением этих процессов выступает развитие философии, прочные философские традиции. Наиболее ярким примером «рефлексивной» культуры выступает западноевропейская культура, начиная с

культуры классической Греции и республиканского Рима. Рефлексивная деятельность формирует пространство культуры как отличное от других, обособленное духовное целое. Развитое профессиональное искусство, философия, литература создают «лицо» культуры, её ценностно-мыслительную уникальность. В культуре возникает устойчивая рефлексивная установка: постоянная обращённость духа на самого себя, вечное звучание вопроса «Кто Я?», «Куда мы идём?» В «экзистенциальных» культурах рефлексивная установка практически отсутствует.

Применительно к истории развития некоторой культуры можно выделить две стадии: формирования (стадию «экзистенциального развития») и зрелости (ступень систематической рефлексивной деятельности). Несмотря на размытую границу перехода от одной стадии к другой, это два принципиально различных способа функционирования ментального пространства культуры. Если в «экзистенциальных» культурах ценностно-мыслительное пространство есть результат непосредственного коллективного творчества, то в «рефлексивных» – преимущественно индивидуального. Так, культуры Древней Греции, Индии и Китая приобретают рефлексивный характер в период осевого времени. Поэтому следует принимать во внимание в философско-историческом анализе существенное различие культур, в которых рефлексивная деятельность не получила развития, и культур «рефлексивных». При этом в «рефлексивных» культурах рефлексивная деятельность может быть более напряжённой, интенсивной или ослабевать, затухать. Лишь во второй половине XX в. можно говорить о «массовом» переходе культур современности на «рефлексивную» стадию. В настоящем разделе очерчены лишь контуры самой общей теоретической модели тематического пространства культуры.

Достоинством предлагаемого тематического подхода является отсутствие наперёд заданной, навязываемой теоретической схемы, определяющей смысл и направление развития культуры и мирового культурно-исторического процесса. Как известно, мы не можем утверждать существование конечной цели, пункта «Омега», универсальной закономерности, предопределяющей ход и развитие

отдельной культуры и мировой цивилизации. Повороты в истории отдельной или мировой культуры в целом могут быть самые неожиданные. Поэтому философско-историческое исследование должно опираться исключительно на культурно-исторический материал изучаемой культуры, а не на «априорно» заданные теоретические схемы, тенденциозно его препарирующие в угоду субъективным интересам автора.

Основу тематического культурологического анализа составляет задача выделения списка тем, уяснения их содержания, субординации и связей между ними. Эффективность тематического культурологического анализа в деле реконструкции ментального пространства изучаемой культуры определяется тем, что теоретическое осмысление преимущественно задаётся культурно-историческим материалом (совокупностью письменных источников), а не теоретическими установками исследователя. Текст навязывает свою волю философу истории, вынуждает его мыслить в языке множества письменных источников культуры, в терминах (темах) изучаемой культурной эпохи. Уяснение смыслового содержания тем и связей между ними по существу означает погружение исследователя в ценностно-мыслительное пространство культуры, которое будет ему задавать правила движения в нём. М. Блок обращает внимание на необходимость усвоения словаря изучаемой эпохи с целью более адекватной её реконструкции. «Документы стремятся навязать нам свою терминологию, – подчеркивает М. Блок, – если историк к ним прислушивается, он пишет всякий раз под диктовку другой эпохи. Но сам-то он естественно, мыслит категориями своего времени, а значит, и словами этого времени» [18, с. 90]. Язык эпохи задаёт смысловую сеть мыслительного бытия эпохи. Примечательно, что при изучении текстов культуры (в том числе и наиболее теоретически нагруженных авторскими позициями философских, литературных и других памятников) просматривается единообразие, инвариантность тематических структур. Степень успеха в исследовании определяется степенью корректности семантической работы исследователя. Безусловно, элиминировать ценностно-мыслительные приоритеты исследователя никогда не удастся. Однако в тематическом анализе,

по крайней мере, формируется фундаментальная методологическая установка, согласно которой логика материала должна детерминировать логику исследователя, разрушать его культуру-центристскую установку.

Тематический подход формирует достаточно продуктивную исследовательскую программу, реализация которой открывает возможность систематического анализа ментальных пространств отдельных культур, культурных регионов, культурно-исторического процесса в целом и, таким образом, позволяет глубже понять единство и своеобразие отдельных культур, хода мирового культурно-исторического развития. Что различает, например, культуры западноевропейского региона (немецкую, французскую, шведскую и др.) и что даёт основание для их объединения (как и культуры Австралии, Канады и США) в единое целое – культуры Запада? Единство этих культур обеспечивает общая фундаментальная тематическая структура их ментальных пространств, которая образует единую ценностно-мыслительную систему координат культур Запада. Различия же между ними в тематическом содержании тематических структур локального порядка формируют пёструю картину множества культур. Открытый характер этих культур, многовековые связи между ними привели к любопытной диалектике процессов интеграции и дифференциации. С одной стороны, регулярно возникающие «волны» культурных движений, распространявшиеся по ментальным пространствам культур (Возрождение, Барокко, Классицизм, Просвещение и т. д.), очагами которых являлись английская, итальянская, немецкая, французская и другие культуры, приводили к взаимному наложению тематических структур, способствовали формированию общего духа (метакультурного слоя) этих культур. С другой стороны, тематические структуры этих движений трансформировались, преломлялись в тематическом пространстве заимствующей культуры и наряду с протекающими собственными культурологическими процессами приводили к формированию своеобразной пространственной конфигурации культуры (австрийской, венгерской, испанской и др.). Систематические исследования в этом направлении позволили бы существенно продвинуться также в осмыслении африканского, исламского, латино-

американского и других культурных регионов. Таким образом, в рамках тематического культурологического анализа открывается перспективное направление исследований по выявлению ценностно-мыслительных оснований различных культур и эпох. Выделение ФТС какой-либо культуры и прослеживание ее исторического развития в определенном смысле решает эту проблему.

Таким образом, пространственно-тематический подход представляется достаточно эффективным для философско-исторического анализа. Рассмотрение культуры как ментального пространства, в котором имеют место субпространственные конфигурации, открывает возможности для плодотворных мыслительных операций с этой теоретической моделью. Тематический анализ позволяет представить пространственные и субпространственные образования как структурированные целые. Но особенно эффективной представляется идея доминирующих тем, образующих фундаментальные тематические структуры или системы координат. Их анализ открывает возможность выявить как ценностно-мыслительные основания культуры, так и ее ментальные границы. Идеи тематического культурологического анализа будут служить нам основными установками для проведения настоящего исследования.

#### **1.4. Осевое время как великая ментальная революция**

Тематический анализ дошедших до нас письменных источников (до VI в. до н. э.) убедительно показывает натуралистически-силовой характер ментальных пространств всех без исключения культур. Это означает, что ни в одной культуре до VI в. до н. э. мы не найдём представлений о разуме и добродетели как чисто духовных, самостоятельных образованиях. В этот период представления о разуме и добродетели вплетаются в синкретическую систему мифологических мировосприятий и в качестве ценностно-мыслительных представлений очерчиваются материальным миром, отождествляемым с миром природы, земной и небесной стихиями. Поскольку ненатуралистических ценностно-

мыслительных ориентаций не существовало, то и ментальное пространство культуры носило преимущественно натуралистический характер. В письменных источниках этого периода (Ригведе, книгах Ветхого Завета, «Илиаде» Гомера и др.) мы обнаруживаем преимущественно натуралистические темы-ценности. В VIII-VII вв. до н. э. наблюдается смягчение нравов, но в целом тематическое пространство остаётся натуралистическим.

Реконструировать ментальное пространство культуры означает установить соответствие между его ценностно-мыслительными элементами, привести их в некоторую систему. Перечисление этих элементов и их истолкование эту задачу не решает. Только систематический анализ создаёт пространственное видение Духа культуры. Как уже отмечалось, в рамках предлагаемого философско-исторического подхода в качестве элементарных теоретических объектов тематического пространства культуры рассматриваются темы как объективные, ценностно-мыслительные, целостные образования. Поэтому исходная задача реконструкции ментального пространства культуры сводится к построению фундаментальной тематической структуры, как центра и основного его ценностно-тематического источника.

Ценностно-мыслительное пространство каждой культуры, подобно лейбницевой монаде, уникально. Вместе с тем, во всех тематических пространствах культур до VI в. до н. э. можно выделить универсальную тематическую структуру, которую мы называем ФТС. Её образуют доминирующие темы «натура», «эрос», «род», «сила» и «ритуал».

Тема «натура» как универсалия, одно из измерений ментального пространства культуры, в ходе дальнейшей тематизации последнего в каждой культуре наполняется конкретным, своеобразным содержанием, в свою очередь, тематически структурированным. Мы ограничимся фиксацией лишь общих для всех культур архаического периода моментов рассматриваемой темы. Поскольку специфика субъективной и божественной реальностей не осознавались, то от относительно примитивных культур северной Европы до культур Древнего Египта и Вавилона картина мировосприятия очерчивалась сферой



природы, осмысливалась исключительно в рамках натуралистических ценностей. Представление о богах, душе не выходило из этой сферы, носило специфически натуралистический характер. Смысловое поле темы «натура» определяется совокупностью жизненно важных целей для удовлетворения чувственных желаний, ненасытной жаждой чувственных удовольствий, концентрированным выражением которых часто выступает тема «добычи». Как одно из измерений ментального пространства культуры, содержание темы «натуры» сводится к утверждению натуралистического характера всех объектов.

Натуралистический образ жизни с необходимостью предполагает эротическое отношение к действительности как фундаментальную ценностно-мыслительную ориентацию. Это означает, что ментальное пространство было эротически насыщенным. Эрос воспринимается как норма, как важнейшая, базисная характеристика «жизненного мира», как необходимое, безусловно, позитивное начало. Не существовало иных способов объяснения возникновения чего-либо как посредством мифологических представлений порождения богами, первопредками, героями и т. п. В каждой культуре вырабатывались свои механизмы регуляции эротических отношений, своя система ограничений, нарушение которой жёстко каралось. В иудейской заповеди времён Моисея «не прелюбодействуй» греховным было нарушение границы, установленной законом, но не само желание. Третья книга Царств сообщает о 700 жёнах и 300 наложницах царя Соломона (3 Цар. 11, 3). Примечательно, что миф о грехопадении Адама и Евы не занимает столь важного места в ветхозаветном ментальном пространстве, какое он приобрёл впоследствии в христианстве. Именно христианская традиция сформировала отношение к Эросу как к чему-то греховному, негативному по своей природе, важнейшей привязанности к натуралистическому, товарному миру, оскверняющую духовную природу человека. Содержание темы «эрос», как одной из универсалий, измерений ментального пространства культуры, предполагает рассмотрение эротической составляющей всех объектов, тем-ценностей последнего.

Эротическая насыщенность ментального пространства культуры с необходимостью предполагает органическую связь с темой «род» («порождение», «плодородие»). Значимость этой темы как фундаментальной ценностно-мыслительной ориентации выражается в том, что осмысление мира осуществляется в терминах родовых отношений. Тема «род» выступает важнейшим средством упорядочивания, структурирования жизненного мира. Мировосприятие через призму универсальных родовых отношений является эффективным средством определения места любого объекта (божественного, природного, социального) в системе мироздания, характера его отношений с другими объектами. Вне родовых отношений статус человека или другого объекта был не определен. Он оказывался вне закона, выпадал из общепринятой системы представлений. «Родовое мышление» функционально аналогично современному детерминистскому мышлению. Если мы воспринимаем мир через призму универсальных причинно-следственных связей то универсальные родовые отношения, отношения взаимного порождения приводили к пониманию всеобщей родовой связи, родовой системы организации мира. Логика «родового мышления» имплицитно включает принцип иерархического построения мироздания (божественного, природного и социального миров). Иерархически упорядоченный строй мышления является одной из важнейших ценностно-мыслительных ориентацией культур архаического периода развития. Таким образом, рассмотрение темы «род», как одного из измерений тематического пространства культуры, предполагает осмысление всех объектов последнего в иерархически упорядоченной системе отношений взаимного порождения.

Тема «сила» также является абсолютной ценностью, универсалией натуралистического ментального пространства культуры. В архаическом жизненном мире физическая сила выступает одним из важнейших критериев значимости объекта или явления. Физическая сила составляет корень и ствол характера бога, героя и т. д. Всё остальное образует крону могучего дерева, является производным. Осевое значение физической силы находит выражение в представлениях об идеале.

На формирование культа силы непосредственное влияние оказывают неукротимые, господствующие силы природы. При натуралистическом образе жизни социальное признание в большой степени зависит от физических способностей. В пантеоне богов, особенно главных в их иерархии, наибольшее почитание и поклонение вызывает их безграничная торжествующая, неукротимая мощь физической силы. Культ силы является неотъемлемой чертой натуралистического пространства культуры. Он может служить верным признаком древности письменного источника: большая степень выражения силы и мощи богов, героев и других свидетельствует о его большей давности. По мере развития культуры «силовое мышление» ослабевает.

С культом силы органически связаны темы «насилия» и «страха». Эта единая тематическая структура является важнейшим показателем архаического ментального пространства, в определённом смысле составляет его сердцевину. Обычно в варварском обществе сила концентрируется в руках царя, который одновременно выступает главным источником насилия и страха.

При переходе от архаического периода к классическому, от натуралистически-силового образа жизни к разумно-добродетельному нет другой более важной и сложной проблемы как разрушить «силовой» способ мышления, лишить тему «физической силы» статуса доминирующей темы, универсалии ментального пространства культуры. Следуя в русле теоретических рассуждений А. Тойнби о роли Вызовов и Ответов в развитии культуры, можно с уверенностью утверждать, что проблема разрушения темы «сила», «силового мышления» является универсальным Вызовом для всех культур, времён и народов, многие из которых до настоящего времени не смогли найти ему адекватный Ответ. Как будет показано ниже, в истории мировой культуры эффективным Ответом на Вызов Силы может быть установление механизма власти Закона, Разума и Добродетели, господство которых приводит к элиминации силы в социально-политических и других отношениях, её жестокому и непрерывному контролю и локализации, разрешению её применения в принятых и строго дозированных формах. Начиная с VI в. до н. э. в культурах Древней Греции и Ри-

ма удалось стать на путь действительного, осознанного преодоления власти Силы, по которому пошла вся культура так называемого Запада. Таким образом, тема «сила», как измерение натуралистического, ментального пространства, предполагает выявление у всех объектов последнего «силовой» составляющей.

Пятой универсалией ментального пространства архаической культуры является тема «ритуал». Своеобразие доминирующих тем культур доисторического периода выражается в том, что они носили субъективно-объективный, духовно-практический характер. Тема «натура» задавала объективистскую систему мировосприятия. Темы «род», «сила» и «эрос» по своей природе были дуалистичны. Они включали как ментальную составляющую, так и практическое действие, среди которых нельзя определить первичность или вторичность какого-либо из компонентов. Это обстоятельство проявляется в большей степени в ритуале, в котором ментальная сторона и практическое действие находятся в неразрывном единстве. По своему происхождению ритуальная деятельность, как и иные доминирующие темы, выходит за пределы первобытного человеческого общества. Подтверждением тому являются брачные и иные ритуалы у животных. Важнейшей и, по-видимому, главной функцией ритуала в человеческом сообществе была функция объективации ментальных представлений, одновременно закрепления и воспроизведения иерархически упорядоченных социальных связей и отношений. Универсальность доминирующей темы «ритуал» выражается в том, что всякое социально важное отношение или действие становилось легитимным, когда оно было ритуализовано. При этом следует подчеркнуть исключительно натуралистический характер ритуала в архаическом обществе. Ритуал жил в пространстве натуралистических ценностей. В период великой ментальной революции природа ритуала существенно изменяется. Если в архаический период мистическая связь с богами носила натуралистический характер, то в период осевого времени ритуал наполняется преимущественно духовно-нравственным содержанием, поскольку связь с трансцендентной реальностью начинает рассматриваться как разумно-добродетельная

по природе. Это обстоятельство в полной мере проявляется в культурах Древней Индии и Китая, в ментальных пространствах которых ритуал как духовно-практическое действие остается важнейшей осью системы координат.

Темой «божественное» мы обозначаем систему мифологических представлений некоторого народа, важнейшую составляющую его ментального пространства. Поскольку по сравнению с другими доминирующими темами она является наиболее тематически развёрнутой, в большой степени определяющей своеобразие ценностно-мыслительного пространства культуры, то мы ограничимся общей её характеристикой. Прежде всего, следует отметить натуралистический характер божественной реальности этого периода развития культуры, который выражается в том, что вследствие отсутствия представлений о чисто духовной, разумной реальности боги помещаются в тот же чувственно воспринимаемый жизненный мир, в котором пребывают сами люди. Боги существенно отличаются от всех иных объектов материального мира. При этом они не имеют ненатуралистических характеристик. Они спят и бодрствуют, радуются и страдают, пребывают в определённом месте (храме, на горе и т. п.), обладают большой физической и производственной силой, требуют кровавых жертвоприношений для удовлетворения потребности в пище и т. д. Боги обладают способностью к перевоплощениям, периодически вступают в непосредственный контакт с людьми, принимая свой собственный или иной чувственный облик. Примечательно, что, согласно мифологическим воззрениям, и некоторые люди приобретают способность к оборотничеству. В письменных источниках конца 2-го – начала 1-го тыс. до н. э. боги сохраняют чисто натуралистический характер. К ним не применимы характеристики разумных и нравственных существ. Обычно они мудры, но их мудрость носит практический, приземленный характер, как хитрость, ведовство, способность к провидению и т. п. Боги не рассматриваются носителями добродетели и, следовательно, её источником. Таким образом, боги являются воплощением натуралистических ценностей этой мрачной, варварской эпохи, концентрированным выражением того духа, в котором жили сами люди. Вместе с тем, натуралистические представления со-

проводились переживаниями страха, восхищения, преклонения, покорности, неукоснительным соблюдением божественных требований и установлений, т. е. верованиями, которые близки и понятны современному человеку. Поскольку субъективная составляющая жизнедеятельности не осознавалась, господствующее объективистское мировосприятие элиминировало субъективистские переживания, то и в текстах воспроизводилась лишь внешняя, событийная сторона происходящего. Современный же читатель произвольно заполняет этот пробел своими собственными переживаниями, одновременно с которыми приносит рациональные и нравственные оценки. Таким образом, представления о богах в концептуальном виде выражали совокупность натуралистически-силовых жизненных устремлений и выступали в функции их обоснования и институализации.

Следует отметить ещё одно важное обстоятельство, политеизм предполагает сложную систему действия автономных божественных сил, нередко несогласованных между собой, которая порождает неоднородность, мозаичную картину мира. Лишь в монотеистическом иудаизме удалось эту картину в значительной степени унифицировать. Тему «божественное» нецелесообразно рассматривать в качестве доминирующей, поскольку она выступает в качестве своеобразного «обоснования» других доминирующих тем, всей системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры.

Таким образом, можно выделить пять доминирующих темы, универсальный характер которых образует ФТС натуралистического ментального пространства, его ценностно-мыслительное ядро, его сущностную структуру. Эти пять тем («натура», «эрос», «род», «сила» и «ритуал») являются необходимыми при рассмотрении культур архаического периода. Эти пять доминирующих тем выступают пятью ценностно-мыслительными измерениями, пятью смысловыми проекциями натуралистического тематического пространства культуры. Эти доминирующие темы составляют как бы «принципы» конструирования тематического пространства, «аксиомы», из которых «выводится», проистекает всё богатство его содержания. В определенном смысле они составляют исходную

тематическую структуру культур архаического периода, сущностную структуру их Духа. В этом смысле ее можно рассматривать как исходную систему координат ментального пространства человеческой цивилизации. При осуществлении тематического анализа ментального пространства некоторой культуры может возникнуть необходимость в дополнении ФТС одной или несколькими доминирующими темами. Однако эти модификации не могут привести к изменению натуралистической природы ФТС и всего ценностно-мыслительного пространства. Все другие темы не имеют всеобщего характера, и являются вторичными, производными, комплексными образованиями. Поэтому осмысление производных тем должно осуществляться посредством этих пяти измерений.

Если мы обратимся к материалу философии истории, то увидим, что мировой культурно-исторический процесс распадается на два больших периода: архаический и классический. Переход от одного периода к другому К. Ясперс назвал периодом «осевого времени», хронологические рамки которого он относил к VIII по II вв. до н. э. По нашему мнению, революционный прорыв ценностно-мыслительного пространства приходится на VI в. до н. э. в четырёх очагах мирового культурно-исторического процесса : в Древней Персии, Индии, Китае и Греции и Риме. Поскольку мы располагаем лишь отрывочными и чаще всего косвенными историческими свидетельствами, которые можно считать более или менее достоверными, то детальная реконструкция культурной жизни этого периода пока не представляется возможной. Для нас важно прояснить суть ментального переворота. Примечательно, что кардинальные социально-экономические, религиозно-нравственные преобразования происходят в этих четырёх культурных регионах практически синхронно, хотя и имеют различную динамику и существенно различную направленность. В периоде осевого времени можно выделить три этапа: подготовительный (VII в. до н. э.), эпоху великой ментальной революции (VI – первая половина V в. до н. э.) и постреволюционный (со второй половины V по II в. до н. э.).

Как уже отмечалось ранее, при всём разнообразии тематических пространств культур в мировой истории можно выделить два основных этапа: на-

туралистически-силовой (архаический) и разумно-добродетельный. Множество культур натуралистически-силового периода, каждая из которых представляется нам уникальным, мифологически-натуралистически насыщенным миром, можно свести к общему ценностно-мыслительному основанию, общей ФТС. Систему координат ментальных пространств культур этого периода составляют доминирующие темы как ее оси «натура», «сила», «эрос», «род» и «ритуал», которые образуют систему отсчёта всего многообразия тематического пространства. Основополагающий аксиоматический характер этих тем настолько ярко выражен, что можно говорить о гипернатурализме, гиперфорсизме (от англ. force-сила), гиперэротизме мифологического мышления всех без исключения народов Востока и Запада. Последнее наделяется (фактически освящается) сакральным характером, а также увязывается прочной сетью отношений взаимного порождения (богов, людей, животных и растений). Главным в оценке ментального пространства архаического периода является господство супернатурализма и отсутствие представлений о разуме и добродетели как чисто духовных, самостоятельных реальностях. В этот период разум рассматривается как магически-прагматическая способность (как ведомство и хитрость), а добродетель-доблесть как форма выражения силы.

Тематический анализ древнеперсидских, древнеиндийских, древнекитайских, древнегреческих и римских письменных источников VII–VI вв. до н. э. приводит к выводу, что именно в этот период происходит спонтанное, практически синхронное, открытие потрясающей в своей чистоте и возвышенности объективной, сакральной, разумно-добродетельной реальности. С самого начала она осознавалась как выражение истинно сущей божественной реальности. Суть ценностно-мыслительного переворота выражалась в обнаружении трансцендентной разумно-добродетельной реальности и осознании мирского бытия как несовершенного, требующего существенного преобразования. Если в настоящее время доминируют субъективистские ценностно-мыслительные ориентации, то в рассматриваемый период, напротив, господствовал тотальный объективизм. Практически отсутствовала терминология для обозначения субъек-



тивного поля восприятия. Поэтому божественное, разумно-добродетельное субпространство изначально воспринималось как объективная, надличностная, непосредственно воспринимаемая реальность. Первоначально было восхищение совершенством этой реальности, а затем постепенно начало приходить понимание своеобразия ее природы. Не было слов для её обозначения. Эта реальность сразу же воспринималась как фундаментальная, божественная реальность. И лишь впоследствии в процессе использования старых, но в значительной степени наполненных новым содержанием, терминов и введения новых началось осознание природы этой реальности. Этот путь просветления нам проложили множество безымянных мудрецов, известных первых философов и творцов новых религий. Генезис философии этого периода есть выражение рефлексивной составляющей этого пути. Осмысление этой объективной ментальной реальности есть процесс её тематической структуризации. Но поскольку это разумно-добродетельное субпространство было погружено в существенно различные, тематически упорядоченные, мифологические пространства культур Древней Индии, Китая, Греции и Персии, то и её тематическая структуризация в ценностно-мыслительных пространствах этих культур пошла существенно иными путями.

Отрывочные и противоречивые сведения, легендарные наслоения существенно усложняют уяснение хронологии осевого времени. Не углубляясь в исследование этой сложной проблемы, ограничимся самым общим анализом дат жизни «локомотивов» великой ментальной революции. Среди всех трудностей в определении дат рождения и смерти великих реформаторов замечательной эпохи VI в. до н. э. наибольшие сложности возникают при определении года рождения и смерти Заратуштры. Разброс во времени его жизни колеблется от 1500 до 600 гг. до н. э. По нашему мнению, самым сильным возражением против тех, кто относит время жизнедеятельности Заратуштры к XV–VIII вв. до н. э., является утверждение о том, что открытие самой совершенной, объективной, разумно-добродетельной, божественной реальности не может быть раньше второй половины VII в. до н. э. Это допущение может показаться несущественным,

особенно если учитывать размытость этой границы в текстах первого тысячелетия до н. э. Если же исходить из того, что открытие трансцендентной, разумно-добродетельной, божественной реальности можно с уверенностью отнести к самому великому открытию всех времён и народов в истории человечества, потому что всё последующее развитие восточного и западноевропейского Духа вполне очевидно просматривается как религиозно-теоретическое осмысление этого суперреволюционного события, концептуальное его развёртывание, важнейшими фазами которого выступают христианство и ислам. Религиозная же реформа Заратуштры – это яркий феномен великой ментальной революции, её заря. Поэтому помещать возникновение религии зороастризма в середину второго тысячелетия или начало первого тысячелетия до н. э., по нашему мнению, означает низведение этого открытия до масштабов локального, провинциального, незначительного события, отказываясь при этом привести убедительные социально-культурные предпосылки, условия для его возникновения. Ссылка лишь на спонтанное озарение, гениальность великого исторического лица всегда есть выражение неумения осмыслить социальный, культурный и т. д. контекст исследуемого явления. Даже теологический подход, согласно которому вероучение дано пророку непосредственно Богом и событие сие не может быть постижимо, допускает обоснование с позиции целесообразности божественного деяния. Поместить реформаторскую деятельность Заратуштры в XIII–XII вв. до н. э. равносильно допущению начала космонавтики в эпоху Возрождения. Таким образом нарушается логика развития мирового культурно-исторического процесса – постепенного перехода от натуралистического жизненного мира к разумно-добродетельному, от архаического общества к классическому, в этом смысле – от варварства к цивилизации, потому что границей между этими двумя различными мирами лежит открытие трансцендентной, разумно-добродетельной, божественной реальности. В тех культурных регионах, в которых ментальная революция состоялась (в Древней Индии, Китае, Персии, Греции и Риме), возврат к натуралистическому жизненному миру был уже невозможен. Имели место кризисы, временами откаты назад, но всегда нерушимым

фундаментом оставались темы ценности «разума» и «добродетели» как выражения сокровенной, божественной реальности. Как будет показано ниже, в постреволюционную эпоху произойдет тотальная переоценка всех ценностей, в результате которой оценка предшествующей истории претерпит существенную трансформацию с позиции новой системы отсчета – разума и добродетели.

В датировке жизни Заратуштры мы присоединяемся к точке зрения исследователей, которые относят время его жизнедеятельности ко второй половине VII – первой половине VI вв. (В.Хеннинг, Ж.Дюшен-Гийемен, Ф.Альтхайм и др.). По нашему мнению, нельзя пренебрежительно относиться к известной древней версии, согласно которой Заратуштра жил за 258 лет до Александра Македонского (время начала правления А. Македонского,  $336+258=594$ ). Составим хронологическую таблицу жизни и деятельности великих реформаторов:

Заратуштра	630-553 (по В.Хеннингу)
Пифагор	580-500
Будда	563-483
Михавира	540-468
Лао-цзы	VI в.
Конфуций	551-479

Простое сопоставление дат рождения и смерти этих шести мудрецов приводит к вполне очевидному выводу, что старшим среди них был Заратуштра. Именно ему впервые открылось сокровенное, божественное разумно-добродетельное бытие около 600-го года до н. э. Во время своего путешествия по странам Востока с ним вполне мог встретиться Пифагор. Торговые и культурные связи между среднеазиатскими странами и Индией, а также древние арийские отношения, позволяют допустить предположение, что учение Заратуштры могло послужить одним из факторов ментальной революции в Индии.

Вероучение зороастризма отражает как двойственный, противоречивый характер революционной эпохи, так и безграничную веру в торжество, окончательную победу светлого, чистого, разумно-добродетельного начала – бога Ахура-Мазды. С точки зрения тематического анализа борьба между всеблагим богом Ормаздом и злым духом Ахриманом отражает конфликтное, противостояние разумно-добродетельного и натуралистически-силового субпространств, разорванность ментального пространства древнеиранской культуры. Ахриман, дэвы, демоны являются творцами и носителями натуралистического, нечистого, антиразумного, аморального, наполненного чувственными вожделениями, субпространства. Напротив, Ормазд и амахраспанды («бессмертные святые»), шесть порождённых Ормаздом божеств, выступают творцами совершенного мира, основанного на разуме и добродетели. Противостояние этих двух миров обусловлено несовместимостью их ФТС, натуралистически-силовой и разумно-добродетельной. Как и в других культурах этого периода, в зороастрийских текстах, также как и в Упанишадах, мы обнаруживаем апофеоз разуму.

В конце VI – первой половине V вв. до н.э. во всех рассматриваемых регионах в целом завершаются революционные ментальные преобразования: в основном был осуществлён переход из архаического натуралистического жизненного мира в разумно-добродетельное ценностно-мыслительное пространство классической культуры. Основу этого процесса составляло разрушение натуралистической ФТС и утверждение новой, которая задавала систему отсчёта, метрику ментального пространства, базирующуюся на абсолютных ценностях разума и добродетели. Темы «натура», «сила» и «эрос» утратили доминирующий характер, были вытеснены на периферию тематического пространства и локализованы. Их прежнее влияние проявлялось лишь в архаических праздниках и ритуалах, которые имели временную и пространственную локализацию. Вхождение в систему координат разумно-добродетельного ценностно-мыслительного пространства породило спонтанную деятельность по переосмыслению имевшегося мифологического материала, прежде всего, богов и ге-

роев. Если в архаическую эпоху в образах богов и героев преобладали гипернатуралистические, гиперфорсистские, гиперэротические характеристики, составлявшие их суть, то в классический период на первый план выходит их разум, добродетель, справедливость, законотворческая способность. Боги и герои рассматриваются как совершенный, чистый источник добродетели, разумности, как высшая чисто духовная реальность. Архаические мифы частично нагружаются смыслами разумно-добродетельного порядка. Следует также отметить важный момент – чисто натуралистическое мифотворчество прекращается (например, в Древней Греции). Этот процесс переосмысления носил сложный, неоднозначный, в большой степени неосознанный характер. Наиболее чётко он проявляется в трудах философов, драматургов и поэтов. Однако инерционность натуралистического архаического мифологического мышления продолжается в повседневной жизни, в традиционных ритуалах.

Вместе с тем, в ходе ментальной революции и особенно в постосековой период разворачивается рефлексивная работа не только по осмыслению открытой трансцендентной реальности и возникшего нового жизненного мира, но и по переосмыслению ментальности архаического комплекса с целью его адаптации к современной системе координат ценностно-мыслительного пространства культуры. В процессе редактирования модернизировался архаический материал. Образы богов и героев наделялись чертами разума и добродетели, которые становятся доминантами их характеров. В это время активно разрабатывался миф о «золотом веке» как разумно-добродетельном бытии, как образце, торжестве духовной чистоты и миролюбия, который относится в далекое прошлое. В Древнем Китае эту работу провел сам Конфуций. Это обстоятельство создало наибольшую маскировку ментальной суперреволюции VI в. до н. э. События далекого прошлого в большей или меньшей мере стали носителями нового разумно-добродетельного мышления.

Почему ментальная революция произошла не в трех (культурах Древней Греции, Индии и Китае), как утверждал К. Ясперс, а в четырех очагах мирового культурно-исторического процесса? Как мы покажем ниже, среди отцов осево-

го времени первопроходцем был Заратуштра, а Персидская империя, раскинувшаяся от Индии до Эфиопии, была носителем зороастрийской метафизики.

Проповедь Заратуштры прорвала горизонт натуралистического бытия и открыла иное, чисто духовное измерение жизненного мира. Впервые в мировой истории божественная реальность открылась как трансцендентное, надличностное бытие Разума, творца всего благого. До VI в. до н. э. иудейским пророкам в откровении являлся Бог как трансцендентное бытие, но из книг пророков мы видим, что они это созерцание мыслили не трансцендентно, не как чисто духовную, разумно-добродетельную реальность. Если в мифологиях боги были носителями натуралистических качеств в предельной (чаще всего бесконечной) степени (физической силы, эроса, способности зрения, слуха, чревоугодия), то бог Ахура-Мазда был носителем предельной, чисто духовной реальности. Атрибуты разума и добродетели в нем находились в неразрывном единстве. Как трансцендентная онтологическая реальность Ахура-Мазда есть свет не чувственно воспринимаемый, а духовный, созерцаемый духовным зрением. В зороастрийском вероучении мы впервые обнаруживаем метафизическое пространство разумно-добродетельное по своей природе. В мифологиях доосевого времени нет метафизики не только потому, что еще не существовало теоретического описания божественной реальности (ибо не было философии), но и потому, что эта реальность мыслилась натуралистически, неметафизически. Греческие, египетские, ведийские боги обитают на небе и земле (например, на горе Олимпе), и под землей. Однако эти места их расположения находятся в том же натуралистически-силовом пространстве. Боги «живут» в той же системе координат, что и люди. Новым в зороастрийском отношении к Богу было непрерывное стремление к нравственному самосовершенствованию как к средству устойчивого поддержания с ним связи, как к средству спасения. Это нравственное отношение с Богом впоследствии станет определяющим в мировых религиях. А разработанная концепция спасения как пути души в загробном существенно ином метафизическом пространстве станет центральным в вероучениях наиболее развитых религий. Для народов-соседей греков, индийцев и иудеев зороастрий-

ская ментальность в определенном смысле стала спусковым крючком, повлекшим революционные преобразования в собственных ценностно-мыслительных пространствах. В каждой культуре эти процессы носили настолько специфический характер, что первоначальная роль зороастризма стала почти незаметна.

Если рассматривать характер протекания и распространения субпространства ментальной революции в ареале от Индии до Атлантического океана, то мы можем с уверенностью утверждать, что духовные преобразовательные процессы не были локализованы в ценностно-мыслительных пространствах персидской, греческой и римской культур. Открытие трансцендентной, чисто духовной, разумно-добродетельной божественной реальности в VI в. до н. э. имело универсальное революционизирующее значение. Оно существенным образом изменило мировосприятие, надо полагать, во всех культурах этого региона, в том числе египетской, вавилонской, финикийской и других. Начался тотальный процесс спиритуализации ментальных пространств этих культур. Этому процессу никто и ничто не могло противостоять. Поэтому можно утверждать, что чисто архаические, натуралистические жизненные миры в очерченном ареале перестали существовать. Насыщение ментальных пространств рациональным, нравственным содержанием происходило с различной степенью интенсивности.

В ходе жизнедеятельности культуры происходит объективация ее духовной составляющей в форме институализации социально-политических

Нередко в публикациях об осевом времени дренеиудейский народ причисляют к осевым народам. По нашему мнению, осевых народов было всего четыре: греческий, индийский, китайский и персидский. Ментальность этих народов (культур) транслировалась в ценностно-мыслительные пространства иных культур и в большей или меньшей степени ассимилировалась ими. Древнеиудейская культура в осевое время (если не продолжать его до эпохи распространения христианства) функционировала преимущественно в режиме восприятия и ассимиляции кодов (тем) ментальной революции. Никакой трансляции тем иудейской ментальности на другие культуры мы не наблюдаем. Так,

самые сильные древнеиудейские идеи монотеизма и откровения ни одним другим народом не были восприняты. До возникновения христианства ментальные процессы древнеиудейского Духа были достоянием лишь его самого, были его внутренним делом.

«Переоценка» тематического пространства не обошла и его фундаментальной структуры, «мифологического времени». Космогонические, антропогонические мифы большей частью сохранили свою жизнеспособность. Вместе с тем, встроенность бытия первотворения в настоящую структуру мироздания начинает обрываться. Его место начинают занимать рациональные модели и объяснения, что особенно отчётливо проявляется в ходе генезиса греческой философии. Но самое любопытное в переосмыслении эры «творения» – это осознание её как «золотого века», даже не столько как века изобилия, сколько века торжества чистоты духа, добродетели, справедливости, разума, мира. Именно это обстоятельство, перенос чистого разумно-добродетельного бытия в далёкое прошлое, создавало наибольшую маскировку ментальной суперреволюции VI вв. до н. э. Эпические и иные произведения, написанные после VI в. и описывающие события далёкого прошлого, обычно несут печать нового, разумно-добродетельного мышления. Поэтому в этих текстах следует предварительно отслоить налёт модернизаций исторического прошлого. Внешним, несколько упрощённым критерием датировки текстов может служить наличие или отсутствие прямых или косвенных разумно-добродетельных оценок: полное их отсутствие свидетельствует о его написании в дореволюционную эпоху, напротив, их наличие – об их создании в осевое или более позднее время.

В мифологическом сознании архаического общества специфическая природа божественной, материальной и субъективной реальностей не осознавалась. Они рассматривались в синкретическом единстве. Божественное, подобно соли в морской воде, насыщало натуралистическое ментальное пространство архаической культуры. В период ментальной революции VI в. до н.э. на Востоке была открыта сверхразумная, нематериальная природа божественной реальности, пространство сокровенного бытия. Впервые эта реальность открылась



Заратуштре, вероятно, на рубеже VII – VI вв. до н. э. В Древнем Китае метафизическое бытие получило осмысление в конфуцианском и даосском учениях о Дао. Но наиболее полное, глубокое и всестороннее представление потаенная природа божественной реальности получила в Древней Индии в индуизме (в учении о Брахмане и Атмане). В освоении божественной реальности древние греки дошли до понимания ее лишь как разумно-добродетельного бытия, которое, однако, не рассматривалось как трансцендентное.

Какое место занимает божественная реальность в ценностно-мыслительном пространстве культуры осевого и постосевого времени? Бог есть необъективированная, неантропогенная реальность. Это означает, что эта реальность не может быть адекватно декодирована. Бог как творец сам является первичным источником объективации своей воли. При этом большей частью Он объективирует свою волю и замысел не непосредственно, а опосредованно через деяния мирских сил и субъектов. Необъективированность божественной реальности в философии осмысливается как ее трансцендентность. Бог как трансцендентная реальность является избранным Им людям, которых называют пророками. Последние объективируют свои представления, которые для всех иных людей становятся объектом декодирования. Рефлексивная деятельность специалистов, называемых богословами или теологами, относительно первичного сокровенного знания приводит к становлению и развитию религиозных представлений, объективация которых в ритуале и деятельности религиозных организаций приводит к формированию религиозного комплекса, называемого религией. Таким образом, множество существующих в настоящее время религий, мыслящих божественную реальность как трансцендентную, по существу представляет собой различные формы, более или менее удачные, интерпретации исходной, необъективированной реальности Бога. Верующий человек выбирает наиболее удобную для него религию, которая, как ему представляется, является наиболее эффективной для установления непосредственной связи с Богом. Г. Гегель полагал, что Бог как абсолютный дух проходит определенные

стадии в своем развитии. Вполне очевидно, что развиваются лишь наши представления об этой вневременной реальности.

Однако своеобразие религиозного сознания выражается в том, что оно включает не только представления о божественной реальности, но и ее созерцание, которое сопровождается глубоким сокровенным переживанием. В зависимости от того, какой из этих двух составляющих религиозного сознания отдается предпочтение в процессе формирования религиозного комплекса, в значительной степени определяется природа самой религии. Это обстоятельство служит источником становления двух типов метафизики, которые мы называем метафизикой Логоса и метафизикой Пути. Стратегической целью метафизики Логоса является объективация потаенной божественной реальности в виде целостной системы метафизического знания. Наибольшее развитие этот тип религиозной метафизики получил в западном христианстве (католицизме и протестантизме), а также в конфуцианстве, среди суннитов в исламе. В метафизике Пути главным стремлением является достижение непосредственного созерцания трансцендентной божественной реальности, т. е. ее декодирование не посредством деятельности рассудка, а в процессе многотрудного практического делания. Этот тип метафизики в значительной степени предопределяет природу различных школ индуизма, буддизма, раннего конфуцианства, православия в христианстве и суфизма в исламе.

После ментальной революции VI в. до н. э. исходным положением древнегреческого мировосприятия стало представление о том, что в основе мироздания лежит разумно-добродетельная реальность, которая выражает суть всего сущего. Учение Пифагора о числах, Гераклита о логосе, Парменида о бытии, Анаксагора о Нусе, Платона об эйдосах, Аристотеля о форме есть различные способы теоретического осмысления этой идеи. Божественная разумно-добродетельная реальность (числа, логос, бытие, Нус, эйдосы, формы) структурирует, упорядочивает, творит мир, превращает его в совершенный космос и таким образом составляет его сущность. Выше этой реальности ничего нет. Она есть предел мироздания. Поэтому для греков все мироздание становится разум-

но-добродетельно насыщенным. Разумно-добродетельное начало лежит в основе любой вещи, социального явления и человека, что делает их совершенными. Для древних греков была очевидна мысль объективной, разумно-добродетельной заданности бытия. Это обстоятельство предопределяет монолитность ментального пространства древнегреческой культуры.

До Иисуса греки и римляне не знали пространства сокровенного бытия как метафизического пространства свободы. Последнее, как на Востоке, так и на Западе, имеет общую природу. В каждой развитой религии оно различается лишь тематически. Сокровенное бытие состоит из двух частей: метафизической и нравственной. Первая включает совокупность представлений о трансцендентной, божественной реальности, образующих само пространство спасения. Вторую составляет система морали, заповедей религии, указывающих путь к спасению. Нравственные требования всегда выступают в качестве средства очищения души подвижника. В ментальном же пространстве культуры они являются абсолютными ценностями. Чистое метафизическое пространство божественной реальности являет собой абсолютную цель – высшее сокровенное бытие. В религии справедливо действие «принципа дополнительности», применяемого в современной науке, в частности в квантовой физике, согласно которому использование различных приборов приводит к различным теоретическим описаниям исследуемого явления. Само же явление есть объективный, целостный процесс. Например, одни приборы выявляют свойства элементарной частицы как волны, другие – как корпускулы. Так и в религии. Есть единое, чистое сокровенное божественное бытие как онтологическая потаенная реальность. Развитые религии указывают различные пути ее постижения, а также дают различные «теоретические описания» этой реальности, которая сама по себе едина. Поэтому все метафизические картины божественного бытия равноправны, имеют право на существование.

Открытие сокровенного, трансцендентного бытия обнаружило новое, дотоле неведомое измерение ментального пространства. Его действительно сокровенный характер выражается в том, что оно составляет самую высшую, чистую,

глубокую реальность всего сущего как субстанциальный и сущностный принцип, как внешнего мира, так и человека. В индуизме эта реальность осмысливается: в мире – это Брахман, в человеке – Атман. В конфуцианстве и даосизме ее составляет Дао-Путь, в христианстве – Царство Небесное, Благодать Божья. Бог (Брахман, Будда, Дао, Иегова, Христос, Аллах) близко. Бог рядом. Бог везде. Однако вхождение в пространство его сокровенного бытия, достижение метафизической свободы возможно только при условии умерщвления всех желаний в этом мире, т. е. действительного выхода из пространства чувственно воспринимаемого мира. Это узкий путь спасения. По нему могут пройти немногие. Их называют святыми. В развитых религиях разработаны различные практики вхождения в сокровенное божественное пространство, включающие медитацию, пост, молитву, нравственное очищение и т. д. Широкий путь к спасению предполагает временное вхождение в пространство сокровенного бытия в процессе осуществления религиозных обрядов, когда имеет место временное освобождение от мирских, чувственных вожделений. Таким образом, ментальное пространство стало неоднородным. В нем в профанизованное пространство жизненного мира встроено пространство сокровенного бытия. Синкретическое единство сакрального и натуралистического в архаическом сознании придавали ментальному пространству относительно однородный характер.

В Древней Индии тематическая структура сокровенного бытия (темы «Брахмана», «Атмана», «дхармы», «мокши» и др.) выстраивали всю систему социально-политических, семейно-бытовых отношений, структуру всего ментального пространства. Четыре варны древнеиндийского общества (брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры), четыре периода в жизни индийца (ученичества, домохозяина, отшельника и аскета) представляли собой ступени восхождения социальной группы или индивида к метафизическому пространству свободы. В Древнем Китае конфуцианская система ценностей определяла идеализированное пространство социального бытия, которое обеспечивало выход в сокровенное бытие Дао-Пути Неба. До Иисуса ментальное пространство Греции и Рима

было монолитным. В нем отсутствовало субпространство сверхразумного сокровенного бытия.

В тематическом пространстве культуры наиболее фундаментальной является тематическая структура трансцендентного божественного бытия, которая выступает в качестве системы отсчета всех ценностно-мыслительных ориентаций. Вместе с тем метафизический характер последнего закладывает предпосылки разрыва ментального пространства культуры, когда «жизнь в мире» и «жизнь в Боге» становятся не только автономными, но и несовместимыми реальностями, которые определяются существенно различными ФТС. Ориентации, обращенные к чувственному миру, имеют натуралистическую направленность, а ориентации, обращенные к Богу, – трансцендентную. В культурно-историческом процессе, в социальной жизни всегда есть опасность скольжения в болото натурализма, когда пространство жизненных ориентаций задают темы «добыча», «сила», «эрос». Тогда сокровенное бытие становится пространством ухода от мерзостей окружающей жизни. Так, в Древней Индии по мере кристаллизации кастовой социальной структуры общества, нарастания деспотизма религиозное подвижничество приобретает характер бегства из пространства социально-политической несвободы в пространство метафизической свободы. Поэтому одним из главных Вызовов, стоящих перед всякой культурой, является задача гармонизации двух автономных реальностей – «жизни в мире» и «жизни в Боге». В русской культуре этот разрыв до сих пор преодолеть не удастся. Универсальным Ответом на этот Вызов является построение социального пространства на ФТС, доминирующими темами которого выступают темы «закон», «свобода», «разум» и «добродетель».

Ментальная революция середины первого тысячелетия до н. э. знаменовала важнейшее событие в истории мировой культуры, суть которого выражается в осознании трансцендентной, разумно-добродетельной природы божественной реальности. На языке тематического анализа эта революционная эпоха описывается как переход от натуралистически-силовой системы координат к разумно-добродетельной, в результате которого происходит коренное преобра-

зование ментального пространства культуры. Мировой культурно-исторический процесс распадается на два основных, существенно различных периода, архаический и классический. Первоначально ментальные революции произошли в четырёх очагах, четырёх относительно замкнутых ментальных пространствах – Древней Персии, Индии, Китае и Греции.

В самом общем плане открывается следующая логика развития мирового культурно-исторического процесса. В результате ментальных революций в каждой из культур осевых народов сложились ФТС разумно-добродетельные по природе, однако тематически существенно отличающиеся одна от другой. Одной из важнейших тенденций развития мировой истории просматривается трансляция этих ФТС на культуры иных народов. Многообразие форм взаимодействия последних, имевших натуралистически-силовое тематическое пространство, с культурами-«великанами» неизменно приводило к общему результату: народы-«прозелиты» открывали для себя высшее, совершенное, трансцендентное ценностно-мыслительное субпространство божественной реальности, вхождение в которое для них сопровождалось в свою очередь переживанием ментальной революции, тотальной переоценкой всех прежних ценностей – разрушением натуралистически-силовой системы координат и установлением разумно-добродетельной. Очевидно, что формы «переживания» кардинальных ценностно-мыслительных преобразований были самыми разнообразными. Поэтому европейскую, индийскую и китайскую цивилизации можно назвать тремя китами мировой культуры, поскольку они являются генераторами фундаментальных тематических структур в большей или меньшей степени преобразовавших ментальные пространства всех других (без исключения) культур. Этот процесс продолжается и по настоящее время.

Поскольку последующий культурно-исторический процесс на Востоке представлял собой трансляцию тематических структур Древней Индии и Китая на ментальные пространства культур Юго-Восточной Азии, Кореи, Японии и других, то можно утверждать, что ФТС культур Древней Индии и Китая образуют исходное тематическое ядро культур Востока в целом. В самом общем

плане логика культурно-исторического процесса на Западе развивалась по тому же сценарию: в процессе трансляции, внедрения тематических структур античности и христианства среди варварских народов Европы происходило становление западноевропейской цивилизации.

Ниже будет показано, в чем выражается своеобразие ментальных революций в Персии, Древней Индии, Китае, Греции и Рима. Сейчас ограничимся следующим замечанием. Наиболее последовательные, глубокие ценностно-мыслительные преобразования имели место в культуре Древней Индии. В шестом веке до н. э. индийцы прошли метафизический путь до конца, в соответствии с которым они установили социально-политическую структуру общества. Дальше уже идти было некуда. Поэтому вся последующая древнеиндийская история – это история концептуального развертывания основных идей-тем революционной эпохи. Для «внешнего» наблюдателя ментальное пространство древнеиндийской культуры как бы замерло в устоявшихся ценностно-мыслительных структурах.

Древнегреческая же ментальная революция оказалась незавершенной в метафизическом плане. Греки не дошли до идеи спасения, остались в этом полюсном, разумно-добродетельном мире. Лишь полтысячелетия спустя (а фактически к четвертому веку новой эры) христианство довершило движение античного Духа. Поэтому ментальное пространство европейской цивилизации основывается на двух ФТС – античной и христианской. История стран Европы убедительно показывает, что вхождение в ценностно-мыслительное пространство европейской цивилизации с необходимостью предполагает ассимиляцию народом-прозелитом ФТС античности (принятие в качестве доминирующих тем «свобода», «закон», «разум», «добродетель» и «красота») и христианства. Таким образом, осевое значение ментальной революции середины первого тысячелетия до н. э. выражается в том, что сформировавшиеся в это время системы координат ценностно-мыслительных пространств, с одной стороны, культур Древней Индии и Китая, а, с другой, – культур Древней Греции и Рима и христианства, предопределили два основных русла развития культурно-

исторического процесса Востока и Запада и его последующего тематического развёртывания и дифференциации в культурах этих регионов.

Поэтому в полной мере просматривается осевое значение великой ментальной революции середины первого тысячелетия до н. э., которое выражается как в крутом переломе мирового культурно-исторического процесса, так и последующей детерминации (непосредственно и опосредованно) дальнейшего его развития. Именно поэтому эти ценностно-мыслительные преобразования можно назвать революционными.

В постреволюционный период, когда темы «разум» и «добродетель» стали доминирующими, спонтанно развернулась работа по переосмыслению предшествующей истории с точки зрения новой системы отсчёта, новой системы ценностей. При этом эпохальное событие было отнесено в далёкое прошлое, «золотой век» культуры. Отсюда произошёл переворот в понимании всего культурно-исторического процесса: образец разума и добродетели помещался в славное историческое прошлое (обычно, в героическую эпоху), а современный период рассматривался как его слабое подражание. По нашему мнению, эффективность тематического культурологического анализа проявляется в том, что он позволяет раскрыть механизм «маскировки» культурно-исторического процесса и в полной мере показать значимость этого великого события. В последующих разделах мы в общем плане проследим формирование ФТС в Древней Индии и Китае, Греции и Риме.

Многослойность мирового культурно-исторического процесса требует разработки как культурных, так и метакультурных подходов исследования. Это обстоятельство находит отражение в концептуальных построениях о культуре и цивилизации. Сложность объектов изучения, называемых культурами и цивилизациями, приводит к существенно различным их определениям. Количественный рост определений понятий «культура» и «цивилизация», невозможность дать единого, общепринятого их определения рассматривается многими исследователями как кризис в философии истории и культурологи. По нашему мнению, ситуация представляется не столько кризисной, сколько позитивной.



Она показывает, что в этой области гуманитарной науки ведутся достаточно продуктивные исследования, строятся различные теоретические модели, описывающие различные стороны культурных и цивилизационных процессов. Эффективность этих теоретических построений делает их равноправными. В совокупности они углубляют наши представления о мировом культурно-историческом развитии.

Тематический анализ осевого времени по выявлению исходных ценностно-мыслительных структур мировой истории открывает новую малоизученную сторону проблемы «культуры и цивилизации». Первоначально в период революционных преобразований культуры осевых народов Древней Греции и Рима, Индии и Китая (для современников вавилонян, египтян, финикийцев и других) принципиально не отличались от иных культур. Природа древнегреческой и древнеримской, древнеиндийской и древнекитайской культур начинает существенно меняться по мере трансляции их ментальности среди других народов. Когда их ментальность приобретает метакультурный характер, превращается в суперсистему, они приобретают статус цивилизации. Так, распространение китайского Духа среди народов Дальнего Востока, Японии и Юго-Восточной Азии представляло собой процесс формирования китайской цивилизации. Соответственно распространение буддизма в этих же регионах способствовало становлению индийской цивилизации. Систему Духа европейской цивилизации составляют ментальности античности и христианства. Эпохи эллинизма, Римской и Византийской империй, христианизации народов Западной, Северной и Восточной Европы в эпоху Средневековья и становление мировой колониальной системы в XVI – XIX веках представляли собой этапы развития европейской цивилизации. Разрушение Персидской империи в IV в. до н. э. прервало процесс становления персидской цивилизации. Изоляционистские устремления древних иудеев замыкали пространство древнееврейской культуры. Однако, поскольку христианство по своим истокам является носителем еврейской ментальности, то опосредованно древние иудеи, как и древние греки и римляне, входят в состав образующих ментальность европейской цивилизации.

Таким образом, тематический анализ периода осевого времени и последующего развития мировой истории показывает, что исток мировой истории составляли всего три цивилизации: европейская (западная) и индийская и китайская, образовавшие восточную траекторию ментального развития. Все остальные ментальности иных культур являются производными. В настоящее время вполне справедливо относят к цивилизационным образованиям исламскую, японскую и другие культуры, исходя из их метакультурного влияния. Однако по своим истокам производный характер последних весьма очевиден.

Что дальше? Процессы глобализации, переход к техногенной цивилизации приводят к трансляции ФТС европейской цивилизации, к превращению ее доминирующих тем «свобода», «разум», «закон», «добродетель» и «красота» в универсалии мирового порядка. При этом наблюдается процесс эрозии индийской и китайской ФТС. Интенсивное развитие Индии и Китая в определенном смысле есть вхождение в ценностно-мыслительное пространство европейской цивилизации.

## РАЗДЕЛ 2

### ПЕРСИДСКАЯ МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

#### 2.1. Империя Ахеменидов как порождение Духа осевого времени

К. Ясперс рассматривал осевое время как развивающиеся во времени три автономных процесса (духовных, социально-экономических и политических) кардинальных преобразований в Древней Греции, Индии и Китае. Стратегической задачей нашего исследования является изучение специфики каждого из них. Однако, по нашему мнению, исследователи осевого времени не учитывают в полной мере зороастрийской ментальной революции в персидской культуре. После разрушения Александром Македонским и его сподвижниками Персидской империи, когда были уничтожены важные письменные источники, объективировавшие бытие персидского Духа, и дальнейшей эллинизации этого региона, персидская культура, по-видимому, навсегда утратила свой собственный голос и предстает перед нами немым инвалидом. Вместо нее и за нее нам повествуют преимущественно захватчики-греки и римляне, тенденциозность которых весьма очевидна. Со времен Геродота сложилось упрощенное представление о персидской культуре эпохи империи Ахеменидов, согласно которому Персидская империя была варварским государством, а ее правители были жестокими тиранами. Задача настоящей главы показать несостоятельность подобного рода суждений. Мы покажем, что образование империи Ахеменидов знаменовало собой важнейший этап в мировой истории, которое привело к формированию существенно иных социально-экономических, политико-правовых, религиозных отношений и культурных связей. Поскольку сердцевину персидского жизненного мира составлял зороастризм, то его возникновение и распространение среди составлявших большинство ираноязычных народов империи привело к духовному прорыву – зороастрийской ментальной революции, разрушению архаической, натуралистически-силовой системы координат ценностно-мыслительного пространства и формированию новой, духовно-

нравственной. Следует иметь в виду, что среди осевых народов раньше всех духовный прорыв, у истоков которого стоял Заратуштра, произошел в недрах персидской культуры. Как мы покажем ниже, осевое время как переломный период в мировой истории в определенном смысле проистекает с территории Средней Азии, где начало распространяться религиозное учение Заратуштры. В Персии начинается осевое время, берет начало новый период мирового культурно-исторического процесса.

Обычно в современной исторической литературе не проводится существенное различие между государствами Ближнего и Среднего Востока, которые рассматривали друг друга как источник добычи и поэтому постоянно враждовали друг с другом. Поочередно они набирали силу, возвышались над другими, достигали расцвета и под натиском алчных соседей разрушались. Первой в этом ряду была Ассирия. Ассирийская экспансия началась в царствование Адад-нерари (911-891). Во время правления Саргона II (722-705) и Синахериба (704-681) Ассирийская империя достигла наибольшего могущества. В 612 г. до н. э. войска мидян и вавилонян захватили столицу Ассирии Ниневию, разграбили и разрушили ее. Во время царствования Навуходоносора (605-562) Вавилонская держава достигла процветания. С подачи Геродота могущество Мидии продолжалось 128 лет (678-550 до н. э.). Согласно Вавилонской хроники, в 553 г. до н. э. в мидийской армии произошел мятеж, мидийский царь Астиаг был схвачен и выдан персидскому царю Киру. Кир захватил сокровища и унаследовал титулы мидийских царей. Произошло странное превращение подчиненного Персидского государства в господствующую державу. К концу VI в. до н. э. Персидская империя простиралась от реки Инд на востоке до Эгейского моря на западе. В 327 г. до н. э. под натиском войск Александра Македонского империя Ахеменидов прекратила свое существование. По нашему мнению, Персидская империя значительно отличалась от всех этих государств, в том числе и от государства Египет и Урарту, потому что ее жизненный мир имел существенно иные ценностно-мыслительные основания. В этих государствах люди жили в натуралистически-силовом ментальном пространстве, осями которого были те-

мы «физическая сила», «натура» («добыча», «богатство»), «род», «эрос» и «ри-туал». Дошедшие до нас письменные источники весьма красноречиво об этом свидетельствуют.

В военной песне вавилонского царя Хаммурапи (1792-1750) «силовое мышление» проявляется в полной мере:

«Иштар дала силу битвы –

Что ж, кого ты ждешь?..

Царь, чьи деяния для Мардука приятны,

Воздвигни свою власть на четыре стороны

света...

Горы и равнины служить заставил,

Величье силы своей в поздние дни прославил!..

Царь Хаммарапи, воитель могучий,

Побивающий супостатов, на противников –

наводнение,

Повергающее вражескую землю,

Гасящий супротивных, подавляющий

мятежных,

Открывающий лоно гор недоступных» [316, с.248-249].

Надпись ассирийского царя Адад-нерари (911-891), ставшего одним из основателей Ассирийской империи, излучает энергию силы: «Ададнерари, светлый государь, наместник богов, основатель городов, истребитель мощных племен касситов, кутиев, лулумеев и шубарейцев, побивший всех врагов вверху и внизу, поправший страны их от Лубду и Рапику до Элухата, державший всех людей, расширивший границы и пределы, царь, к ногам коего Ану, Ашшур,

Шамаш, Адад и Иштар склонили всех правителей и государей, славный первосвященник Эллиля, сын Арикденилу, наместника Эллиля, ишшакку бога Ашшура, покорившего страну Турукки и Нигимхи до пределов ее, всех правителей гор и холмов обширных пределов кутиев, покорившего страну Кудмухи и всех ее союзников, полчища алхамеев, сугиев, яуриев и их страны, расширившего границы и пределы, внук Эллиль нерари, ишшакку Ашшура же, который побил войско касситов и рука которого победила всех ненавистников его, расширившего границы и пределы, потомок Ашшурубаллита, царя сильного» [316, с.250-251].

На метровой глиняной плите Саргон II (722 – 705) повествует о своей кровавой жестокости, ненасытной жажде добычи: «Как яростное копье по нему я ударил, нанес ему поражение, отвратил его наступление, устроил ему побоище, и трупы воинов его я раскидал, как полову, наполнил горные провалы; по пропастям и ущельям кровь их я заставил течь, как реки; степи, равнины, высоты окрасил, как алую шерсть... Победу Ашшура, моего владыки, на вечные времена установил я над Урарту, страх перед ним, без забвения, на будущее я оставил; в грозном бою я сделал горькой для Урарту силу мощи моей превеликой и натиска моего великого оружия... Вместе с прочим многочисленным богатством его без счета – я похитил, кроме вещей золотых, серебряных, свинцовых, бронзовых, железных, слоновой кости, черного дерева, самшитовых и всех всевозможных родов дерева, которые похитили без числа войска Ашшура и Мардука из города, дворца и божьего храма. Имуществом дворца Урзаны и Халдии и многим богатством его, которые я похитил из Муцацира, я нагрузил мои многочисленные войска во всем обилии их и заставил тащить в Ассирию» [316, с. 257-258, 259, 262]. Крайняя жестокость и насилие ассирийских царей во время завоевательных походов приводила к запустению захваченных земель и полному разрушению хозяйственной жизни. Эта хищническая политика лишала возможности дальнейшую их продуктивную эксплуатацию, получение какого-то дохода. Напротив, она превращала завоеванные территории в тяжелое бремя по их содержанию.

Примечательно, что Саргон II полагал себя справедливым и добродетельным правителем, который свято чтит ассирийских богов Ашшура, Шамаша, Набу и Мардука. Они ведут его к победе, помогают ему, являются источником его силы: «С великой помощью Ашшура, Шамаша, Набу и Мардука в третий раз походный строй я направил в глубь гор,.. я простер ярмо колесниц Нергала и Адада, значков, грядущих передо мной» [316, с. 254]. «Ашшур, владыка мой, – взывал к богу Саргон II, – внял словам моим справедливым, был к ним добр, повернулся к моей правдивой мольбе, благосклонно принял мое моление, послал мне на помощь свое гневное оружие, при появлении коего бегут непокорные от восхода солнца до заката солнца» [316, с. 257].

Во вступительной части повествования Синаххериба (704-681), в его самооценке в концентрированном виде выражается архаическая ассирийская ментальность: «Я – Синаххериб, великий царь, могучий царь, царь обитаемого мира, царь Ассирии, царь четырех стран света, премудрый пастырь, послушный великим богам, хранитель истины, любящий справедливость, творящий добро, приходящий на помощь убогому, обращающийся ко благу, совершенный герой, могучий самец, первый из всех правителей, узда, смиряющая строптивых, испепеляющий молнией супостатов» [316, с. 264]. Мы видим, как четко проявляется натуралистически-силовая система координат ценностно-мыслительного пространства ассирийской культуры – доминирующие темы «сила», «натура» и «эрос». Вместе с тем, ассирийский правитель называет себя «премудрым пастырем», «хранителем истины, «любителем справедливости», «творящим добро». В доосевое время духовно-добродетельная природа этих тем была еще неизвестна. Они еще не стали опорами жизненного мира. В архаической системе ценностей они выполняли подчиненную, вспомогательную функцию. Поэтому, подобно представлениям об ассирийских богах, наполнялись натуралистически-силовым содержанием. В господствующую атмосферу насилия и страха эти темы приносили милосердие и добродетель. Это обстоятельство весьма четко проявляется в последующем его повествовании, источающем поток ужаса, страха, жестокого насилия и крови, которые оцениваются как его великие за-

слуги, добродетель. В 689 г. до н. э. Синаххериб захватил Вавилон, полностью его разрушил, включая храмы, и затопил его. Однако следует заметить, что апелляция к темам «справедливость», «мудрость» и «добродетель» является показателем трансформации архаического пространства накануне великой ментальной революции.

В произведениях древневавилонской литературы мы обнаруживаем ту же систему координат ментального пространства культуры. В поэме о сотворении мира приводится натуралистическое описание бога Мардука, в котором физическая сила бога выступает одним из главных его качеств:

«Он<sup>2</sup> ростом велик, среди всех превосходит,  
 Немыслимо облик его совершенен –  
 Трудно понять, невозможно представить.  
 Четыре глаза, четыре уха!  
 Он рот раскроет – изо рта его пламя!  
 Он вчетырежды слышит мудрейшим слухом,  
 И всевидящи очи – все прозревают!  
 Среди богов высочайший, прекраснейший станом,  
 Мышцами мощен, ростом всех выше!» [316, с. 34].

Сила, Насилие и Страх – основные маркеры ментальности этого мира:

«Мать Хубур<sup>3</sup>, что все сотворяет,  
 Неотвратимое множит оружие, исполинских делает змеев!  
 Остры их зубы, их клыки беспощадны!  
 Она ядом, как кровью, их тела напекла,  
 В ужас драконов свирепых одела,  
 Окружила нимбами, к богам приравняла.

---

<sup>2</sup> Бог Эя отец Мардука

<sup>3</sup> Богиня Тиамат



Увидевший их – падает без силы!  
 Если в битву пойдут, то уже не отступят!  
 Гидру, Мушхуша, Лахаму из бездны она сотворила,  
 Гигантского Льва, Свирепого Пса, Скорпиона в человечесьем обличье,  
 Демонов Бури, Кулилу и Кусарикку.  
 Безжалостно их оружие, в битве они бесстрашны!  
 Могучи творенья ее, нет им равных!  
 И еще сотворила одиннадцать этим подобных!» [316, с. 35-36].

В эпической поэме «О все выдавшем» в образе популярного героя Гильгамеша силовые характеристики также преобладают:

«Стену Урука он возносит.  
 Буйный муж, чья глава, как у тура, подъята,  
 Чье оружие в бою не имеет равных,..  
 Днем и ночью буйствует плотью:  
 Гильгамеш ли то, пастырь огражденного Урука,  
 Он ли пастырь сынов Урука,  
 Мощный, славный, все постигший?» [316, с. 123].

«Сын мой, живет Гильгамеш в Уруке.  
 Нет никого его сильнее,  
 Во всей стране рука его могуча,  
 Как из камня с небес, крепки его руки!» [316, с.125].

В III – II тыс. до н. э. боги народов Месопотамии мыслились как натуралистическая реальность. Боги отличались от людей лишь значительно большей степенью выражения человеческих качеств. Боги также как и люди радуются и страдают, смеются и плачут, дерутся и мирятся, убивают и др. Так, в поэме о

творении мира предельно натуралистически передается созидательная деятельность бога Мардука:

«Как убил он предводительницу Тиамат, –  
Рассеялось войско ее, разбежались отряды.  
А боги-соратники, что с ней выступали,  
От страха дрожа, назад повернули,  
Убежали, жизни свои спасая,  
Но в кольце оказались, ускользнуть не сумели.  
Он в плен их забрал, разбил их оружие.  
Брошены в сеть, очутились в ловушке.  
По углам забившись, рыдая тяжело...  
К Тиамат, что он одолел, он снова вернулся.  
На ноги Таимат наступил Владыка.  
Булавой беспощадной рассек ее череп.  
Он разрезал ей вены, и поток ее крови  
Северный ветер погнал по местам потаенным,..  
Усмирился Владыка, оглядел ее тело.  
Рассек ее тушу, хитроумное создал.  
Разрубил пополам ее, словно ракушку.  
Взял половину – покрыл ею небо» [316, с. 41-42].

В сказании об Атрахасисе жизнь богов не может не вызывать сострадания:

«Когда боги, подобно людям,  
Бремя несли, таскали корзины,  
Корзины богов огромны были,  
Тяжек труд, велики невзгоды» [316, с. 51].

«Тридцать лет они тяжело трудились.

Годы и годы тяжело трудились.

Годы труда они подсчитали,

Годы труда в болотах и топях» [316, с. 52].

Когда герой поэмы «Когда пир устроили боги...» Натмар вошел во двор, где заседали боги,

«Низко склонились перед ним все боги,

Все боги страны перед ним склонились...

Пошел Натмар, госпоже своей так молвит:

«Госпожа! На небе отца твоего Ану, куда ты

меня посылала,

Бог один, госпожа, косоглазый, хромой

и плешивый в совете богов восседает!»

«Ступай и бога того схвати, ко мне приведи его!» [316, с. 88-89].

У читателя постосевого времени натуралистические сцены жестокости и насилия архаической мифологии вызывают ужас и отвращение, потому что оценка описываемых событий осуществляется с позиции высокой духовности, разума и добродетели. В III – II тыс. до н. э. этих оснований для подобного рода оценки не существовало. Поэтому натуралистические описания не только не вызывали неприятие, но и, напротив, воспринимались как норма, вызывали, надо полагать, восхищение.

Однако ценностно-мыслительное пространство всякой культуры архаического периода не было примитивно натуралистически-силовым. С точки зрения современной методологии науки всякая теоретическая модель по отношению к объекту исследования (материальному или духовному по природе) всегда представляет собой значительное упрощение. Поэтому всякое теоретическое построение следует рассматривать как упрощенную, идеализированную модель

того фрагмента объективной реальности, который исследуется. Исходя из задач нашего исследования, мы стремимся выявить основные жизненные цели, ценности архаического человека, определяющие структуру его жизненного мира. Сама постановка проблемы и попытка ее реализации, очевидно, уже представляет собой сильное упрощение.

Это обстоятельство в полной мере проявляется при обращении к литературе древней Месопотамии. В тех же текстах, насыщенных чувственными страстями и вожделениями, мы встречаем лакуны с совершенно иной, духовно-нравственной ментальностью. Так, в поэме о сотворении мира читаем:

«Нудиммуд, отцами рожденный своими,  
Он разумом светел, многомудр и всесилен» [316, с. 32].

«Но разумом мудрый, хитроумный, искусный,  
Всеведущий Эйа придумал выход» [316, с. 33].

Бог Мардук характеризуется как «мудрейший из мудрых» [316, с. 34], «из богов он мудрейший» [316, с. 40]. В молитве к богине Иштар в насыщенный натуралистический образ вкраплены характеристики совсем иного свойства:

«Ты в судебных делах безупречна, ты скрижали  
земли и неба!» [316, с. 228].

«Своих подданных ты судишь по справедливости  
и правде!

Ты призреваешь убогих и сирых, каждый день ты  
их разгибаешь спины!» [316, с. 229].

По нашему, мнению создание во II -м, а тем более в III-м тысячелетии до н. э. подобного амбивалентного текста, когда на одной глиняной табличке со-

седствуют призывы «око за око» и «не противься злему», невозможно. Может быть двойное объяснение этого обстоятельства. Во-первых, появление тем «разум», «справедливость», «правда» может быть результатом интерполяций в процессе переписывания текстов табличек в постреволюционный период, когда переписчик был уже носителем другой, неархаической ментальности. Он, с одной стороны, бережно сохранял традицию, старый текст, но, с другой, – позволял себе улучшить, приблизить дорогих сердцу богов Мардука, Иштар и других к своей ментальности, добавив к ним новые черты. К. Ясперс полагал, что культуры Месопотамии, Египта, Средней Азии остались за высоким «забором» процессов великой ментальной революции, не претерпели существенных изменений. На наш взгляд, такое представление неверно, потому что «забора» не было. Подобно тому, как в Древней Греции в VI – V вв. до н. э. произошло переосмысление натуралистической природы олимпийских богов. Зевс, Аполлон, Афина и другие стали мыслиться как источники разума, добродетели и красоты. При этом греки не могли отказаться и от архаической трактовки своих богов. То же явление, надо полагать, имело место в вышеназванных культурах. Революционизирующее влияние ценностно-мыслительных преобразований осевого времени испытывали все народы от Средиземноморья до Индии, особенно интеллектуальная элита этих народов. Поскольку они не осознавали разорванности ментального пространства, в котором они жили, то их жизненный мир можно назвать амбивалентным. В ценностных ориентациях людей уживались, сосуществовали натуралистически-силовые и духовно-нравственные представления.

Во-вторых, темы «мудрость», «справедливость», «правда», «истина» могли появиться в первой половине I-го тыс. до н. э. по мере эрозии натуралистически-силового жизненного мира. Поскольку люди предреволюционного периода еще не знали чисто духовной природы божественной реальности, рациональности, добродетели, постольку они мыслили эти темы преимущественно натуралистически. Эти процессы подготавливали ментальный переворот. В приведенной выше молитве к Иштар при всей сложности душевных пережива-

ний лирического героя отсутствует нравственная составляющая его рефлексии. Оценки и просьбы к богине Иштар носят преимущественно натуралистический характер. Подобного рода амбивалентность ментальности предосевого времени мы наблюдаем в анналах Ашшурбанапала, когда наряду с описанием зверств при захвате Вавилона он писал:

«Я, Ашшурбанапал, в покоях сих мудрость бога  
Набу приобрел,  
все искусство писцов, все ремесла,  
все, что знания было – изучил,  
из лука стрелять я научился, ездить верхом,  
на колеснице, держать вожжи» [316, с. 275].

В сказании об Атрахасисе приводится любопытный эпизод очищения богов:

««Премудрого»-бога, что имеет разум,  
Они убили в своем собрание.  
Из его тела, на его крови  
Намеси́ла богиня Нинту глины.  
Чтоб вечно слышали стуки сердца,  
Разум живет во плоти бога,  
Знает живущий знак своей жизни,  
Не забывал бы, что имеет разум» [316, с. 57].

В архаическое время вавилоняне, подобно древним иудеям, мыслили разум натуралистически, носителем его была кровь. Произведения старовавилонской литературы показывают нам сложный внутренний мир своих лирических героев.

Следует заметить, что современные исследования показывают, что нововавилонское общество конца VII – первой половины VI вв. до н. э. «состояло из полноправных граждан (марбани – досл. «сыновья прекрасных»), различных групп зависимого или полусвободного населения и, наконец, рабов. Полноправные граждане являлись членами народного собрания, которое имело судебную власть в решении семейных и имущественных дел. К числу полноправных граждан относилась, как знать (высшие государственные и храмовые чиновники, представители крупных деловых домов и т. д.), так и основная часть трудового населения (земледельцы и ремесленники), включая и беднейшие слои свободного населения. В юридическом отношении все они считались равноправными. Все полноправные граждане могли стать рабовладельцами, но фактически лишь часть их имела рабов» [94, с. 499-500]. В этот период были достаточно развиты судебные отношения, нововавилонское право, которое «поощряло письменную фиксацию заключаемых сделок. Контракты составлялись профессиональными писцами в присутствии свидетелей (обычно от трех до десяти и более человек) в двух экземплярах по определенным образцам, и каждая из сторон получала по одному экземпляру» [94, с. 501]. Нововавилонское общество в значительной мере соответствовало духу осевого времени, было динамичным, стимулировало индивидуальную инициативу. Поэтому, надо полагать, иудеи в период вавилонского пленения оказались не в отсталой патриархальной реальности, а в сложном, духовно-напряженном, незамкнутом жизненном мире.

Империя Ахеменидов по своей природе значительно отличалась от Ассирийской империи и других государств первой половины первого тысячелетия до н. э. Это существенное обстоятельство исследователи почему-то строго не фиксируют. Это различие, как мы покажем ниже, было обусловлено тем, что персидская культура, персидская ментальность существенно отличалась от последних. Первый прорыв в господствующем архаическом жизненном мире был совершен в ираноязычной среде Заратуштрой, который в полной мере проявился и получил дальнейшее распространение в процессе становления и развития

Персидской империи. Ее организационная структура, внутренняя и внешняя политика, законодательство, искусство и другие представляют собой различные формы объективации персидской ментальной революции, источником которой был зороастризм. Работу по реконструкции ментального пространства персидской культуры эпохи Ахеменидов мы начнем с анализа этих объективаций. В фундаментальном труде коллектива ученых Института востоковедения РАН, Института стран Азии и Африки, МГУ им. М. В. Ломоносова, Санкт-Петербургского гос. ун-та, Гос. ун-та Новгорода Великого «История Древнего Востока» под редакцией А. В. Седова (М., 2004 г.) дается всесторонний анализ персидской культуры в эпоху империи Ахеменидов. Этот материал мы будем активно использовать в своей работе.

В чем выражается своеобразие жизненного мира империи Ахеменидов? «По сравнению с предшествовавшими им египетскими, ассирийскими и вавилонскими царями, – пишут авторы монографии, – Ахемениды достигли значительных успехов в организации государственного управления. Покорив Мидию, Вавилонию и Египет, персидские цари придали своим завоеваниям характер союза с народами этих стран, короновались по местным обычаям и пользовались традиционными системами датировки и методами управления. Ахемениды стремились создать в завоеванных странах нормальные условия для развития экономики. Кир и Камбиз сохранили уже сложившееся управление в завоеванных странах, почти не изменив его, и предоставили покоренным народам местное самоуправление» [94, с. 627].

Если хищническую природу Ассирийской империи в большой степени определяли ментальные установки Силы, Насилия и Страха, то организующей «идеей» Персидской империи была «идея» синтеза поликультурного образования в единое целое. Впервые в истории мировой культуры возникает метакультурная реальность, суперпространство, Дух империи. Создавался режим благоприятствования для центростремительных усилий, для наращивания интегративных процессов. Так, «уже при Кире II государственные канцелярии в западной части Ахеменидской державы пользовались арамейским языком, а позже,



когда Дарий провел свои административные реформы, этот язык стал официальным и в восточных сатрапиях; он использовался как средство общения между государственными канцеляриями всей империи. Из центра по всему государству рассылались официальные документы на арамейском языке. Получив эти документы на местах, писцы, которые знали два или несколько языков, переводили их на родной язык начальников областей, не владевших арамейским языком. Кроме общего для всего государства арамейского языка в различных странах для составления официальных документов писцы пользовались также и местными языками... В государственном аппарате сами персы занимали особое положение, в их руках были сосредоточены важнейшие военные и гражданские должности не только в самой Персии, но и в других странах. После реформ Дария персы появились даже в провинциальных учреждениях покоренных стран в качестве судей. Но вместе с тем ахеменидская администрация широко прибегала в государственном управлении также к помощи представителей других народов. В Вавилонии, Египте, Малой Азии и других областях обычно судьями, градоначальниками, управляющими государственными арсеналами, начальниками царских строительных работ были вавилоняне, египтяне, иудеи, арамеи, эламиты, греки и т.д. с их многовековым техническим и административным опытом. Судя по именам собственным лиц административного персонала в царском хозяйстве Персеполя, счетоводами работали эламиты, а надсмотрщиками и заведующими сокровищницей – персы» [94, с. 631-632].

Уже ко времени возникновения Персидской державы и в период царствования Ахеменидов рабство в некоторых странах претерпело важные изменения. Своим пекулием рабы могли распоряжаться как свободные люди, ссужать, закладывать или сдавать имущество в аренду и т. д. Рабы могли не только активно участвовать в экономической жизни страны, но также иметь свои печати, выступать свидетелями при заключении свободными и рабами различных деловых сделок. В правовой жизни рабы могли выступать как полноправные люди и судиться между собой или со свободными (но, разумеется, не со своими хозяевами). При этом, по-видимому, не было каких-либо различий в подходе в защи-

те интересов рабов и свободных. Далее, рабы, как и свободные, давали свидетельские показания о преступлениях, совершенных другими рабами и свободными, в том числе их свободными хозяевами. Долговое рабство в ахеменидское время не имело большого распространения, по крайней мере в наиболее развитых странах [94, с. 638]. Муж не мог отдать жену в залог, во всяком случае в Эламе, Вавилонии и Египте. В указанных странах женщина пользовалась сравнительно большой свободой и независимостью, имела свое имущество, которым она распоряжалась по своему усмотрению. Основой сельского хозяйства являлся труд свободных земледельцев и арендаторов, и в ремесле также доминировал труд свободного ремесленника, занятие которого обычно наследовалось в семье [94, с. 640]. Ахемениды обращали в рабство население ряда областей и городов, а иногда даже целые племена, когда они поднимали восстание против персидского господства. Значительную часть этих рабов направляли в хозяйства персидских царей и вельмож, остальных сажали на землю. Последние вели самостоятельное хозяйство и платили царю подати [94, с. 642].

«В ахеменидское время происходили интенсивные процессы этнического смешения, ведшие к синкретизму культур и религиозных представлений различных» народов. Этому способствовало, в частности, то, что теперь контакты между различными частями государства стали более регулярными, чем в предшествующий период» [94, с. 654]. «Но в большинстве случаев чужеземные поселенцы жили бок о бок с коренным населением, вступали друг с другом в различные деловые сделки, заключали смешанные браки, поклонялись одновременно своим и чужим богам и даже меняли свои имена, принимая чужеземные, или же наряду со своими именами пользовались именами того народа, в стране которого они находились... Практическая необходимость жить и работать рядом друг с другом требовала, чтобы представители различных народов терпимо и доброжелательно относились к чужеземным традициям, обычаям, языкам, законам и верованиям. Чужеземцы легко включались в общественную и экономическую жизнь страны, где они поселились, постепенно ассимилировались местным населением, принимая его язык и культуру и, в свою очередь, оказы-

вая определенное культурное влияние на остальных жителей страны» [94, с. 654-655].

«Ахемениды стали наследниками всего древневосточного мира: часть цивилизаций погибла незадолго до их появления (Ассирия, Урарту), другие вошли в состав Ахеменидской империи (Египет, Вавилония, средиземноморские страны). Политика в отношении населения и культуры покоренных стран свидетельствует о том, что Ахемениды осознавали свое наследие, и это является признаком великих империй и могущественных государственных религий. Во многом Ахеменидская империя, ее искусство и культура стали кульминацией всего того, что было до них, и основным источником для последующего исторического, и культурного развития Ближнего Востока доэллинистического периода» [94, с. 664]. «Несомненно, ахеменидское искусство является выражением новой имперской идеологии и пропаганды. И уже одно делает его самостоятельным и независимым. Действительно, если предшествующие древневосточные властные системы работали на экстенсивном подчинении и эксплуатации, то относительно Ахеменидской империи можно сказать, что она, в рамках уже созданной империи, исповедовала что-то подобное доктрине минимального вмешательства, чтобы жить и давать жить другим. Это разительным образом отличается от жестокого контроля и прагматичной безжалостной ассимиляции, например, ассирийской практики. Ассирийские анналы полны восхваления жестокости, насилия, угнетения, никогда ассирийским царям и их современникам не приписывались терпимость и справедливость или забота о подвластных народах. И такой же простодушный реализм мы видим на великолепных ассирийских рельефах или египетских фресках. Но этот мир кровавых побед и жестокого покорения почти не отражен в спокойном, гармоничном и величавом придворном искусстве Ахеменидов. Оно отражает лишь символы борьбы и побед, вневременные ритуалы и церемонии царства, уверенного в своей власти и господстве. Это же мы находим и в официальных ахеменидских надписях, в которых на завоевание и подчинение, за редким исключением, только намекается в туманных и общих выражениях. Это вовсе не означает, что

в действительности не было завоеваний, жестокостей, убийств, но важно понять, что средствами искусства подчеркивается и пропагандируется желаемый результат – гармоничное и спокойное существование всех жителей Ахеменидской империи, которые «взявшись за руки», в день великих праздников несут подарки царю, всегда отводящему от них зло» [94, с. 697].

Почему Персидская империя столь разительно отличается от Ассирийской? Для нас не эта проблема имеет принципиальное значение, потому что она выводит на проблему начала великой ментальной революции – одну из самых больших загадок мировой истории. К. Ясперс не рассматривал персидскую культуру эпохи Ахеменидов в качестве прототипа революционных преобразований. Поэтому он вынужден был констатировать, что последние начались синхронно в трех очагах мировой цивилизации в Древней Греции, Индии и Китае. Сам он не мог пояснить это обстоятельство. Как показывают современные исследования, в интересующую нас эпоху VIII – VI вв. до н. э. между Грецией и Китаем огромный ареал был заселен ираноязычным населением от Индии на востоке до Причерноморья на западе. Все они имели арийские корни, в большей или меньшей степени сохраняли культурные, этнические отношения. В этой связи важно подчеркнуть, что в это время район Средней Азии по составу населения был ираноязычным.

Завоевательная политика персидских царей существенно отличалась от ассирийской и вавилонской. «Согласно вавилонским текстам, армия Кира без боя вступила в Вавилон и освободила жителей страны от гнета Набонида. Кир обвинил последнего в нарушении благочестия по отношению к богам своей собственной страны и пренебрежении к ним, вернул идолы богов из различных городов, которые ранее по распоряжению Набонида были свезены в Вавилон, в их прежние храмы. По утверждению вавилонских источников, при Набониде «народ Шумера и Аккада (т. е. Вавилона. – М. Д.) был подобен трупам», а Кир гарантировал жителям неприкосновенность и возвестил стране мир. Эсагила, главный храм Вавилона, охранялся специально назначенными воинами, чтобы войско не разграбило его. Кир принес жертвы богу Мардуку, как это до него

делали вавилонские цари. Камбиз, сын Кира, присутствовал как представитель своего отца на религиозном празднике по случаю нового года, который отмечался в Эсагиле. Кир восстановил пришедшие в упадок храмы Вавилонии и Ассирии. Народам, которые ранее были насильственно поселены в Месопотамии, Кир разрешил вернуться в свои страны. Такая политика по отношению к покоренным народам и их религиям сильно отличалась от политики ассирийских и вавилонских царей и в значительной степени облегчила персам захват стран, расположенных к западу от Месопотамии. В своей надписи на глиняном цилиндре из Вавилона Кир заявляет, что он «собрал всех людей и восстановил их жилища в Ашшуре, Сузах, в Стране гутиев (т. е. Мидии. – М. Д.) и в самой Вавилонии». Захватив Месопотамию, Кир формально сохранил Вавилонское царство и ничего не изменил в социальной структуре страны. Вавилон стал одной из царских столиц. В экономической жизни страны не произошло больших изменений, о чем свидетельствуют тысячи деловых, частноправовых и хозяйственных документов из многих ее городов. Как можно судить по этим документам, большинство должностных лиц (а может быть, почти все), несмотря на захват страны персами, сохранили свое положение в административном аппарате (судьи, градоначальники и т. д.). Цены на разные товары и продукты питания в основном оставались на прежнем уровне. После захвата Киrom Вавилонии в стране на первый взгляд ничего не изменилось: вавилоняне сохраняли в государственном аппарате свое преобладающее положение, а жречество получило возможность для возрождения древних культов, которым Кир всячески покровительствовал. Более того, власть Кира в Вавилонии не рассматривалась как чужеземное господство, поскольку он получил царство формально из рук бога Мардука, исполнив древние священные церемонии. Кир принял титул «царь Вавилона, царь стран», который сохранялся и за его преемниками. Однако несмотря на все это, Вавилония из самостоятельного царства превратилась в сатрапию Ахеменидской державы и лишилась всякой независимости во внешней политике, да и внутри страны высшая административная власть принадлежала персидскому наместнику... После захвата Вавилонии все западные страны до

границ Египта добровольно подчинились персам. Торговые круги Финикии, как и вавилонские и малоазийские купцы, были заинтересованы в создании большого государства с безопасными дорогами, где вся посредническая торговля была бы сосредоточена в их руках» [94, с. 588-589].

Что послужило первотолчком преобразовательного процесса, который мы называем великой ментальной революцией? Был ли он? Утверждение о том, что начало революционных изменений в ценностно-мыслительном пространстве положила проповедь Заратуштры, вероятно, в конце VII в. до н. э., требует существенного уточнения. Мы попытаемся реконструировать последовательность событий, связанных с распространением зороастризма и оценить их с точки зрения тематического анализа. Как мы знаем, индивидуально-психическая реальность и надличностное бытие живого Духа по своей природе существенно различаются. Исходя из этого обстоятельства, мы можем сказать, что долгие годы безуспешной проповеднической деятельности Заратуштры среди своих соплеменников, не могут рассматриваться в качестве ментального переворота в ценностно-мыслительном пространстве культуры. В этот период зороастризм существовал преимущественно как индивидуально-психическая реальность жизненного мира его проповедника. Лишь процесс социализации всякого порождения индивидуально-психического мира творца (научной теории, художественного произведения и др.), когда оно входит в состав надличностной реальности объективированного Духа, порождает феномен культурного порядка. Поэтому началом персидской ментальной революции следует считать распространение зороастризма в Бактрии, когда ее выдающийся правитель Виштаспа создал режим благоприятствования для Заратуштры и его проповеднической деятельности. Каковы последствия этого события? В бактрийской культуре неминуемо должна была произойти ментальная революция на основе ментальности зороастризма. Поскольку зороастризм в отличие от всех других мифологий имел духовно-нравственную природу, то его распространение с необходимостью должно было привести к разрушению натуралистически-

силовой и формирования разумно-добродетельной системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры.

В философии истории и культурологии имеются особого рода объекты. Их можно назвать «немыми культурами», потому что мы по каким-то причинам не располагаем достаточным количеством письменных источников для реконструкции их жизненного мира. Если мы не имеем даже косвенных сведений при исследовании других культур, то мы сталкиваемся с большими трудностями идентификации «немой культуры» (например, трипольской культуры в Украине). Мы не можем реконструировать духовную жизнь народа этой культуры. Одной из важнейших методологических установок философии истории и культурологии является положение о равнозначности всех типов общества, всех этапов его развития. Применительно к «немым культурам» это требование нередко смягчается. Так, с подачи древнегреческих и древнеримских историков персы, мидяне, бактрийцы, согдиане не только по сравнению с греками и римлянами, но и по сравнению с вавилонянами и египтянами являются варварами, ведут гораздо более примитивный образ жизни. По нашему мнению, если бактрийцы благодаря проповеднику Заратуштре и царю Виштаспе вошли в пространство зороастрийской ментальности в конце VII в. до н. э., то они в духовно-нравственном отношении продвинулись значительно дальше, чем греки и тем более римляне. Греки в это время имели ментальность «Теогонии» Гесиода, а римляне были разбойниками, занимавшимися грабежом своих соседей. Своеобразие зороастрийской ментальности мы покажем ниже.

Перед нами возникает другой еще более сложный и важный вопрос о распространении зороастризма как существенно иного типа жизненного мира среди персов. Как полагают исследователи, подчинение бактрийцев произошло, скорее всего, между 545 и 539 гг. до н. э., т. е. между походами Кира в Лидию и завоеванием Вавилона [94, с. 732]. Почему персидский царь Кир столь разительно отличался от всех предшествовавших правителей и современников своим высоким разумным и духовно-нравственным потенциалом? Это была его

собственная заслуга или она была детерминирована ментальностью древнеперсидского Духа?

Логика персидской ментальной революции – это в большой степени логика распространения зороастризма. Там, где укреплялись зороастрийские верования, имело место разрушение архаического, натуралистически-силового мировосприятия и формирование духовно-нравственного. Из повествования Геродота мы видим, что в персидской среде зороастрийские верования представляли собой устоявшуюся систему мировосприятия. Эти свидетельства греческого историка можно датировать первой третью V в. до н. э. Милосердие персидского царя Кира, его щедрость, великодушие свидетельствуют не столько об индивидуальном характере владыки империи, сколько о том, что он был уже носителем зороастрийской ментальности. Кир воссел на царский трон в 558 г. до н. э. Если создание бактрийским царем Виштаспой режима благоприятствования для проповеди своего религиозного учения Заратуштры отнести к концу VII в. до н. э., то мы получим начальную фазу развития зороастрийской ментальной революции. В середине VI в. до н. э. Кир был не только основателем империи Ахеменидов, но и носителем и творцом ее разумно-добродетельного Духа.

Один из соавторов коллективной монографии «История древнего Востока» Б. А. Литвинов пишет: «В предахеменидское и ахеменидское время на территории Средней Азии проживали почти исключительно ираноязычные племена и народы (хотя оставались отдельные островки носителей неиранских языков). Среди них были бактрийцы, хорезмийцы, согдийцы, парфяне, жители Ферганы и Ташкентского оазиса. Это были народы с оседлым образом жизни, развитым ирригационным земледелием, многочисленными городскими и сельскими поселениями, ремесленным производством, архитектурно-строительным делом. В степях и горных долинах проживали кочевые племена, занимавшиеся скотоводческим хозяйством и ведущие кочевой образ жизни... Эти кочевые народы, как и оседлые, были иранцами. У иранских народов был обширный комплекс верваний, восходящих к более древнему индоиранскому религиозно-



мифологическому комплексу предков иранцев. Круг древнеиранских верований послужил той почвой, на базе которой зародилась зороастрийская религия. Ее пророк Заратуштра (греки называли его Зороастром) в своих проповедях (они составили Гаты, древнейшую часть Авесты) изложил основы новой религии, где основную роль играл Ахура-мазда (приблизительно пер. «Господь Мудрость»). Когда и где это произошло – окончательно не установлено, но большинство ученых склоняются к мысли, что это случилось в VIII – VII вв. до н. э. в одной из областей Восточного Ирана и Средней Азии, а именно в Систане, Маргиане, Хорезме, Согде или в Бактрии. Возникнув, эта религия постепенно внедрилась в религиозный мир оседлых иранцев, хотя и не вытеснила полностью дозороастрийские верования» [94, с. 805]. Надо полагать, с этого периода распространение зороастрийского вероучения среди ираноязычных народов происходило достаточно быстро и охватывало значительную по размерам территорию. Особенно этому обстоятельству способствовало образование в середине VI в. до н. э. империи Ахеменидов. «Религия кочевых народов Средней Азии – это один из вариантов древнеиранской религии. Судя по данным погребального обряда, элементы зороастризма проникли и в религию кочевников, особенно непосредственно соседствовавших с оседлыми областями» [94, с. 811].

При исследовании персидской культуры рассматриваемого периода следует уточнить объем понятия «персы» в произведениях авторов иных культур как «внешних» ее наблюдателей, например, Геродота. Дело в том, что очень часто иностранцы народы многонациональной страны называют по имени господствующего этноса (народы СССР – русские, Чехословакии – чехи, Испании – испанцы и т.д.). Для нас это обстоятельство представляется очень важным, потому что позволяет более точно судить об ареале персидской ментальной революции в рамках империи. Может быть, Геродот называл персами всех зороастрийцев. Тогда персидское ядро в пространстве империи значительно расширяется. Так, «к концу V в. до н. э. Бактрийская сатрапия, по Ктесию, охватывала огромную территорию *от Инда до Танаиса* (выделено мною. – В. М.),.. В Бактрах, по представлению Ктесия, сидел царский сын в качестве наместника, ко-

торый властвовал не только над Бактрийской сатрапией, но и над парфянами и хорамниями. Обычай назначать бактрийским правителем ближайшего родственника царя к тому времени окончательно закрепился; Бактры стали как бы вторым политическим центром Ахеменидской державы, местом, где один за другим появлялись претенденты на персидский престол» [94, с. 744]. Весьма любопытно было бы прояснить характер взаимоотношений между ираноязычными сатрапиями в Персидском государстве. Это позволило бы более полно представить персидскую культуру как сложное, неоднородное образование.

Таким образом, в результате проведенного сравнительного анализа мы можем сделать следующие выводы. Персидская культура в эпоху империи Ахеменидов радикально отличалась от расположенных по соседству ассирийской, вавилонской, египетской и других культур. Своеобразие персидской культуры определялось духовно-нравственной природой зороастрийской ментальности, которая составляла основу персидского Духа. Качественное отличие системы координат ценностно-мыслительного пространства персидской культуры детерминировало процесс объективации тематических структур в становлении социально-политического устройства, экономической и духовной жизни империи. Персидская империя VI–IV вв. до н. э. была не варварской деспотией, а одним из локомотивов мировой истории. Более того, как мы покажем ниже, по существу первым ее локомотивом. Последующие разделы этой главы будут посвящены обоснованию и развитию этого положения.

## **2.2. Зороастрийский прорыв в истории мирового Духа**

Прежде чем приступить к реконструкции зороастрийской метафизики и зороастрийской ментальности в целом, следует уточнить происхождение письменного памятника «Суждения Духа разума» («Дадестан-и меног-и храд), который для нас будет служить основным носителем объективированного зороастрийского Духа. «Долгое время, – пишет подготовитель русского издания О. М. Чунакова, – «Суждения» были известны только по пазендской версии и сан-

скритскому переводу Нерйосанга Дхавалы, персидского жреца, жившего предположительно в конце XI – начале XII в. в штате Гуджарат, где находилась одна из самых значительных зороастрийских общин» [87, с.10]. В середине XIX в. из Персии была привезена пехлевийская рукопись. «Согласно колофону в конце текста «Суждений», он был переписан в 938 г. эры Йездигерда (=1569 г. н. э.) Михрабаном, сыном Аноширвана, с копии дастура Хваррахпероза, сына Исфандияра, последняя, в свою очередь, основана на копии дастура Шахрияра, сына Бежана, выполненной со списка Махвиндада, списка, попавшего в Персию из Индии» [87, с. 10-11]. Исследователи полагают, что это сочинение было написано при последних Сасанидах (VI – VII вв.). Мы исходим из того, что «Суждения» по своим основным зороастрийским положениям и представлениям в большой степени является носителем Духа осевого времени персидской культуры периода империи Ахеменидов – эпохи наивысшего творческого подъема и энергии персидского народа, когда среди осевых народов он выступал в роли локомотива-первопроходца. В последующие периоды своей непростой истории персидский Дух «работал» преимущественно в режиме сохранения духовных достижений славного прошлого Персидской империи. Следует отметить еще одно важное обстоятельство. Главным «героем» этого произведения является «Дух разума» – трансцендентная реальность чистого Разума. В христианстве, надо полагать, ему соответствует объективная реальность Святого Духа. Поэтому текст «Суждения» имеет двойственный характер. С одной стороны, он предназначен для просвещения образованных зороастрийцев, с другой, и это главное, – он является носителем непосредственного, самого сокровенного знания зороастрийского вероучения, в определенном смысле большего, чем сама «Авеста». В начале этого произведения автор пишет: «Я пишу эти «Суждения Духа разума» по воле богов» [87, с. 80]. Ниже он сообщает: «Дух разума из-за помыслов и желаний мудреца явился ему в телесном воплощении и сказал: «Восхваляющий друг! Прекрасный своей выдающейся праведностью! Узнай от меня, Духа разума, учение! Пусть я стану твоим проводником, на радость («для удовлетворения») богам и зороастрийцам, чтобы ты в

этом мире сохранил тело, а в том – спас душу»» [87, с. 81].

До Заратуштры ментальное пространство персидской культуры существенно не отличалось от ментальных пространств иных народов. Оно было натуралистически-силовым. Это означает, что все без исключения представления, ценностно-мыслительные ориентации не выходили за горизонт материального мира. На этой архаической ступени развития человечества не существовало представлений о Боге, разуме, добре как явлениях духовного порядка, потому что в натуралистическом жизненном мире не было места для духовной реальности. Это обстоятельство четко просматривается в мифологиях, которые выполняли функцию основания натуралистического мировосприятия. Заботы богов (собственные и связанные с опекой людей) также не выходили за горизонт натуралистического мира. Разум и добродетель богов были натуралистически насыщенными. Так, если мы обратимся к «Илиаде» Гомера, то увидим, что разум, справедливость, добродетель древнегреческих богов были не абсолютны, а весьма относительны, привязаны к конкретным ситуациям социального бытия и отдельным героям. По отношению к другим же героям эти же действия богов проявлялись как хитрость, коварство, мстительность, жестокость. Таким же характеристиками обладает божественная реальность в наиболее древних текстах «Вед» и «Ветхого Завета».

Проповедь Заратуштры прорвала горизонт натуралистически-силового бытия и открыла иное, чисто духовное измерение жизненного мира. Впервые в мировой истории Божественная реальность открылась как трансцендентное, безличностное бытие Разума, творца всего благого. Заратуштра был первым проповедником, кому Бог явился как трансцендентная реальность чистого разума. В это же время иудейские пророки созерцали трансцендентное бытие Бога, но они не мыслили Его как трансцендентную реальность. Если в архаических мифологиях боги были носителями натуралистических качеств в предельной (чаще всего бесконечной) степени (физической силы, эроса, способности зрения, слуха, чревоугодия и др.), то Бог Ахура-Мазда был носителем предельной чисто духовной реальности.

Ахура-Мазда есть чистый Разум. Атрибуты разума и добродетели в Нем находились в неразрывном единстве. В зороастрийском тексте «Суждения Духа разума» на вопрос мудреца «Что лучше разум, умение или доброта?» Дух разума отвечает: «Разум, в котором нет доброты, не следует считать разумом, а умение, в котором нет разума, не следует считать умением» [87, с.92] Как трансцендентная онтологическая реальность Ахура-Мазда есть свет чувственно воспринимаемый, а также духовный, созерцаемый духовным зрением. В другом важнейшем сочинении пехлевийской литературы «Бундахишн» («Сотворение основы») мы читаем: «Ормазд всегда был высочайшим по всеведению, добродетели и светлости. Область света – место Ормазда, которое он называет «бесконечным светом», а всеведение и добродетель – постоянные свойства Ормазда» [87, с.265].

Лишь Ахура-Мазда есть истинное бытие, которое определяет «вселенский закон» (Арта) мироздания. Он есть Истина, Правда. В Ясне, 28 [Моление о слове] Заратуштра призывает:

«А пока я жив, путем  
 Арты – Правды поведу людей.  
 Арта – Правда, Дух огня,  
                   разве в силах я постичь, понять  
 Вохуману и тебя,  
                   хотя и ведаю, где к Мазде путь.  
 Заклинанием твоим,  
                   языком склоним врагов к добру!  
 Вохумана! Вразуми,  
                   пусть прибавит Арта силы мне!  
 Мазда, Заратуштре дай  
 Слово чудодейственное то,  
 Что может, наконец,  
                   одолеть всех злобных недругов!

Арта – Правда! За дела

дай мне щедрый Вохумана дар!» [127, с.11].

В зороастрийском вероучении мы впервые обнаруживаем метафизическое пространство разумно-добродетельное по своей природе. В мифологиях доосевого времени нет метафизики не только потому, еще не существовало теоретического описания божественной реальности (ибо не было философии), но и потому, что эта реальность мыслилась натуралистически, неметафизически. Греческие, египетские, индуистские боги обитают на небе и земле (например, на горе Олимп), и под землей. Боги «живут» в той же системе координат, что и люди. В брахманизме дозороастрийского периода представления о богах также отягощены натуралистическими пережитками. Лишь в эпоху ментальной революции в Индии идея трансцентности божественной реальности будет связываться с идеей чистой духовности ее природы. В этот период в иудейской ментальности также отсутствуют представления о Боге как чисто духовной, трансцендентальной реальности. Так, природа души мыслилась натуралистически, неразрывно связывалась с кровью. Бог не призывает иудеев к духовному деланию. Он в своих запретах стремится ограничить разгул чувственных страстей. В глазах верующих иудеев Он предстает не как трансцендентная чисто духовная реальность, а как надличностный закон Силы, нарушение которого чревато большими неприятностями. Иудейский Бог еще не был носителем абстрактного разума и добродетели. Будда также не был первооткрывателем метафизического пространства божественной реальности. Само понимание буддизма как срединного Пути указывает на его более позднее происхождение, на облегченность буддистского Пути к спасению.

Новым в зороастрийском отношении к Богу было непрерывное стремление к нравственному самосовершенствованию как к средству устойчивого поддержания с Ним связи, как к средству спасения. Это нравственное отношение с Богом впоследствии станет определяющим в мировых религиях. А разработанная концепция спасения как пути души в загробном существовании метафизи-

зическом пространстве станет центральным в вероучении наиболее развитых религий.

Ахура-Мазда создал мир согласно своему провидению. Как известно, в зороастрийской традиции творение происходило в две фазы. Первоначально Он создал совершенный мир виртуально, а затем материализовал его. Отношение первого благого творения ко второму есть отношение сущностного мира к явленному. Затем вторжение Злого духа (Ангры-Майнью) частично порушило созданный Ахурой-Маздой благостный мир. Мистическое отношение зороастрийца к миру выражается в видении во всем благом сотворенном самого Творца.

Для зороастрийца-земледельца (в те далекие времена зороастризм распространялся преимущественно среди персов-земледельцев) особенно значимы были стихии *земли*, плодородной, благоустроенной; *воды*, чистой, питающей все благое; *огня*, таинственного, трепещущего, очищающего, согревающего и вместе с тем опасного; *металла*, возникающего в процессе синтеза стихий земли, огня и воды и поэтому острого как огонь, твердого как камень, ставшего универсальным средством для благой деятельности; *растительного мира*, буйного, плодоносного, несущего тень и прохладу; и *скота*, тучного, дородного, умного, благоносного. Каждую стихию не столько контролируют как внешние силы, сколько являются их внутренним существенным принципом шесть Амэша Спента («Бессмертные Святые»): Спента Армаити («Святое Благочестие») – покровитель земли; Хаурватат («Целостность») – покровитель вод; Аша Вахишта («Лучшая Истина») – покровитель огня; Амеретат («Бессмертие») – покровитель растений; Хшатра Ваирья («Избранная Власть») – покровитель металлов и Воху Мана («Благая Мысль») – покровитель скота. Они не являлись богами, подобными богам традиционной натуралистической мифологии. Они есть воплощение Духа разума в мире вещей, основные формы его проявления как субстанционального и сущностного принципа.

Абсолютный, вневременный, целостный характер этой реальности утверждается в «Суждениях»: «Творец Ормазд создал творения, создания, амах-

распандов и Дух разума из своего собственного света и с благословения безграничного времени, потому что безграничное время – нестареющее, бессмертное, безболезненное, нечувствительное, нетленное, неуязвимое, навсегда и навечно, и никто не может схватить его и ослабить его власть» [87, с.90]. Поэтому их имена указывают, что они выражают воплощение фундаментальной духовной реальности в стихиях как благих основаниях мироздания (мысли, благочестия, истины, бессмертия, святости и власти).

Эта реальность носит онтологический характер. Она непосредственно воздействует на благочестивого верующего. «Человек должен как можно чаще ходить в храм огней, – сообщается в «Шаяст-на-шаяст», – и почтительно молиться огню, потому что каждый день *амахраспанды* трижды собираются в храме огней и оставляют там добродетель и праведность, и тот, кто чаще ходит туда и больше почтительно молится огню, тот тем самым больше обретает добродетели и праведности, которые там оставлены. И еще (сказано), что сущность разума такова, что он подобен огню, так как в этом мире нет дела, подобного тому, что делается разумно; и также огонь, который кто-то зажигает, человек видит издалека, и (огонь) выявляет спасенных и осужденных. Тот, кто спасен огнем, спасен навсегда, а кто осужден огнем, осужден навсегда» [87, с.312-313]. Эти метафизические представления порождают не только отношение благоговения к этим стихиям как осям координат жизненного мира персозороастрийца, но и постоянно активизируют стремление и деятельности по их благоустройству, совершенствованию, в то же время не допускают их осквернения.

В книге Авесты Видевдат Заратуштра спрашивает Ахура-Мазду:

«3.30. – О создатель плотского мира, праведный! Что является зерном маздаянской веры? – И сказал Ахура-Мазда: Когда усердно возделывают хлеб.

3.31. – Кто хлеб возделывает, тот возделывает Истину. Тот Веру маздаянскую вперед продвигает, тот Веру маздаянскую приумножает сотней поселений, тысячью укреплений, мириадам молитв» [115, с.61-62].



Как и в других религиях, в зороастризме вода обладает великой очищающей силой. В чистой воде оказывают священное воздействие Ахура-Мазда и Хаурватат. «Во всех ритуальных действиях, – пишет В. Ю. Крюкова, – вода выступает не только как материя, но и как божественная сила. Она очищает семя мужа, плод в материнском чреве, молоко в материнской груди, делает женщину сильной. Вода отменяет боль, болезни, смерть, демонов – все деструктивное, созданное Злым Духом для поражения тел верующих» [115, с. 212]. Согласно «Шайаст-на-шайст», следует благоговеть, беречь каждую каплю воды, каждое растение и все зороастрийские стихии: «Что бы ни произошло и что бы ни было, пусть он ублажает воду и растения и пусть берет (вадж), когда он вкушает воду или растения. Пусть он не хватает их подобно вору и насильнику, и пусть не ходит с грехами («греховно») по земле, и не бросает в воду экскременты, трупы и другие нечистоты. Пусть он не ломает противозаконно растения и не дает фрукты нечестивцам и злодеям, так как если он грешит против воды и растений, даже если он сделал это против одной веточки, то, если он не искупил эту вину, то, когда он уйдет из этого мира, духи всех растений мира поднимутся перед этим человеком и не позволят ему войти в рай. А если он согрешил против воды, даже если он сделал это против одной капли, и не искупил (эту вину), даже эта капля поднимется так высоко, как поднялись растения, и не позволит ему (войти) в рай. Так как они, вода и растения, представляют («подобны») *Хордада* и *Амордада*, то тот, кто ублажает то, что есть вода и растения, его слава пребудет на земле, и его участью станет рай и свет Ормазда». И это также сказал Ормазд Зардушту: «(Такова) моя воля, и нужно защищать и ублажать эти семь *амахраспандов*» [87, с.317-318]. Как известно, для индуизма, джайнизма и буддизма также характерно благоговейное отношение к живым существам («Не убивать живого существа!»). Подобного рода отношение имеет источником родовое мышление. Представитель индийской культуры в живом существе видит возможного своего предка, родственника или близкого человека. Зороастрийское представление глубже. Зороастриец видит в зороастрийских

стихиях сияние фундаментальной, чисто духовной, разумно-добродетельной Божественной реальности.

Для зороастрийца разум как субстанциональная реальность непосредственно проявляется в стихии огня. «Сущность разума такова, что он подобен огню, так как в этом мире нет дела, подобного тому, что делается разумно» [87, с.313]. О мистическом значении огня в религии огнепоклонников написано достаточно много. Поэтому мы ограничимся лишь замечанием о Гераклите. В учении Гераклита об огне как архэ и Логосе влияние зороастризма слишком очевидно. Гераклит, практически проживая на территории Персидской империи, мог хотя бы намекнуть на зороастрийский источник этих сильных идей.

Средоточие зороастрийского метафизического пространства составляет субпространство рая. Это обитель Бога, сверхчистое разумно-добродетельное бытие. Субпространство имеет иерархическую структуру: «Первый рай – от стоянки звезд до стоянки луны; второй – от стоянки луны до стоянки солнца; третий – от стоянки солнца до горнего рая, в котором пребывает творец Ормазд. Первый рай – (это) благие мысли, второй – благие слова, третий – благие дела. Праведные в раю – нестареющие, бессмертные, бесстрашные, неволнующиеся и неуязвимые, всегда преисполнены счастья, благоухания, веселья, радости и великодушия<sup>4</sup>. И всегда (там) ощущается («встречается») благоухающий ветерок и аромат, подобный (аромату) цветов, который приятнее всего приятного и ароматнее всего ароматного, и у них нет пресыщения от пребывания в раю. И их сидение, хождение, видение и радость (связаны) с богами, амахраспандами и праведными навсегда и навечно» [87, с. 89]. Получается, что пространство рая нелокализовано в космосе. Оно есть его метафизическое наполнение. Согласно этому фрагменту, в зороастрийских представлениях ближе всех к Земле располагаются звезды, затем Луна и дальше всех находится Солнце. Вероятно, основным критерием подобного иерархического порядка выступает степень излучения света, большая степень излучения которого свидетельствует о большей приближенности к космологическому и метафизическому

<sup>4</sup> Эта тематическая структура четко описывает духовную природу субпространства рая.

центру – источнику огня, разума и добродетели богу Ахуре-Мазде. Не следует ли из выше приведенного фрагмента, что в зороастрийской космологии существовало две системы отсчета – мирская и метафизическая? Мирская была геоцентрической системой, а метафизическая – гелиоцентрической. Соответственно по степени метафизической значимости выстраивается иерархия зороастрийских добродетелей мысли, слова и дела. Наивысшую оценку получают добрые дела. Зороастрийский рай, таким образом, представляет собой воплощение чистоты духа, в котором пребывает Дух разума, амахраспанды («Бессмертные святые») и души праведников. Своеобразие этой онтологической реальности добавляет благоухание райского ветерка. Согласно «Суждениям», когда душа праведника поднимается выше и выше, «то ей встречается ароматный ветер, который ароматнее всех ароматов» [87, с. 85]. Диаметралью противоположной онтологической реальностью в зороастризме является ад. Пространство ада находится в центре Земли. «Ад находится в центре земли, там, где Злой дух просверлил землю и свалился в нее» [87, с. 271]. Примечательно, что один из крупнейших православных богословов VIII века И. Дамаскин мыслил рай как материально-духовную реальность. «Мне, по крайней мере, кажется, – пишет он в своем труде «Точное изложение православной веры», – что, подобно тому как человек сотворен был состоящим из чувственной вместе и из духовной природ, так и священный его храм был чувственным вместе и духовным и имевшим двоякий вид» [63, с. 148]. «Эдем переводится: наслаждение. Лежа на востоке – выше всей земли, будучи благорастворенным и освещаемый кругом тончайшим и чистейшим воздухом, красуясь вечно цветущими растениями, насыщенный благовонием, наполненный светом, превышая мысль о всякой чувственной прелести и красоте, он – истинно божественное место, и жилище, достойное того, кто создан по образцу Божию; в нем не пребывало ни одно из бессловесных существ, а один только человек» [63, с. 147]. В этом же русле движется мысль Ф. Аквинского, который утверждал в «Сумме теологии», что «рай расположен в месте с наиболее умеренным климатом» [278, с. 357]. Насколько глубже метафизически мыслили рай зороастрийцы!

В зороастрийской концепции мироздания Амэша Спэнта по своей природе существенно отличаются от анимистических богов традиционной мифологии. Они являются носителями, формами проявления единой трансцентентальной реальности Ахура-Мазды. Это обстоятельство освящает основные жизненные стихии в экзистенциальном пространстве зороастрийца, формирует метафизическую проекцию в тайну мироздания, порождает ощущение присутствия здесь и сейчас сокровенного бытия.

Свидетельством того, что среди всех ментальных революций осевых народов (греков, индийцев и китайцев) персидская революция началась раньше всех, является то, что в зороастрийском вероучении, во всей зороастрийской ментальности больше всего выражено отрицание повсеместно господствовавшего натуралистичк-силового жизненного мира. После того, как Заратуштре открылось божественное, чисто духовное субпространство разума и добродетели Ахура-Мазды, преодоление в себе и в окружающем мире натуралистических страстей, жажды добычи и насилия стало главной задачей пророка, а впоследствии зороастрийского вероучения. Этот натуралистический мир олицетворял злой Ангра-Манью и его дэвы. Это обстоятельство в полной мере проявляется в Авесте: «Айшма, хищничество и насилие угнетают меня... Айшму надо обуздать» [1; 31. 15, 18]. По свидетельству исследователей зороастризма, в «Гатах» под именем «Айшмы» «понимается разнузданность и буйство, противопоставляемые набожному послушанию, а также набеги кочевников и связанные, с этими набегами бедствия».

Зороастрийское вероучение призывает всеми силами стремиться к познанию разумно-добродетельной природы Ахура-Мазды: «То одно, что господь Ормазд желает от людей, это: «Узнайте меня, ибо каждый, кто узнает меня, пойдет за мной и будет стараться ради моего удовлетворения» [87, с. 109]. Только зороастрийские боги являются источником всего благого на земле. Поэтому их следует все время благодарить. Не должно «сомневаться в том, что боги людям, кроме добра, вообще ничего другого не делают» [87, с. 114]. Заратуштра был первым в мировой истории, кто начал учить, что атрибутом транс-

цендентной божественной реальности есть чистый разум. В чувственном восприятии эта реальность проявляется как свет, как чистое, без дыма пламя огня. В «Суждениях» Дух разума сообщает сокровенное знание: «Это потому, что с самого начала я, который есмь врожденный разум и (происхожу) от неба и от земли, был с Ормаздом. А творец Ормазд сотворил и создал, охраняет и направляет богов, небесные и земные создания и все другие творения и создания (своей) силой, мощью, знанием и опытом врожденного разума» [87, с. 115-116].

Таким образом, в зороастрийской системе мировосприятия впервые в мировой истории формируется принципиально иная картина мироздания. За видимым чувственно воспринимаемым миром зороастрийцам открылось субпространство метафизического бытия. В системе космоса они обнаружили трансцендентное, чисто духовное, разумно-добродетельное бытие бога Ахура-Мазды, которое и является источником абсолютной чистоты духа, разума и добродетели на Земле. В непосредственно воспринимаемых стихиях земли, воды, огня, металла и мира растений и скота зороастриец видел метафизическую составляющую, чисто духовную, разумно-добродетельную по природе. Так, бессмертные святые бога Ахура-Мазды: Армаити («Благочестие») наполняет стихию земли благочестием, Воху Мана («Благая мысль») – скот разумно-добродетельным содержанием, Аша Вахишта («Лучшая истина») – стихию огня метафизической реальностью чистого разума. Все ценное, жизненно значимое для зороастрийца, таким образом, наполнялось метафизическим, разумно-добродетельным содержанием, которое всячески следовало поддерживать, стимулировать его рост и распространение. Ничего подобного архаическая мифология не знала.

Более того, впервые в истории религии и философии в зороастрийском вероучении мы обнаруживаем разработанное, систематически структурированное метафизическое пространство сущностного бытия. В зороастризме оно состоит из субпространств разумно-добродетельной божественной реальности Ахура-Мазды и натуралистически-силовой сатанинской реальности Ангры-Майнью. Обе эти реальности являются живыми в том смысле, что они находят-

ся в динамичном взаимодействии с неживой и живой природой, социальным и индивидуальным миром человека, непрерывно воздействуют на них, стремясь расширить сферу своего влияния. Заратуштра первым начал учить о существовании в структуре метафизического бытия субпространства рая и ада, которые представлялись в виде иерархически упорядоченной, многоярусной реальности. Если исходить из того, что Заратуштра жил во второй половине VII – в первой половине VI вв. до н. э., то можно утверждать, что в это время ни греки, ни индийцы, ни иудеи, ни китайцы о существовании подобного рода реальности, в которой пребывают души умерших, не подозревали. Возникает вопрос: был ли Заратуштра первооткрывателем или в определенном смысле творцом метафизической реальности рая и ада? Существовали ли объективно до Заратуштры рай и ад? Если они существовали ранее, то души всех умерших предшествующих поколений на Земле попадали исключительно в ад, поскольку в архаических культурах народов мира даже не существовало установки на нравственное совершенствование для улучшения загробного существования. Субпространство рая, таким образом, было пустым. Если в настоящее время рай и ад действительно существуют, их происхождение следует отнести к рубежу VII – VI вв. до н. э. Получается, что люди посредством божественного откровения, разрабатывая учение о загробной жизни, сами творят сверхчувственную онтологическую реальность рая и ада. Как мы видим, по сравнению с другими осевыми народами в первой половине VI в. до н. э. персы имели наиболее развитую метафизику трансцендентного бытия.

Какова система координат жизненного мира зороастрийца? Очевидно, что важнейшими ее осями являются разум и добродетель. Как сущностные, субстанциональные принципы макрокосма, они становятся таковыми в его подсистеме микрокосме, в душе человека. В «Суждениях» читаем: «Тот, кто (является) творцом всего благого, создал творения разумом, и его поддержка незримых перемен – от разума, целостную («невредимую») и нетленную вечность и самое важное («полезное») – бессмертие – приобретают посредством разума» [87, с. 79]. «В Авесте: «Самое лучшее – разум, так как землю можно обустроить

разумом и небо можно подчинить себе силою разума. И известно, что Ормазд создал эти земные творения (силой) врожденного разума. И земля и небо управляются разумом». И когда он таким образом увидел большое преимущество и ценность разума, он проникся благодарностью к богу Ормазду, амахраспандам и Духу разума» [87, с. 80-81].

Стремление к чистоте помыслов, разума, нравственной чистоте с необходимостью приводит к обрушению натуралистических ценностно-мыслительных ориентаций, к разрушению натуралистического жизненного мира, осями которого являются темы «физическая сила», «эрос», «нажива» («добыча»), «насилие». В Ясне 12 [Символ веры зороастризма] Заратуштра решительно провозглашает выход из натуралистического мира жестокости и насилия:

«1. Проклинаю дайвов (дэвов). Исповедую себя поклонником Мазды, зороастрийцем, врагом дэвов, последователем Ахуры...

2. ...Отрекаюсь от хищения и захвата скота, от причинения ущерба и разорения маздаянийским селениям.

3. ...Я даю обет: отныне я не буду ради своего тела и жизни причинять ущерба и разорения маздаянийским селениям.

4. Отрекаюсь от сообщества с мерзкими, вредоносными, неартовскими, злокозненными дэвами, самыми лживыми, самыми зловонными, самыми вредными из всех существ, (отрекаюсь) от дэвов и их сообщников, от колдунов и их сообщников; от тех, кто насильничает над живыми существами. Отрекаюсь в мыслях, словах, в знамениях.

9. Клятвой обязуюсь быть верным маздаянийской Вере, (которая учит) прекратить военные набеги, сложить оружие, заключать браки между своими» [127, с. 9-10].

В брахманистской мифологии асурами называли богов, которые были носителями темных, злых, негативных сил. Напротив, дэвы были носителями светлого, доброго, позитивного начала. Отрицание натуралистической мифологии в целом в зороастризме привело к резко негативному отношению ко всем богам древнеарийской мифологии. Поэтому арийские дэвы превращаются в зо-

роасрийских демонов. Аналогичную переоценку мы наблюдаем в христианской теологии. Так, Августин в своем труде «О граде Божьем» переводит греческих и римских богов со своими мелочными заботами с точки зрения христианства в ранг демонов и справедливо характеризует греческую и римскую мифологию как «религию плоти».

Дух нестяжательства и ненасилия становится важной жизненной ориентацией зороастрийца. В «Андарз-и данаг-мард» читаем: «Злобу в себе не допускай и никогда не дерись, чтобы твой враг не радовался. Не будь переменчив, не водись («сиди») с распутницей, иначе все те грехи, что она совершает, перейдут на твою душу. Будь щедрым за счет своего имущества, а не за счет чужого, чтобы твое имущество (не стало) приносящим благо телу из приносящего благо душе; давай (его) (людям) добрым и достойным, так как тело не вечно, а душа вечна. Старайся поступать так, (как если бы вечной была жизнь), и ешь так, как если бы завтра тебе надо было бы умереть» [87, с.321-322]. «Хвешкарих-и редаган»: «Никоим образом не обижайте отца и мать, не бейте сестру, брата, слугу, служанку и животных, обращайтесь с ними хорошо и достойно. Не будьте злыми, будьте добрыми и хорошими» [87, с. 322]. Согласно «Суждениям»: «Тот, кто приобрел богатство через грех и радуется ему, то эта его радость – хуже несчастья» [87, с. 97]. Таким образом, на базе разума и добродетели формируется принципиально иная система нравственных ориентаций.

В определенном смысле третьим китом зороастрийской антропологии, наряду с разумом и добродетелью, является правдивость. «Божественная вера – это праведность, а закон – правдивость, – утверждает мудрец в «Суждениях» [87, с. 80]. Согласно «Шайаст-на-шайаст»: «Самое лучшее – правдивость, самое худшее – лживость» [87, с. 314]. Почему? В соответствии с зороастрийскими представлениями мысль человека есть не только субъективная реальность. Она имеет онтологическую проекцию, непосредственно связана с субстанциональной реальностью Духом разума. Таким же образом и Слово имеет субстанционально-объективную природу. Оно есть выражение одновременно как субъективной мысли, так и является составляющей объективной, сущностной реаль-



ности Духа разума. Во времена Заратуштры в мировоззрении господствовал тотальный объективизм. Субъективная реальность не только не осознавалась, но и практически не было понятийных средств для ее выражения. В зороастризме правдивость отождествляется с истинностью. Правда есть Истина, есть состояние резонанса субъективной, которая мыслилась как объективная, и Божественной реальностей. Поэтому так греховна ложь. Она уводит человека от Бога, лишает его переживания сокровенной связи с Богом, гармонии с собой и с Богом. Поскольку Гераклит в учении о Логосе отталкивался от зороастрийских представлений о Правде и Слове, то в его идее сохранилась зороастрийская глубина представления Логоса как сущностной, субстанциональной, объективной мыслительной реальности. Однако, как известно, гераклитовское понимание Логоса было изложено в виде нескольких афоризмов (т. е. не получило концептуального развертывания и обоснования), и в таком виде заняло почетное место в истории западной философии, будучи рациональной интерпретацией плодотворной зороастрийской идеи. Вместе с тем гераклитовский Логос был лишен зороастрийского мистицизма.

Одна из пяти заповедей Будды – не говорить неправды. Согласно буддистским представлениям, не существует Бога как объективной, фундаментальной реальности, не существует также и объективного материального мира. Поэтому требование правдивости выступает в качестве важного средства мыслительного и нравственного очищения субъективного мира человека. По нашему мнению, буддистская концепция правдивости значительно упрощает ситуацию по сравнению с зороастрийским учением. Как субъективная реальность буддистская правда лишена глубины зороастрийского онтологизма и мистицизма. Этого нельзя сказать об индуизме. В индуизме зороастрийское учение о Правде, Истине и Слове получило дальнейшее развитие. Они носят субъективно-объективный, глубоко сокровенный характер в диалектической взаимосвязи двух субстанциональных реальностей Брахмана и Атмана.

Зороастрийская мораль приобрела духовно-нравственную направленность, в которой смирение, благородство, справедливость и другие составляют

основные ориентиры зороастрийского жизненного мира. «Того, кто ниже тебя, – поучает Дух разума в «Суждениях», – считай за равного, равного считай за старшего, старшего – за начальника, а начальника – за господина. С господами надо быть смиренным, послушным и правдивым, с врагами будь благородным, мягким и доброжелательным, Не клевети, чтобы тебя из-за этого не постигла дурная слава и греховность, так как сказано, что клевета тяжелее колдовства. И в аду каждый демон нападает спереди, а демон клеветы, из-за большой вины (грешника), нападает сзади. Не испытывай алчности, чтобы тебя не обманул демон жадности и земные блага не стали для тебя безвкусными, а небесные были бы утрачены. Не гневайся, так как человек, который гневается, из-за этого забывает о (своих) делах, добрых деяниях, почитании богов и служении (им). И всякий грех и злой поступок будут приходить ему на ум, пока не утихнет гнев. А (гнев), сказано, подобен Ахриману. Не печалься, так как тот, кто печалится, лишается радости земной и небесной и наносится ущерб его душе и телу. Не испытывай вожделения, чтобы тебя не постигли от твоих деяний ущерб и раскаяние» [87, с. 81]. В этом фрагменте достаточно четко просматривается близость норм зороастрийской и христианской морали. Одним из главных требований христианской морали является необходимость развития и укрепления духа смирения и милосердия посредством непрерывной борьбы и преодоления в себе бесов гордыни и гневливости. Как мы видим, персы-зороастрийцы также шли в этом направлении. Мораль языческой Греции и Рима таких требований не выдвигала. Напротив, она всячески способствовала развитию гордыни в душе греков и римлян.

Жизнь зороастрийца – это постоянное и непрерывное изо дня в день стяжание позитивного духовно-нравственного потенциала. «Будь прилежен в накоплении добрых дел, – читаем в «Суждениях», – чтобы на небесах они пришли к тебе на помощь. Не будь самонадеян при (совершении) добра в этом мире, так как добро в этом мире приходит подобно облаку в весенний день, которое не остановит никакая гора» [87, с. 84]. Пространство зороастрийского жизненного мира было гораздо шире греческого. Важную его часть составляло субпро-

странство загробного мира с адом и раем. Это обстоятельство предопределяло метафизическую устремленность зороастрийского Духа, надо полагать, персидской культуры в целом. Таким образом, зороастризм задавал жесткую детерминацию мирского порядка трансцендентным.

Распределение ценностей в зороастризме приобретает следующий вид: «Для души лучше благородство, для всего мира – правда, для богов – благодарность, для («тела») человека – разум, для всех дел – благонамеренность, а для спокойствия тела и одоления Ахримана и дэвов лучше – чувство удовлетворения» [87, с. 88]. Мистицизм зороастрийской морали, таким образом, выражается в непрерывном горении духа, трепетном переживании сокровенной связи с Ахурой-Маздой: «Так как праведный подобен господу Ормазду, когда он действует, то это через него действует Ормазд. Слава и доброта того, кто ублажает праведного, долгое время пребудет на земле, и рай, свет Ормазда, радость и спокойствие будут принадлежать ему» [87, с. 315].

Как известно, своеобразие зороастрийской мистики и морали выражается в учении о чистоте, согласно которой непременным требованием для верующего является стремление к максимальной чистоте души и тела, всячески избегать осквернения от Злого духа. «Соблюдение ритуальной чистоты, – пишет В. Ю. Крюкова, – играет в зороастризме первостепенную роль. Так, не совершив утреннего омовения, верующий не может приступить к молитве, а подвергшегося наисильнейшему осквернению в древности предавали смерти. Законы чистоты восходят к основной зороастрийской концепции противопоставления двух начал – благого (Истина) и злого (Ложь), одно из которых несет гармонию и жизнь, другое – хаос и смерть» [115, с. 201]. «Зороастрийское понимание святости подразумевает аспект чистоты не только в буквальном смысле (физическое и нравственное очищение), но и как целостность, физическую полноценность, отсутствие изъянов, которые виделись отметинами демонических сил или путями их проникновения в человеческое существо... Наивысшее осквернение несет в себе смерть, и мертвое тело распространяет скверну в наибольшей степени, при том что и живой человек постоянно нуждается в возобновлении ут-

раченной ритуальной чистоты: нечистым и «мертвым» признается любое выделение организма – экскременты, слюна, кровь и даже дыхание, а также обретенные волосы и ногти» [115, с. 206-207]. Как мы видим, тотальное стремление к духовной и телесной чистоте, к святости в зороастризме даже зашкаливает, существенно усложняет повседневную жизнь верующего.

Важным положением в православии является представление о Страхе Божьем, которое носит не декларативный, а глубоко экзистенциальный характер. В Страхе Божьем сгорают все жизненные устремления, связанные с тварным миром, миром вещей, превращающиеся в прах. В зороастризме религиозное чувство страха имеет свою специфику. С одной стороны, в нем отсутствует аскетическая направленность религиозного духа, напротив, утверждается и всячески поощряется стремление к гармонии с миром, к благополучию. «Жизнь в страхе и лжи хуже смерти, – говорит Дух разума мудрецу, – так как жизнь каждого предназначена для радости и земных удовольствий, и сказано: если в ней нет радости и земных удовольствий, а есть в ней страх и даже ложь, то она хуже смерти» [87, с. 97]. В зороастрийском страхе преобладает страх ада, вечных мучений в нем и страх осквернения Злым духом. В авестийской книге Яшт имеется гимн, посвященный тысячерукому, тысячеглазому, дальнорукому, могучему богу Митре, который бдительно следит и сурово наказывает солгавших людей:

«Если солжет ему  
Глава ли дома,  
Или глава общины,  
Или глава области,  
Или глава страны,  
То Митра воспрянет,  
Гневный и оскорбленный,  
И разрушит он и дом,  
И общину, и область, и страну...

Сносит головы  
 Солгавших Митре людей.  
 Летят во все стороны головы  
 Солгавших Митре людей» [127, с.35-36].

Проведенный анализ преследовал цель показать, что ментальное пространство зороастризма в VI в. до н. э. было принципиально иного типа. Его система координат строилась исключительно на ценностях разума и добродетели как чисто духовных образованиях. Как мы видим, в зороастризме велась непрерывная борьба против натуралистического мировосприятия, идолопоклонства. «Воздерживайся от идолопоклонства и почитания дэвов», – призывает Дух разума в «Суждениях» [87, с. 83]. Поскольку все персидские источники более позднего происхождения и число их ограничено, то возникает вопрос о корректности исследования. По нашему мнению, на основе доступной нам пехлевийской литературы мы реконструировали лишь принципиальные моменты зороастрийского жизненного мира, которые в большой степени носят неисторический характер, отвлекаясь от многих важных положений этого вероучения (учение о душе, индивидуальном спасении, рае и аде, Спасителе, трех Эрах, Страшном Суде и т. п.).

Таким образом, жизненный мир перса-зороастрийца становится нравственно насыщенным. При этом добродетель зороастрийца принципиально отличается от добродетели грека. Добродетель перса уходит своими корнями в метафизическую реальность чистого духа Ахура-Мазды и непрерывно «питается» его «энергией». Одновременно энергия духа нравственного зороастрийца устремлена к Богу. Как мы видим, зороастризм формирует принципиально иную концепцию человека. В отличие от жизненного мира архаического человека, в котором преобладал культ физической силы, насилия и страха, а также натуралистические и эротические устремления, зороастрийская ментальность строится на духовно-нравственных основаниях. Ее систему координат определяют со-

вершенно иные жизненно важные ориентиры: доминирующие темы «чистоты» (не столько физической, сколько духовной), «правды», «разума», «добродетели», специфику которой составляют смирение, ненасилие, страх Божий и другие. Таким образом, жизненный мир персов представлял собой достаточно сложное образование. Греки видели в персах примитивных варваров. Даже Платон и Аристотель не смогли понять подлинную глубину древнеперсидского Духа.

Определение времени жизни пророка имеет значение не только в истории религий, культуры, но и в философии истории, поскольку зороастризм был одним из локомотивов великой ментальной революции. Он оказал влияние на ментальность древнегреческой, иудейской и индийской культур, в значительной степени определявших становление духа Запада и Востока, и тем самым повлиял на логику развития мирового Духа.

Одни исследователи относят время проповеди Заратуштры к концу 2-го тысячелетия до н. э. и ранее. Самым сильным их аргументом является то, что откровения, произнесенные самим Заратуштрой и бережно сохраненные за многие века в устной традиции магами, записаны в Гатах на очень архаическом языке, который функционировал в этот период. Другие полагают, что основатель зороастризма жил на рубеже VII – VI вв. и даже в VI в до н. э. Они ссылаются на распространенную древнюю версию, согласно которой Зороастр жил за 258 лет до Александра Македонского.

По нашему мнению, признание первой точки зрения нарушает логику развития мировой истории как логику развития мирового Духа. Получается, что зороастризм как ментальная реальность был «законсервирован» в конце 2-го тысячелетия до н. э. на территории небольшого царства в Иране и до середины 1-го тысячелетия до н. э. практически никакого культурного влияния на соседние народы не оказывал. Так мыслить все равно, что перенести А.Эйнштейна с его теорией относительности в эпоху Средневековья. Если же принять вторую версию, то никакого нарушения ментального развития мировой истории мы не наблюдаем. Более того, выстраивается любопытная логика генезиса мирового

культурно-исторического процесса. До VI в. до н. э. все народы нашей планеты находились на архаической стадии развития. Одни достигли более высокой ступени экономического, социального и духовного развития (Древний Египет, Месопотамия, Индия и др.), другие вели достаточно примитивное существование (народы Центральной и Южной Африки, Южной и Северной Америки и др.). Однако в духовном отношении все они находились в натуралистическом ценностно-мыслительном пространстве, осями которого были темы «натура» (ценности материального порядка), «эрос», «род» «физическая сила» и «ритуал». Народы и их боги иных стремлений не знали.

На рубеже VII – VI веков до н. э., или несколько раньше, или позже (это непринципиально), произошел невиданный в мировой истории духовный прорыв. Прорыв совершил Заратуштра. Он был первопроходцем. Выше мы попытались показать революционный характер этих перемен. В зороастризме впервые открылась потрясающая по своей глубине и совершенству субстанциальная, объективная, чисто духовная, разумно-добродетельная реальность. Зороастрийский трансцендентный порядок выстраивал мирской порядок персидской культуры. Оба порядка способствовали формированию системы координат ментального пространства одной из самых великих в мировой истории империи Ахеменидов. В определенном смысле Персидская империя стала одним из первых локомотивов великой ментальной революции. Персы (точнее, древние иранцы-зороастрийцы) первыми вошли в пространство осевого времени. Для интеллектуально наиболее развитых народов-соседей (греков, индийцев и иудеев) зороастрийская ментальность стала спусковым крючком, повлекшим революционные преобразования в собственных ментальных пространствах. В каждой культуре эти процессы носили настолько специфический характер, что первоначальная роль зороастризма стала почти незаметной. Однако во всех ментальных преобразованиях имело место одно основание, одна направленность развития Духа – открытие Бога как трансцендентальной, разумно-добродетельной реальности. Но осмысление этой реальности в каждой культуре приобрело существенно различный характер. По нашему мнению, дальше

всех и глубже всех в освоении божественного метафизического пространства продвинулись подвижники в Индии. Греки в метафизике оказались наиболее поверхностными. Основная энергия древнегреческого Духа была сконцентрирована в области социального бытия, в построении бытия свободы. Эти утверждения требуют обоснования, что мы попытаемся сделать в следующих разделах работы.

### **2.3. Сравнительный анализ персидского и греческого жизненных миров**

Задача этого раздела показать, что в VI – V вв. до н. э. греки и персы были осевыми народами, а их культуры были локомотивами великой ментальной революции. Нельзя рассматривать отношения между ними посредством упрощенной грекоцентристской схемы «цивилизованные греки» и «варвары персы».

Не существует более полного источника информации о персах, Персидской империи VI – первой трети V в. до н. э., чем труд Геродота «История». С одной стороны, отец греческой исторической науки персов иначе как варварами не называет. Вместе с тем ему удалось собрать обширный материал о жизни и быте многих народов Восточного Средиземноморья, Причерноморья, Центральной Азии, в том числе и Персии, что делает его труд бесценным историческим памятником.

В геродотовском описании образа жизни персов нас будет интересовать проявление в нем зороастризма как носителя ментальности осевого времени. «131. Что до обычаев персов, – пишет Геродот в первой книге Клио, – то я могу сообщить о них вот что. Воздвигать статуи, храмы и алтари [богам] у персов не принято. Тех же, кто это делает, они считают глупцами, потому, мне думается, что вовсе не считают богов человекоподобными существами, как это делают эллины. Так, Зевсу (Ахура-Мазде. – В.М.) они обычно приносят жертвы на вершинах гор и весь небесный свод называют Зевсом. Совершают они жертвоприношения также солнцу, луне, огню, воде и ветрам. Первоначально они при-



носили жертвы только этим одним божествам, затем от ассирийцев и арабов персы научились почитать Уранию (ассирийцы называют Афродиту Милиттой, арабы – Алилат, а персы – Митра)

133. Самым большим праздником у персов признается день рождения каждого человека. В этот день они считают нужным устраивать более обильное, чем в другие дни угощение... Персы – большие любители вина. В присутствии других людей у них не принято извергать пищу и мочиться. Эти обычаи персы строго соблюдают. За вином они обычно обсуждают самые важные дела...<sup>5</sup>

134. Сами они, по их собственному мнению, во всех отношениях далеко превосходят всех людей на свете, остальные же люди, как они считают, обладают доблестью в зависимости от отдаленности: людей, живущих далее всего от них, они считают самыми негодными... Этот народ постепенно распространил свое влияние сначала непосредственно, а затем с помощью других народов.

135. Персы больше всех склонны к заимствованию чужеземных обычаев...

136. Главная доблесть персов – мужество. После военной доблести большой заслугой считается иметь как можно больше сыновей. Тому, у кого больше всех сыновей, царь каждый год посылает подарки. Ведь главное значение они придают численности. Детей с 5- до 20-летнего возраста они обучают только трем вещам: верховой езде, стрельбе из лука и *правдивости* (выделено мною. – В.М.)...

137. Я одобряю этот обычай, хвалю также и тот, что у них даже и *сам царь не имеет права казнить человека за один определенный проступок* (выделено мною. – В. М.), да и вообще никто из персов не может казнить своих слуг за единичное преступление. Только если по зрелому размышлению он найдет, что слуга совершил больше важных преступлений, чем оказал услуг, тогда господин может излить свой гнев на него. По утверждению персов, у них не было случаев убиения родного отца или матери. В каждом подобном случае,

<sup>5</sup> Геродот, не воспринимая зороастрийскую мистику, религиозный обряд с употреблением священного, опьяняющего напитка хаомы низводит до натуралистической пьянки

по их словам, при ближайшем рассмотрении оказывается, что это дело или незаконнорожденных детей, или подкидышей: ведь совершенно противостоительно, чтобы настоящего отца, говорят они, убил собственный сын.<sup>6</sup>

138. О том, что им запрещено делать, персы даже и не говорят. *Нет для них ничего более позорного, как лгать, а затем делать долги.* Последнее – по многим другим причинам, а особенно потому, что должник, по их мнению, неизбежно должен лгать... *Недуги персы приписывают какому-нибудь греху человека по отношению к Солнцу...* В реку персы не мочатся и не плюют, руки они сами не моют в реке и никому другому не позволяют этого делать. К рекам вообще персы относятся *с глубоким благоговением* (выделено мною. – В. М.)...

140. Эти известия о персах я могу сообщить, как безусловно достоверные. Напротив, сведения о погребальных обрядах и обычаях персы передают как тайну. Лишь глухо сообщается, что труп перса предают погребению только после того, как его растерзают хищные птицы или собаки. Впрочем, я достоверно знаю, что маги соблюдают этот обычай... Маги же собственноручно убивают всех животных, кроме собаки и человека. Они даже считают великой заслугой, что уничтожают муравьев, змей и вредных пресмыкающихся и летающих животных» [I, 131-140]<sup>7</sup>.

Исследование описанного Геродотом образа жизни древних персов приводит к следующему заключению. Во-первых, по сравнению с персами вполне очевидно проявляется архаичность религиозного мышления великого греческого историка. В жизни персов он не смог понять самого главного – своеобразия их религиозной веры, духовно-нравственной природы зороастрийской мистики. Поскольку Геродот в вопросах религиозной веры был по существу архаическим человеком, то его оценка зороастризма оказалась весьма упрощенной и поверхностной. Как многие просвещенные греки и римляне не смогли воспринять своеобразие и достоинство христианской ментальности, так и Геродот (а за ним Сократ, Платон, Аристотель и др.) не смогли по достоинству оценить зороаст-

<sup>6</sup> Это свидетельство Геродота в определенной степени опровергает утверждение о чрезмерной жестокости персов.

<sup>7</sup> Зороастрийцы считают эти виды живых существ связанными со Злым духом.

рийскую религию. Во-вторых, вместе с тем, Геродот как ученый весьма четко фиксирует важные для нас обстоятельства из жизни персов.

Из геродотовского описания мы видим, сколь сильной была зороастрийская вера в персидском народе, которая, что для нас особенно важно, породила глубоко духовный, гуманный персидский жизненный мир. Персам было чуждо идолопоклонство и антропоморфное представление богов. Надо полагать, именно зороастризм сформировал у них сознание высокого собственного достоинства по сравнению с окружающими их народами, пребывающими в натуралистическом жизненном мире. Геродот не мог не отметить их мужество, честность, уважительное отношение к родителям, милосердие по отношению к слугам, благоговейное отношение к природе. Греческий историк пишет, что персы всячески старались избежать лжи. Требование быть правдивым для персов не было назидательной декларацией. Оно было одним из главных императивов зороастрийской морали. Насколько нравственно чистыми должны были быть экзистенциальные отношения в народной массе верующих персов! Подобно тому, как просвещенные греки и римляне весьма упрощенно рассматривали жизнь и верования ранних христиан, так и эллины классической Греции не понимали глубины Духа персидской культуры.

О глубине и искренности религиозной веры свидетельствуют дошедшие до нас надписи персидских царей. На скале Бехистун около г. Керманшаха на высоте 152 м над уровнем земли высечена надпись Дария I (521-486 гг. до н. э.). Приведем важные для нас фрагменты: «Я Дарий, царь великий, царь царей, царь в Персии, царь стран, сын Виштаспы (Гистаспы), внук Аршамы, Ахеменид... Восемь [человек] из моего рода были до меня царями. Я – девятый... ***По воле Ахура Мазды я – царь. Ахура Мазда дал мне царство*** (выделено мною. – В. М.)...

Следующие страны мне достались, по воле Ахура Мазды я стал над ними царем: Персия, Элам, Вавилония, Ассирия, Аравия, Египет, [страны у моря], Лидия, Иония, Мидия, Армения, Каппадокия, Парфия, Дрангиана, Арейя, Хо-

резм, Бактрия, Согдиана, Гандара, Сака, Саттагидия, Арахозия, Мака: всего 23 страны.

Эти страны мне достались. По воле Ахура Мазды, [они] стали мне подвластны, приносили мне дань. Все, что я им приказывал – ночью ли, днем ли, – они исполняли. *В этих странах [каждого] человека, который был лучшим, я ублаговлял* (выделено мною. – В. М.), [каждого], кто был враждебен, я строго наказывал. По воле Ахура Мазды, эти страны следовали моим законам. [Все], что я им приказывал, они исполняли. Ахура Мазда дал мне это царство. Ахура Мазда помог мне, чтобы я овладел этим царством. По воле Ахура Мазды этим царством я владею...

Сражение мы дали. Ахура Мазда мне помог. По воле Ахура Мазды я разбил наголову войско Надинтабайры... По воле Ахура Мазды я взял Вавилон и захватил Надинтабайру» [127, с. 41-43].

В надписи Дария I на гранитной стеле близ Суэцкого канала читаем: «Бог великий Ахура Мазда, который создал небо, который создал землю, который создал человека, который создал благоденствие для человека, который Дария сделал царем, который царю Дарию даровал царство великое, [изобилующее] добрыми конями и добрыми мужами» [127, с. 44].

Найденная в Персеполе надпись Ксеркса (486-465 гг. до н. э.): «Когда я стал царем, была среди стран, которые выше упоминаются, (такая, где было) волнение. Потом Ахура Мазда мне помог. По воле Ахура Мазды, эту страну я сокрушил и поставил ее на место. И среди этих стран была (такая), где прежде дэвы почитались. Потом, по воле Ахура Мазды, я этот притон дэвов разгромил и провозгласил: «Дэвов не почитай». Так, где прежде поклонялись дэвам, там я совершил поклонение Ахура Мазде вместе с Атрой в Бразмане.

И другое было, что делалось дурно, я сделал, чтобы было хорошо. Все, что я совершил, я совершил по воле Ахура Мазды. Ахура Мазда мне помог, пока я не выполнил дело. Ты, который со временем подумаешь: «Чтобы мне быть счастливым при жизни и чтобы мне после смерти быть приобщенным к Арте», следуй тому закону, который установлен Ахура Маздой, чти Ахура Мазду вме-

сте с Артой, в Бразмане. Человек, который следует тому закону, который установлен Ахурой Маздой, и чтит Ахура Мазду вместе с Артой, в Базмане, он при жизни будет счастлив и по смерти приобщится к Арте. Говорит Ксеркс-царь: «Меня да хранит Ахура Мазда от (всякой) скверны, и мой дом, и эту страну. Об этом я прошу Ахура Мазду. Это мне Ахура Мазда подаст» [127, с. 44-45].

Надпись Атраксеркса II (405-361 гг. до н. э.) о сооружении дворца в Сузе: «Я – Артаксеркс, царь великий, царь царей, царь провинций, царь этой земли, сын Дария-царя, Ахеменид. Говорит Артаксеркс-царь: «По воле Ахура Мазды, я соорудил этот дворец (как) райскую обитель. *Ахура Мазда, Ананта и Митра меня да хранят от всякой скверны и то, что мною сделано* (выделено мною. – В. М.)» [127, с. 45].

Надписи персидских царей красноречиво свидетельствуют о глубине их веры, интенсивности их религиозного чувства. Персидские цари всегда видели себя открытыми для Господа. Свои мысли, слова и дела они соотносили, прежде всего, с Ахурой-Маздой, заповеди которого составляли основу их жизненного мира. Они рассматривали себя проводниками Его воли. Примечательны также два важных обстоятельства. В первой надписи Дарий I гордится тем, что он «каждого человека, который был лучшим, ублаgotворял», т. е. во всей империи стремился к возвращению добродетельных людей, и это полагал своей важной задачей. Из надписи Ксеркса следует, что он в борьбе с мятежными странами внутри и за пределами империи видел свою великую историческую миссию противостоять дэвам (бесам), богам натуралистических мифологий, которые стояли на страже низменного образа жизни окружавших персов народов. Не является ли утверждение Ксеркса о том, что он «разгромил дэвов», свидетельством о переломном моменте в ходе персидской ментальной революции, когда удалось разрушить и преодолеть натуралистически-силовое мифологическое мировосприятие? В этой надписи мы находим другое примечательное для нас обстоятельство. Важной детерминантой жизненного мира персидского царя были представления о загробной жизни. Ментальное пространство персидских царей было значительно шире духовного мира правителей иных народов и

культур. Они стремились не только благоустроить мирское бытие. Они еще больше хотели спастись, попасть в рай после смерти. Если для египетских фараонов загробная жизнь мыслилась подобием мирской жизни, то персидские цари полагали, что после смерти их души попадут в совершенное, духовно-нравственное бытие рая. В надписях Ксеркса, Артаксеркса II подчеркивается их желание преодолеть «скверну». Они всячески стремились к нравственной чистоте.

Античная традиция сформировала у нас образ о персидских царях как о жестоких, кровожадных тиранах. Были ли они таковыми? Обратимся к Геродоту. В отличие от «Истории» Фукидида текст геродотовской «Истории» обладает любопытной особенностью. Исключительная добросовестность Фукидида вызывает полное доверие к тексту, и поэтому при работе с его произведением задача сводится к поиску нужной исследователю информации, и ее теоретическому осмыслению. Текст Геродота амбивалентен. Читателю настойчиво навязывается грекоцентристская картина исторических событий, но если читатель сумеет освободиться от постоянного давления социо-культурных установок автора, то исследователю откроется совершенно иная картина исторических событий. В полной мере это обстоятельство проявляется в оценке персов и персидских царей. На протяжении всего произведения Геродот с завидным постоянством внедряет идею, согласно которой персы варвары, не знают свободы и поэтому в лучшем случае могут вызывать сочувствие, а персидские цари жестокие деспоты. В самом же тексте персы и их правители предстают как преимущественно честные, мужественные, благородные, достаточно милосердные люди. В то время как греки, наряду с известными их доблестями, выявляются как хитрые, коварные, мстительные, нередко жестокие, готовые ради славы или наживы предать друзей, родину. Почти все греки в «Истории» Геродота с гнильцой. Нет безупречно чистых греческих образов.

Однако вернемся к персидским царям. Оказывается, в их деятельности весьма распространенным было милосердие, чего явно не хватало грекам. Мы приведем лишь самые показательные примеры персидского милосердия. Со-

гласно Геродоту, развязали греко-персидский конфликт милетяне и афиняне. Милетянин Аристагор подговорил афинян захватить и разграбить Сарды, столицу лидийского царства. До разграбления и разрушения Сард Дарий I даже не знал, кто такие афиняне. Это событие и иные интриги спровоцировало восстание ионийских городов против персидского владычества в 499 г. до н. э.

Дарий потребовал навести порядок в Ионии и отомстить афинянам. Персидские военачальники созвали совет ионийских тиранов, бежавших от Аристагора к персам, и обратились к ним с такими словами: «Попробуйте склонить ваших сограждан к измене остальным союзникам. Сообщите им это и скажите, что им вовсе не грозит наказание за мятеж: персы не предадут огню ни храмы богов, ни их частное имущество и будут обращаться с ними, как и прежде, милостиво. А если они все же не пойдут на измену, но попытают счастья в битве, то пригрозите им тем, что их ожидает на самом деле. Ведь в случае поражения они сами будут проданы в рабство, сыновей их мы оскопим, дочерей уведем в Бактры, а их родную землю отдадим другим» [VI, 9].

Многие греки, несправедливо изгнанные из Афин, Спарты и других греческих городов, находили почет и уважение при дворе персидского царя. Так, после захвата самосцами города царю занклеяцев по имени Скиф удалось бежать к царю Дарию. «Дарий считал его, – сообщает Геродот, – самым честным из эллинов, когда-либо приходивших к нему. И действительно, с разрешения Дария он вновь отправился в Сикелию, а затем возвратился к царю и [жил у него], наслаждаясь великим богатством, пока не скончался глубоким старцем в Персии» [VI, 24]. Царь Спарты Демарат, не выдержав несправедливых обвинений и враждебного отношения, бежал к Дарию. «Царь принял изгнанника с великим почетом и пожаловал ему землю и города... Он прославился среди лакедемонян многими подвигами, великим благоразумием и был единственным спартанским царем, который доставил им славу победы в Олимпии с четверкой коней» [VI, 70].

В свое время Дарий послал в Афины и Спарту послов, требуя покорности, но «афиняне сбросили их в пропасть, а спартанцы – в колодец и велели оттуда

принести царю землю и воду» [VII, 133]. Во время греческой кампании Ксеркса лакедемоняне, получая постоянно неблагоприятные знамения при гадании, решили послать к персидскому царю двух добровольцев, чтобы те своей смертью искупили вину спартанцев. Вызвались двое спартанцев. По прибытии в Сусы они вели себя вызывающе, наотрез отказались поклониться царю до земли. Ксеркс же «сказал, что по своему великодушию он не поступит подобно лакедемонянам, которые, презрев обычай, священный для всех людей, предали смерти глашатаев. Сам же он не желает подражать им в том, что достойно порицания, а потому не умертвит послов, но снимет с лакедемонян вину за убийство» [VII, 136].

Другой пример милосердия Ксеркса. Эллины решили послать трех человек в разведку в Азию. По прибытии в Сарды они были схвачены. Военачальники велели после допроса под пыткой казнить их. Однако Ксеркс, узнав об этом, призвал их к себе и «повелел телохранителям водить эллинов повсюду и показать им все персидское войско, как пехоту, так и конницу, и затем, когда они вдоволь насмотрятся, отпустить невредимыми куда захотят идти» [VII, 146]. Вместе с тем, древнегреческий историк приводит эпизоды, в которых Ксеркс предстает перед нами как вспыльчивый самодур и жестокий тиран. Когда был построен мост через Геллеспонт из Азии в Европу, разразилась сильная буря и уничтожила всю эту постройку. «Узнав об этом, – пишет Геродот, – Ксеркс распалился страшным гневом и повелел бичевать Геллеспонт, наказав 300 ударов бича, и затем погрузить в открытое море пару оков. Передают еще, что царь послал также палачей заклеить Геллеспонт клеймом. Впрочем, верно лишь то, что царь велел палачам сечь море, приговаривая при этом варварские и нечестивые слова: «О ты, горькая влага Геллеспонта! Так тебя карает наш владыка за оскорбление, которое ты нанесла ему, хотя он тебя ничем не оскорбил. И царь Ксеркс все-таки перейдет тебя, желаешь ты этого или нет. По заслугам тебе, конечно, ни один человек не станет приносить жертв, как мутной и соленой реке». Так велел Ксеркс наказать это море, а надзирателям за сооружением моста через Геллеспонт – отрубить головы» [VII, 34-35]. Достоверность



этого сообщения вызывает большие сомнения. Как мы знаем, персы-зороастрийцы и, безусловно, персидские цари с благоговением относились к чистой пресной воде, рассматривая ее как стихию бога Ахура-Мазды. Также они полагали, что соленая морская вода испорчена злым духом Ангра-Майнью. Согласно зороастрийским представлениям, за водной стихией перс видел метафизическую божественную реальность. Поэтому Ксеркс не мог наказывать море, потому что выступал бы против богов.

Во время прохождения персидского войска по мосту к Ксерксу обратился лидиец Пифий с просьбой освободить старшего сына из пяти его сыновей от похода. В страшном гневе царь приказал разрубить пополам старшего сына Пифия и положить по обе стороны пути проходившего войска [VII, 38-39]. Надо полагать, подобного рода истории пришли к нам из арсенала греческой пропаганды. Ксеркс не был безрассудным правителем. А многонациональное войско империи не строилось на свирепой жестокости и страхе.

В целом отношение между «цивилизованными» греками и «варварами» персами не были так конфликтны, как об этом обычно излагается в учебниках. Согласно Геродоту, эти отношения носили гораздо более сложный характер. Взвешенная имперская политика персидских царей и их сатрапов разрушала греческое единство. Так, перед походом Дария на Афины его полководец Мардоний «низложил всех ионийских тиранов и установил в городах *демократическое правление*» (выделено мною. – В. М.), [VI, 43]. По сообщению Геродота, существенную роль в сухопутном войске и морском флоте персов играли греки, которые сражались против афино-спартанской коалиции. Например, в решающих битвах при Саламине и Платеях они не за страх, а за совесть, проявляли мужество и отвагу, потому что Персидская держава давала им мирную стабильную жизнь с умеренными налогами. «Почти во всех греческих городах, – справедливо отмечает Г. А. Стратановский, – существовали проперсидские партии и партии независимости. Общины Фессалии, Беотии, Локриды, возглавляемые земледельческой аристократией, стояли за подчинение персам. Группы, заинтересованные в торговле с Персией, держались также персидской ориента-

ции. К антиперсидской партии принадлежали мелкие крестьяне и ремесленники, которые опасались в случае победы персов потерять влияние в государстве. В Афинах и в Спарте война с персами считалась справедливой войной. Перед лицом страшного нашествия в Афинах все группы населения объединились и возглавили патриотическое движение остальных греков» [53, с. 669]. «Большинство эллинских городов вообще не желало воевать, но открыто сочувствовало персам», – пишет Геродот [VII, 138].

По нашему мнению, приведенные выше примеры милосердия персидских царей и подобные им не являются капризами царя-деспота. Они свидетельствуют о гораздо более сложном их жизненном мире. С одной стороны, они были глубоко верующими зороастрийцами, что с необходимостью предполагает обрушение натуралистически-силовой системы ценностей и вхождение в ментальное пространство, осями которого были Разум, Добродетель (честность, милосердие, терпимость, верность и др.) и Спасение. С другой, – они были властителями обширной империи, ценностно-мыслительное пространство которой было весьма неоднородным. Они правили не как цари-варвары (ассирийские и вавилонские цари), а как достаточно мудрые правители. В произведении Геродота образы персидских царей изображены весьма противоречиво и односторонне. К сожалению, греческий историк не показал религиозную сторону их жизни, которая, по нашему мнению, была определяющей в мотивации их деятельности. Примечательно, что Геродот описывает зороастрийских жрецов как злых, отъявленных негодяев. Мы не знаем их реальной роли и статуса в жизни империи. Однако, вполне очевидно, что их роль в жизни Персидской империи была весьма позитивной и значительной.

Усобицы между греческими городами, борьба между политическими партиями, дух соперничества, жажда власти и славы между людьми нередко приобретали весьма жесткие формы. Так, в борьбе против аргосцев спартанский царь Клеомен вероломно напал на них во время завтрака, многих перебил, но большая часть нашла прибежище в священной роще Аргоса. Он велел вызывать

пленников по одному, объявляя, что получил за них выкуп. «Так Клеомен вызывал одного за другим около 500 аргосцев и казнил их» [VI, 78-79].

Другой эпизод из Геродота. Богатые эгинцы одолели восставший простой народ и повели пленных на казнь. Предали казни 700 человек. «Одному из пленников удалось вырваться из оков и бежать к портику святилища Деметры Фесмофоры. Ухватившись за дверное кольцо, он крепко держался. Преследователи, несмотря на все усилия, не могли оттащить его. Тогда они отрубили руки несчастному и увели на казнь. А руки его, словно приросшие к дверному кольцу, продолжали висеть». «С тех пор они навлекли на себя проклятие, которое не смогли искупить жертвами, несмотря на все старания» [VI, 91].

Проживавшие на Лемносе пеласги захотели отомстить афинянам. Во время празднества Артемиды они похитили много женщин и сделали их наложницами. «Когда у этих женщин родилось много детей, они стали учить младенцев аттическому языку и обычаям». При этом они настраивали своих детей против пеласгов. Последние умертвили матерей и их детей. «После убиения пеласгами своих детей и жен земля их вовсе перестала плодоносить. Их женщины не были так плодovиты, как раньше. А также и скот» [VI, 138-139].

Во всяком сообществе ожесточенная борьба вытесняет на второй план представления о разуме и добродетели. На авансцену выходят натуралистические страсти: сила, насилие, нажива, предательство и т. п. Представления о добродетели становятся весьма относительными. По свидетельству Геродота, люди перестают бояться богов. Так, изгнанные Писистратидами из Афин представители рода Алкмеонидов подкупили в Дельфах Пифию деньгами, «чтобы она всякий раз, как спартанцы вопрошали оракул, по частному делу или от имени государства, возвещала им [волю божества] освободить Афины» [V, 62-63]. В борьбе за царский престол в Спарте с Демаратом Клеомен сумел привлечь на свою сторону Кобона, который убедил Периаллу, прорицательницу, дать ответ, угодный Клеомену. «Впоследствии, однако, обман открылся: Кобон поплатился изгнанием из Дельф, а прорицательница была лишена своего сана» [VI, 66]. Левтихид вступил на престол после низложения Демарата. «Во время

похода в Фессалию он предводительствовал лакедемонянами и, хотя легко мог покорить всю страну, позволил подкупить себя большими деньгами. Левтихида застали на месте преступления: он сидел в своем собственном стане на мешке, полном золота. Привлеченный к суду, царь бежал из Спарты, и его дом был разрушен» [VI, 71-72].

Продажность всего и всех – примечательная черта греческого жизненного мира. По сообщению Геродота, после победы при Саламине Фемистокл в своей ненасытной алчности посылал на другие острова своих вестников, которые требовали денег, угрожая в случае отказа, что Фемистокл явится с эллинским флотом и осадой возьмет их город. Жители этих островов устрашились и послали деньги [VIII, 112].

Перед решающей в греко-персидской войне битвой при Платеях персидский сатрап Артабаз предлагал не принимать битву, вернуться домой и спокойно окончить войну. «У персов, – говорил он, – ведь много золота в монете и нечеканного, а также серебра и драгоценных сосудов для питья. Все эти сокровища, ничего не жалея, нужно разослать эллинам, именно наиболее влиятельным людям в городах. Тогда эллины тотчас же предадут свою свободу, и персам вовсе не нужно будет вступать в опасную битву». Мардоний же держался более решительного и твердого взгляда, не желая идти ни на какие уступки, и потерпел сокрушительное поражение [IX, 41].

Геродот приводит следующее спартанское предание: За три поколения до нашего времени жил в Лакедемонне некий человек, по имени Главк, сын Эпикида. Он был во всех отношениях выдающимся человеком в Лакедемонне, и в особенности слыл самым честным человеком среди тогдашних лакедемонян. Однажды прибыл в Спарту один милетянин и сделал Главку предложение отдать ему на хранение половину своего состояния, поскольку жизнь в Ионии сопряжена с опасностями. Он отдал Главку деньги и таблички, чтобы тот по предъявлению последних вернул деньги. Главк принял деньги на предъявленных условиях. Прошло много времени. Когда прибыли в Спарту сыновья этого человека и предъявили Главку опознавательные таблички, тот отказал им. Сыновья

уехали домой, а Главк отправился в Дельфы. Пифия осудила его прострупок. Тогда Главк послал за милетянами и отдал им деньги. Не осталось теперь ни Главкова потомства, – заключает Геродот, – ни дома, который носил его имя в Спарте: с корнем вырван его род [VI, 86].

Таким образом, при более внимательном изучении грекоцентристского повествования Геродота мы видим, что персидские цари и персидское общество в целом не было столь деспотическим, жестоким. Из трудов Геродота и Фукидида видно, что в междоусобных и внутренних конфликтах, которые в греческом мире возникали постоянно, греки (в том числе афиняне и спартанцы) были склонны к коварству, жестокости и насилию ничуть не меньше, т. е. были такими же варварами. Поскольку требования зороастрийских богов к верующим были гораздо более строгими, чем склонных к разврату олимпийских богов, то мы можем заключить о более высокой нравственности зороастрийского общества, на что неоднократно указывал сам Геродот.

В целом можно констатировать, что проповедь Заратуштры, зороастрийское вероучение знаменовали собой духовный прорыв в господствовавшем натуралистически-силовом ментальном пространстве культуры. Субпространство первоначального зороастризма имело принципиально иную природу, было насыщено разумно-добродетельными ценностно-мыслительными устремлениями. Поэтому проповедническая деятельность пророка Заратуштры вызвала столь ожесточенное сопротивление. Высокоразвитая зороастрийская теология, глубоко продуманные представления о загробной жизни (рае и аде), Страшном суде, Спасителе, линейной оси исторического развития и другие делали жизненный мир перса-зороастрийца более развитым, чем мир древнего грека с его антропоморфными богами даже после того, как последние стали носителями разума и добродетели. Несомненно, что зороастрийская ментальность оказала опосредованное влияние на сопряженные с персидской греческую, индийскую и иудейскую культуры, вовлеченные в процесс осевого времени. Поскольку ценностно-мыслительные пространства последних были достаточно дифференцированы, тематически структурированы, то зороастрийское влияние происхо-

дило путем творческой переработки плодотворных идей и последующей их ассимиляции на языке собственных образов и представлений. Примечательно, что обратного воздействия на зороастризм от этих культур мы не наблюдаем. Это обстоятельство показывает, что на стадии прорыва и формирования зороастризм ушел дальше и был глубже. Поэтому не было оснований что-либо заимствовать.

## **2.4. Персидская культура в пространственной структуре осевого времени**

Известно одно из базовых положений концепции осевого времени К. Ясперса – кардинальные преобразования начались независимо друг от друга и практически одновременно в трех очагах мировой цивилизации – в культурах Древней Греции, Индии и Китая. Он не мог пояснить это обстоятельство и поэтому констатировал его как факт.

Если четвертым субъектом великой ментальной революции рассматривать персидскую культуру, то эпоха осевого времени приобретает характер единого, поступательно развивающегося процесса в трех различных направлениях. Как отмечалось в книге «Есфирь», персидский царь Артаксеркс правил над 127 областями от Индии до Эфиопии [Есф, 1. 1]. Персидская империя просуществовала более двух веков до ее разрушения А. Македонским. Со времен Геродота утвердился стереотип, согласно которому Персидская империя была варварским, деспотическим государством, существенно не отличалась от Ассирийской и Вавилонской империй. Если освободиться от грекоцентристской традиции, то открывается совершенно иная картина пространственного развертывания ментальных процессов осевого времени. Мы настаиваем на принципиально иной оценке Персидской империи, персидской культуры и ее роли в мировом культурно-историческом процессе.

В оценке Персидской империи мы исходим из достоверного положения, которое никем не оспаривается и в то же время подтверждается Геродотом,

дошедшими до нас надписями персидских царей, что ее духовную и идеологическую основу составляла зороастрийская религия. Как мы показали выше, зороастризм разрушает натуралистически-силовую систему мировосприятия, свойственную архаическому обществу, и формирует миропонимание принципиально иного типа, основу которого составляет представление о Боге как чисто духовной, рациональной, метафизической реальности и требование высоко-нравственного общения с Ней в мыслях, словах и делах. Осмысление этого обстоятельства с необходимостью приводит к переоценке природы ментального пространства персидской культуры. Высокомерным грекам с их антропоморфной мифологией не дано было воспринять глубокую мистику, сложный духовный, религиозный жизненный мир перса-зороастрийца.

Как и всякая империя, Персидская держава была централизованным государством. Однако она не была деспотией, на чем настаивают античные историки. Опираясь на выше изложенный анализ в коллективной монографии социально-экономических, политических, национальных и культурных отношений империи Ахеменидов, нам достаточно констатировать вполне очевидное обстоятельство. Персы составляли ядро администрации, армии империи. Соответственно персидская ментальность, религия составляли духовную основу империи. По отношению к завоеванным народам она представляла наднациональную реальность, которая им насильственно не навязывалась. Подтверждением тому может служить иудейская история в период персидского завоевания. Много написано о вавилонском завоевании и вавилонском пленении еврейского народа. Однако для иудеев вавилонское завоевание сменилось персидским. Вернувшись на свои земли, отстроив Иерусалим и храм, иудеи не получили политическую свободу и независимость. Примечательно то, что в отличие от полувекового вавилонского пленения иудеи более двух веков пребывавшие в составе Персидской империи, и мы не видим возмущений, описаний мученических страданий еврейского народа. В Библии возвращение иудеев на свои земли и в Иерусалим подается как возвращение к нормальной жизни, как обретение свободы. Персидские цари (Кир, Артаксеркс и Дарий) в книгах Ветхого За-

вета освещается исключительно в благоприятном свете. Нам не удалось найти ни одного негативного высказывания на их счет. Так, нам сообщается, что Кир вернул все священные реликвии иудеям («вот число их: блюд золотых тридцать, блюд серебряных тысяча, ножей двадцать девять, чаш золотых тридцать, чаш серебряных двойных четыреста десять, других сосудов тысяча: всех сосудов, золотых и серебряных, пять тысяч четыреста» [1 Езд 1, 9-11]), разрешил вернуться на родные земли, финансировал возвращение еврейского народа, восстановление Иерусалима. Из-за доноса сирийцев и финикийцев, предостерегавших персидского царя от опасности сепаратизма свободолюбивых иудеев, Артаксеркс I приостановил восстановление стены и храма в Иерусалиме. Дарий разрешил восстановление храма. Угроза уничтожения еврейского народа, описанная в книге Есфирь, была вызвана не злобой Артаксеркса, а происками министра Амана. Из книг Ветхого Завета мы видим, что иудеи Ездра, Неемия и другие достигают значительных высот в имперской иерархии. При этом важно отметить, что им не предъявляется требование отказаться от веры. В книге «Товит» сообщается, что иудеи весьма благополучно живут в Персии. Подчеркнем важное обстоятельство, которое для нас имеет силу достоверного факта. Как справедливо утверждают исследователи, истории, изложенные в книгах «Товит», «Есфирь» и других, большей частью вымышленные. Однако всякий вымысел, с одной стороны, отталкивается от некоторой реальной истории, с другой – преследует цель нечто навязать, утвердить в «истинности». Для нас важно второе – демонстрация терпимости, лояльности, гуманного отношения персидских царей и способа их правления, что есть следствие зороастрийской ментальности. Для иудеев по сравнению с персидским завоеванием греко-македонское владычество было злом.

Таким образом, Персидская империя по тем временам в экономическом, социально-политическом, духовном, религиозном отношениях была достаточно развитым, богатым, благополучным государством. В IV в. до н. э. накануне завоевания А. Македонским империя переживала кризис, начинала распадаться. К сожалению, после разрушения империи Ахеменидов было уничтожено мно-



жество документов, архивов и других письменных источников, отражавших исправное функционирование сложного государственного механизма, жизнь империи в целом. Для современных исследователей это духовное богатство персидской культуры оказывается навсегда утраченным. Для нас культура империи выступает немым свидетелем, лишенным собственного голоса. Вместо персидских источников мы вынуждены обращаться к повествованиям завоевателей и разрушителей персидского Духа античным авторам.

Какова же роль персидской ментальности в осевое время? В VI – IV вв. до н. э. в самый важный период духовных, социально-политических преобразований пространство Персидской империи связывало греческий, вавилонский, египетский, иудейский, индийский и китайский миры в единое целое. В этом сложном многообразии культурных процессов раньше всех духовный прорыв произошел в Персии. Хронологическая таблица отцов великой ментальной революции, творцов новой разумно-добродетельной реальности в культурах-локомотивах мировой истории показывает, что старше всех был Заратуштра. В его проповеди нового религиозного учения было впервые провозглашено существование чисто духовной метафизической реальности бога Ахура-Мазды, которая составляла сердце персидского Духа. В индийской культуре эта идея нашла выражение в учении о Брахмане и Атмане, представление о которых было определяющим в структуре древнеиндийского Духа. Метафизическая, чисто духовная реальность Дао-Пути составляет основу конфуцианского и даосского религиозно-философских учений. Учение Пифагора о числе, Гераклита об огне-логосе, Парменида о бытии, Анаксагора о Нусе, Платона об эйдосах, Аристотеля о форме – все эти учения выражают стремление древнегреческого Духа теоретически осмыслить базовую для него идею существования чисто духовной, разумно-добродетельной, метафизической реальности. Мы далеки от утверждения непосредственного зороастрийского влияния на развитие культур Древней Греции, Индии и Китая. Это обстоятельство в текстах этой эпохи практически не наблюдается. Однако косвенное влияние вполне допустимо. Когда чужая идея приходит в ментальное пространство культуры, она как ино-

родное образование может быть ассимилирована лишь посредством выражения (и соответственно переосмысления) в языке местной культуры. Лишь тогда возможна интеграция ее в тематическое пространство культуры аборигена. Как известно, даже собственные революционные идеи и учения встречают жесткое сопротивление или глухое молчание среди соотечественников. Примером из эпохи осевого времени могут служить судьбы Заратуштры, Конфуция, Лао-цзы. Общие древнеарийские корни проявляются в персидской и индийской культурах, и поэтому в архаический период просматривается взаимодействие и взаимовлияние их ментальных пространств. В эпоху духовного прорыва в VI в. до н. э. творцы национального Духа, надо полагать, были осведомлены о духовных поисках друг друга. Вместе с тем в это же время можно предположить, что жесткая антинатуралистическая установка и разрыв с собственной архаической традицией в зороастризме способствовали межкультурной изоляции.

Зороастрийское влияние на греческую ментальность просматривается достаточно четко. В период становления древнегреческой философии это обстоятельство проявляется в теоретических построениях Пифагора, Гераклита, Эмпедокла. Даже учение Платона о мире эйдосов в определенном смысле есть трансформация зороастрийского учения о творении мира, когда Ахура-Мазда первоначально создал мир как виртуальную реальность, а затем материализовал его. Историк Ксенофонт проект идеального государства представил в произведении «Киропедия» на базе Персидского государства как историческую реальность. Как известно, Ксенофонт имел непосредственный опыт общения с персами, когда после смерти царевича Кира в битве против персидского царя Артаксеркса ему в составе греческого наемного войска пришлось совершить длительный и сложный поход по вражеской территории на родину, описанный им в произведении «Анабасис». Следует заметить, что Платон и Аристотель были очень осторожными в оценке Персидского государства, выделяя как негативные, так и позитивные стороны его устройства.

Вполне очевидно зороастрийское влияние на иудейскую культуру. Оно проявляется в представлениях о Спасителе и Сатане, требовании следовать

правде и истине в иудаизме и других. По нашему мнению, зороастрийское, а затем и греческое влияние привели к существенному усложнению иудаистского учения о Боге как чисто духовной, рациональной, метафизической реальности. Особенно четко это обстоятельство проявляется в книгах «Премудрости Соломона», «Притчи Соломона», «Премудрости Иисуса, сына Сирахова», из-за чего, вероятно, эти книги не были включены в канон Еврейской библии.

Таким образом, в период осевого времени персидская культура выступала важным источником ценностно-мыслительных преобразований. Если в пространственной структуре осевого времени греческая, индийская и китайская культуры занимали окраинное положение и непосредственное влияние друг на друга практически не оказывали, то ментальное пространство персидской империи располагалось в центре и таким образом связывало духовные процессы в этих культурах в единое целое. Мы обозначили лишь зороастрийское влияние на культуры-локомотивы мировой истории. По нашему мнению, есть основания допустить персидское влияние в области социально-экономических, политических и иных отношений. Разрушение А. Македонским Персидской империи прервало дальнейшее развитие персидского Духа. В мировом культурно-историческом процессе образовался разрыв между его восточной и западной частями, поступательное развитие которых впоследствии привело к формированию существенно различных ФТС (систем координат) Запада и Востока.

## РАЗДЕЛ 3

### «ОСЕВОЕ ВРЕМЯ» В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

#### 3.1. Осевое время в становлении древнегреческой культуры

Культура Древней Греции справедливо считается колыбелью западноевропейской цивилизации. Ф. Ницше называл греков возницами «нашей и всяческой культуры» [193, 1, с. 113]. С философско-исторической точки зрения осевое время в культуре Древней Греции стало временем «рождения» западноевропейской цивилизации и во многом предопределило траекторию развития европейского Духа. Архаическая Греция еще не была носителем последнего. Именно в осевое время была заложена система координат ментального пространства западноевропейской культуры, которая обеспечивает ее поступательное развитие и преимущество в межкультурной борьбе. В настоящем разделе нам предстоит решить следующие задачи: прояснить исходную тематическую структуру ценностно-мыслительного пространства архаической Греции, очертить ареал европейской ментальной революции, выделить основные ее этапы и хронологические рамки, определить ее смысл и главную цель, выявить систему координат нового европейского Духа и основные направления его объективации в постосевой период

До VI в. до н.э. ментальное пространство культуры Древней Греции ничем существенным не отличалось. Оно представляло одну из вариаций множества тематических пространств, систему координат которых составляли доминирующие темы «натура», «сила», «род» и «эрос». Эти темы-ценности очерчивали горизонт жизненного мира архаической Греции. Добыча, пиры, эротические вождения, борьба за власть и т. п. составляли сферу жизненных интересов богов, героев и людей, в которой представления о верности, благородстве, милосердии и т. п. не выступали в качестве предпочтительной нормы поведения, в качестве образца. В этом натуралистическом, дионисийском ментальном пространстве господствовал диктат силы. В «Теогонии» Гесиода, жившего в

конце этой мрачной эпохи, преобладают силовые характеристики персонажей. О Зевсе он пишет: «Сколь превосходнее всех он богов и могучее силой... В небе царит он, громом владеющий страшным и молнией огненно-жгучей, силою верх одержавший над Кроном-отцом» [313, с. 30]. «Громовержец... сам же с великою властью и силой царит над вселенной» [313, с. 37]. Решающая битва между титанами и Зевсом и его сторонниками представляла собой невиданную ранее концентрацию силы: «Мощные, ужас на всех наводящие, силы чрезмерной» [313, с.43]. «Сдерживать мощного духа не стал уже Зевс, но тотчас же мужеством сердце его преисполнилось, всю свою силу он проявил» [313, с. 43]. Некоторые исследователи относят к архаическому, натуралистическому периоду греческой мифологии деятельность лишь доолимпийских богов. Олимпийские боги, за исключением Диониса, рассматриваются как носители разума, добродетели, созидательного начала, которые совместно с героями преобразовывают хаотический, безобразный, полный чудовищ, чувственных страстей и вожделий мир в рационально упорядоченный, совершенный космос. По нашему мнению, целесообразно различать мифологию архаического общества (до VI в.), которая несет печать натурализма, и мифологию классической Греции, которая в результате великой ментальной революции нагружена разумно-добродетельными представлениями и оценками.

Мифология архаической Греции вплоть до VI в. до н.э. носила натуралистический характер. Олимпийские боги представлялись не как воплощения духовного и телесного совершенства, а преимущественно как выражения различных сил природы. Мифология в полной мере отражает суровый образ жизни греческого общества того времени. «Мифологическая библиотека» грамматика Аполлодора, написанная во II в. до н.э., беспристрастно воспроизводит древнегреческие мифы в виде сюжетных схем, которые дают достаточно полное представление о жестоких нравах и характере отношений богов и героев. Приведем несколько примеров из жизни богов-олимпийцев. Зевс сошелся с Метидой. Когда она оказалась беременной, Зевс проглотил ее, потому что боялся, что она родит сына, который станет властителем неба [8, с. 7]. Аполлон, победив Гар-

сия в игре на кифаре, повесил последнего на высокой сосне и убил, содрав с него кожу [8, с. 8]. Жена фиванского царя Амфиона Ниоба родила семерых сыновей и семерых дочерей, которыми настолько гордилась, что однажды сказала, что она плодовитее богини Лето. Последняя, воспылав гневом, послала Аполлона и Артемиду, которые убили всех ее детей и ее мужа Амфиона, Ниобу и всех фиванцев превратили в камень [58, с. 199].

Воровство, коварство, ложь, измена были обычными формами отношений между богами. Сразу же после своего рождения Гермес выбрался из пеленок и отправился в Пиерии, где украл коров, которых пас Аполлон. Зевс, соблазнил жрицу своей жены богини Геры Ио. Когда Гера застала его с девой, он превратил последнюю в белую корову. Гера, выпросив у Зевса эту корову, приставила к ней в качестве стража всевидящего Аргоса. Зевс приказал Гермесу украсть эту корову, тогда Гермес, не имея возможности украсть корову тайно, убил Аргоса [8, с. 24-25]. В гомеровском гимне «К Гермесу» дается следующая характеристика богу торговли:

«Сын родился у богини, – ловкач изворотливый, дока,  
Хитрый пролаз, быкокрад, сновидений вожатый, разбойник,  
В двери подглядчик, ночной соглядатай, которому вскоре  
Много преславных деяний явить меж богов предстояло» [5, с. 137].

В многообразной деятельности героев греческой мифологии нередко трудно различить границу между подвигом и разбоем. Весьма часто избыток силы приводит к немотивированному убийству, чрезмерной жестокости и насилию. Так, Геракл встретился с глашатаями, направлявшимися в Фивы за получением дани. «Он жестоко с ними расправился: отрубил им носы, уши и руки, повесил все это им на шею» [8, с. 32]. Однажды «Геракл был ввергнут ревнивой Герой в безумие и кинул в огонь собственных детей» [8, с. 33]. Как-то Гераклу не понравилось поставленное перед ним вино, и он одним пальцем ударил виночерпия Киафа и убил его [58, с. 413]. Чтобы совершить свой деся-

тый подвиг привести коров Гериона из Эритеи, Гераклу пришлось их угнать силой, при этом убив пастуха и хозяина [8, с. 38]. С правовой точки зрения большая часть подвигов и других деяний Геракла представляет собой длинную цепь тяжких преступлений. Захваченных женщин он дарил как скот или неодушевленные предметы. Свою жену Мегару отдал Иолаю.

Жизнь героев являла собой уровень образца для греческого архаического общества. Когда мы читаем, как Тидей, убив Уеланиппа, расколол его череп и выпил из него мозг; фракийский царь Диомед кормил своих кобылиц мясом чужестранцев; Атрей, убив трех сыновей Фиеста, разрубил их на куски, сварил в котле и преподнес в качестве угощения последнему, то нетрудно представить суровые нравы реальной жизни. То, что станет одним из главных лейтмотивов западноевропейской культуры на протяжении всей ее истории, – неприятие, отрицание жестокости, насилия, как форм отношений между людьми, народами; в архаической Греции было нормой, обыденным явлением. Ахилл на церемонии погребения Патрокла принес в жертву не только лошадей, собак, но и 12 знатных троянских пленников, перерезав им горло. Одиссей обещал жене троянского царя Приама Гекубе, что греки пощадят всех, кто не окажет сопротивления. Однако, ворвавшись в Трою, они устроили кровавую резню. Чтобы истребить род Приама, Одиссей сбросил с городской стены грудного сына Гектора Астианакса. После взятия Трои победители принесли в жертву на могиле Ахилла дочь Приама и Гекубы Поликсену.

Все эти примеры (и их можно было бы долго продолжать) приводятся для того, чтобы показать, что вплоть до VI в. до н.э. ментальное пространство древнегреческой культуры носило чисто натуралистический, «дионисийский» характер. Судя по дошедшим до нас произведениям Гесиода, он еще жил в этом жизненном пространстве. Безусловно, можно проследить тенденцию смягчения нравов в древнегреческой культуре с древнейших времен до VI в. до н.э. Однако это обстоятельство дионисийской природы пространства культуры не меняет. Лишь открытие разума и добродетели как высшей чисто духовной реальности заложит новую систему отсчета, оценки всех явлений культурной жизни,

приведет к переоценке всех ценностей. Справедливый в своих суждениях Фукидид отмечает: «Действительно до Троянской войны Эллада, по-видимому, не совершила сообща ничего значительного... Гомер, хотя он жил гораздо позже Троянской войны, нигде не обозначает все племена одним общим именем эллинов... Остальных же Гомер в своих поэмах именует данайцами, аргивянами или ахейцами; не употребляет он и слова «варвары», – очевидно, оттого, что эллины тогда еще не отделились от них и не объединились под одним именем» [I. 3. 3]. Последнее замечание Фукидида для нас особенно важно: греки еще не знали свободы, ее глубокой нравственной основы и поэтому не выделяли себя из массы окружающих других народов. Ничего выдающегося Фукидид не видел и в самой Троянской войне: «Троянский же поход следует признать самым важным из всех происходивших ранее, но уступающим теперешним походам... Гомер как поэт, вероятно, приукрасил и преувеличил это событие, но все же поход представляется довольно незначительным» [I. 10. 3].

Таким образом, в дошедших до нас письменных источниках в полной мере проявляется натуралистически-силовая природа архаического Духа Древней Греции, систему координат которого составляли доминирующие темы «натура», «сила», «род» и «эрос». Греки этого периода ничем существенно не отличались от окружающих их других народов. Они сами не выделяли себя из этой среды обитания.

Хронологические рамки ментальной революции в Древней Греции просматриваются достаточно четко, от реформ Солона (594-593 гг.) до реформ Клисфена (508 г.), и таким образом охватывают VI в. до н.э. Однако, поскольку греко-персидская война 480-479 гг. до н. э. , принеся знаковые победы грекам при Саламине и Платеях, знаменовала важный рубеж в греческой истории, то и завершение осевого времени европейской цивилизации отнести к этой вершине национального подъема. Поскольку преобразования ценностно-мыслительного пространства обладают большой силой инерции, происходят с некоторым опозданием, то обычно верхние и нижние границы изменений все-



гда остаются размытыми и поэтому не подлежат точной датировке как в исторических событиях.

Как известно, возникновение и становление греческого полиса представляет собой длительный, сложный, а, главное, – стержневой процесс вызревания социально-экономических, политических и других отношений, которые впоследствии назовут «классической Грецией». Исходя из задач настоящего исследования, для нас важно отметить обстоятельство, послужившее предпосылкой ценностно-мыслительного переворота. Повсеместное падение монархий к началу VII в. до н.э. являло собой важный признак кризиса натуралистического архаического мышления. Натуралистические ценности, культ физической силы, освященные религией родовые отношения с необходимостью порождают авторитарное мировосприятие как универсальную мыслительную структуру. Замещение фундаментальной темы «царь» темой «народ» приводит к существенной перестройке тематического пространства культуры, не имевшей аналогов в мировой истории. В.П.Яйленко справедливо отмечает, что «с ликвидацией монархии, учреждением и расширением магистратур каждое отдельное общество становилось суверенным в целом... Эти общества были количественно невелики и насчитывали несколько сот или тысяч человек, что делало происходившие в них процессы в достаточной мере управляемыми. Иначе говоря, поскольку сущность полиса состояла в наиболее возможном удовлетворении потребностей его членов, достижение этой цели в силу малолюдства населения происходило на основе общего согласия, повиновения фиксированным коллективным установлениям, пришедшим на смену неопределенному обычному праву» [317, с. 101]. Однако по инерции авторитарного мышления повсеместно монархическая форма правления была заменена тиранической. «Все тираны, – пишет Фукидид, – сколько их ни было в эллинистических городах, управляли только в своих личных интересах: их политика сводилась, в сущности, к заботам о собственной особе, своем доме и к укреплению его положения, они не совершили ничего значительного, и каждый воевал только со своими соседями» [I. 17. 1].

Между тем, общество оставалось варварским, в котором продолжали преобладать Сила, Насилие и Страх. Описание Фукидидом образа жизни эллинов более раннего периода вполне правомерно отнести к VII в.: «В те времена вся Эллада носила оружие, ибо селения были не укреплены, да и пути сообщения небезопасны, и поэтому жители даже и дома не расставались с оружием подобно варварам. Те области Эллады, где такой быт еще сохранился, служат явным доказательством тому, что подобный жизненный уклад некогда существовал и во всей Элладе. Афиняне прежде всех перестали носить оружие в мирное время и в условиях спокойствия перешли к более пышному образу жизни» [I. 6. 1-3]. О жестокости нравов того времени в Афинах можно судить по законам Драконта, записанным в 621 г. до н. э. Плутарх в жизнеописании Солона пишет: «Солон, прежде всего, отменил все законы Драконта, кроме законов об убийстве; он сделал это ввиду жестокости их и строгости наказаний: почти за все преступления было назначено одно наказание – смертная казнь; таким образом, и осуждённые за праздность подвергались смертной казни, и укравшие овощи или плоды несли то же наказание, как и святотатцы и человекоубийцы. Поэтому впоследствии славилось выражение Демада, что Драконт написал законы кровью, а не черной краской. Когда Драконта спросили, почему он за большую часть преступлений назначил смертную казнь, он, как говорят, отвечал, что мелкие преступления, по его мнению, заслуживают этого наказания, а для крупных он не нашел большего» [210, 1, с. 173]. «Конечно из тогдашних условий государственной жизни, – замечает Аристотель, – самым тяжелым и горьким для народа было рабское положение. Впрочем и всем остальным он был тоже недоволен, потому что ни в чем, можно сказать, не имел своей доли» [10, с. 10].

Таким образом, источником революционных изменений в городах-государствах Древней Греции выступали острые противоречия в социально-экономической и политической сферах. Нарастающий процесс обнищания демоса и нависшая угроза долгового рабства настоятельно требовали ликвидации разрывающего небольшие архаические сообщества конфликта. Как мы пока-

жем ниже, именно в социально-политической области сконцентрировалась преобразовательная энергия древнегреческого Духа.

Первой ступенью на пути к обществу нового типа, обеспечившей глубокую тематическую перестройку ценностно-мыслительного пространства культуры, явились реформы Солона. «Солон освободил народ, – пишет Аристотель, – и в текущий момент и на будущее время, воспретив обеспечивать ссуды личной кабалой» [10, с. 14]. Сам Солон в одном из своих произведений пишет:

«Всех я освободил. А этого достиг  
 Закона властью, силу с правом сочетаю,  
 И так исполнил все я, как и обещал.  
 Законы я простому с знатным наравне,  
 Для каждого прямую правду указав,  
 Так написал» [313, с. 20].

Впервые в мировой истории была заложена в качестве фундаментальной тематическая структура «свобода» – «равенство» для всех свободных граждан полиса, реализация которой обеспечивалась третьей доминирующей темой – темой «закон». В своей совокупности экономические (отмена долгов, запрещение личной кабалы, замена родовой собственности частной) и социально-политические (цензовая реформа, введение суда присяжных, совета четырехсот) преобразования Солона разрушали родо-силовое мышление, способствовали формированию принципиально иного ценностно-мыслительного пространства, систему координат которого задавала триада тем «свобода» – «равенство» – «закон». Темы «род» и «сила» перестали быть доминирующими, утратили характер фундаментальных принципов оценки. Свобода каждого гражданина полиса с необходимостью предполагала их политическое равенство, которое обеспечивалось властью Закона. Таким образом, разрушалось ориентированное на традицию силовое мышление. Сила Закона была направлена на ли-

квидацию во внутренних отношениях власть Силы. «А этого достиг закона властью, силу с правом сочетав», – не без гордости подчёркивает Солон [10, с. 20].

Революционная реформаторская деятельность Солона не только не вызвала всеобщего восторга, но, напротив, породила всеобщее недовольство. «Я, точно волк, вертелся среди стаи псов», – констатирует Солон [10, с. 20]. Это обстоятельство свидетельствует, что осознания значимости происходящего не было. Напротив, преобладало общее разочарование, потому что ментальное пространство культуры оказалось разорванным. Следует также отметить своеобразие построения тематического пространства древнегреческой культуры в целом, которое выражалось в его мозаичном характере. Оно складывалось из множества относительно самостоятельных, локальных ментальных миров городов-государств, экономические, культурные и другие связи между которыми интегрировали их в единое ценностно-мыслительное пространство. Какие-либо события, достижения в культурной жизни и т.п. в одном полисе (например, в Милете, Афинах и др.) транслировались, быстро становились известными во всем греческом мире, воспринимались как образец, становились парадигмой. В определенном смысле ценностно-мыслительное пространство Древней Греции представляет собой метаполисное образование, надстройку над субпространствами городов-государств. Оно в миниатюре воспроизводит построение пространства западноевропейской культуры, которое складывается из локальных субпространств, культур отдельных западноевропейских государств и метакультурного слоя.

По мере становления полисной системы в первой половине VI в. до н.э., укрепления ФТС «свобода» – «равенство» – «закона» все более нарастал рефлексивный характер ментального пространства, его рациональная нагруженность. Аристотель, анализируя правление Писистрата после Солона, отмечает продолжение демократического процесса в Афинах: «Писистрат же, взяв в свои руки власть, управлял общественными делами скорее в духе гражданского равноправия, чем тирании» [10, с. 23]. «Но самым важным из всего сказанного было то, что он по своему характеру был демократическим и обходительным че-

ловеком. Во всех вообще случаях он хотел руководить всеми делами по законам, не допуская для себя никакого преимущества» [10, с. 26].

Резко возрастает авторитет знания, мудрости. Во всем греческом мире, как в митрополиях, так и в колониях, появляется множество мудрецов, завоевавших почет и уважение, прежде всего, в области государственного строительства. В различных списках «семи мудрецов» перечисляются более десяти имен из различных греческих городов, что свидетельствует о широком ареале ценностно-мыслительных преобразований. Диоген Лаэртский приводит мнение Дикеарха, который полагает, «что они не были ни мудрецами, ни философами, а просто умными людьми и законодателями» [69, с. 75]. Так, согласно Диогену, «Питтак пользовался у митиленян великим почётом, и ему была вручена власть. Он располагал ею десять лет; а наведя порядок в государстве, он сложил её и жил после этого еще десять лет» [69, с. 86]. По мнению Плутарха, все они «получили название ученых, за свое искусство в государственных делах» [210, 1, с. 160].

В дошедших до нас изречениях мудрецов просматриваются две тенденции, ориентирующие на самопознание, самоусовершенствование (Хилон: «Знай себя»; Фалес: «Трудно познать самого себя» и т.д.) и самообуздание, воспитание сдержанности, элиминацию силы в межличностных отношениях (Клеобул: «Мера лучше всего», «Силой не делай ничего»; Питтак: «Знай меру»; Биант: «Рассудительность – люби» и т.д.). Платон в диалоге «Протагор» пишет, что семь мудрецов, сойдясь вместе, посвятили изречения «как начаток мудрости Аполлону, в его храме в Дельфах, написавши то, что все прославляют: «Познай самого себя» и «Ничего сверх меры» [208, 1, с. 230]. Констатируем важное обстоятельство: в текстах первой половины VI в. до н.э. не обнаруживаются представления о разуме и добродетели как высшей, самостоятельной, сакральной реальности, как абсолютных ценностях.

Таким образом, Солон запустил процесс преобразования социально-политических отношений, формирования принципиально иного жизненного мира, развитие которого требовало существенного изменения гражданского

сознания. Первые греческие философы обеспечили рефлексивную составляющую этого процесса. Они были творцами и носителями нового Духа. Своей деятельностью и своим образом жизни они способствовали становлению традиции ориентации на разум и добродетель как непременные условия человеческой жизни, природа которых им еще не была известна. При этом сфера древнегреческой мифологии для них осталась неприкосновенной. Примечательно, что их метафизический поиск был обращен лишь к осмыслению оснований мироздания. В трудах философов-досократиков (Анаксимандра, Гераклита, Парменида и др.) лишь констатировалась божественная природа архэ. Своеобразие древнегреческой метафизики и ментальности в целом выразилось в поиске оснований не в Боге как внеприродной, суперкосмической реальности, а в самом замкнутом мире, в замкнутом космосе.

Прорыв в генезисе древнегреческого Духа было суждено осуществить Пифагору. Мы подошли к другому, в определенном смысле завершающему этапу великой греческой ментальной революции. Если до середины VI в. до н.э. преобразования системы координат ценностно-мыслительного пространства в греческих полисах определялись преимущественно логикой развития внутренних процессов, то пифагорейский прорыв в чистое разумно-добродетельное пространство являет собой воздействие преимущественно внешней силы.

Вплоть до настоящего времени, к сожалению, преобладает дискриминационно-ограниченная оценка учения и деятельности Пифагора и его учеников, которая сводится большей частью к анализу заслуг ранних пифагорейцев в развитии математизированной философии и науки. Оснований для подобной оценки вполне достаточно. Ограничимся заключениями двух авторитетных историков античной философии и культуры. «Биография Пифагора, – утверждает Г. Гегель, – дошла до нас сквозь призму представлений первых веков нашей эры, – она написана более или менее в том стиле, в котором нам рассказывают о жизни Христа... Она представляет собою смесь удивительных приключений и вымыслов... Мы теперь не в состоянии с достоверностью различить, какие идеи и толкования этого учения принадлежат древним пифагорейцам, а какие –

позднейшим» [47, с. 220, 221]. По мнению А.Ф. Лосева, главная трудность заключается в том, что со II в. до н.э. по III в. н. э. «как раз и была создана вся главнейшая пифагорейская литература, которая вообще только была налична в античности. Именно в эти века был если не создан, то, во всяком случае, превознесен и необычайно углублен образ... Пифагора... Смутное состояние источников и твердая античная тенденция превратить Пифагора в миф не дают возможности сказать об этом философе что-нибудь достоверно историческое» [134, с. 10, 11]. Для нашего последующего анализа важна ещё одна, итоговая оценка деятельности Пифагора очень осторожного в суждениях о раннем пифагореизме Г. Гегеля: «Независимо от этих басен остается, как историческая истина, *великое влияние*, которое он оказал учреждением школы, и *могущественное влияние его ордена на большинство итало-греческих городов* или, вернее, власть этого ордена над последними, сохранившаяся в продолжение очень долгого времени. Рассказывают о нем, что он был очень красив и обладал величественнейшей внешностью, которая сразу привлекала к себе и *внушала благоговейное чувство*. С этим природным достоинством, с благородным характером и со спокойной манерой держать себя он соединял внешние особенности, благодаря которым, *он казался таинственным существом*, не похожим на других; носил белые льняные одежды и воздерживался от употребления известных родов пищи» (выделено мною. – В. М.) [47, с. 225].

Для нас проблема раннего пифагореизма определяется задачами философско-исторического исследования. В какой мере, и каким образом Пифагор оказал воздействие на дальнейшее развитие ценностно-мыслительного пространства культуры средиземноморского региона? Постараемся раскрыть выражение Г. Гегеля о «могущественном влиянии его ордена на большинство итало-греческих городов, сохранявшимся в продолжение очень долгого времени».

Немного хронологии, которую исследователи считают более или менее достоверной. Пифагор родился на о. Самос около 580 г. до н. э. До сорока лет овладевал знаниями у египтян, халдеев, финикийцев и зороастрийских магов.

Последнее обстоятельство для нас имеет особое значение. «Воротившись в Ионию, – пишет Порфирий, – он устроил у себя на родине училище; оно до сих пор называется Пифагоровой оградой, и самосцы там собираются на советы по общественным делам. А за городом он приспособил для занятий философией одну пещеру и проводил там почти все свои дни и ночи, беседуя с друзьями. Но в сорок лет (по словам Аристоксена) он увидел, что тирания Поликрата слишком сурова, чтобы свободный человек мог выносить такую деспотическую власть; и тогда он собрался и отправился в Италию» [69, с. 450]. Поликрат захватил власть около 537 г. Приехав в Кротон на юге Италии, Пифагор организовал школу и начал подвижническую деятельность. Он умер или погиб около 500 г. Таким образом, начало «пифагорейской революции» можно отнести к 40-м гг. VI в. до н. э. А его культурно-просветительская деятельность продолжалась около сорока (а может быть и больше) лет!

Когда он приехал в Кротон, организовал школу-орден и приступил к просветительской деятельности, на него обрушилась слава, слава ошеломляющая. Влияние Пифагора было двояким, религиозно-этическим и социально-политическим. С небольшими сокращениями приведем фрагмент из работы Порфирия «Жизнь Пифагора», вызывающий у исследователей сомнения в подлинности описываемых событий: «Достигнув Италии, он появился в Кротоне (об этом говорит Дикеарх) и сразу привлек там всеобщее уважение как человек, много странствовавший, многоопытный и дивно одаренный судьбою и природою: с виду он был величав и благороден, а красота и обаяние были у него и в голосе, и в обхождении, и во всем. Сперва он взволновал городских старейшин; потом, долго и хорошо побеседовал с юношами, он по просьбе властей обратил свои увещания к молодым; и, наконец, стал говорить с мальчиками, сбежавшими из училищ, и даже с женщинами, которые тоже собрались на него посмотреть. Все это умножило громкую его славу и привело к нему многочисленных учеников из этого города, как мужчин, так и женщин... даже от соседних варваров приходили к нему и цари и вожди. Но о чем он говорил собеседникам, никто не может сказать с уверенностью, ибо не случайно окружали они себя



молчанием... Он так привлекал к себе всех, что одна только речь, произнесенная при въезде в Италию (говорит Никомах), пленила своими рассуждениями более двух тысяч человек; ни один из них не вернулся домой, а все они вместе с детьми и женами устроили огромное училище в той части Италии, которая называется Великой Грецией, поселились при нем, а указанные Пифагором законы и предписания соблюдали ненарушимо, как божественные заповеди» [69, с. 452]. «Пифагор со всеми друзьями немалое время жил в Италии, пользуясь таким почтением, что целые государства вверяли себя его ученикам» [69, с. 459].

Следует напомнить о существенном различии в подходах историка и культуролога в истолковании письменного источника. Если первый преследует цель, используя современные методы исторического исследования, воспроизвести последовательность имевших место исторических событий, то для другого одной из главных задач выступает реконструкция ценностно-мыслительного пространства культуры. Поэтому при осуществлении культурологического анализа большое значение имеют и всякого рода фальсификации, потому что они выявляют ценностные приоритеты и таким образом позволяют определить тематические сдвиги в развёртывании ментального пространства культуры.

Возникает вопрос: почему столь широкий отклик у местных и жителей других городов юга Италии имела деятельность Пифагора? Примечательно, что у себя на родине на о. Самос проповедь Пифагора такого успеха не имела. В отличие от восточной части греческого мира зерна учения Пифагора в западной, греко-этрusco-италийской части нашли благодатную почву. Для местного населения учение Пифагора о переселении душ, о числе были чуждыми и непонятными. По нашему мнению, за живое, самое сокровенное он их зацепил всем своим обликом, образом жизни и проповедью чистой, незамутненной добродетели как высшей, абсолютной ценности. Судя по письменным источникам, до Пифагора становление тематической структуры «свобода» – «равенство» – «закон» не имело нравственного обоснования. Свобода, равенство, закон не могут быть самоцелью. Своеобразие их, как абсолютных ценностей, выражается в том, что они выступают в качестве необходимого средства полноценной жизни,

смысл которой в культуре Древней Греции и Рима составляли разум и добродетель. До Пифагора было достаточно знаменитых греков, кто совершал не только ярко выраженные добродетельные поступки, но чью жизнь в целом можно считать безупречной (Солон, Питтак, Фалес и др.). Но только Пифагор был сам носителем и принес людям потрясшее и восхитившее их ощущение совершенства разумно-добродетельной жизни как выражения объективного, божественного бытия. «Многих и других по всей Италии, – пишет Диоген Лаэртций, – сделал Пифагор прекрасными и благородными мужами» [69, с. 336].

Таким образом, подвижническая деятельность Пифагора привела к глубокой денатурализации тематического пространства западной части греко-италийского мира. Поскольку в греческих колониях, у римлян, этрусков и других италийских народов слой аристократии сохранял значительное влияние, был самым просвещенным, располагал значительной политической и экономической властью, то «пифагорейская революция», вероятно, больше всего их затронула и преобразила. Натуралистически-силовые представления о доблести были преобразованы, нагружены разумно-добродетельным содержанием. В восточной части греческого мира демократические преобразования в полисах были проведены значительно глубже, власть родовой аристократии была в большей степени подорвана, преобладали плебейски ориентированные мировосприятия. Эти настроения нашли отражение в поэзии Феогнида из Мегар:

«Ныне несчастья добрых становятся благом для низких  
Граждан; законы теперь странные всюду царят:  
Совести в душах людей не ищи; лишь бесстыдство и наглость,  
Правду победно поправ, всею владеют землей» [313, с. 260-261].

Поэтому пифагорейство не оказало существенного влияния на культурную жизнь в этом регионе. В последующем его воздействие проявится опосредованным образом.

Социально-политическая деятельность Пифагора и его учеников оказалась также очень плодотворной. Тот же Порфирий пишет: «Поселившись здесь, он увидел, что города Италии и Сицилии находятся в рабстве друг у друга, одни давно, другие недавно, и вернул им вольность, поселив в них помышления о свободе через своих учеников, которые были в каждом городе. Так он освободил Кротон, Сибарис, Катанию, Регий, Гимеру, Акрагант, Тавромений и другие города, а некоторым, издавна терзаемым распрями с соседями, даже дал законы через Харонда Катанского и Зелевка Локрийского» [69, с. 453]. Диоген Лаэртский сообщает: «Он писал законы для италийцев и достиг у них великого почета вместе со своими учениками, числом до трехсот, которые вели государственные дела так отменно, что поистине это была аристократия, что значит «владечество лучших» [69, с. 333].

Как могли относиться греки и италики к человеку, который их учил добродетели, возвышенным, в большой степени превышающим их натуралистические представления о богах, и сам был носителем образца разумности, священной чистоты? Мифологическое сознание не оставляло им выбора как обожествлять Пифагора. «Видом, говорят, был он величествен, и ученикам казалось, будто это сам Аполлон, пришедший от гипербореев», – пишет Диоген Лаэртский [69, с. 335]. «В Метапонте дом его называли святилищем Деметры, а переход при нем – святилищем Муз» [69, с. 336]. До нас дошла одна из ранних оценок Пифагора, принадлежащая Эмпедоклу, чем представляет особый интерес:

«Жил среди них некий муж, умудренный безмерным познанием  
 Подлинно мыслей высоких владевший сокровищем ценным.  
 В разных искусствах премудрых свой ум глубоко изоштивший.  
 Ибо как скоро всю силу ума напрягал он к познанию,  
 То без труда созерцал все несчетные мира явления.  
 За десять или за двадцать людских поколений провидя» [279, с. 454-455].

Образ Пифагора подвергся интенсивной мифологизации не столько поздними пифагорейцами (во II – III вв. н.э.), сколько в период становления пифагореизма, чему, вероятно, в немалой степени способствовал сам Пифагор. Ему приписывали невероятные свойства и способности: наличие золотого бедра, непосредственное общение с богами, пребывание и возвращение из Аида и т.д. «Рассказывают также и о том, – пишет Порфирий, – как он безошибочно предсказывал землетрясения, быстро останавливал повальные болезни, отвращал ураганы и градобития, укрощал реки и морские волны, чтобы они открыли легкий переход ему и спутникам» [69, с. 454]. Отвлекаясь от этих мифологических наслоений, представляется необходимым отметить, что все они свидетельствуют лишь о его большой популярности. За всю историю Древней Греции никто не испытал такой широкой, глубокой и продолжительной прижизненной славы, как Пифагор. Слава одних великих греков (Перикла) ограничивалась благодарностью и признательностью соотечественников полиса-родины; других была велика, но переменчива (так, Фемистокл и Алкивиад вынуждены были бежать из Афин к их противникам в Спарту, а затем в Персию), третьих определялась достижениями в определенной области (как скульптора, поэта, философа, полководца и т.д.). Немеркнущая слава Пифагора была одним из важных стимулов в жизни и деятельности великого Платона, когда он открывал свою школу в Афинах, совершал рискованные поездки в Сиракузы.

По нашему мнению, формирование представлений о святости Пифагора и их распространение имеют не христианское происхождение, а зороастрийское. Мы исходим из того важного обстоятельства, что Пифагор был младшим современником Заратуштры, встреча с которым, вероятно, произвела на него сильное впечатление. Надо полагать, что восхищение Пифагора вызвали как святость Заратуштры, так и его учение. Заратуштра был первым из пророков в истории религии носителем святости. Никто из иудейских пророков не мыслил себя святым. Зороастрийское понимание святости включало требование безупречной духовной, нравственной чистоты и чудесные способности к прозорливости и излечению страждущих. Этими качествами обладал или хотел обладать

Пифагор. Греки и италики видели в этом проявление божественной природы. Поэтому можно заключить, что мифологизация образа Пифагора была более раннего, зороастрийского происхождения. Заратуштра был образцом для подражания Пифагора. Как известно, он сам весьма способствовал в деле мифологизации своего образа и деятельности. В предлагаемой логике рассуждений встреча Пифагора и Заратуштры не является принципиально необходимой. Достаточно было общения с учениками последнего, чтобы воспринять силу и своеобразие зороастрийского разумно-добродетельного Духа.

По каким направлениям осуществлялась трансформация имевшего место тематического пространства греков и италиков в результате деятельности Пифагора и его учеников? Учение, образ жизни Пифагора, распорядок в его школе строго ориентированы на денатурализацию индивидуального и социального жизненного мира, в котором четко устанавливался примат чисто духовных ценностей. Согласно Диогену Лаэртию, Пифагор, «как повествуют некоторые, довольствовался только медом или сотами или хлебом, вина в дневное время не касался, на закуску обычно ел овощи вареные и сырые, а изредка – рыбу. Одежда его была белая и чистая, постельная ткань – белая шерстяная, ибо лен в тех местах ещё не стал известен. В излишествах он никогда не был замечен – ни в еде, ни в любви, ни в питье; воздерживался от смеха и всяких потех, вроде издевок и пошлых рассказов: не наказывал ни раба, ни свободного, пока был в гневе» [69, с. 337]. Одухотворение распространялось и на божественную реальность. «Предписывал он не допускать закляний богам и поклоняться лишь бескровным жертвенникам» [69, с. 338]. Жесткая программа на денатурализацию ментального пространства с необходимостью предполагает установление культа чистоты, настойчивое стремление к телесному и духовному очищению. По сообщению Порфирия, «как говорит Евдокс в седьмой книге «Землеописания», что он соблюдал такую [ритуальную] чистоту [святость] и так избегал убийств и убийц, что не только воздерживался от [вкушения] живого, но и никогда не приближался к мясникам и охотниками» [279, с. 143]. Ранее в греческой мифологии было достаточно развиты очистительные обряды, которые, однако, осу-

ществлялись в рамках преобладавшего натуралистического мировосприятия. С Пифагора начинается традиция в греко-римском мире стремления к абсолютной чистоте духа, которая начинается с белой одежды, режима питания, регламентированного повседневного образа жизни для достижения незамутненного разумно-добродетельного бытия. «А для тех, кто уже совершил очищение, – пишет Порфирий, – есть некоторые полезные приемы. Приемы он придумал такие: медленно и постепенно, всегда одним и тем же образом, начиная от все более мелкого, переводить себя к созерцанию вечного и сродного ему бестелесного, чтобы полная и внезапная перемена не спугнула и не смутила нас, столь давно привыкших к такой дурной пище. Вот почему для предварительной подготовки душевных очей к переходу от всего телесного, никогда нимало не пребывающего в одном и том же состоянии, к истинно сущему он обращался к математическим и иным предметам рассмотрения, лежащим на грани телесного и бестелесного... – это как бы искусственно приводило душу к потребности в [настоящей ее] пище. Подводя с помощью такого приема к созерцанию истинно сущего, он дарил людям блаженство – для этого и нужны были ему математические упражнения» [69, с. 458].

Безусловно, учение Пифагора представляет собой не эклектическую смесь знаний, позаимствованных от египетских жрецов, вавилонских халдеев и зороастрийских магов, в чем его несправедливо обвинял Гераклит, упрекая в многознании. Напротив, оно есть органический синтез, в котором математические, астрономические знания выступают средством осмысления высшей разумно-добродетельной реальности, воспринятой от зороастризма.

Но основные устремления Пифагора были направлены к добродетельному бытию. Согласно Порфирию, «он велел поощрять людей не к праздности, а к добродетели и к труду» [69, с. 457]. «Для всех, и для многих и для немногих, было у него на устах правило: беги от всякой хитрости, отсекай огнем, железом и любым орудием от тела – болезнь, от души – невежество, от утробы – роскошество, от города – смуту, от семьи – ссору, от всего, что есть, – неумеренность» [69, с. 453]. Диоген Лаэртский подчеркивает: «Главное для людей, гово-

рил Пифагор, в том, чтобы наставить душу к добру или злу. Счастлив человек, когда душа у него становится доброю; но в покое она не бывает и ровным потоком не течёт. Справедливость сильна, как клятва, потому и Зевс именуется Клятвенным. Добродетель есть лад, здоровье, всякое благо и бог. Дружба есть равенство ладов» [69, с. 340].

Сердцевину пифагорейского учения составляло представление о чистой разумно-добродетельной реальности как сути всего сущего, как некоем чистом духовном пространстве. В греческом мире не существовало понятийных средств для его описания. Пифагор попытался осмыслить эту восхитившую его душевно воспринимаемую реальность с помощью чисел. Это обстоятельство отмечает Порфирий: «Первообразы и первоначала, говорил он, не поддаются ясному изложению в словах, потому что их трудно уразуметь и трудно высказать, оттого и приходится для ясности обучения прибегать к числам... Вот так и пифагорейцы поступают с первоначальными понятиями и образами: они не в силах передать словесно бестелесные образы и первоначала и прибегают к числам, чтобы их показать» [69, с. 458]. Для Пифагора было вполне очевидным, что числа, геометрические фигуры представляют собой особого рода объективную, рациональную реальность, воспринимаемую только разумом. Поэтому он полагал, что числа могут служить наиболее эффективным средством описания высшей, надличностной, сакральной, разумно-добродетельной реальности. Поскольку это объективное ментальное бытие воспринималось как целостное, монолитное образование, в котором сакральные, рациональные и нравственные аспекты рассматривались в неразрывном единстве, то универсальный характер числовых отношений подтверждал представление об изоморфности математической и разумно-добродетельной реальностей. Это было высшее, божественное бытие. До Пифагора в значении слова «мудрец» преобладали прагматические оценки, связанные с умением разрешать проблемы социально-политического и других форм общественного бытия. Пифагор значительно углубил и фактически впервые в истории Древней Греции сформулировал сверхзадачу – познание высшей, божественной, разумно-добродетельной реальности

как главной и единственной цели в жизни. Тех, кто встал на этот сложный путь, он предложил называть философами, людьми, стремящимися к постижению этой реальности, а знание, полученное в результате их мужественного труда, – философией. «Пифагор, по сообщению Гераклида Понтийского, учил, что счастье (эвдемония) заключается в знании совершенства чисел» [279, с. 148]. «Философия, которую он исповедовал, – пишет Порфирий, – целью своей имела вызволить и освободить врожденный наш разум от его оков и цепей» [69, с. 458].

Пифагор идет в русле великой ментальной революции VII – VI вв. до н.э., отталкиваясь от общего мироощущения о существовании высшей, объективной, сакральной, разумно-добродетельной реальности. Имеются достаточные основания предположить, что эти знания он получил от Заратуштры или зороастрийских магов, предложив, однако, свой достаточно плодотворный вариант ее теоретического осмысления посредством чисел. Но в освоении этого божественного, сокровенного бытия Пифагор открыл еще один важный аспект, который остался на втором плане на Востоке, в учениях гимнософистов, Конфуция, Лао-Цзы, Заратуштры – представление о красоте как атрибуте этого бытия. Известно, что чувство прекрасного – врожденное чувство для древних греков. Достаточно простая, лишённая большой роскоши и богатства, жизнь в гомеровской, архаической Греции несёт печать пластического мировосприятия. Но только Пифагор для всех греков вывел на уровень сознания тему «красота» как абсолютную ценность, божественную, разумно-добродетельную по своей природе, как выражение сокровенного бытия. Отсюда проистекает его учение о совершенстве Космоса, музыке сфер, музыкальной гамме. По мнению Порфирия, Пифагор выделял высший род наслаждения, «которое направлено на все прекрасное, праведное и необходимое для жизни, которое и переживаешь сладко и, пережив, не жалеешь, он говорил, что оно подобно гармонии Муз» [69, с. 456].

Таким образом, суть «пифагорейской» революции выражается в открытии для греков, италиков и этрусков высшей, чисто духовной, разумно-добродетельной реальности как сокровенного бытия, что привело их к глубокой



переоценке ценностей, выразившей в денатурализации, дефорсизации ментального пространства культуры. Лишь в учении и деятельности Пифагора мы обнаруживаем единую тематическую структуру, состоящую из абсолютных тем-ценностей «свобода», «разум», «добродетель» «закон» и «красота», которой было суждено стать ФТС культуры классической и эллинистической Греции и республиканского Рима. Именно эта ФТС послужит системой отсчета, будет задавать систему координат ценностно-мыслительного пространства античной культуры в целом. В ходе длительного культурно-исторического процесса она будет претерпевать трансформации, наполняться новыми смыслами. Реформы в Спарте (Ликурга), в Афинах (Клисфена), республиканская реформа в Риме в конце VI в. до н.э., развитие философии, искусства в большой степени явились следствием пифагоризма не как учения, а как ментальной системы, определившей границы и движение греко-римского Духа.

Подведем итоги. Какова роль Пифагора в поступательном движении ментальной революции в Древней Греции? По нашему мнению, влияние пифагорейства осуществлялось в трех основных направлениях: в преобразовании индивидуального и социального миров, и в области метафизики. Пифагор был первооткрывателем для греков и италиков чисто духовной, разумно-добродетельной реальности. Эту реальность он осмысливал как объективный рациональный мир чисел. Мир натуральных чисел составлял сущностную основу, как мироздания (космоса), так и социального и индивидуального бытия. «Все есть число». До него никто из греков не обнаружил этого фундаментального обстоятельства. Гераклит и Парменид были позже, творили после его открытия. Последнего даже называли учеником Пифагора. Однако, открытие объективной, чисто духовной, рациональной реальности не было ноу-хау Пифагора. По нашему мнению, эта идея представляет собой переосмысление зороастрийского учения об Ахура-Мазде как чистом Разуме – творце всего благого. Учение Пифагора о переселении душ также имеет не греческие, а индийские корни. При этом в области теологии в полной мере проявляется ограниченность Пифагора как истинного грека. Он не смотрит дальше горизонта мироздания. В

своем теоретическом анализе он не может выйти за границу космоса и посмотреть, что находится за последней сферой звезд. Греческая мифология очерчивала теологический горизонт его представлений. Судя по всему, в отличие от предшественников и современников-греков он гораздо глубже переосмыслил природу олимпийских богов. Зевса, Аполлона и других он, надо полагать, рассматривал как носителей духа разума и добродетели, бытие которых осуществлялось во внутрикосмическом пространстве. Отрицая кровавые жертвоприношения и призывая к нравственному усовершенствованию, Пифагор в духе осевого времени настаивал на нравственном характере взаимоотношений с богами. Однако этот его метафизический прорыв остался незамеченным и не получил дальнейшего развития в Древней Греции. По сравнению с Заратуштрой и индийскими отшельниками теологическая метафизика Пифагора была достаточно примитивной. Мир чисел как архэ – это сильная идея по меркам XXI века. Понимание мира чисел как субстанциальной божественной реальности было мало продуктивным, осталось теоретической декларацией, хотя в этом рассмотрении имеется конструктивный аспект: Бог-творец был математиком.

Метафизика Пифагора была доступна избранным его ученикам, как известно, была строго эзотерическим знанием. Экзотерическая составляющая его учения успешно «работала» на преобразование индивидуального и социального жизненных миров. Ему удалось построить настолько совершенный свой собственный жизненный мир, что он даже слышал «музыку сфер». В этом смысле, как отмечалось ранее, его очищающее, возвышающее, одухотворяющее воздействие не только на учеников, но и на знавших его греков, италиков, этрусков было очень сильным. Что касается разумно-добродетельного преобразования социальной жизни последних, всего западного Средиземноморья античного мира Пифагором и его учениками, то нам не представляется возможным сравнить революционизирующую силу этого воздействия с кем или чем-либо. Во второй половине VI века до н. э. в провинциальном, отдаленном от духовных центров западном Средиземноморье существовании греков, италиков, этрусков не просматриваются иные источники для столь мощного духовно-

нравственного развития, кроме пифагореизма. Духовно-нравственный потенциал сабинянина Нумы Помпилия не мог появиться из ничего, на пустом месте. Откуда могла взяться высокая мораль у сабинян, пребывавших в том же натуралистически-силовом ментальном пространстве, что и римляне? Или Нума Помпилий был действительно «учеником» Пифагора, творением духовно-нравственного воздействия пифагореизма, или миф о Нуме Помпилии представляет собой закодированное комплексное влияние пифагорейского учения, активной социально-политической и цивилизаторской деятельности пифагорейцев. О том, что преобразовательная деятельность Пифагора и его учеников в варварской среде была сложной и многотрудной свидетельствует миф о бунте против них и сожжение их резиденции.

### **3.2. Становление системы координат ментального пространства культуры Древней Греции**

Ментальная революция в древнегреческом мире представляет собой длительный, сложный, многоплановый процесс перехода от натуралистически-силового к разумно-добродетельному ценностно-мыслительному пространству, сопровождавшийся соответствующей заменой системы координат, в котором реформы Солона и просветительская деятельность Пифагора и его учеников были лишь двумя важными переломными моментами. Доминирующие темы «свобода», «равенство», «закон», «разум», «добродетель» и «красота» составляют основные измерения тематического пространства культуры Древней Греции. В мифологическом сознании все они находят божественное обоснование, приобретают сакральный характер. Рассмотрение этих тем в качестве измерений означает, что содержание каждой темы тематического пространства культуры в большей или меньшей степени, в конечном счёте, определяется смысловым значением этих шести доминирующих тем. Они образуют систему координат, т.е. задают основные ценностные приоритеты, ориентации, основные траектории движения в ценностно-мыслительном пространстве культуры.

В своей совокупности они формируют единую, целостную структуру, в которой каждая доминирующая тема находит свое основание в другой. Каждая из доминирующих тем представляет собой сложное образование. Так, тема «добродетель» охватывает семантическое поле морального сознания, «красота» – сферу эстетического, «закон» – правовое сознание т.д. Каждая из этих тем выражает квинтэссенцию этого тематизированного субпространства. В настоящем исследовании мы рассмотрим их лишь в качестве аксиом, принципов конструирования ментального пространства культуры, в полной мере отдавая себе отчет в упрощенном характере проводимого теоретического анализа.

Древнегреческий полис представлял собой результат коллективной конструктивной деятельности его граждан, которая была направлена на поддержание его стабильности и дальнейшего совершенствования. Это обстоятельство явилось одним из основополагающих условий развития рефлексивного характера культуры Древней Греции, формирующего устойчивую традицию на деятельность по самоосмыслению, самосовершенствованию, самоконструированию своего бытия.

Переход к новой, разумно-добродетельной системе координат в конце VI – начале V вв. до н. э. с необходимостью породил глобальную переоценку всех ценностей. Прежде всего, начался процесс переосмысления греческой мифологии, божественной реальности. В этом смысле примечательна история орфизма. Дошедшие до нас фрагменты учения орфиков в целом отражают тематическое пространство древнегреческой культуры первой половины VI в. Поэтому орфистские мистерии по праву считаются одним из источников пифагореизма. Однако, обращаясь к орфическим гимнам, сразу же попадаешь в иное, насыщенное разумно-добродетельными ценностно-мыслительными ориентациями пространство. Натуралистически-силовые характеристики богов, героев освящаются, преобразуются в разумно-добродетельные. В гимне «К Мусею» читаем:

«Царь Зевес и Земля, и небесное чистое пламя

Солнца с Луной, и бесчисленных созвездий святое свечение!..

Ты, о Деметра святая, плодами обильная пышно!  
 Также и ты, Артемида, о ты, стрелометная дева,  
 С Фебом, что в Дельфах святых обитает! О ты, что имеешь  
 Высшую честь у блаженных богов – Дионис-хороводник!  
 Духом могучий Арес и Гефестова сила святая!..  
 Ты, Гераклова сила благая!  
 Ты, Справедливость, и ты, Благочестье – оплот величайший!» [5, с. 179].

В гимне «Гелиосу» наблюдаем превращение бога в чистую, совершенную, добродетельную реальность:

«Ты, о летящий со свистом, сияющий огненным ликом,  
 О колесничий, гонящий коней по извечному кругу.  
 Благочестивых ко благам ведешь, нечестивым же – враг ты.  
 О златолирник, твой бег водворяет гармонию в мире,  
 Дел указатель благих, о юноша, Ор воспитатель...  
 О справедливый, о влаголюбивый, владыка вселенной!  
 Верности страж, вовеки всевышний, для всех ты подмога,  
 Око самой справедливости, жизни ты свет, о возничий!» [5, с. 188].

Одухотворяются даже архаические божества и силы. Уран становится стражем земли и эфира, бесконечным законом неизбывной природы [5, с. 184]; титаны – чадами прекрасными Геи с Ураном [5, с. 217]; Плутон «духом великий» [5, с. 198]. В гимне «Природе» преображается вся природа как выражение мира в целом:

«Всех укрощая, сама никому не подвластна, ты – кормчий!  
 Ты всесиятельна, всепочитаема, демон всевышний...  
 О первородная, древняя, с опытом многим, ночная,  
 О светоносная, неудержимая, ты, о святая...

Самодостаточна, ты и Харита, Пейто ты и Дика...  
 О вседаритель заботливый, о всецарица, всемудрость...  
 Ты во всем, и все сотворила на свете одна ты» [5, с. 190].

Ментальное пространство культуры Древней Греции последней трети VI – первой половины V вв. до н. э. имеет сложный, переходный характер, в котором наблюдается наложение, взаимовлияние и одновременно противоборство, и противостояние двух ценностных систем. Со времен Ф. Ницше они обозначаются как дионисийское и аполлоновское начала, что в рамках нашего подхода соответствует мифологически-натуралистической и разумно-добродетельной тематическим системам. Логика развития их диалектического противоборства приводит к неуклонному насыщению ментального пространства культуры разумно-добродетельными ценностно-мыслительными ориентациями. В первой половине V в. до н. э. темы «свобода», «разум», «добродетель» становятся последними основаниями оценки, универсальной системой отсчета всех культурных явлений, что свидетельствует о завершении процесса формирования ФТС древнегреческой культуры. Это обстоятельство отчетливо проявляется повсеместно, в скульптуре, поэзии, драме, философии. Эти темы-ценности приобретают характер очевидных истин, аксиом, не требующих доказательства. О трудности достижения доблести как высшей реальности, высшего состояния пишет Симонид Кеосский:

«Доблесть высоко на скалах живёт непреступных  
 И зорко блюдет свой предел заповедный.  
 Очам не всякого смертного зрима,  
 Но только тому, кто со многим потом  
 И муками взыдет туда,  
 Мужества высей достигнув» [313, с. 371].

Очевидно, что источником разумно-добродетельного совершенства может быть только бог:

«Иначе как от богов  
 Никому не дается доблесть –  
 Ни человеку, ни граду.  
 Бог всеразумын» [313, с. 373].

Метафизическое основание греческой трагедии в целом, в особенности трагедий Эсхила и Софокла, составляет конфликтное противостояние, несовместимость двух ментальных миров, переживаемых греками двух объективных реальностей, натуралистически-силовой и разумно-добродетельной. Натуралистически-родо-силовое пространство по своей природе трагично. Оно с необходимостью порождает глубокие конфликты, ведет к гибели героев. Эсхил и Софокл с большой правдой воспроизводят эту реальность, погружают в нее зрителя, который в то же время на половину принадлежит уже разумно-добродетельному миру. Оценка зрителем разворачивающегося действия на оркестре происходила через уже сложившуюся призму абсолютных ценностей «свобода», «добродетель», «разум» и т. д. В трагедиях Эсхила эта система оценки выступает непосредственно в виде необходимой составляющей переживания. В произведениях Софокла она приобретает более назидательный характер. В трагедии «Антигона» Гемон говорит:

«Бессмертные даруют людям разум,  
 А он на свете – высшее из благ» [246, с. 201].

Итог трагедии подводит хор:

«Мудрость – высшее благо для нас» [246, с. 226].

Хитрый, коварный, жестокий Одиссей в греческой мифологии в трагедии Софокла «Аякс» превращается в рыцаря добродетели:

«Не будь жесток, не поддавайся гневу  
И ненавистью лютой справедливость  
Не попирай» [246, с. 329].

«Враждовать могу лишь благородно» – говорит Одиссей [246, с. 329].

Во время переживания трагического конфликта происходит очищение и освобождение зрителя от грозной, самодовлеющей натуралистически-силовой реальности. К концу столетия трагедия умерла, потому что уже была утрачена живая связь с этим ментальным пространством. Вытесненное разумно-добродетельным пространством, оно ушло в далекое прошлое. Как сокровенное бытие оно воспроизводилось лишь в мистериях.

Сознание фундаментальности, аксиоматичности тем «разум», «добродетель» и других появилось только в рассматриваемый период. В первой половине VI в. до н. э. подобного рода высказываний «семи мудрецов», первых философов и других найти не представляется возможным. Уяснение логики развития тематического пространства древнегреческой или какой-либо иной культуры могло бы служить важным, дополнительным аргументом при определении времени написания письменного источника, который воспроизводит тематическую структуру эпохи его создания.

Сложные ментальные перестройки в VI – V вв. до н. э., стремительное развертывание ценностно-мыслительного пространства классической Греции сопровождалось элиминацией темы «физическая сила», силового мышления. В этой ментальной атмосфере жестокость, дух насилия оказывались блокированными, рассматривались как проявление варварства. Афинский законодатель Солон провозглашал: «Хочу черпать силу не в насилии тирана, но лишь в справедливости» [69, с. 69]. Справедливость, основанная на законе, как абсо-



лютная ценность и добродетель, вытесняла насилие, становилась одним из главных источников и опор цивилизованного существования в Древней Греции.

Система координат из доминирующих тем «свобода», «равенство», «закон», «разум», «добродетель», «прекрасное» приводит к денатурализации, дефорсизации, деэротизации ценностно-мыслительного пространства культуры. Жестокость, насилие, физическая сила воспринимаются как чужеродные явления, получают негативную оценку и рассматриваются как проявление варварства. В исторических описаниях жестокость и насилие выступают в качестве одних из главных критериев отличия варварства от цивилизации. Основателем этой древней традиции в западноевропейской культуре, вероятно, следует считать Геродота, который в своей «Истории» постоянно старался демонстрировать нравственное превосходство свободного греческого духа над жестоким миром персов, скифов и других. Переход от варварского к цивилизованному существованию сопровождался важнейшими ментальными преобразованиями: разрушением и элиминацией силового и распространением и преобладанием разумно-добродетельного образа мышления. В истории западноевропейской цивилизации этот переход в культуре Древней Греции имеет осевое значение, потому что для всех других европейских народов освоение высоких гуманистических ценностей было вызвано преимущественно внешними факторами, влиянием античности и христианства.

По мере развертывания новой ФТС происходили многообразные процессы ее объективации. Так, доминирующие темы «свобода», «равенство», «закон» целенаправляли процесс институализации соответствующей социально-политической структуры общества, органов управления, судебной реформы. Новая ментальность объективировалась в многообразных формах искусства, литературы, которые в свою очередь творили новую духовно-нравственную атмосферу в полисе. Тема «разум» как абсолютная ценность создавала режим благоприятствования для развития абстрактно-теоретического мышления, предметом которого было как социальное бытие, так и материальный мир. В различных древнегреческих полисах преобразовательные процессы происходи-

ли несинхронно, с различной степенью интенсивности. Как мы знаем, за несколько десятков лет афинский жизненный мир коренным образом преобразился. В знаменитой речи Перикла, которую приводит Фукидид, разумно-добродетельная ФТС выступает как устоявшееся образование, как господствующая надличностная реальность объективного Духа. Вместе с тем в сфере религии новые разумно-добродетельные представления были втиснуты в старые антропоморфные формы. В области религиозных отношений греки оказались очень консервативными. Их религиозная жизнь оказалась разорванной. С одной стороны, они бдительно следили за малейшими отклонениями от религиозных традиций, жестко преследуя их нарушителей (Анаксагор, Сократ), с другой, – духовно-нравственная свобода, развитие абстрактно-теоретического мышления способствовали секуляризации древнегреческого жизненного мира. Сравнивая древнегреческую ментальную революцию с персидской, индийской и китайской, мы видим, что в преобразовании религиозного комплекса греки значительно отстали.

Таким образом, развитие ментальной революции в Древней Греции происходило по мере разрушения натуралистически-силового архаического пространства и насыщения его разумно-добродетельными ценностно-мыслительными ориентациями. Этот процесс носил глобальный, комплексный характер. Он нашел отражение в философии, мифологии, в литературе, поэзии, в драматургии, в скульптуре и других. Шла непрерывная работа по самоосмыслению, самосовершенствованию, самоконструированию древнегреческого Духа. Основные направления этой тяжелой работы задавались формирующейся системой координат ментального пространства древнегреческой культуры: темами «свобода», «разум», «закон», «добродетель» и «красота». В области религиозных представлений древние греки оказались наиболее консервативными. Они ограничились переосмыслением природы олимпийских богов, в результате чего их статус еще более возвысился. По сравнению с древними индийцами в религии древних греков метафизического прорыва не произошло. Основная энергия древнегреческого Духа была сконцентрирована на освоении мирского

бытия, в чем они значительно превосходили древних индийцев и китайцев. Борьба за независимость в греко-персидских войнах (500 – 449 гг. до н. э.) стала одновременно кульминационным пунктом и завершением коренных ценностно-мыслительных преобразований. Победа антиперсидской коалиции мыслилась как преобладание свободлюбивого, цивилизованного мира над деспотическим, варварским. Результатом всех этих процессов было утверждение выделенной выше системы координат ментального пространства культуры, которая уже воспринималась как с древнейших времен данная грекам реальность.

### **3.3. Система координат ментального пространства культуры Древней Греции в зеркале греческой философии**

Ярко выраженный рефлексивный характер культуры классической Греции делает ее удобным объектом философско-исторического исследования. В общем процессе самоосмысления, самосовершенствования наиболее интенсивная работа велась в философии. В конце VI – начале V вв. до н. э. осмысление природы божественной разумно-добродетельной реальности привело к построению различных ее теоретических моделей. В концепции Гераклита она рассматривается как логосо-огненное бытие. Огненная стихия определяет эту реальность как динамичное, противоречивое, чистое, светлое начало. Как логос оно есть беспредельно глубокое, мыслительное бытие, принцип порядка и меры. В целом в разумно-добродетельной реальности доминирует мыслительное начало как фундаментальная основа. «Ибо Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум, могущий править всей Вселенной», – поучает Гераклит [279, с. 239]. Он настойчиво проводит идею ее потаенного характера: «Чьи только речи я не слышал, никто не доходит до того, чтобы понимать, что Мудрое ото всех обособленно»; «Одно-единственное Мудрое [Существо] называться не желает и желает именем Зевса» [279, с. 239]. «Природа любит прятаться» [279, с. 192]. Вместе с тем, согласно Гераклиту, атрибутом этой божественной реальности является красота и справедливость: «Тайная гармония лучше яв-

ной» [279, с. 192]. «Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое – справедливым» [279, с. 241]. Парменид разработал учение о бытии, в котором существенно уточнил его онтологический статус как непорожденной, неуничтожимой, неизменной, самодостаточной, умопостигаемой, божественной реальности, реальности истинно сущего. Он подчёркивал мыслительную природу бытия: «Мыслить и быть одно и то же» [279, с. 287]. Анаксагор в учении об Уме развивает идею о высшей, божественной, отделенной от всего, наиболее утонченной и чистой реальности. Ум привел в движение Вселенную. Примечательно, что в философии досократиков активно разрабатывалась проблема архэ как первой и последней реальности вещей, в то время как добродетельная сторона этой метафизической реальности практически осталась вне поля их внимания.

Фундаментальный, основополагающий характер тем «разум», «добродетель», и «прекрасное», их взаимосвязь и взаимообусловленность, наиболее полно раскрывается в философии Платона и Аристотеля. В определенном смысле проведенный ими философский анализ категорий разума, добродетели и прекрасного можно рассматривать как теоретическое обоснование ФТС культуры Древней Греции, осмысление которой получит дальнейшее развитие в школах стоиков, эпикурейцев и других.

В платоновском описании сверхчувственного, истинно сущего бытия выделяется, прежде всего, его божественная, разумно-добродетельная природа. По Платону, «божественное же прекрасно, мудро, доблестно» [208, 2, с. 182]. Разум и добродетель составляют атрибутивные свойства божественного, подлинного бытия. В диалоге «Теэтет» Платон отмечает разумно-добродетельную природу божественной реальности: «Бегство – это посильное уподобление богу, а уподобиться богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» [208, 2, с. 270].

Дух разумности наполнял ментальное пространство культуры Древней Греции. Для древних греков разум представлял собой не только абсолютную ценность, но и универсальную характеристику всего мироздания. Божество

рассматривалось, прежде всего, как мыслительная реальность, творящая мир по своему подобию. Для греческих философов самых различных школ и направлений это утверждение было общим местом. «Пусть у нас, – пишет Платон, – мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых. Поэтому, кто хочет стать любезным богу, непременно должен насколько возможно ему уподобиться. В силу этого, кто из нас рассудителен, тот и любезен богу, ибо подобен ему: а кто не рассудителен, тот ему не подобен и, наоборот, отличен от него и несправедлив» [208, 3 (2), с. 190]. «Мысль бога питается умом и чистым знанием», – говорит Платон устами Сократа в диалоге «Федр» [208, 2, с. 183]. Согласно Платону, «существует лишь одна правильная монета – разум, и лишь в обмен на нее должно все отдавать; лишь в этом случае будут неподдельными и мужество, и рассудительность, и справедливость – одним словом подлинная добродетель: она сопряжена с разумом» [208, 2, с. 28]. «Ни закон, ни какой бы то было распорядок, – пишет Платон в «Законах», – не стоят выше знания. Не может разум быть чьим-либо послушным рабом; нет, он должен править всем, если только по своей природе подлинно свободен» [208, 3 (2), с. 366].

Жизнь человека также определяется разумом: «Человеку присуща жизнь, – отмечает Аристотель, – подчинённая уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум» [9, 4, с. 283]. Исследуя в «Большой этике» проблему высшего блага, Аристотель утверждает: «Можно было бы, пожалуй, сказать, что разумность высшее благо из всех, если сопоставлять с ним каждое в отдельности» [9, 4, с. 302]. Подобного мнения придерживался и учитель Аристотеля Платон: «Должно иметь в виду всю совокупность добродетелей, в особенности же первую, руководящую добродетель, а именно разумность, ум». [208, 3 (2), с. 158]. Таким образом, разумность первичного, подлинного бытия предопределяет базисный характер темы «разум» как архэ, объективного первоначала природного и социального миров.

Другим атрибутом метафизической реальности в философии Платона и Аристотеля выступает прекрасное. Красота в природе и в жизни имеет метафи-

зические корни, является выражением непосредственной связи чувственных вещей со сверхчувственным, истинно сущим бытием. Поэтому красота служит одним из главных, универсальных критериев оценки происходящего в чувственно воспринимаемом мире. Красота чего-либо является свидетельством его подлинности, истинности и, напротив, ее отсутствие – свидетельством его неподлинности, бесосновности, ложности. Согласно Платону, «ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним» [208, 2, с. 71]. Платон обращает внимание на проявление в прекрасном активного, творческого начала. «Прекрасное есть причина блага»; «прекрасное – это своего рода отец блага», – утверждает Платон [208, 1, с. 174]. В телеологическом учении Аристотеля добродетель и прекрасное составляют высшие цели: «Всякая вещь, заключающая высшее начало, сама ставит цель и осуществляет ее. Но выше добродетели нет ничего, ради нее и все прочее; и первоначало в ней, и средства существуют по большей части ради нее как цели. Цель подобна как бы первоначалу, и всякая вещь существует ради нее... Цель добродетели – прекрасное, причем она больше устремлена к нему, чем к его составляющим частям... неперменное дело добродетели – ставить прекрасные цели» [9, 4, с. 316].

Примечательно, что в рассуждениях Платона и Аристотеля прекрасное выступает в качестве предельного основания, истинность которого считается очевидной, не требующей какого-либо обоснования и доказательства и не вызывающей ни у кого возражений. «В Греции красота, – пишет Ф. Шлегель, – выросла без искусственного ухода и как бы *на воле*. Изображающее искусство было под этим счастливым небом, не приобретенным умением, а *изначальной природой*. Его формирование явилось *свободным развитием благоприятных задатков*» [300, 1, с. 132]. Аристотель пишет: «Мужественным следует быть не по принуждению, а потому, что это прекрасно. ...Мужественные совершают поступки во имя прекрасного» [9, 4, с. 112, 113]. Таким образом, фундаментальность и универсальность темы «прекрасное» в ценностно-мыслительном пространстве культуры предопределяла пластичность мировосприятия древне-

го грека, которое в полной мере нашло воплощение в литературе и искусстве. По мнению Ф.Шлегеля, греческая поэзия является воплощением высшей красоты: «Греческая поэзия действительно достигла *этой последней границы естественной культуры искусства и вкуса, этой высшей вершины свободной красоты. Совершенством* называется такое состояние культуры, когда всецело раскрылась внутренняя сила стремления, вполне осуществлен замысел и в равномерной полноте целого не осталось неудовлетворенным ни одно ожидание. *Золотым веком* зовется это состояние, если оно соответствует всей массе данного времени. Наслаждение, доставляемое произведениями *золотого века* греческого искусства, хотя и допускает прибавление, но свободно от тревог и потребностей – оно *совершенно и самодостаточно*. Я не знаю для этой высоты более подходящего названия, чем *высшая красота*. Не то чтобы это была красота, прекрасней которой ничего нельзя придумать, но совершенный пример недостижимой идеи, которая становится здесь как бы видимой, – *пробраз искусства и вкуса*» [300, 1, с. 140]. Жермина де Сталь, рассуждая о древнегреческой литературе, отмечает: «Было совершенно справедливо замечено, что самые ранние литературные произведения... отличаются безупречным вкусом» [248, с. 94].

Важнейшее, может быть центральное место в философии Платона и Аристотеля отводилось добродетели. «Ведь все золото, – пишет Платон, – что есть на земле и под землею, нельзя сравнить с добродетелью» [208, 3 (2), с. 200]. Согласно Аристотелю, «выше добродетели нет ничего, ради нее и все прочее» [9, 4, с. 316]. По его мнению, безусловно совершенной мы называем цель, избираемую всегда саму по себе и никогда как средство. Прежде всего, такой целью является счастье [9, 4, с. 62]. В свою очередь, «счастливая жизнь – это жизнь по добродетели, а такая жизнь сопряжена с добропорядочным усердием и состоит не в развлечениях» [9, 4, с. 280]. «Счастливая жизнь и счастье состоят в том, – пишет Аристотель, – чтобы жить хорошо, а хорошо жить – значит жить добродетельно» [9, 4, с. 303]. Поэтому одной из главных задач государства должно быть обеспечение благой, добродетельной жизни его граждан. «Государство создается, – пишет Аристотель, – не ради того только, чтобы жить, но преиму-

щественно для того, чтобы жить счастливо» [9, 4, с. 460]. «Пока будем считать прочно установленным следующее: наилучшее существование как для каждого в отдельности, так и вообще для государства есть то, при котором добродетель настолько обеспечена внешними благами, что вследствие этого оказывается возможным поступать в своей деятельности согласно требованиям добродетели» [9, 4, с. 590].

Таким образом, добродетель выступает краеугольным камнем «жизненного мира» отдельного грека и Греции в целом. В самых сложных, критических ситуациях греки взывали не к разуму, даже не к богу. Они обращались к доблести, добродетели. Лишь следуя по пути добродетели, можно рассчитывать на поддержку богов. Добродетель сама по себе как абсолютная ценность может служить залогом успеха. Геродот приводит слова перса, который, узнав, что эллины в награду за победу в состязаниях получают не деньги, а венок, воскликнул: «Увы Мардоний! Против кого ты ведешь нас в бой? Ведь эти люди состязаются не ради денег, а ради доблести!» [VIII, 26]. По сообщению Фукидида, знаменитый спартанский полководец Брасид обратился к своим воинам с увещанием: «Вам подобает проявлять воинскую доблесть оттого, что доблесть эта у вас в крови» [IV. 126. 2].

В VI – первой половине V вв. до н.э. нравственные преобразования в Древней Греции приобрели массовый характер. Согласно Плутарху, Ликург призывал спартанцев «жить всем на равных условиях, так чтобы никто не был выше другого, – отдавая пальму первенства одним нравственным качествам» [210, 1, с. 99]. «Вообще все заботы его как законодателя были обращены на воспитание» [210, 1, с. 104]. «Всё, что, по его мнению, вполне необходимо и важно для счастья и нравственного совершенства граждан, должно войти в самые их нравы и образ жизни, чтобы оставаться в них навсегда, сжиться с ними» [210,1, с. 104]. «У Ликурга ничто не было бесцельным, ничего не делалось без нужды – все его важнейшие распоряжения имели целью хвалить доброе и порицать дурное. Он наполнил город множеством образцов для подражания. С ними постоянно приходилось сталкиваться, вместе с ними росли, вследствие



чего для каждого они служили путём и примером к достижению добродетели» [210, 1, с. 119]. «Ликург думал, – пишет Плутарх, – что жизнь отдельного человека, как и жизнь государства, может быть счастлива только тогда, когда он чист нравственно и в мире с самим собою. Поэтому все его действия и поступки клонились к одной цели – чтобы его сограждане были как можно более свободны нравственно, довольны собою и благоразумны» [210, 1, с. 123-124].

Это одна из наиболее синтетических тем в культуре Древней Греции, категорий в греческой философии. Слово «справедливость», вероятно, одно из наиболее употребляемых в дошедших до нас источниках. Понятие «справедливости» обросло множеством смыслов и поэтому уяснение его содержания представляет достаточно сложную задачу. Платон назвал справедливость всепроникающей [208, 1, с. 455]. Как известно, самый большой диалог Платона «Государство» формально посвящён проблеме определения понятия «справедливости». Согласно Фукидиду, афиняне и лакедемоняне мирный договор скрепляли следующей клятвой: « Я буду соблюдать этот договор и мир по справедливости и без обмана» [V. 18.9]. Спартанский царь Агесилай «на словах считал справедливость высшей добродетелью, – пишет Плутарх, – утверждая при всяком удобном случае, что храбрость не приносит никакой пользы, где нет справедливости, и что если бы все стали справедливыми, храбрость вообще была бы не нужна! Когда ему говорили, что то или иное угодно великому царю, он отвечал: «Но почему он должен быть более великим, чем я, если он не более справедлив?» – вполне разумно полагая, что превосходство в величии должно определяться справедливостью, ибо это и есть подлинно царская мера» [210, 2, с. 260].

Для нас важно подчеркнуть, что тема «справедливость» имеет ярко выраженный комплексный характер. Из выше приведенных рассуждений Аристотеля видно, что представление о справедливости предполагает свободу, равенство между людьми, следование закону. Тема «справедливость» является своеобразным интегрирующим центром как ФТС, так и всего ценностно-мыслительного пространства культуры Древней Греции. Поэтому постоянные призывы древ-

них греков к справедливости выражали стремление к стабилизации, к единству, к преодолению распада.

Таким образом, ФТС ментального пространства древнегреческой культуры представляет собой единую, целостную структуру, состоящую из двух тематических подсистем «свобода» – «равенство» – «закон» и «разум» – «добродетель» – «прекрасное». Органическая взаимосвязь и взаимообусловленность всех доминирующих тем настолько велика, что трудно определить среди них первичные, определяющие. Различие между этими подсистемами заключается, в частности, в том, что фундаментальный характер первой проявляется преимущественно в нестабильных, кризисных ситуациях. Тогда разворачивается нередко отчаянная борьба за свободу, равенство и демократический правопорядок. Когда жизнь входит в спокойное русло, на первый план выходят темы «разум», «добродетель» и «прекрасное», как основания древнегреческого Духа. Тема «справедливость» обеспечивает синтез, взаимосогласованность, интеграцию в единое целое этих базовых ценностно-мыслительных ориентаций. Для грека наличие аристотелевской «гражданской справедливости» означало осуществление идеала. Конфуций бы сказал, что в полисе присутствует Дао-Путь. Из истории Древней Греции мы знаем, что такие периоды были очень редки и очень непродолжительны.

Ярко выраженный рефлексивный характер культуры классической Греции, который выражается в напряжённой, интенсивной деятельности по самоосмыслению, самоконструированию средствами философии, литературы и других, позволял в полной мере проявиться упорядочивающей, совершенствующей роли этой тематической структуры, которая выступала в качестве системы координат ментального пространства культуры. Тематическая структура «справедливость» – «разум» – «добродетель» – «прекрасное» выступала как единое целое, действительно как ценностно-тематическое ядро древнегреческой культуры. Как базовые ментальные образования, эти доминирующие темы нередко определяются друг через друга, осмысливаются в неразрывном единстве. «Никакое государство, – утверждает Платон, – и ни один человек никогда не может

быть счастливым, если он не руководствуется в жизни разумом и справедливостью» [208, 3 (2), с. 536]. По мнению Платона, «справедливость не встречается отдельно от рассудительности» [208, 3 (2), с. 167]. О монолитности этой структуры также пишет Аристотель: «Никакого прекрасного деяния ни человек, ни государство не могут совершить, не имея добродетели и разума» [9, 4. с. 590].

Важно иметь в виду, что в утверждениях «добродетель – прекрасна», «ум – справедлив и прекрасен», «прекрасное – справедливо» вторая часть суждения не является тропом. Она выступает в качестве важнейшего предиката. Поскольку категории разума, справедливости и прекрасного носят субстанциональный характер, выполняют функцию онтологических принципов конструирования социальных и материальных объектов, мира в целом, в значительной степени определяют ценностно-мыслительное пространство древнегреческой культуры, то в письменных источниках они определяются друг через друга, т.е. в суждениях взаимозаменяемы, выступая попеременно в функции субъекта или предиката.

В жизненном мире древних греков основополагающее положение занимает надличностное субпространство темы «славы». «У греков мы находим, – замечает Г. Гегель, – это бесконечное стремление индивидуумов *показывать себя* и наслаждаться таким образом» [48, с. 270]. Жажда славы являлась одним из важнейших стимулов, регуляторов жизнедеятельности греков. Александр Македонский «совершенно выходил из себя, – пишет Плутарх, – становился неумолимым и беспощадным, так как славой дорожил больше, чем жизнью и царской властью» [210, 2, с. 405]. В отличие от христиански и исламски насыщенных ценностно-мыслительных пространств культур, для которых загробный мир (рай и ад) выступает высшей и абсолютной ценностью, в равной мере привлекающей и устрашающей; в ментальном пространстве Древней Греции загробный мир занимал относительно нейтральное место. Он, подобно аду, не устрашал ужасными картинами мучений, и, подобно раю, не являлся объектом устремлений. Жизненные ориентации греков связывались, прежде всего, и исключительно, с этим, посюсторонним миром. Поэтому для грека бессмертие,

возможно, было только в этом мире, в памяти людей. Как известно, в дохристианской античной культуре не было в полной мере осознания специфики и основополагающего характера субъективной реальности. Напротив, грекам была свойственна способность к объективации внутреннего мира, онтологизации внутренних переживаний. А слава – это есть функционирование в качестве элемента объективной системы общегреческого Духа, нередко выходящего за пределы локальной системы духа отдельного полиса. Этот плод коллективного труда многих поколений знаменитых греков, мир древнегреческой культуры, был миром славы. Поэтому достижение славы становилось для греков главной жизненной задачей, высшей целью в жизни. Согласно Гераклиту, «лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу бренным вещам, а большинство обжирается как скоты» [279, с. 244]. Отсюда всеобщий характер состязательности в культуре Древней Греции, дух соперничества всех и во всем. Таким образом, в структуре древнегреческого Духа субпространство «славы» представляет собой особого рода надличностную, метафизическую реальность. Она не является сакральной, имеет антропогенную природу. При жизни попадание в мир «славы» приносит популярность и другие мирские блага, а после смерти – бессмертие. Мир «славы» – это специфическое бытие в устах и представлениях современников и потомков. Греки рассматривали бытие «славы» как высший тип онтологической реальности, предел желаний и устремлений.

Анализ жизненного мира древних греков всегда будет неполным, если за его границами останется проблема рабства. В контексте настоящего исследования рабство в Древней Греции приобретает особое значение. Дело в том, что с точки зрения пространственно-тематического подхода рабство выступает как субпространство рабских отношений, в котором систему координат задают Сила, Насилие и Страх. Примечательно, что субпространство рабских отношений, с одной стороны, непосредственно встроено в жизненное пространство свободных греков, а с другой, в том же пространстве и в то же время представляет собой совершенно иной мир, внутри которого царит Сила, Насилие и Страх, за границей которого остается Свобода, Добродетель и Закон. Между тем, эта

граница оказалась проницаемой с той и с другой стороны: раб мог получить свободу, а богатый, образованный, свободный гражданин мог быть похищен, взят в плен в результате военных действий и т.п. и продан в рабство. Однако все представители античного общества эту границу не только строго соблюдали, но и многократно, произвольно ее пересекали на протяжении дня. Рабовладелец может быть добродетельным, справедливым, обходительным по отношению к согражданам и в то же время быть тираном, изувером по отношению к своим рабам (таким был, например, Катон). Дошедшие до нас древнегреческие и древнеримские письменные источники практически на 100% являются выражением ментальности свободного мира. Поэтому субпространство рабских отношений можно реконструировать, лишь систематизировав разбросанные по текстам отдельные фразы и замечания, за которыми стоят безысходность, боль и страдания множества людей.

Обратимся к беспристрастному тексту Фукидида: «Овладев Херонеей и продав в рабство жителей города, афиняне оставили там гарнизон, и ушли» [I. 113. 1]. «Мелосцам пришлось сдаться на милость победителей. Афиняне перебили всех взрослых мужчин и обратили в рабство женщин и детей. Затем они колонизировали остров, отправив туда 500 поселенцев» [V. 116. 4]. «Во время плавания вдоль побережья афиняне захватили Гиккары, приморский город сиканов, враждебный эгестянам. Жителей они обратили в рабство, а город отдали эгестянам» [VI. 62. 3]. «На Хиосе было гораздо больше рабов, чем где-либо в другом городе (кроме Лакедемона), и эти рабы, именно из-за их многочисленности, подвергались там за свои провинности слишком суровым карам» [VIII. 40. 2]. Ментальное пространство свободного мира очерчивает границу действия справедливости, верности, честности и т.п., внутри которого в субпространстве рабства жестокость, страх и насилие вытесняют их. В отношениях со своими рабами (илотами) спартанцы снимали одежды добродетели и милосердия и превращались в коварных и жестоких тиранов. «Большинство лакедемонских мероприятий искони было, – пишет Фукидид, – в сущности, рассчитано на то, чтобы держать илотов в узде. Устрашенные дерзостью многочисленной моло-

дежи илотов, лакедемоняне прибегли и к такой мере. Они предложили отобрать некоторое число илотов, считающих себя наиболее способными в военном деле, обещая им свободу (на самом же деле лакедемоняне хотели только испытать илотов, полагая, что как раз самые свободолюбивые скорее всего способны в сознании собственного достоинства напасть на своих господ). Таким образом, было отобрано около 2000 илотов, которые с венками на головах (как бы уже получившие свободу) обходили храмы. Немного спустя, однако, лакедемоняне перебили этих илотов, причем никто не знал, где и как они погибли» [IV. 80. 3-4]. Фукидид приводит другой случай, как «лакедемоняне убедили илотов, нашедших убежище в святилище Посейдона в Тенаре, выйти оттуда и вероломно умертвили их» [I. 128. 1]. Таким образом, в ментальном пространстве культуры Древней Греции элиминировать структуру «сила» – «насилие» – «страх» не удалось. Она сохраняла свое господствующее влияние в сфере отношений с рабами.

Таким образом, в результате древнегреческой ментальной революции сформировалась система координат европейского Духа, осями которого стали темы «свобода», «закон», «разум», «добродетель» и «красота». Поэтому Гегель констатировал, что «у греков мы сразу чувствуем себя дома» [48, с. 253]. Своеобразие эпохи осевого времени в Древней Греции заключалось в том, что вся энергия древнегреческого Духа была сконцентрирована на обеспечение индивидуальной свободы здесь, в государстве, в социальном бытии. В жизненном мире свободного грека основными ориентирами были разум и добродетель. Установление власти Закона в идеале приводило к отрицанию Силы, Насилия и Страх в ментальном пространстве древнегреческой культуры. В истории европейской цивилизации эти базисные ценностно-мыслительные ориентации реализовались преимущественно в жизни господствующих классов и выступали как образцы для всех слоев общества. Если для древних индийцев после осевого времени стратегической целью было освобождение от мира вещей и достижение метафизической свободы в пространстве божественной реальности, для древних китайцев главным было достижение состояния социальной гармонии в

семье и в государстве, то для европейцев главным были эгоцентристские устремления. Системой отсчета европейского Духа было бытие свободного, разумного, добродетельного индивида. В целом горизонт европейского Духа очерчивало бытие-в-мире. Главной задачей древнегреческих богов и христианского Бога всегда было и есть обеспечение благополучия и процветания в этом мире.

Поддержание стабильного состояния индивидуалистически ориентированного ценностно-мыслительного пространства западноевропейской культуры, в котором личностные амбиции и непрерывная борьба за власть различных социальных групп постоянно создавали угрозу разрушения целого, представляло собой сложную задачу. Вместе с тем это обстоятельство обеспечивало наибольшую динамику развития европейскому обществу, культуре в целом. Все это, а также концентрация усилий европейского Духа на овладение ресурсами материального мира, привели к доминированию и преимущественному расширению ментального пространства западноевропейской культуры в борьбе с менее энергичными иными культурами. VI век до н. э. стал отправным пунктом развития европейского Духа. V – IV вв. до н. э. – период созревания европейской «парадигмы», кристаллизации системы координат ценностно-мыслительного пространства западноевропейской культуры. Однако преимущество европейской ментальности по сравнению с другими цивилизациями в пространстве бытия-в-мире было приобретено за счет ограничения в движении в глубину трансцендентной божественной реальности. Как мы увидим ниже, метафизические построения даже самых глубоких мыслителей античности Платона и Аристотеля были весьма ограниченными. Боги древнегреческих и древнеримских мыслителей преимущественно рассматривались в аспекте их отношения к мирскому бытию. Они не осознавали ограниченности своих представлений и поэтому при общении с более продвинутыми народами (персами, индийцами) в освоении сверхразумной божественной реальности они их просто не воспринимали. Более подробно это обстоятельство будет рассмотрено ниже.

### 3.4. Своеобразие древнеримской ментальной революции

Философско-исторический анализ культурных процессов в бассейне Средиземноморья в VI – V вв. до н. э. убедительно показывает ограниченность сложившегося представления со времен К. Ясперса, согласно которому пространство осевого времени распространялось только на культуру Древней Греции. Пространство революционных преобразований было значительно шире. Особенно очевидно это обстоятельство проявляется при исследовании культурных процессов народов, в этот период населявших Апеннинский полуостров (римлян, этрусков, италиков). Как мы покажем ниже, ментальные революции происходили практически одновременно в Древней Греции, Риме, Этрурии и городах-государствах италиков. Выше перечисленные народы имели однотипные общества, непрерывные и тесные экономические и культурные связи. В VII в. до н. э. все более нарастал кризис социально-политической организации общества, построенной на царской власти и привилегиях местной аристократии. Эти процессы в культурах рассматриваемого региона происходили параллельно. Обострение экономических, социально-политических и других противоречий привело к глубоким преобразованиям их жизненных миров. Поэтому мы не можем утверждать, что социально-политические и культурные преобразования у римлян, этрусков и италиков произошли преимущественно под влиянием греков. По нашему мнению, культуре Древней Греции следует отвести роль локомотива всех этих процессов. Для подтверждения подобного рода утверждений мы располагаем достаточным материалом лишь применительно к культуре Древнего Рима. Культуры этрусков и италиков относятся к классу «немых культур». Чтобы избежать существенной деформации исследуемой культурно-исторической реальности, методологически не только оправдано, но и необходимо исследовать «немые культуры», очень осторожно используя имеющийся материал. В настоящем разделе мы проследим ход и своеобразие ментальной революции в Древнем Риме, а также покажем, что этот же процесс имел место и в этрусской культуре.



Как и при исследовании древнегреческой культуры мы можем утверждать, что архаический период в истории культуры Древнего Рима завершился в конце VII в. до н. э. Период осевого времени в ее истории охватывает приблизительно VI – V вв. до н. э. Свержение царской власти Тарквиния Гордого в 509 г. до н. э. выступает как поворотный момент в древнеримской ментальной революции. Последовательные социально-политические и духовные преобразования представляли собой процесс объективации Духа осевого времени. При этом кардинальные ментальные изменения сопровождались глубокими социально-политическими перестройками. Поэтому можно утверждать, что ментальная революция сопровождалась социально-политической революцией. Возникает вопрос об их завершении. Как мы знаем, в истории республиканского Рима совершенствование социально-политической системы происходило непрерывно. Оно имело относительно самостоятельную логику развития. В осевое время рефлексивная деятельность римлян происходила преимущественно в нормативно-правовой сфере. Духовная сфера древнеримского общества развивалась под сильным влиянием культуры Древней Греции. Поэтому завершение ментальной революции в Древнем Риме представляется целесоробразным связывать с завершением эллинизации древнеримской культуры в IV в. до н. э. Смысл древнеримской ментальной революции просматривается достаточно четко. Ее основные цели лежали в сфере социально-политических отношений, регуляция которых осуществлялась посредством нормативного законодательства. Все остальные задачи и отношения были вторичными, подчиненными. Для нас главной задачей исследования будет проследить становление ФТС культуры республиканского Рима, которая определяла систему координат ценностно-мыслительного пространства культуры.

Прежде чем приступать к анализу характера ментальной революции в культуре Древнего Рима следует доказать, что она действительно имела место. Мы будем исходить из того, что в VIII – VII веках до н. э. на территории, которая в настоящее время называется римской областью (уточнять границы этой области для нас не имеет существенного значения) проживал небольшой по

численности народ, ментальность, мифология, образ жизни которого отличали его от окружающих его других народов-соседей (например, этрусков). Это обстоятельство позволяет нам допустить существование некоторого специфического целого, которое в философии истории и культурологи называют культурой. Таким образом, культура Древнего Рима этого периода может стать объектом философско-исторического и культурологического исследования.

Исходя из положений философско-исторического тематического анализа мы можем констатировать, что ментальное пространство культуры Древнего Рима этого периода по своей природе было архаическим, т. е. натуралистически-силовым. Это означает, что систему координат ценностно-мыслительного пространства этого типа составляли доминирующие темы «натура» («добыча»), «физическая сила», «род», «эрос» и «ритуал». Дальнейшую спецификацию этой ментальной реальности исследовать не представляется возможным ввиду отсутствия достаточного материала. Можно только заметить, что из свидетельств римских историков об этой эпохе (сказание о Ромуле и Реме, похищении сабинянок и др.) натуралистически-силовой характер ментальности древних римлян проявляется в полной мере.

Насколько автономным был генезис ментального пространства культуры дореспубликанского Рима? Безусловно, греческое влияние на римлян было всегда и было непрерывным. Начиная с VIII в. до н. э., когда греческие колонии обосновались на Апеннинском полуострове и Сицилии, это культурное воздействие греков, надо полагать, было достаточно интенсивным. Между тем, нужно иметь в виду, что греки до конца VII в. (до реформ Солона) в культурном отношении существенно от своего средиземноморского окружения не отличались. Более того, примечательно, что революционные преобразовательные процессы в культурах Древней Греции и Рима завершились практически одновременно. В 509 г. до н. э. в Риме была свергнута власть царей и установлено республиканское правление, а годом позже Клисфену удалось провести демократические реформы в Афинах.

Приступая к анализу осевого времени в становлении и развитии древнеримской культуры, следует сделать замечание методологического порядка. Используемые римские письменные источники (произведения Вергилия, Тита Ливия, Овидия, Плутарха и др.) написаны в промежутке I в. до н.э. – II в. н.э., значительно позже описываемых событий, в существенно иной духовной атмосфере перехода от республиканского к императорскому Риму. Поэтому справедливо возникает вопрос о доверии к ним как источникам философско-исторического анализа. На наш взгляд, им (прежде всего, произведениям Тита Ливия и Плутарха) вполне можно доверять по следующим основаниям. Во-первых, функционирование древнеримского Духа примечательно своим бережным отношением к прошлому, к традиции, наличием естественно сложившихся механизмов их сохранения и воспроизведения в настоящем. Неслучайно многие предания древней, дореспубликанской старины находят археологическое подтверждение. Поэтому наложения субъективные и эпохи принципата на ментальное пространство дореспубликанского и республиканского Рима было не столь значительным. Во-вторых, при осуществлении реконструкции тематического, ценностно-мыслительного пространства культуры даже откровенные фальсификации событий, процессы мифологизации позволяют выявить доминирующие настроения, ценностные и тематические приоритеты и таким образом способствуют уяснению структуры и направленности развертывания ментального пространства исследуемой эпохи. Для философа истории подобные фальсификации могут представлять большую ценность, чем достоверные сведения. Так, в исторической науке преобладает мнение, согласно которому законодатель Спарты Ликург не является историческим лицом, есть плод мифотворчества. Для философа истории подобный вывод не накладывает запрет на использование сведений о Ликурге Платона, Аристотеля, Плутарха и других для реконструкции тематического пространства спартанской культуры. Напротив, значимость этих материалов еще более возрастает. Если Ликург есть собирательный образ, то в работе древнеспартанского Духа он является одним из важнейших, узловых мест, генерирующих, конструирующих его ценностно-

мыслительное пространство. На этот образ, вероятно, работали многие деятели Спарты. Для спартанцев, впоследствии после ментальной революции законсервировавшей свою тематическую структуру вплоть до Платона и Аристотеля, Ликург был не меньшей истиной, чем солнце на небе. Поэтому для философа истории рассказы о деятельности Ликурга могут рассматриваться как вполне достоверные. Если же отбросить феномен Ликурга, пренебречь всеми этими сведениями, тогда невозможно объяснить феномен самой Спарты. Объяснение возникновения спартанского общества, исходя лишь из необходимости сохранения власти над рабами-илотами, социально-экономическими причинами, дает лишь упрощенную картину. На наш взгляд, эти обстоятельства даже препятствовали возникновению спартанской морали, вели к формированию варварского, основанного на грубой физической силе, общества. Требовалась большая, конструктивная, возвышающая сила духа отдельных личностей, а может быть одного, чтобы преодолеть натуралистический образ жизни. В-третьих, следует учитывать своеобразие текста письменных источников древнеримских историков. По нашему мнению, справедливы те историки, которые допускают существование в конце 1-го тысячелетия до н. э. письменных источников (хроник, преданий и др.), запечатлевших Дух седой древности дореспубликанского и республиканского Рима. На них опирались в своих исторических реконструкциях Тит Ливий, Плутарх и другие.

Своеобразие этих преданий, сказаний выражается в том, что они, как носители коллективной памяти народа, имели характер идеологем. В отличие от греков духовная жизнь римлян в осевое время была достаточно примитивной. Культура Древней Греции в VI – V вв. до н. э. благодаря развитию философии, исторической науки, литературы и других приобрела ярко выраженный рефлексивный характер. В этот период в культуре Древнего Рима подобные процессы мы не наблюдаем. Древнеримский Дух «жил» преимущественно в народной памяти, которая представляла собой своеобразную форму идеологии. Идеологические образы (идеологемы) всегда представляют собой упрощенные, идеализированные схемы по сравнению со своим историческим прототипом. В

действительности все было гораздо сложнее, не так однозначно. В качестве примера возьмем идеологемы времен Советской империи «Павлик Морозов», «Алексей Стаханов», «Зоя Космодемьянская», «Юрий Гагарин» или идеологемы Западного мира о демократии, справедливости, американской мечте. В процессе создания идеологического образа сознательно или бессознательно элиминируются все детали, способные очернить, породить сомнение в идеальном образе и, напротив, гипертрофируются черты, работающие на создание идеологического образца. В отсутствие критического настроения, который порождает философия, историческая наука, в осевое время в культуре республиканского Рима сложился механизм продуцирования идеологем, обеспечивавших закрепление и развитие сформировавшейся системы координат ментального пространства культуры. Эти идеологемы были настолько эффективны, что сохраняли популярность на протяжении длительной римской истории. Их воспитательное воздействие испытывало не одно поколение просвещенной Европы вплоть до настоящего времени. В процессе изучения истории республиканского Рима это обстоятельство должен учитывать современный исследователь. Идеологема не представляет собой исторический факт. Однако она передает существенную сторону исторического события и в этом смысле может рассматриваться как достоверная информация.

Проблема Нумы Помпилия перерастает в проблему предпосылок ментальной революции в архаическом Риме. Выделяют предпосылки внутренние и внешние. Поскольку, как мы знаем, осевое время – это очень сложный процесс духовного прорыва, то можно достаточно уверенно утверждать, что римляне эпохи правления царей не имели внутреннего духовного ресурса для столь глубоких преобразований. Внешние предпосылки для глубокого духовного и социально-политического переворота в древнеримском обществе также вполне очевидны. Это влияние греков-колонистов, населявших о. Сицилию и южное побережье Апеннинского полуострова. Плюралистическое построение древнегреческого Духа, состоявшего из ментальных пространств множества полисов-митрополий и их колоний, синхронизировалось общностью их социально-

экономической и духовной жизни. Поэтому в VI в. до н. э. духовное брожение охватило весь греко-язычный регион. Социально-политические и духовные поиски греческих колонистов на юге Апеннин и других не могли не оказать влияние на жизнь римлян, этрусков и италиков. Поэтому пространство осевого времени охватило жителей Апеннинского п-ва, о. Сицилия и других близлежащих островов. Завоевание этрусков и других народов италиков римлянами лишило их собственного голоса в мировой истории. До нас дошли лишь немые свидетельства их культуры. Однако каждый из этих народов, несомненно, внес свой вклад в развитие древнеримского Духа. Духовность республиканского Рима не была этнически чистой. Она представляла собой сложный синтез ментальностей римлян, этрусков и поработанных италиков. VI век до н. э. был подготовительным этапом древнеримской ментальной революции, важной вехой которого стала социально-политическая и просветительская деятельность пифагорейцев. Для римлян, этрусков и италиков они принесли высокий стандарт социально-политической, разумно-добродетельной жизни. Легенды о Нуме Помпилии и Пифагоре являются тому подтверждением. Сам Нума Помпилий как историческое лицо, надо полагать, был честным и добродетельным правителем. По нашему мнению, процесс мифологизации образа Нумы происходил в революционный и постреволюционный период при сильном влиянии пифагорейской ментальности. Добродетель Нумы в большой степени носит пифагорейский характер.

На первый взгляд, верхнюю и нижнюю границы ценностно-мыслительной революции в Древнем Риме провести сравнительно несложно – от начала правления Нумы Помпилия до установления республиканской власти. Однако при синхронизации культурно-исторических процессов в Древнем Риме и Греции возникают большие трудности, связанные, прежде всего, с определением характера царствования Нумы Помпилия, которое историки относят к 715 – 672 гг. до н. э. Если принять древнеримскую историческую традицию, то с необходимостью следует признать жизнь и деятельность Нумы как чистый, незамутненный образец добродетели. Возникает вопрос: как в конце

VIII – первой трети VII вв. в варварском, суровом обществе римлян и италиков, в натуралистически-родо-силовом ценностно-мыслительном пространстве стал возможным феномен добродетельного правителя и сам выбор царя, который осуществлялся исходя не из его воинственных качеств, а нравственных? Ничего подобного в этот период в более развитом обществе Древней Греции или каком-либо ином культурном регионе мы не наблюдаем. Как было показано выше, насколько сложен был переход от натуралистически-силового мировосприятия к разумно-добродетельному, настолько трудно допустить возникновение феномена Нумы Помпилия подобно мутации в культурно-историческом процессе. Начало ментальной революции в Древнем Риме следует отнести к середине VI века до н. э., толчок которой дала просветительно-политическая деятельность Пифагора и его учеников на юге Апеннинского полуострова и о. Сицилия.

Изучение греческих и римских источников, повествующих и жизнедеятельности греков и римлян в VI в. до н. э., приводит к выводу о наличии объективной ментальной атмосферы, общего духа брожения некоторых небольших народов Средиземноморья, образовавших небольшие государства, в ценностно-мыслительном пространстве которых бродильным элементом было разумно-добродетельное субпространство, потому что разумно-добродетельные ориентации составляли подсистему господствующей натуралистически-родо-силовой структуры архаического духа. Однако, сфера разумно-добродетельного субпространства постепенно расширялась, как бы набирала силу. Рассудок и добродетели новой эпохи начинали приобретать статус абсолютных ценностей, системы отсчета, критериев оценки, главных признаков цивилизованного существования, наряду с переосмысленными религиозными ценностями в ментальном пространстве культуры. Наличие разумно-добродетельного субпространства в общей ментальной системе духа народа имело место в греческой, римской, этрусской и культуре италиков. В конце VI в. до н.э. в культурах этих народов совершились ментальные революции, когда разум и высшие добродетели приобрели характер абсолютных, универсальных ценностей, которые выступали в

качестве основных принципов конструирования ментального пространства культуры. Между тем при общем структурном сходстве построения ментального пространства тематическое распределение ценностей определяет своеобразие мира каждой культуры. Рассмотрим в самом общем плане сдвиги в ментальном пространстве культуры Древнего Рима в дореспубликанский период.

Во время правления Ромула римляне были разбойниками и вели разбойнический образ жизни. Это означает, что их ментальное бытие определяли натуралистические ценности: Сила, Добыча и Эрос. Они не знали ненатуралистической реальности. Их мифология также носила натуралистически-силовой характер, с кровавыми жертвоприношениями и т.д. Сила творила закон древних римлян: убив царя Амулия, Ромул и Рем захватили власть, силой был решен вопрос о власти между братьями, когда Ромул убил Рема, силой римляне добыли себе женщин-сабинянок и т.д. В разбойничьей жизни Добыча дает основные средства к существованию и выступает абсолютной целью. Необходимым приложением к этому натуралистически-силовому образу жизни, конечно, должен быть Эрос. Поэтому в качестве исходной ФТС древнеримской культуры могут быть приняты доминирующие темы «натура», «сила», «род» и «эрос», освященные и закрепленные мифологическими представлениями. Они выступали абсолютными ценностями, универсалиями ценностно-мыслительного пространства.

Согласно древнеримской традиции, после ухода Ромула и непродолжительного междуцарствия царем Рима был избран не римлянин, а *сабинянин* Нума Помпилий. Поскольку правление Нумы перенести на полтора столетия позже (во вторую половину VI в.) не представляется возможным, то, по нашему мнению, ничего не остается, как признать, что образ Нумы Помпилия и его реформаторская деятельность в Риме является результатом, скорее всего коллективного бессознательного мифотворчества. Как уже отмечалось выше, после завершения ментальной революции начинается процесс переоценки ценностей, а, точнее, разворачивается спонтанная коллективная работа по переосмыслению дореволюционного исторического прошлого с позиций новой, господ-



ствующей системы ценностей, в результате которой происходит бессознательная модернизация, фальсификация собственной истории. В данном случае сам Нума и длительный период его царствования, вероятно, в народной памяти оставили одно из самых светлых воспоминаний. Поэтому он представлял собой один из самых удобных объектов для мифологизации, которая, по-видимому, продолжалась на протяжении длительной истории республиканского Рима. Так, Тит Ливий сообщает, что Нума установил праздник Верности [124, 1, с. 28]. Однако известно, что храм Верности был посвящен лишь в 258 или 254 г. до н.э. консулом Авлом Калатином [124, 1, с. 512].

Плутарх в своем жизнеописании Нумы Помпилия приводит любопытное сравнение между Нумой и Пифагором: «Своей мудростью и воспитанием он (Нума. – В.М.) обязан знакомству с Пифагором. Как главная часть философии последнего, так и главная часть политики первого состояла в установлении близких отношений к божеству, общении с ним. Говорят, царь принял на себя важный вид и внешность с тою же целью, что и Пифагор... Его законы относительно статуй богов совершенно сходятся с воззрениями на этот предмет Пифагора. Последний учил, что начала всего сущего нельзя чувствовать: оно не подвержено внешним впечатлениям, невидимо, не создано и духовно. Так и Нума запретил римлянам изображать богов в виде людей и животных... Равным образом и жертвы, установленные Нумой, схожи с пифагорейскими жертвами – они бескровны и состоят в большинстве случаев из муки, возлияний и предметов самой незначительной стоимости. Приводят еще и другие примеры из внешнего мира для доказательства близких отношений между этими двумя людьми, между прочим, то, что римляне дали Пифагору права римского гражданства... одного из своих четырех сыновей царь Нума назвал Мамериком в честь сына Пифагора... Многие в Риме передавали мне лично, что некогда оракул велел римлянам поставить у них в городе статуи «умнейшему» и «храбрейшему из греков» и они поставили на форуме две медные статуи – Алкивиада и Пифагора» [210, 1, с. 134-135]. По нашему мнению, сравнительный анализ Плутарха свидетельствует не о личном знакомстве Пифагора и Нумы и не о не-

посредственном влиянии первого на последнего, что невозможно. Отмеченные Плутархом аналогии в деятельности Нумы и Пифагора подтверждают идею глубокого, преобразующего пифагорейского влияния на римлян, для которых великий греческий мыслитель стал парадигмой. Он вызвал стремление к подражанию, выразившемуся в трансформации общественного сознания и спонтанной мифотворческой деятельности.

Но обратимся к жизни и деятельности Нумы Помпилия, анализ которой позволит нам проследить переход древних римлян от натуралистически-силового мышления к разумно-добродетельному. Тит Ливий так характеризует Нуму Помпилия: «В те времена славился справедливостью и благочестием Нума Помпилий. Он жил в сабинском городе Курах и был величайшим, насколько тогда это было возможно, знатоком всего божественного и человеческого права» [124, 1, с. 25-26]. «Собственной природе обязан Нума тем, что украсил добродетелями свою душу, и – скорее готов я предложить – возвращен был не столько иноземной наукой, сколько древним сабинским воспитанием, суровым и строгим: недаром в чистоте нравов этот народ не знал себе равных» [124,1, с. 26]. Заметим, считается, что римляне в своем стремлении к добродетельному образу жизни не были одиноки, сабиняне в этом отношении преуспели еще больше.

Плутарх так описывает обстоятельства, связанные с избранием на царство Нумы Помпилия: «После предварительных совещаний они провозгласили царем сабинца Нуму Помпилия, правда, не из числа его соотечественников, переселившихся в Рим, но тем не менее пользовавшегося столь широкой известностью за свои нравственные качества, что, когда названо было его имя, сабинцы встретили его избрание еще с большим восторгом, чем сами избравшие» [210, 1, с. 127-128]. «Богато одаренный нравственными качествами от природы, – пишет Плутарх, – он еще более успел в своем умственном развитии благодаря учению, несчастьям своей жизни и серьезным размышлениям. Он укротил в себе не только низменные желания, но и отрешился от страстей, находящих себе одобрение среди невежественных народов, – от насилия и корысти (т.е. Силы и

Добычи. – В.М.). Обуздывать желания силой рассудка он считал истинным подвигом. Вот почему он изгнал у себя в доме всякую негу и роскошь и готов был услужить каждому гражданину и иностранцу в качестве непогрешимого судьи и советника, в то время как сам посвящал свободное время не удовольствиям или заботам о своем обогащении, а служению богам и размышлениям об их свойстве и могуществе. Благодаря этому он приобрел себе славное, блестящее имя» [210, 1, с. 128]. Согласно Плутарху, Нума однако не принял предложения и отказался от царства. «Римляне употребляли все усилия, кидались ему в ноги, просили его избавить их от новой вражды партий и междоусобной войны; по их словам, не было другого, к которому были бы расположены одинаково оба народа. Когда они ушли, отец Нумы и Марций (его родственник. – В.М.) стали, со своей стороны, горячо убеждать его принять великий дар ему со стороны богов. «Ты не нуждаешься в богатстве, – говорили они, – у тебя всего довольно, тебя не прельщает ни блеск власти, ни могущество, *у тебя есть блеск твоих нравственных качеств, которые стоят выше* (выделено мною. – В.М.); но ты должен смотреть на царскую власть как на служение божеству. Оно восславит тебя и не попустит, чтобы такой справедливый человек, как ты, коснел в бездействии. Не отказывайся от престола, не беги его: для умного он поле, где он может совершить блестящие подвиги. Здесь ты можешь с достойным великолепием почтить богов, как и смягчить сердца подданных и обратить их на путь благочестия, подданных, которых всего легче и скорее могут изменить к лучшему их цари» [210, 1, с. 131]. И Нума Помпилий вынужден был уступить и принял царскую власть в Риме. Во всей этой истории можно отвлечься от ее деталей как несущественных, как более поздних напластований. Для нас важным является сам выбор и его критерии. Выбирали не своего (по родословным основаниям), а чужого, но самое главное – не самого сильного, доблестного, умелого воина, что было бы вполне естественно, а самого добродетельного, не отличающегося воинственным характером (можно было бы сказать сильнее: подавившего в себе воинственный дух)! Это означает, что добродетель приобрела в

общественном сознании римлян характер фундаментальной, доминирующей ценности.

Плутарх сообщает, что, прейдя к власти, «он немедленно приступил к преобразованиям в государственном устройстве, чтобы сделать суровых и воинственных граждан людьми с более мягким сердцем и более справедливыми. Действительно, в то время Рим был городом, которым, по выражению Платона, овладел горячечный жар» [210, 1, 133]. Культурологическая оценка смысла и целей его реформаторской деятельности может быть однозначной – придать нравственным добродетелям статус абсолютных и универсальных ценностей. Для этого следовало лишить базовую структуру древнеримского духа характера фундаментальности, аксиоматичности как совершенно очевидного способа мировосприятия. Последние темы-ценности должны были быть поставлены в зависимость от первых, взяты под контроль и, таким образом, введены в определенные рамки, окультурены. Посредством ритуала, законодательства *Натура*, *Сила*, *Добыча*, *Эрос*, *Род* должны быть канализованы: их энергия, обузданная нравственными добродетелями, должна быть дозирована, направлена в социально разрешенное, рационально осмысленное русло. Проявление их в чистом виде недопустимо, есть варварство, зло. «Говорят, – пишет Плутарх, – он первый построил храм Верности и Термину и научил римлян клясться «верностью» как важнейшею из клятв, что они соблюдают до сих пор. Термин – бог границ» [210, 1, с. 144]. Действительно, нет иного средства закрепить нововведение в мифологическом сознании как освятить его. «Обожествление Верности, – пишет Н. Е. Боданская в комментарии, – а также других важнейших добродетелей (*Доблести*, *Благочестия*, *Чести*, *Согласия*) – уникальная черта римской религии... Божества, надзиравшие за верностью клятве, почитались в Италии с глубокой древности» [124, 1, с. 512].

Таким образом, в мифологизированном описании преобразовательной деятельности Нумы Помпилия четко просматриваются две тенденции: во-первых, разрушение натуралистически-силового мышления, жесткое обуздание его силовой составляющей, и, во-вторых, создание режима максимального бла-

гоприятствования для разума и добродетели в общественном сознании, наиболее действенными средствами закрепления которых, безусловно, являлась новая, нравственно насыщенная мифология. По-нашему мнению, в реальной истории Древнего Рима потрясение от открытия незамутненной чистоты, возвышенной добродетели и разума римляне пережили в середине VI в. до н. э. и не обязательно непосредственно от самих пифагорейцев. Дело в том, что в этот период по сравнению с греческими колониями и италийскими городами юга Апеннин и Сицилии, торгово-экономические и культурные связи которых с греческими метрополиями были более тесными, Рим представлял собой в экономическом и культурном отношении относительно отсталую область, жившую преимущественно за счет разбоя, постоянных войн с соседями. Греки к тому времени пол века жили без царей, избавившись от монархического образа мышления и накопив почти столетний опыт поиска строительства свободного, демократического общества. Из-за отсутствия достоверного культурно-исторического материала, рассуждая несколько умозрительно, можно предположить, что закаленные в боях, привыкшие к строгой воинской дисциплине и суровому образу жизни, римляне были предрасположены к массовому восприятию представлений о высокой, чистой морали. И здесь, на наш взгляд, не столь важно непосредственно ли от Пифагора или его учеников или опосредовано через взаимосвязи с городами-государствами юга Италии на римлян излилась благодать добродетели. Во время правления последних царей в Риме наблюдается противоречие между уже достаточно развитым нравственным сознанием римского народа и авторитарным, монархическим образом мышления, нагруженным традициями натуралистически-силового мышления.

История республиканского Рима богата повествованиями, в которых четко проявляются ценностные приоритеты. Это обстоятельство открывает возможность для более точной и полной реконструкции ФТС и ценностно-мыслительного пространства древнеримской культуры. Даже вполне мотивированная жестокость, импульсивное проявление силы во внутренней жизни Древнего Рима не имело право на существование, вызывало всеобщее осужде-

ние. Всякое деяние должно осуществляться в культурных формах, в рамках принятого законодательства, которое, наряду с религиозными обрядами и обычаями, прочной сетью упорядочивали и регламентировали жизнь римлян. Здесь обнаруживается фундаментальная ценность культуры Древнего Рима – абсолютная власть Закона.

Сменивший на царском троне Тулла Гостилия внук Нумы Помпилия, Анк Марций решил установить законный порядок для войн, подобно тому как, замечает Тит Ливий, Нума установил обряды для мирного времени. Таким образом, последний оплот царства Силы – война должен был принять культурную форму, определенную обрядами и законами. Примечательна формула, которую должен был сказать посол, придя к границам тех, от кого требуют удовлетворения: «Внемли, Юпитер, внемлите рубежи племени такого-то... да слышит меня Высший Закон. Я вестник всего римского народа, по праву и чести прихожу я послом, и словам моим да будет вера!» [124, 1, с. 39]. В клятвах, подобной этой ритуальных формулах, речах государственных деятелей в критических для страны ситуациях и других в концентрированном виде проявляются основные ценностные ориентиры ментального пространства культуры. Высшая божественная сила Юпитера, абсолютная власть Высшего Закона и римского Народа, добродетели Честь и Верность – вот основные темы-координаты ценностного поля республиканского Рима.

Если последующие римские цари правили в рамках сложившейся традиции, в той или иной степени укрепляли и развивали ее (например, как Сервий Туллий), то Луций Тарквиний, прозванный Гордым, попытался установить тираническую власть, разрушая основные завоевания древнеримского духа. Согласно Титу Ливию, он перебил знатнейших среди отцов в уверенности, что те одобряли дело Сервия, далее, понимая, что сам подал пример преступного похищения власти, который может быть усвоен его противниками, он окружил себя телохранителями; и так как, кроме силы, не было у него никакого права на царство, то и царствовал он не избранный народом, не утвержденный сенатом. В добавок, как и всякому, кто не может рассчитывать на любовь сограждан, ему

нужно было оградить свою власть страхом. А чтобы уstraшенных было больше, он разбираал уголовные дела единолично, ни с кем не советуясь, и потому получил возможность умерщвлять, высылать, лишать имущества не только людей подозрительных или неугодных ему, но и таких, чья смерть сулила ему добычу. Особенно поредел от этого сенат, и Тарквиний постановил никого не записывать в отцы, чтобы самую малочисленностью своею стало ничтожнее их сословие, и они поменьше бы возмущались тем, что все делается помимо них. Он первый из царей уничтожил унаследованный от предшественников обычай обо всем совещаться с сенатом и распоряжался государством, советуясь только с домашними: сам – без народа и сената, – с кем хотел, воевал и мирился, заключал и расторгал договоры и союзы [124, 1, с. 53-54]. Даже при ведении военных действий был нарушен римский кодекс чести. «После безуспешной попытки взять город приступом, после того как он был отброшен от стен и даже на осаду не мог возлагать никаких надежд, Тарквиний, совсем не по-римски, – отмечает Ливий, – принялся действовать хитростью и обманом» [124, 1, с. 56]. Таким образом, попирались все основные ценности римского народа: власть Закона и Народа, основные добродетели; и, напротив, установилась власть Силы, дух беззакония и насилия, порождающие жуткий страх. Последней каплей, переполнившей чашу терпения римлян было насилие, совершенное сыном царя Секстом над Лукрецией, и ее доблестная смерть. Власть последнего царя Рима Тарквиния Гордого была низвергнута и установлена республика в 509 г. до н.э. В архаической культуре тема «царь» выступала одним из главных источников конструирования ментального пространства культуры и гарантом его сохранности, верности сложившимся традициям. Поскольку царю принадлежали и жреческие функции, то вся его деятельность приобретала освященный характер.

Таким образом, просматривается следующая хронология осевого времени в истории древнеримской культуры. VI век до н. э. был столетием брожения греко-италийского Духа. В этот период разрушались архаические социально-политические отношения и структуры, разлагались натуралистические мифоло-

гические представления. Кризис социально-экономической, политической и духовной жизни охватил весь регион. При этом источником процесса дестабилизации являлось грекоязычное население. Поэтому VI век до н. э. в древнеримской истории выступает в качестве подготовительного периода, когда разрушалась натуралистически-силовая и формировалась разумно-добродетельная системы координат ментального пространства культуры. В 40-е гг. этого столетия Пифагор и его ученики совершили прорыв в развитии Духа осевого времени. Они открыли субпространство чистого Духа разума и добродетели. Это обстоятельство привело к обрушению натуралистически-эротически-силовых ценностей. Поскольку Пифагор и его ученики творили новый мир в италийском регионе, то и влияние их здесь было значительно большим, чем в Греции. На рубеже VI – V вв. до н. э. ментальность греков, римлян, этрусков и других была уже преимущественно разумно-добродетельной. Достаточно было небольшого по силе первотолчка (в Риме истории с Лукрецией и др.), чтобы началась цепная реакция необратимых преобразований по формированию принципиально иного разумно-добродетельного жизненного мира. Социально-политическую сторону этих преобразований проследили римские историки Тит Ливий, Саллюстий и другие. Мы рассмотрим ментальную сторону этого процесса.

В произведениях Тита Ливия, Плутарха, Саллюстия и других, описывавших период становления республиканского строя в Риме, формирование ФТС римского Духа просматривается достаточно четко. Упразднение царской власти означало разрушение темы «царь» и авторитарного стиля мышления в ценностно-мыслительном пространстве культуры, что влекло за собой существенную перестройку. Абсолютной целью культуры республиканского Рима стала тема «свобода». Сбросив гнет насилия последнего царя и ощутив свободу как непосредственно данную реальность, римляне стали защищать ее всеми имеющимися у них средствами. «Я не знаю, – пишет Тит Ливий, – не перестарались ли тогда, оберегая свободу со всех сторон и во всех мелочах» [124, 1, с. 65]. Брут как страж свободы, «чтобы народ, жадный к новообретенной свободе, и впоследствии не мог быть прельщен уговорами или дарами царей, заставил граждан при-



снять, что они никого не потерпят в Риме царем» [124, 1, с. 64]. Когда в Рим пришли послы от этрусского царя Порсена хлопотать о возвращении Тарквиния на царство, римляне им ответили: «Не во власти царей, но во власти свободы находится римский народ; уже решено, что скорее врагам, нежели царям, распахнут они ворота; конец свободы в их Городе будет и концом Города – таков общий глас» [124, 1, с. 76]. Свобода выступала эмоционально-психологическим выражением высшей ценности личности, и его жизни, свободного римского гражданина, отсутствием духа насилия в обществе и порождаемого им страха. Дух свободы – это дух единения, консолидации общества, когда римский гражданин одновременно становится и целью, как абсолютная ценность, и средством, выступая решительным защитником, когда ей угрожает опасность.

В письменных источниках о республиканском Риме прослеживается любопытная особенность бытия темы «свобода». Как основополагающая ментальная структура, она выходит на первый план, становится на слуху, спланирует и мобилизует римлян на самые решительные действия, когда возникает угроза сложившемуся государственному устройству, (в терминах нашего языка – разрушению ценностно-мыслительного пространства культуры), или когда обостряется кризис пространства свободы. Однако, как только конфликтная ситуация разрешается, тема «свобода» снова как бы опускается в глубины древнеримского духа. Дело в том, что полнота свободы в древнеримском обществе распределялась неравномерно. Полнота свободы отдельного человека или социального слоя определялась совокупностью политических и гражданских прав. Первоначально всей ее полнотой (т.е. всей совокупностью гражданских прав) располагали только патриции. Впоследствии в длительной и тяжелой политической борьбе плебеи добились расширения своих политических и гражданских прав, а к концу IV в. до н.э. все свободные римляне были юридически почти уравнены в правах.

Тема «свобода» тесно связана с темой «закон». В республиканском Риме только Закон гарантирует, обеспечивает Свободу. Примечательно, что в период перехода от царской к республиканской власти в Риме, когда царь Тарквиний и

его приближенные бежали, а органы республиканского правления только зарождались, Сила была парализована полностью. Нельзя не восхищаться величием духа, высоким нравственным достоинством древних римлян. Описывая события середины V в. до н.э., Тит Ливий однажды с сожалением спросил: «Где теперь сыщешь даже в одном человеке такие скромность, справедливость и высоту духа, какие в те времена были присущи целому народу?» [124, 1, с. 183]. Царскому семейству дали возможность уехать из Рима. Не было никаких грабежей, разбоев и насилия. Долгое время велись переговоры с послами царя о возвращении его имущества. При этом стало известно, что послы, пользуясь случаем, готовили переворот и свержение республиканского строя. Сенаторы в порыве гнева, замечает Тит Ливий, запрещают выдачу царского имущества, но запрещают и передачу его в казну, и принимают достойное их мудрости решение: «Царское добро отдается на разграбление простому народу, чтобы каждый, прикоснувшись к добыче, навсегда потерял надежду на примиренье с царями. Пашня Тарквиниев, находившаяся между городом и Тибром, посвящена была Марсу и стала отныне Марсовым полем. Говорят, там как раз стоял хлеб, уже готовый к жатве. А так как пользоваться урожаем с этого поля было бы кощунством, то посланная туда толпа народу, сжав хлеб, вместе с соломой высыпала его корзинами в Тибр» [124, 1, с. 67]. Все делается только законным порядком. И это относится к народу, который ведет непрерывные войны с внешними противниками. Когда Нума, чтобы смягчить нравы народа, отучая его от оружия, воздвиг храм Януса – показатель войны и мира: открытые ворота означали, что государство воюет, закрытые – что все окрестные народы замиренны, то Тит Ливий по этому поводу замечает: «С той поры, после царствования Нумы, закрывали его дважды: первый раз в консульство Тита Манлия по завершении Первой Пунической войны, второй... – после битвы при Акции когда император Цезарь Август установил мир на суше и на море» [124, 1, с. 26-27].

Нельзя не привести еще один показательный пример абсолютной власти в ментальном пространстве древних римлян тематической структуры «свобода» – «закон», полностью блокирующей во внутренней жизни дух Силы. В 451 г. до

н.э. в Риме переменился образ правления: власть перешла от консулов к децемвирам. Разбирательству подвергались люди, а не дела, и пристрастие заняло место справедливости [124, 1, с. 146]. «В том, что децемвиры уподобились царям, – пишет Тит Ливий, – уже не оставалось сомнений. Свободу оплакивали так, словно потеряли ее навеки» [124, 1, с. 147]. Как и в случае с низвержением царя Тарквиния, так и здесь чашу терпения римлян переполнила несправедливость по отношению к свободной римлянке. Децемвиру Аппию Клавдию, пылавшему страстью к Виргинии, удалось всеми неправдами провести в суде решение, согласно которому, девушка была признана рабыней и должна была поступить в его собственность. Ее отец возле храма Венеры Очистительницы, выхватив у мясника нож, пронзает грудь девушки со словами: «Только так, дочь моя, я могу сделать тебя свободной» [124, 1, с. 156]. «Свобода или смерть» в древнеримской истории решалась решительно и бесповоротно – «смерть за свободу». Римляне восстали. Однако их протест принял самые цивилизованные по меркам XXI века формы. Войско, стоявшее под Римом пришло в город и заняло Авестийский холм. Воины, другого войска, воевавшие против сабинян, вошли в город и строем под знаменами пересекли его и пошли на Авентин, где оба войска соединились. Бывший народный трибун Марк Дуиллий убедил народ и войска перебраться с Авентина на Священную гору. Войско опять прошло по городу и стало лагерем на Священной горе, «подражая предкам в сдержанности, – замечает Тит Ливий, –и не применяя насилия. За войском отправились остальные плебеи: дома остались лишь немощные старики. Следом шли жены и дети, жалобно причитая, на кого их оставляют в городе, где не святы ни целомудрие, ни свобода. Обезлюдивший Рим превратился в пустыню, на форуме не было никого, кроме нескольких стариков» [124, 1, с. 159]. После долгих переговоров сенат принял постановление, которое предписывало децемвирам немедленно сложить с себя полномочия, провести выборы народных трибунов и запретить преследовать кого бы то ни было за уход войска и плебеев. После принятия постановления сенаторы разошлись, а децемвиры явились на форум и при всеобщем ликовании сложили с себя полномочия. Новость эту сообщили

войску. Все поздравили друг друга с восстановлением в Риме свободы и согласия [124, 1, с. 161]. Больше всего удивляет спонтанное массовое единодушие в законопослушании, в недопущении насилия. Они не знали современных теорий ненасильственных действий. Вся их деятельность является непосредственным выражением действительного величия духа.

Третьим измерением ценностно-мыслительного пространства культуры республиканского Рима была тема «доблесть». Подобно тому, как у греков одним из наиболее употребляемых было слово «справедливость», у римлян «доблесть». Применительно к Риму эпохи ранней республики Плутарх пишет: «В общем, в тогдашнем Риме из подвигов всего выше ценились подвиги на войне, в походе. Это видно из того, что понятия «добродетель» и «храбрость» выражаются по-латыни одним и тем же словом и что отдельное слово для обозначения понятия о храбрости сделалось общим именем для обозначения добродетели» [210, 1, с. 389].

Тема «доблесть» представляет собой сложное, эволюционирующее во времени, ценностно-мысленное образование. Она включает совокупность нравственных, ценностно-мыслительных ориентаций, направленных на самосовершенствование личности, достижение идеала римского гражданина. Правомерно утверждать, что в республиканском Риме Доблесть является главным и универсальным регулятором поведения людей. «То, чего люди достигают, – пишет Саллюстий, – возделывая землю, плавая по морям, возводя строения, зависит от доблести» [236, с. 5]. Тему «доблесть» можно назвать «аксиомой второго порядка» ментального пространства древнеримской культуры в том отношении, что она зависит от наличия Свободы, гарантируемой Законом. Сама же по себе Доблесть является самой безусловной и самой абсолютной ценностью республиканского древнеримского духа, которая его поддерживает каждое мгновение. Можно сказать, что без доблести нет римлянина. По мнению Цицерона, «нет на свете ничего достойнее любви, чем доблесть, и ничто не привлекает нас сильнее; потому-то за доблесть и добродетель иногда любим мы даже тех, кого никогда не видали» [295, с. 456]. «Нужно в первую голову стремиться к доблести»

[295, с. 472]. В начале своей работы «О заговоре Катилины» Саллюстий делает небольшой экскурс исторического развития Рима. При этом он делает ряд точных замечаний относительно генезиса древнеримского духа и, в частности, доблести. О воспитании юношества сразу после установления республики в Риме он пишет: «Для таких мужей не существовало ни непривычного труда, ни недоступной и непроходимой местности, ни внушающего страх вооруженного врага; их доблесть превозмогала все» [236, с. 8]. «Ссоры, раздоры, неприязнь – это было у врагов; граждане соперничали между собой в доблести» [236, с. 9].

В культуре республиканского Рима эпохи расцвета (V – IV вв. до н.э.) создался режим наибольшего благоприятствования для развития доблести, массового героизма римских граждан. «В римском войске, – справедливо замечает Тит Ливий, – доблесть не может остаться незамеченной» [124, 2, с. 119]. Чистота нравов, всеобщая устремленность к возвышенному, Доблести и Славе, обеспечили духовный подъем древнеримской культуры, в то время как другие культуры средиземноморского региона все больше начинали испытывать кризис. Тит Ливий приводит слова римского сенатора, объясняющие одну из главных причин победоносной римской истории: «Только так, не отталкивая спеси-во никого, в ком блеснула доблесть, и смог подняться в своем величии Рим» [124, 1, с. 180]. Описывая тяготы и лишения войны с Ганнибалом, Публий Сципион сказал: «И среди этих бедствий стояла несокрушимо одна только доблесть народа римского; она подняла и воздвигла из праха все повергнутое наземь» [124, 2, с. 264].

В эпоху расцвета римской республики безупречное, высоконравственное поведение на протяжении всей жизни, вероятно, стало обыденным, весьма распространенным явлением. Говоря об одном из самых знаменитых римлян Квинте Фабии, Тит Ливий пишет: «Слава его стала вровень со славою его предков, и он рад видеть, как слава других равняется с его собственной; нет в Риме недостатка ни в почетных должностях для доблестных мужей, ни в доблестных мужах для этих должностей» [124, 1, с. 468]. Установившийся дух состязательности в доблести и славе непрерывно поднимал планку притязаний, усиливая

требования их чистоты и безупречности. В этой всеобщей гонке за доблестью и славой римляне, чтобы выйти из общего ряда и прославиться, вынуждены были ставить «рекорды» высоты доблести высшей пробы, незамутненной чистоты доблести как абсолютной ценности.

Важным показателем абсолютности ценности (темы) является выражение спонтанного, решительного и однозначного приоритета ее по отношению к другим жизненно или социально важным целям, когда существует угроза смерти или когда утверждается ценность (тема) ценою жизни. Во время шестого консульства Мария, когда он скатился к открытому насилию над римлянами, трибун Сатурнин провел закон о земле и прибавил к нему требование, чтобы сенат поклялся без возражений принять все, что постановил народ. Боясь народа, все, кроме Метелла, один за другим принесли клятву. Метелл, несмотря на уговоры и просьбы друзей присягнуть и не подвергать себя страшному наказанию, не изменил своей гордости, не присягнул и удалился с собрания. Уходя, он говорил друзьям, что дурной поступок – это подлость, поступить хорошо, ничем при этом не рискуя, может всякий, но лишь доблестному мужу присуще поступать хорошо, невзирая на риск [124, 1, с. 533].

В республиканском Риме доблесть вопреки Закону не только теряла всякую ценность, она была наказуема смертью. Закон как абсолютная ценность определял возможное поле проявления доблести. Римляне остро чувствовали высокую ответственность настоящего, которая основывается на прочных традициях прошлого и в существенной степени предопределяет будущее. Они жили как бы в расширенном ментальном пространстве, в котором прошлое и будущее как составляющие входили в настоящее. Мышление прецедентами в Древнем Риме не ограничивалось только сферой юридической практики, оно носило универсальный характер и выражало фундаментальную временную структуру древнеримского мировосприятия. Насыщенность ментального пространства культуры республиканского Рима ценностными ориентациями, мироощущениями Доблести – Славы придавала всем другим ценностям (темам) явно выраженный подчиненный характер. Ганнибал после блестящей победы под

Каннами позвал пленных римлян и сказал им, что «его война с римлянами – не война на уничтожение: это спор о достоинстве и о власти. Предшественники его уступили римской доблести, а он старается превзойти римлян и удачливостью и доблестью» [124, 2, с. 102].

Благородство, великодушие, честь, верность стали доминирующими принципами древнеримской идеологии, определявшими не только межличностные, но и международные отношения. Этрусский царь Порсена, потрясенный подвигом Муция Сцеволы, заключил мир с Римом, взяв в заложники девушек-римлянок, и ушел с римской земли. Одна из девушек-заложниц, по имени Клеллия, обманула стражу и, возглавив отряд девушек, переплыла с ними реку Тибр под стрелами неприятеля, всех вернув невредимыми к близким в Рим. Когда о том донесли царю, он стал требовать заложницу Клеллию, а затем, сменив гнев на изумление, стал говорить, что этим подвигом превзошла она Коклесов и Муциев, и объявил, что если не выдадут заложницу, он будет считать договор нарушенным, если же выдадут, он отпустит ее к своим целой и невредимой. Обе стороны сдержали слово: и римляне в соответствии с договором вернули залог мира, и у этрусского царя доблесть девушки не только осталась безнаказанной, но и была вознаграждена: царь похвалив ее, объявил, что дарит ей часть заложников и пусть выберет кого хочет. Когда ей вывели всех, она выбрала несовершеннолетних; это делало честь ее целомудрию, и сами заложники согласились, что всего правильной было освободить тех, чей возраст наиболее беззащитен [124, 1, с. 74].

Образцами, прославляющими добродетель, густо усеяна вся история республиканского Рима. Вероятно, самым изощренным в демонстрации благородства, великодушия и других проявлений Доблести был Публий Корнелий Сципион. Описания его жизнедеятельности пестрят поступками безупречной Доблести. Например, в войне в Испании солдаты привели к Сципиону пленницу: зрелую девушку такой редкой красоты, что, куда бы она ни шла, все на нее оборачивались. Сципион узнал, что она просватана за кельтиберского знатного юношу Аллуция. Он тут же пригласил и ее родителей и жениха и возвратил им

девушку. Родители и родственники девушки принесли с собой не мало золота, а ее отдали даром. Они стали просить Сципиона принять это золото в дар. Он согласился на их настойчивые просьбы, велел положить себе к ногам это золото, и передал его жениху как свадебный подарок [124, 2, с. 271-272].

Таким образом, ядро ценностно-мыслительного пространства культуры республиканского Рима образовывала тематическая структура «свобода» – «закон» – «доблесть» – «слава». Она определяла метрику ценностно-мыслительного пространства культуры, его строгую организацию, распределение всех других тем-ценностей. Некоторая прямолинейность, мужественное постоянство римлян в следовании избранным высоким ценностям, позволяет проследить её формирование, эволюцию и разложение.

Эта базовая структура абсолютных ценностей древнеримской культуры может быть дополнена *темой* «разум». В отличие от греков, у римлян эта тема не стала предметом рефлексивного анализа. Поэтому в римских письменных источниках не нашла широкого освещения. Однако, на наш взгляд, тема «разум» была всегда для римлян абсолютной и универсальной ценностью. Умные люди всегда были у римлян в большом почёте и цене. В отличие от греков, римляне были практическими рационалистами. Рассудок им служил универсальным средством осмысления, обустройства, преобразования многообразной жизнедеятельности римлян: в межличностных отношениях, в политической и государственной деятельности, в градостроительстве и военном деле и т. д. Трезвый расчёт, точная оценка ситуации, предельно рациональные решения – таковы основные черты деятельности в практической деятельности римского гражданина. Особенно ярко они проявляются в политической, юридической и военной областях, т.е. там, где римляне добились наибольших успехов. Поскольку рассудочный практицизм, подобно аксиоме, был дан римскому характеру непосредственно, то и воспринимался как само собой разумеющееся, как нечто врожденное, как мужество, например. В темах «свобода», «доблесть», «закон» легко прослеживается их рациональная загруженность. Таким образом, ядро ценностно-тематического пространства древнеримской культуры может



быть дополнено абсолютной и универсальной темой-ценностью – темой «разум».

Ментальная система «свобода» – «закон» – «доблесть» – «разум» получила наибольшее развитие и наиболее чётко проявляется в эпоху расцвета республиканского Рима (V – IV вв. до н.э.). После Пунических войн эта основополагающая ценностно-мыслительная структура начала саморазрушаться. Не имея возможности более детально проанализировать процесс саморазрушения ценностно-мыслительного пространства культуры Древнего Рима, что увело бы далеко в сторону от основных задач настоящего исследования, лишь обозначим основные ценностно-тематические сдвиги. После второй Пунической войны и последующих победоносных войн во II-I вв. до н.э. Резко подняли жизненный уровень в Риме. Это обстоятельство вывело на первый план жизненного мира римлян материальные ценности, телесные удовольствия. «Так вместе с могуществом, – пишет Саллюстий, – распространялась безмерная и ненасытная алчность; она не знала ничего святого и оскверняла и опустошала всё, пока сама себя не погубила» [236, с. 64]. Алчности свойственна любовь к деньгам, которых не пожелал бы ни один мудрый; они, словно пропитанные злыми ядами.

В жизненном мире римлян мы наблюдаем любопытный процесс сакрализации темы «добродетель», который приводит к формированию онтологической реальности особого рода. Мы ее называем бытием «слава». Тема «доблесть» являлась одним из важнейших способов организации внутреннего мира римского гражданина, личного пространства. Слава имела другой, онтологический статус в ментальном пространстве культуры. Слава была формой объективизации индивидуальной доблести в надличностном пространстве культуры. Она в свою очередь являлась одним из важнейших способов организации надличностного, объективного, духовного бытия, мира культуры. Подобно естественному отбору в живой природе, в республиканском Риме слава была очень эффективным механизмом отбора образцов высоконравственных поступков, проявлений высокого духа в целом. Мир «славы» – это совершенное, объективное, надличностное бытие абсолютных ценностей, достижений высшей

духовности. Мир «славы» – это абсолютная цель для римлянина. «Лишь в груди трепещет, ликуя, – пишет Вергилий, – сердце и бьется сильней, одержимое жаждою славы» [36, с. 200]. Стремление к славе, жажда славы обеспечивала непосредственный переход из конечного индивидуального мира в высший, нетленный мир «славы». Временная структура мира «славы» существенно отличалась от материального и индивидуального миров. Это был вневременный мир, в котором прошлое и будущее растворялись в вечном настоящем.

Юпитер в «Энеиде» Вергилия говорит своему сыну Геркулесу:

«Каждому свой положен предел. Безвозвратно и кратко  
 Время жизни людской. Но умножить деяньями славу –  
 В этом доблести долг» [36, с. 312].

Стремление к славе – это непрерывное самосовершенствование, восхождение. Слава как цель направляла, вела, мобилизовывала все внутренние силы, питала энергией жаждущего ее. Доблесть имела смысл при условии, когда она могла войти в пантеон Славы. Саллюстий справедливо замечает: «Настойчивость питается славой; стоит последнюю отнять, как доблесть сама по себе становится горька и тягостна» [236, с. 132]. Бытие «славы» – порождение демократического устройства Древнего Рима. Первоначально доблесть и слава были неотъемлемой принадлежностью патрициев и патрицианских родов. Однако, по мере демократизации римского общества славы удостаивался все более широкий круг доблестных римлян. Установление республиканского правления и утверждение свободы в Риме создали атмосферу всеобщего подъема, которая стимулировала проявление добродетели, мужества, отваги и т.д. «Трудно поверить, – пишет Саллюстий, – в сколь краткий срок гражданская община усилилась, достигнув свободы, и сколь великая жажда славы овладела людьми» [236, с. 8].

Анализируя роль бытия «славы» в ценностно-тематическом пространстве культуры республиканского Рима, следует уточнить характер ее онтологиче-

ского бытия. В обычном смысле слава была формой существования в системе надличностного, объективного мира культуры. Здесь слава также капризна, переменчива как и в других культурах, в частности, в современной. Своеобразие бытия «славы» в древнеримской культуре заключалось в том, что она имела и глубинный, метафизический смысл высшей, совершенной, вневременной, вечной реальности. Это различие было вполне очевидным для римлян. Саллюстий по этому поводу пишет: «Слава, какую дают богатство и красота, скоротечна и непрочна, доблесть же – достояние блистательное и вечное» [236, с. 5]. В республиканском Риме бытие «славы» получило более полное развитие, чем в Древней Греции. Бытие-в-славе представляло собой высшую, сакральную реальность. Как специфическую субпространственную структуру ментального пространства культуры ее действительно можно было бы назвать «пантеоном Славы», поскольку его образует множество подвигов, безупречно нравственных поступков и других высших выражений римского духа, именуемых Доблестью, за всю историю Рима, которые бережно сохранялись в коллективной памяти римлян. Тит Ливий приводит слова Публия Сципиона: «Но разве срок человеческой жизни ставит предел жажде славы, разве самая великая слава не та, что живет в памяти потомков. Мне известно, что великим людям случается сравнивать себя не только с современниками, но и со знаменитыми мужами всех времен. Я отнюдь не скрываю, Фабий, что хочу не только прославиться, как ты: я хочу – не гневайся – большей славы» [124, 2, 361]. Вероятно, в мифологическом сознании римлян эта Доблесть воспринималась как нечто божественное.

Исследование древнеримских источников позволяет заключить, что совершенное бытие «пантеона Славы» улучшает загробное существование римлянина, имя которого благодаря его личной доблести вошло и осталось в коллективной памяти римлян, а также оказывает непосредственное и непрерывное воздействие на живущих. Это воздействие носит, по крайней мере, двоякий характер. Во-первых, как уже отмечалось, Доблесть как абсолютная ценность и цель, как образец, оказывает стимулирующее и регулирующее влияние на рим-

ских граждан. Причем, тематическая структура «доблесть» – «слава» в Древнем Риме материализовывалась в виде статуй ее наиболее преданных служителей, объектировалась в похоронных и других обрядах, фиксировалась в письменных источниках и других. «Ведь я не раз слышал, – пишет Саллюстий, – что Квинт Максим, Публий Сципион и другие прославленные мужи нашей гражданской общины говаривали, что они, глядя на изображения своих предков, загораются сильнейшим стремлением к доблести. Разумеется, не этот воск и не этот облик оказывает на них столь большое воздействие; нет, от воспоминаний о подвигах усиливается это пламя в груди выдающихся мужей и успокаивается не ранее, чем их доблесть сравняется с добрым именем и славой их предков» [236, с. 41]. Во-вторых, доблесть одного представителя римского рода, ставшая элементом «пантеона Славы», становилась вечным, непрерывным и благотворным источником славы для всех живущих членов рода, предков и будущих поколений. Поэтому учёт доблести, переходящий в славу тщательно вёлся и по родам, даже, прежде всего, по родовым линиям. Цицерон, выступая против Саллюстия, пишет: «Я же доблестью своей освещал путь своим предкам, так что они, если и не были известны ранее, памятью о себе обязаны мне» [236, с. 143].

В конце II в. до н.э., когда основные ценности (темы) культуры Древнего Рима подвергались всё большему разрушению, избранный консулом Гай Марий (107 г. до н.э.) перед отправкой войска в Нумидию говорил не о проблемах предстоящей сложной военной кампании в борьбе с Югуртой. Он говорил о доблести и славе предков и современников: «Слава предков как бы светоч для потомков; она не оставляет во тьме ни их достоинств, ни их пороков» [236, с. 88]. В эпоху расцвета культуры республиканского Рима имела место прочная и непрерывная связь между предками, современниками и наследниками в традиции наращивания доблести и славы по родовым линиям. Накануне гражданских войн кризис культуры, «римский нигилизм» Древнего Рима достиг таких масштабов, что можно говорить о пресечении этой фундаментальной римской традиции. «Чем славнее жизнь предков, – справедливо замечает Марий, – тем позорнее нерадивость потомков» [236, с. 88]. С присущей ему прямоотой Гай Ма-

рий говорит: «Их предки оставили им всё то, что только можно: богатства, изображения, славную память о себе, но доблести они им не оставляли да и не могли оставить – лишь её одну нельзя ни принести в дар, ни принять» [236, с. 89]. Чистая и совершенная Доблесть – Слава как бы зависла, осталась в прошлом. Она умирала на глазах у римлян I-го века до н.э. Субпространство мира абсолютных ценностей Свободы – Закона – Доблести – Славы катастрофически сокращалось. Бытие «пантеона Славы» переставало существовать как непосредственно переживаемая высшая, небожественная реальность. Она становилась не настоящим, а прошлым бытием.

Таким образом, осевое время античной культуры как источник европейской цивилизации охватывало большую часть Средиземноморья. Две ментальные революции (древнегреческая и древнеримская) обеспечили синхронный ход двух автономных преобразовательных процессов. Системы координат этих двух ценностно-мыслительных пространств были однотипными и взаимодополняли друг друга. Их составляли доминирующие темы «свобода», «закон», «разум», «добродетель» и «прекрасное». Преобразовательные процессы в Древней Греции и Риме были преимущественно сосредоточены в социально-политической сфере. Лишь в процессе нарастания греческого культурного влияния в постреволюционный период произошла эллинизация римской мифологии, литературы, искусства и других.

### **3.5. Культура этрусков в осевое время**

Современные исследователи представляют Этрурию как конфедерацию двенадцати городов, часто соперничавших между собой, по своей природе подобных греческим полисам. Эти города-государства занимали территорию в центральной части Апеннинского полуострова, которую можно приблизительно соотнести с современной областью Тосканией в Италии. Компактные этрусские поселения имели место также на юге (в Кампанье) и на севере (севернее реки Арно). Однако главную роль играла Центральная Этрурия.

Существуют различные версии появления этрусков на Апеннинском полуострове. Главная и наиболее разработанная из них восточного происхождения этрусков, согласно которой они переселились из Малой Азии. Наиболее древние археологические находки, свидетельствующие о пребывании этрусков на Апеннинском полуострове, датируются X – VIII вв. до н. э. В настоящее время ученые располагают достаточно большим количеством артефактов, которые позволяют в общих чертах реконструировать жизнь этрусского народа. Раскопаны целые города, некрополи, росписи которых отображают их мифологические представления и бытовые сцены их жизни. Найдено и систематизировано множество этрусских надписей. Однако язык их до сих пор не расшифрован. Поэтому этрусская культура является одним из наиболее ярких объектов исследования типа «немых культур». Под «немыми культурами» мы понимаем те культуры, язык которых нам не известен (трипольская культура), или не расшифрован (этрusская культура), или объем текстового материала очень ограничен (персидская культура времен Ахеменидов). Мы не можем с полной уверенностью судить о духовной жизни этрусков. «Немые культуры» (карфагенская, персидская, финикийская, этруская и др.) в большей или меньшей степени оставляют впечатление недоразвитости и неполноценности. Однако, чтобы не делать существенных методологических ошибок, мы не должны забывать, что это обстоятельство есть характеристика нашего знания, точнее незнания, а не самого объекта исследования. Выше перечисленные культуры были не менее развитыми, чем греческая и римская. В каком-то отношении они превосходили последних, в каком-то уступали им. Исходя из задач нашего исследования, нам важно отметить, что греческая, римская и этруская культуры были однотипными. Все они пережили ментальные революции. В определенном смысле они составляли колыбель европейской цивилизации. Поскольку последняя была ассимилирована римской культурой, то ее влияние проявилось косвенным образом через римскую, заимствовавшей и переварившей многие завоевания этрусского Духа.

Примечательно, что расцвет этрусской культуры приходится на период осевого времени. Этрурия располагала более богатыми природными ресурсами (плодородными землями, густыми лесами, металлами), чем Греция. В VII в. до н. э. этруски, объединившись с карфагенянами, успешно противостояли греческой экспансии в Западном Средиземноморье. VI в. до н. э. – период наивысшего развития этрусской культуры. Экономическое, политическое, культурное влияние этрусков далеко выходило за границы их территории. В том же столетии в борьбе за Корсику этруски заключили договор с карфагенянами и объединенными силами разбили флот фокейцев. Как известно, римские цари Тарквиний Древний, Сервий Туллий и Тарквиний Гордый, правившие более ста лет, были этрусками. Поражение в битве при Кумах в 474 г. до н. э. против объединенной греческой коалиции обозначило закат этрусской культуры. В конце IV в. до н. э., привлеченные процветающими городами и землями Апеннинского полуострова, галлы совершили опустошительный поход, дошли до Рима и захватили его. После галльского разорения этруски оправиться уже не могли. В III в. до н. э. римляне, умело используя разобщенность этрусских городов-государств, методично и последовательно завоевали их один за другим. Через два столетия этруски практически были ассимилированы латинами. Они утратили свой язык, перейдя на латинский. Однако нас интересует этрусская культура в период осевого времени в VI – V вв. до н. э., т. е. в период ее расцвета.

Наша задача показать, что этруски жили в том же ценностно-мыслительном пространстве, что и греки и римляне. Этрурия представляла собой холмистую местность с плодородными землями, густыми лесами и множеством озер и болот. Этруски располагали развитой по тем временам экономикой. «Природные богатства, – справедливо отмечает Ж.-Н. Робер, – не были подарком богов или делом случая. Они были бы ничем без упорной работы и таланта людей. Этруски обладали научными познаниями, владели приемами гидротехники, умели осуществлять дренаж земли, превращая ее в плодородную почву, строили шахты и знали, как перерабатывать руду, что позволяло им вести товарообмен и улучшать качество своей продукции. Они первыми на терри-

тории Италии стали заниматься виноградарством и начали экспортировать вино в Галлию, где они научили галлов разбираться в нем; они первыми овладели техникой переработки бронзы, что удивляло греков, которые приезжали к ним за покупками; первыми в регионе они смогли организовать дальнюю торговлю, и сейчас находят ее следы от Дании до Египта, от Англии до Польши. Множество документов (как археологических, так и текстовых) свидетельствуют об этой плодотворной деятельности этрусков» [233, с. 122-123]. «Среди работ, о которых свидетельствуют тексты и археологические находки, можно выделить отвод части воды рек каналами для того, чтобы наводнить и очистить вредные болота; бурение артезианских скважин, прокладку каналов под открытым небом для облегчения орошения; создание сетей подземных каналов для облегчения сельскохозяйственных работ в регионах с сухой почвой, а также строительство водостоков для очищения городов» [233, с. 131]. «Высокого развития достигли в Этрурии добыча и обработка металлов, особенно мели и железа. Этрурия была единственной областью Италии, где имелись рудные залежи» [233, с. 132]. «Они добывали руду не только с поверхности земли, но и сооружали шахты» [233, с. 133]. «Репутация, которую имели этрусские торговцы среди античных народов, происходит главным образом, от их склонности экспортировать свою продукцию на большие расстояния. Перечень мест, где были найдены этрусские вещи, впечатляет: Западное Средиземноморье (Италия и Сицилия, восточный берег Сардинии, Карфаген, Балеарские острова, северо-восточный берег Испании, Лангедок, Прованс и долина Роны, и т. д.) Восточное Средиземноморье (Пелопоннес, Афины, Самос, азиатский берег – Родес, Кипр, Египет, дельта Нила и т. д.), а также берега Черного моря, Австрия, Богемия, долины Рейна и Эльбы, Польша, Англия, Дания, юг Швеции. Даже если этрусские торговцы сами не путешествовали повсюду, присутствие вещей, изготовленных в Этрурии, свидетельствует об их высоком торговом динамизме» [233, с. 138-139]. «Среди народов, с которыми этрусски поддерживали наиболее привилегированные отношения, надо отметить жителей Карфагена и греков» [233, с. 141].



В социальной структуре этрусского общества исследователи выделяют слои аристократов, рабов и свободных, которые большей частью находились в зависимости от богачей. Магистраты этрусских городов находились в руках аристократов, которые контролировали все сферы общественной жизни. Как известно, важным показателем развитости общества является отношение к женщине. Исследователи единодушно отмечают, что этрусская женщина была гораздо более свободной, чем гречанка или римлянка. Она пользовалась большим уважением и авторитетом. Некоторые исследователи полагают, что можно говорить о распущенности этрусской женщины.

Не менее развитой была духовная культура этрусов. По мнению Ж.-Н. Робера, религия этрусов «была единственной в Западном Средиземноморье (и даже в большей части Восточного Средиземноморья) книжной религией. Все ее откровения были отражены в специальных книгах, которые римляне иногда переводили с теми или иными приближениями. Обряды, отношения с богами, интерпретация божественных пожеланий – все было систематизировано и требовало длительного изучения, которое делало из жреца настоящим экспертом, призванного управлять религиозной жизнью. Римские аристократы посылали своих сыновей учиться в Этрурию, чтобы те могли совершенствоваться в религиозной науке, в знаменитом «Этрусском учении». Религиозное мышление этрусов отличалось от религиозного мышления римлян. В Риме *religio* предполагало как людей, так и богов во взаимном общении. Тосканцы же, напротив, должны были обращаться к специалистам в «Этрусском учении», чтобы узнать волю богов, которая определяла на будущее их поведение» [233, с. 172]. «Жрецы научно фиксировали даты церемоний, которые проходили каждый год, и фазы их развития: процессии, приношения, гадания, жертвы. Каждый обряд должен был тщательно соблюдаться для того, чтобы обеспечить общение между заинтересованным божеством и оракулом. Можно сказать, что вся жизнь этрусов была ритуализирована жрецами, которые руководили церемониями и трактовали волю богов. Не только каждое сколько-нибудь значительное решение требовало обращения к богам, но и весь повседневный быт рассматривался

как совокупность примет, божественных знамений и выполнения воли тех или иных богов» [233, с. 205]. Мы не располагаем историческими, литературными произведениями этрусков. Однако их существование не вызывает сомнений. «Из всех видов этруского искусства, – пишет французский исследователь, – наиболее ярким, наиболее впечатляющим и наиболее законченным является живопись. Она очаровывала ценителей еще во времена античности и вызывала восхищение, в частности, Плиния Старшего. Значение этруских гробниц не исчерпывается техническим совершенством построек и уникальностью обнаруженных в них находок. Многие могилы стали богатым источником сведений о живописи этрусков, одной из наиболее интересных сторон искусства этого народа. Существенная часть этих произведений, которые сумели дойти до наших дней, украшает стены гробниц, найденных в Тарквиниях. Наиболее богатые из них представляют собой настоящие картинные галереи. Свежесть красок, непосредственность чувств и сегодня волнуют посетителей. Эта живопись выглядит как некая тайна» [233, с. 267-268]. Этрусский город «был упорядочен по типу шахматной доски, с соблюдением этрусского императива прокладки двух главных улиц в перпендикулярных направлениях, с акрополем, где был воздвигнут храм охраняющих город божеств» [233, с. 259].

Примечательно, что в VI – V вв. до н. э. осевого времени наблюдался процесс этрускации древнеримского общества, древнеримской культуры, что свидетельствует о более высоком культурном развитии этрусков в этот период. «Даже наблюдая обычаи этрусков в Риме, – отмечает Ж.-Н. Робер, – мы можем понять, что тосканцы жили здесь, как у себя дома. Наиболее ярко этрусское влияние проявилось в области благоустройства – до такой степени, что Дионисий Геликарнасский даже называл Рим «этрусским городом». Мастерство инженеров-гидравликов позволило осушить болотистую землю Форума, создать первый водосток (Cloaca Maxima функционировала еще в середине нашего XX века) и фактически новый городской пейзаж. Был оборудован Капитолий и построен храм Юпитера – по образцу этруских храмов, сооружены каменные здания, покрытые черепицей. Они были украшены раскрашенными изделиями

из терракоты, остатки которых обнаружены во всех важных местах центра (Форум, Капитолий), оборудован Большой цирк (Circus Maximus), проложено несколько улиц на территории Форума, в том числе знаменитая Vicus Tuscus (улица тосканцев) со статуей бога Вертумнуса (одна из ипостасей бога Вольтумны, символа конфедерации этрусских городов) [233, с. 36].

Выше перечисленные характеристики различных сторон жизни этрусского общества (экономической, социально-политической, духовной) представляют собой различные формы объективации этрусского Духа. Сопоставление их с греческим и римским убедительно показывает, что их общества, их жизненные миры были однотипными. Для нас это заключение означает, что греки, римляне и этруски (можно добавить и италики) жили в одинаковых системах координат ценностно-мыслительного пространства культуры, осями которых были доминирующие темы «разум», «свобода», «закон», «добродетель» и «красота». Техническая деятельность, социально-политическое устройство, развитие религии, литературы и искусства в полной мере подтверждают это обстоятельство. Читая древнеримских историков (особенно Тита Ливия), их описания столкновений римлян с этрусками и италиками (например, история конфликта с этрусским царем Порсеной) мы отчетливо видим однотипность мышления, поведения всех этих народов. Именно однотипность природы их культур, их ментальности стали одной из главных причин их дальнейшей интеграции, которая привела к поглощению культур этрусков и италиков более «жизнеспособной» и успешной римской культурой. Для нас же важно сделать главный вывод: этруски, как и греки и римляне, в VI – V вв. до н. э. пережили ментальные революции, процесс разрушения натуралистически-силовой системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры и формирования разумно-добродетельной, в ходе которого им открылась духовная, добродетельная природа божественной реальности, самого человека. Поэтому можно утверждать, что и этруская культура внесла некоторый вклад в «строительство» европейской цивилизации.

Таким образом, VI в. до н. э. стал поворотным периодом в становлении европейской цивилизации, в ходе которого произошел переход от архаической, натуралистически-силовой к классической, разумно-добродетельной системе координат ценностно-мыслительного пространства в культурах Древней Греции и Рима. Начало древнегреческой ментальной революции положили реформы Солона (594-592 гг. до н. э.), а успешная греко-персидская война (480-479 гг. до н. э.) привела к ее завершению. Преобразовательные процессы первой половины VI в. до н. э. привели к разрушению архаической фундаментальной тематической структуры «натура» – «род» – «сила» – «эрос» – «ритуал» и установлению новой системы доминирующих тем «свобода» – «равенство» – «закон». Своей просветительской деятельностью Пифагор осуществил прорыв в генезисе древнегреческого Духа. Суть пифагорейской революции выражается в открытии для греков, италиков и этрусков божественного бытия как объективной, чисто духовной, разумно-добродетельной реальности. Лишь в учении и деятельности Пифагора впервые обнаружена единая фундаментальная тематическая структура «свобода» – «разум» – «добродетель» – «закон» – «красота», которая стала исходной системой координат ментального пространства европейской цивилизации. Изучение древнегреческой литературы, философии показало, что переход от архаического жизненного мира к классическому сопровождался переоценкой прежних ценностей и установлением новой, универсальной фундаментальной тематической структуры. В структуре древнегреческого Духа важное место занимало субпространство «славы», которое рассматривалось как объективная, надличностная, высшая реальность, как вместилище всех греческих образцов. Вместе с тем неоднородность древнегреческого Духа в значительной степени определяло субпространство рабства, метрику которого задавали темы «сила», «насилие» и «страх».

В результате тематического анализа осевого времени в культуре Древнего Рима выявлено, что смысл преобразовательных процессов выражался в переходе от натуралистически-силовой системы координат ментального пространства культуры к разумно-добродетельной. Фундаментальную тематическую струк-

туру ценностно-мыслительного пространства древнеримской культуры составляли доминирующие темы «свобода» – «закон» – «доблесть» – «разум» – «слава». Как мы видим, системы координат ментальных пространств древнегреческой и древнеримской культур были однотипными и взаимодополняли друг друга. Преобразовательные процессы в Древней Греции и Риме в осевое время были преимущественно сосредоточены в социально-политической сфере, что существенно отличало древнегреческую и древнеримскую ментальные революции от индийской, китайской и персидской.

## РАЗДЕЛ 4

### ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ ИНДИЙСКОГО ДУХА

#### 4.1. Архаический жизненный мир «Ригведы»

В этой главе мы исследуем особенности ментальной революции в культуре Древней Индии. Если главным источником преобразования древнеперсидского Духа было открытие чисто духовной, разумной по природе божественной реальности, если смыслом древнегреческого и древнеримского духовного прорыва было достижение социально-политической свободы гражданина, то определяющим направлением древнеиндийского Духа – было стремление к спасению, к достижению метафизической свободы. Реализации этой сверхзадачи было подчинено все. Вся энергия древнеиндийского Духа была сконцентрирована для ее достижения. Индивидуальная и семейная жизнь, социально-политическая структура общества, духовная деятельность – все носило подчиненный характер, все выстраивалось вокруг главной цели древнеиндийского Духа – метафизического освобождения. Поэтому, как увидим ниже, древним индийцам удалось дальше всех продвинуться по пути к спасению. Уже в VI в. до н. э. они практически прошли этот Путь до конца. Этот прорыв был достигнут за счет консервации социально-политической структуры общества, мирской жизни в целом. Своеобразие индийского Духа заключается в отсутствии в нем агрессивной, экспансионистской направленности.

Ментальная революция в культуре Древней Индии стала одним двух локомотивов развития Духа Востока (ментальности народов Дальнего Востока и юго-восточной Азии). Распространение буддизма обеспечило трансляцию ФТС древнеиндийской культуры в жизненные миры народов-прозелитов. Встреча последних с бесконечной глубиной древнеиндийского Духа разрушала натуралистически-силовую систему мировосприятия и способствовала формированию духовно-добродетельного пространства. Этот переход от архаической системы

координат ценностно-мыслительного пространства к классической для этих народов становился осевым периодом в их историческом развитии. Развитие Духа Древней Индии в постосевой период отличалось автономной логикой развития. При взаимодействии с древнекитайской культурой, другого локомотива в становлении цивилизации Востока, индийцы не испытали существенного иноземного влияния. В то же время последние, как известно, оказали большое влияние на ментальность китайцев.

В этой главе мы попытаемся выделить ФТС древнеиндийского архаического жизненного мира, проследить переход от натуралистически-силового к духовно-добродетельному ценностно-мыслительному пространству культуры, а также выявить своеобразие структуры Духа Древней Индии в результате ментальной революции. Как известно, при исследовании древнеиндийской культуры всегда возникают трудности хронологического порядка. Мы будем исходить из следующей ее периодизации: архаический период (до конца VII в. до н. э.), период осевого времени (конец VII – начало V вв. до н. э.) и постосевой период (начиная с V в. до н. э.). Поскольку основные преобразовательные процессы приходятся на шестой век до н. э., то мы для удобства будем относить период древнеиндийской ментальной революции к этому столетию.

Культура Древней Индии является удобным объектом для тематического анализа, потому что мы располагаем письменными источниками достаточно большого объема трех важнейших периодов ее истории: архаического («Веды»), эпохи великой ментальной революции VI в. до н.э. («Упанишады») и классического или постреволюционного периода («Махабхарата», «Манавадхармашастра» и др.).

Первоначально священное знание воплощали три веды: «Ригведа» (собрание гимнов; далее РВ), «Самаведа» (собрание песнопений) и «Яджурведа» (собрание жертвенных формул). Впоследствии к ним была присоединена четвертая веда – «Атхарваведа» (собрание магических заклинаний). В древнеиндийской традиции они рассматривались как непосредственно данное богами знание мудрецам (риши). «Четыре веды представляют собой собрания, – пишет

Т.Я.Елизаренкова, – в принципе различающиеся между собой по всему: составу, объему, времени создания, содержанию и назначению. При этом поздние веды содержат немалое число заимствованных из РВ стихов» [228, с. 458]. В дальнейшем к четырем ведам были добавлены тексты (брахманы, араньяки и упанишады), которые в совокупности образуют сложную систему ведического знания. Для нас наибольший интерес представляет РВ. Смысловое значение текстов «Самаведы» и «Яджурведы» в большой степени определяется ритуальными действиями брахманов во время жертвоприношения, поэтому оно не имеет логически связанного, самостоятельного характера. По мнению исследователей, своеобразие «Атхарваведы» выражается в том, что, с одной стороны, в ее основе лежит собрание древних народных заговоров и заклинаний, которые отражают религиозную жизнь древнего ария, а, с другой, – она несет следы редактирования брахманами.

По мнению исследователей, создание наиболее древних частей РВ следует отнести к 1300-1000 гг. до н. э. Т. Я. Елизаренкова справедливо полагает, что «с РВ начинается индийская литература. В этом удивительном собрании, создававшемся, хранившемся и передававшемся устно, заложены начала тех жанров, которые в дальнейшем стали разрабатываться в эпической и классической литературе» [228, с. 428].

При этом следует учитывать своеобразие бытия РВ, гимны которой на протяжении многих веков существовали только в устной традиции. Риши, поэты – создатели гимнов были носителями мудрости в древнеарийском обществе, под которой понималась не рационально-теоретическая деятельность, что до возникновения философии было и невозможно, а способность к непосредственному созерцанию истины как образного божественного знания. «Видит поэт внутренним взором, интуицией, внезапная вспышка которой озаряет для него божественную картину истины» [228, с. 479]. «Поэт вытесывал свой гимн, – отмечает Т. Я. Елизаренкова, – как плотник колесницу; ткал нить гимна по утку; вымерял гимн стихотворным размером... Именно благодаря своему традиционному характеру искусство риши РВ донесло до нас отражение крайне ар-



хаичных пластов, восходящих к общеиндоевропейскому периоду» [228, с. 481]. Поэтому среди других вед РВ является текстом, наиболее удобным для реконструкции архаического тематического пространства.

Своеобразие РВ как письменного источника архаического периода развития древнеиндийской культуры выражается в том, что в ней наиболее ярко выражена натуралистически-силовая система мировосприятия. Доминирующие темы «натура», «добыча», «сила», «эрос» и «ритуал» в ведических гимнах проявляются в полной мере. Вместе с тем в некоторых гимнах (чаще всего посвященных богу огня Агни) мы обнаруживаем представления о «чистом духе», которые контрастируют с натуралистической мифологией. Мы полагаем, что подобного рода темы являются более поздними вставками в процессе переосмысления архаического прошлого в постосеовой период с целью ассимиляции архаического материала, посредством его частичной модернизации.

В тематическом анализе РВ мы исходим из того, что древнейшие тексты должны быть наиболее натуралистически-насыщенными. Среди древних ариев, завоевавших богатые территории туземного населения Индостана, важнейшим стимулом была жажда добычи:

«Мы хотим призывать на счастье щедрого Индру,  
Самого мужественного, для захвата добычи в этой битве» [Ш, 39, 9]

Дух завоевания в гимнах «К Индре» выступает всепоглощающей страстью:

«Завоевывающему все, завоевывающему добычу, завоевывающему небо,  
Завоевавшему всегда, завоевавшему мужей, завоевывающему пашню,  
Завоевывающему коней, завоевывающему коров, завоевывающему воды —  
Индре, достойному жертв, принеси желанного сому!» [П, 21, 1].

Большая часть гимнов «Ригведы» посвящена главе пантеона Индре, богу грозы и войны, и богу огня Агни. Именно к ним обращены основные мольбы, выражающие главные ценностно-мыслительные ориентации древних ариев. В ненасытной жажде к обогащению жрецы обращаются и к Агни:

«Принеси нам, Агни, по доброй воле  
Богатство, дающее процветание весь век!» [I, 79, 9].

Ментальное субпространство богатства структурируется основными объектами вожеления: коровами, конями, рабами, золотом:

«Дай же нам, о Индра, надежду  
В виде коров, коней, тысячи прекрасных благ, о ты, очень богатый!»  
[I, 29, 1].

«Наделите прекрасными мужами, избытком коров, обладанием прекрасными конями!» [I, 93, 2]. Древние арии сами себя называли людьми, ищущими «коров в битвах за коров» [I, 151, 1].

Тема «добыча» – важный показатель натуралистически-силовой природы жизненного мира культуры. Ее содержание раскрывается во взаимосвязи с темами «сила», «насилие», «пир», «эрос» и другими. В архаическом обществе тема «добыча» не маскируется, открыто выставляется на первый план как одно из главных ценностно-мыслительных устремлений. В архаическом ментальном пространстве темы «добыча» и «добродетель» не противопоставляются. Темы «добыча», «завоевание» рассматриваются как добродетельные деяния. Лишь в осевое время, когда тема «добродетель» как духовно-нравственное начало становится одной из осей координат ценностно-мыслительного пространства культуры, возникает противостояние между ними. С обрушением натуралистически-силовой системы ценностей жажда добычи начинает прятаться под маской какой-либо добродетели (защиты отечества, справедливого возмездия и

др.). Это обстоятельство мы наблюдаем на протяжении всей мировой истории вплоть до настоящего времени.

Главным же и единственным средством достижения этих вожделенных целей была Сила. «Все сокровища – силой», – читаем в гимне «К Индре» [I, 130, 7]. На наш взгляд, в мировой литературе нет другого памятника, как РВ, в котором была бы столь полно раскрыта тема «сила», ее многогранный характер. В натуралистическом пространстве раннего архаического общества тема «сила» составляет исходную, фундаментальную реальность. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что в любой культуре, в которой сохранились и дошли до нас древнеэпические тексты как памятники архаической эпохи, мы обязательно наблюдаем апофеоз Силы. Но такого всестороннего, с множеством оттенков, созерцания Силы, как в РВ, мы нигде не найдем. Мы остановимся лишь на главных ее аспектах.

Примечательно, что в РВ силовые характеристики посвящены преимущественно богу грозы и войны Индре. Однако было бы неправильно полагать, что сила рассматривалась лишь как имманентное свойство верховного, могущественного бога Индры. Нам представляется важным подчеркнуть именно фундаментальный, всеохватывающий характер темы «силы» в натуралистически-силовом тематическом пространстве культуры Древней Индии во второй половине второго тысячелетия до н.э. Бог Индра потому и стал главным богом, что сконцентрировал в себе основные натуралистические ценности, достоинства, стержнем которых была сила.

В натуралистически-силовом жизненном мире физическая сила выступает одной из главных, позитивных характеристик богов, героев, людей, животных и других. Однако в Индре были собраны все силы: «Один, ты несешь всю силу, собранную воедино» [I, 57, 6]. «Никогда,.. никто не превосходил Индру героической силой» [I, 80, 15].

«Приди, о самый сильный, дерзкий бог!

Да наполнит тебя сила Индры,

Как солнце – пространство своими лучами!» [I, 84, 1].

Всепобеждающая мощь Индры наделяется различными оттенками: она и «колдовская сила» [I, 51, 5], и «жизненная сила» [I, 10, 12], и «чистая сила действия» [I,23,4], и «стосильная» [I, 16, 9]. Не дух, а сила Индры выступает в качестве преобразующего, созидательного начала:

«Именно тот, кто благодаря своей мощи перерос  
Все миры, делая себя властелином, он, очень сильный,  
Этот возница протянул тут свет через оба мира!  
Он свергнул мрак, зашивая его.

Он укрепил своей силой горы, обращённые вверх,  
Деятельность вод он направил вниз,  
Он поддержал все кормящую землю,  
Волшебной силой он укрепил небо, чтобы оно не упало» [II, 17, 4-5].

Безграничная мощь Индры обеспечивает ему неизменный успех:  
«Превосходящему всех, проламывателю, покорителю,  
Не осиленному, но осиливающему, распорядителю,  
Мощному пожирателю, вознице трудноодолимому,  
Всегда осиливающему Индре провозгласите поклонение!» [II, 21, 2].

«Проламывающий крепости, юный поэт, он родился с непомерной силой» [I, 11, 4]. В этом же гимне подчеркивается доминирующий характер физической силы Индры, «властвующего благодаря своей силе» [I, 11, 8]. В посвящённых Индре гимнах постоянно повторяются его главные победы: «Он убил змея, он просверлил русла вод, он рассек недра гор» [I, 32, 1].

Подобно тому, как солнце является источником света и тепла, Индра рассматривался в качестве источника силы:

«Силу вложи в наши тела,  
 Силу, о Индра, – в наших тягловых быков,  
 Силу для детей и внуков – чтобы жили –  
 Ты ведь наделяешь силой!  
 Окружи себя твердостью древесины кхадира!  
 Придай силы древесине спандана, шиншапа!  
 О прочная, сделанная прочной ось, оставайся прочной!» [III, 53, 18-19].

Если в понимании силы Индры, как бога страшной грозы и молнии, преобладает неукротимая физическая мощь, то в силе Агни она проявляется как священная, сокровенная, фундаментальная реальность, составляющая суть стихии огня: «Когда он пребывал в недрах вод, распределённый по разным местам, он сосал собственные силы, которыми он движется» [I, 144, 2]. Агни «тот, в ком черпают силы могучие покровители» [II, 2, 11]. Агни часто называют «сыном силы» [I, 143, 1] «юным сыном силы» [I, 141, 10], «рожденным от силы» [I, 141, 1], «вращенным силой» [I, 36, 2], «созданным силой» [I, 45, 9]. Мысль древних ариев отталкивалась от самого способа добывания огня посредством физических усилий. Однако сам факт добывания огня в мифологическом сознании древних ариев мыслился как извлечение силы из наполненного силой мирового пространства. Это какая-то комплексная жизненная сила, которая питает всё и может всё уничтожить:

«И все те бессмертные вкушают жизненную силу,  
 Жертвенные возлияния для богов – жизненную силу.  
 Ты, о Агни, самый сильный по силе,  
 Самый неистовый, рождаешься для службы богам» [I, 127, 8-9].

В «родовом мышлении», рассматривающем мироздание как прочную систему взаимного порождения, мыслятся тесные родовые связи людей с Агни:

«Ты – отец наш, ты – создатель жизненной силы; мы – твои родные» [I, 31, 10].  
 В иерархически упорядоченном мире, перенасыщенном силой, бог стихии огня  
 Агни, как сокровенная жизненная сила, как и Индра, занимает высшую ступень:

«Бог, отражающий все нападения,  
 Нерушимая сила духа богов,  
 Агни – обладатель самой мощной славы» [III, 11, 6].

У него даже слава «мощная». В гимнах также воспевается сила богов Марут, Митры, Варуны и других. Таким образом, мы наблюдаем торжество «силового мышления», апофеоз Силы. Как отмечалось выше, власть Силы с необходимостью наполняет духом Насилия и Страх ментальное пространство культуры. В РВ мы не только не встречаем негативной оценки их, напротив, даже некоторое восхищение ими. Жрец арий страстно призывает Индру:

«Кто нам враждебен – выследи его!  
 Порази его как небесный метательный камень!  
 Убей каждого не выжимающего сому,  
 Неприступного, кто для тебя не утешение!  
 Нам его имущество отдай,  
 Даже если он слывет покровителем!» [I, 176, 3-4].

«Славь того, кто побеждает всегда, кто убивает преследователя!» –  
 восклицает жрец во время жертвоприношения [III, 51, 3].

Рождение Индры весь мир переполнило страхом:

«Ты велик, о Индра: ведь ты – тот, кто порывами неистовства,  
 Едва родившись, небо и землю поверг в ужас,  
 Когда все чудовища и даже твердые горы,

Из страха перед тобой задрожали, как былинки» [I, 63, 1].

«От вспышки при твоём рождении сотрясалось небо,  
Сотрясалась земля от страха перед твоей яростью.  
Зашатались крепкие горы,  
Расступились пустыни, текут воды» [IV, 17, 2].

Как мы видим, физическая сила выступает одним из главных приоритетов жизненного мира архаической Индии. Сила и мощь богов, героев, людей, животных вызывает восхищение, является основополагающей в оценке их характера. Непременными спутниками темы «сила» являются темы «насилие», «жестокость» и «страх», которые воспринимаются как нормы жизни. В своих гимнах жрецы призывают богов к жестокости, кровавым убийствам. Нельзя сказать, что в тот период не было милосердия и добродетели. Но они не выступали в качестве приоритетов в оценке происходящих событий. В это время в систему отсчета входила тема «сила». РВ как литературный памятник архаического этапа развития индийской культуры эти обстоятельства ярко иллюстрирует.

Архаическое ментальное пространство культуры насыщено эротическими образами и вожделениями:

«Когда же Агни, набухший от влаги вселенского закона,  
Двигается самыми прямыми путями закона, направляя эту влагу,  
Арьяман, Митра, Варуна, находящийся повсюду вокруг,  
Смачивает шкуру земли в лоне нижнего пространства» [I, 79, 3].

«Трехглавого, с семью поводьями я воспеваю –  
Агни, которому ничего не не хватает, в лоне родителей  
Усевшегося, в лоне того, что движется и неподвижно,  
Агни, заполнившего все светлые пространства неба.

Великий бык вырос навстречу этим двоим;  
 Нестареющий, вечно юный так пребывает, огромный.  
 Ноги свои он ставит на спину широкой земли.  
 Его алые языки пламени лижут вымя неба» [I, 146, 1-2].

В гимне «К Агни» читаем:

«В быстром движении в один день он обегает вокруг земного пространства,  
 ва,

Ежеминутно воспеваемый бык, громко ревущий, изливая семя,  
 Громко ревущий, изливая семя» [I, 128, 3].

Священнодействие ритуала добывания огня имеет эротическую ауру:

«Есть эта основа для трения,  
 Есть уд, готовый к зачатию...  
 Джатаведас вложен в два куска дерева для трения,  
 Прекрасно помещен, словно зародыш в беременных...  
 Вставь умело в растянутую!  
 Покрытая тотчас же родила быка...  
 Вот твое современное лоно,  
 Откуда родившись, ты засверкал...  
 Окруженный семью хотарами, сверкал он издревле,  
 Когда в лоне матери пламенел у ее вымени» [III, 29, 1, 2, 3, 10, 14].

В гимне богу ветра Ваю, спутнику Индры жрец взывает:

«Для тебя дойная корова, вечно доящаяся,  
 Доится всеми благами.  
 Ты породил Марутов из груди,



Из груди неба» [I, 134, 4].

В РВ мы наблюдаем чисто натуралистический характер эротической реальности, которая переполняет чувственными вожделениями жизнь богов и людей. В осевое время, когда основания оценки составят духовные ценности, темы «разум» и «добродетель», тема «эрос» претерпит существенные изменения. Сфера эротической реальности будет лишена статуса универсальности и будет локализована. Чистый натурализм в сексуальных отношениях получит негативную оценку как явление животного порядка, недостойное человека как нравственного существа. На смену архаическому чисто натуралистическому эросу придет насыщенная духовно-нравственными представлениями эротическая реальность. Ее назовут любовью, и ей будут отдавать безусловное предпочтение. А подвижники аскетического толка будут всеми силами стараться умертвить в себе беса блуда. Все это будет потом. РВ зафиксировала безграничную свободу натуралистического эроса.

Таким образом, исходная тематическая структура ментального пространства древних ариев в период завоевания коренного населения Индии носила ярко выраженный натуралистически-силовой характер, систему координат которого составляли доминирующие темы «натура», «сила», «род», «эрос» и «ритуал». Приблизительно в VIII в. до н. э. и особенно в VII в. до н. э. архаическая система мировосприятия начинает разлагаться. К концу VII в. до н. э. по мере приближению к духовному перевороту осевого времени нарастает процесс эрозии натуралистически-силовой системы ценностей. Усиливается рефлексивная деятельность поэтов-ариев: возникают космологические мифологические построения, появляются новые, существенно иные образы-предпонятия «закона», «вселенского закона», «чистой силы духа», «мудрости», «милосердия» и другие. На завершающей стадии длительной эволюции архаического древнеиндийского Духа ментальность приобретает неоднородный характер, который выражается в утрате первостепенной значимости натуралистически-силовой системы представлений и возрастании роли указанных выше новых представлений.

Однако следует подчеркнуть, что натуралистически-силовая природа архаического ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры сохраняется.

Тема «закон» представляет собой сложный, во многом еще нераскрытый образ. Мы только обозначим некоторые важные для нашего исследования моменты. Очевидно, формирование представлений о законе как основополагающем принципе порядка всего существующего, мироздания в целом, проистекало из наблюдения циклических закономерностей явлений природы, необходимости упорядочивания социальной жизни, строгого соблюдения ритуала, в целом из натуралистического образа жизни. Вместе с тем, сам факт наличия усмотрения в основании происходящих процессов универсальной закономерности, «космического закона» является очевидным свидетельством достаточно высокого уровня абстрактного мышления. По-видимому, работа по осмыслению мудрецами-риши темы «закон» представляла собой одну из важнейших, начальных ступеней на пути восхождения к открытию метафизической, разумно-добродетельной реальности. В тематическом анализе текстов, когда их хронологическая датировка чрезвычайно затруднена, сложно определить, означает ли некоторое утверждение проявлением эволюции представлений жрецов в историческом развитии мифологического сознания или есть интерполяция в результате редакционной работы брахманов в классический период, чтобы привести священные тексты в соответствие с новыми, существенно отличными, ненатуралистическими представлениями.

В четвертой мандале 23-м гимне мы обнаруживаем более глубокую, чем сила, реальность бога Индры – закон, который определяет все происходящие процессы в мире. Примечательно, что воспевание Индры как закона не сопровождается представлениями о метафизической духовной реальности, определяющей порядок мироздания:

«Ведь много есть вознаграждений у закона:

Познание закона разбивает все хитросплетения.

Зов закона пронзил глухие уши  
 Человека, пробуждая, пылая.  
 У закона есть твердые основы,  
 Много ярких чудес на удивление.  
 Благодаря закону давно приводятся в движение жизненные силы.  
 Благодаря закону коровы вступили на путь истины» [IV, 23, 8-9].

Действие Индры в качестве закона имеет очистительный характер:

«Оба мира я очищаю законом.  
 Я сжигаю великие силы лжи, лишённые Индры» [I, 133, 1].

Осмысление закона как «космического закона» предполагает наличие высшего порядка, находящегося в недрах мироздания, определяющего все явления, даже действия богов:

«Боги последовали обетам вселенского закона.  
 Агни был замкнут, как небо замыкает землю.  
 Воды возвращают его, крепнущего на удивление,  
 Прекрасно рожденного в утробе – в лоне закона» [I, 65, 3-4].

Огненная природа бога Агни также рассматривается как выражение вселенского закона, познание которого задает метафизическую направленность поиска, стремление к выходу в запредельное:

«Кто нашел его, пребывающего в укромном месте,  
 Кто достиг потока, вселенского закона,  
 Кто распутывает тайну, почитая космический закон,  
 Тому за это он провозгласил блага» [I, 67, 7-8].

Надо полагать, тема «вселенский закон» является одним из истоков древнеиндийской метафизики. Можно допустить, что ход спекулятивной мысли шел от представления о повторяемости, регулярности, некоторой упорядоченности происходивших процессов к осознанию существования универсальной фундаментальной реальности «космического закона», которая управляет мирами богов, людей и вещей. Когда жрецы в своих гимнах стали петь об очищающей силе «вселенского закона», то это свидетельствует о наличии представления о фундаментальной реальности, которая выступает в качестве универсального принципа порождения и управления. При этом тема «закон» не мыслилась метафизически как сверхчувственная реальность. Тема «вселенский закон» была попыткой древнеиндийской архаической мысли найти натуралистическое дно и опереться на него в осмыслении мифологической системы мироздания. Логика становления тематического пространства РВ позволяет допустить, что гимны, развивающие тему «вселенский закон» были самыми поздними во всем религиозном комплексе. Может быть, они создавались или редактировались во время создания самых ранних Упанишад.

Появление этой темы в гимнах РВ также представляет собой, надо полагать, результат более поздней работы с текстом жрецов, когда доминирующая роль натуралистических тем-ценностей была уже подорвана. Если в эпоху ранней архаики рефлексивная деятельность поэтов-жрецов была сосредоточена на совершенствовании образной структуры гимна, которая должна была наиболее точно выражать натуралистическую мистику ритуального действия (того, что непосредственно происходило), то в ее поздний период древнеиндийская мысль углубляется до поиска оснований существующей реальности. В доосевое время своеобразная природа индивидуально-психической реальности была неизвестна. Она мыслилась натуралистически. Поэтому не следует модернизировать смысл терминов «вселенский закон», «чистая сила духа», «мудрость» и других, придавая им духовный и даже метафизический характер. По нашему мнению, появление подобного рода терминов в гимнах РВ свидетельствует о начале работы древнеиндийского Духа в эпоху поздней архаики по осмыслению основа-

ния существующих материального и божественного миров. Природу этого типа знания можно назвать предметафизической или протометафизической. Как мы покажем ниже, открытие и осмысление трансцендентной божественной реальности потребует от подвижников-аскетов очень больших усилий, чтобы пройти тернистый путь до конца. Однако можно допустить, что введение представлений о «чистой силе духа» является более поздней вставкой в процессе редактирования гимнов в постреволюционный период. С целью введения представлений о более глубокой, божественной, разумно-добродетельной реальности в гимны вкраплялись выражения о чистом духе с последующей их текстуальной адаптацией. Это открывало возможность для метафизической интерпретации гимнов и, таким образом, позволяло оживить, не дать умереть, сохранить сокровенный характер древнего священного текста. Претерпевая подобного рода трансформации, текст начинал раздваиваться на натуралистический и разумно-добродетельный пласты. Вместе с тем, он приобретал синтетическую, натуралистически-разумно-добродетельную форму. Перед современными исследователями стоит сложная задача расслоить текст в соответствии с его исторической логикой становления.

Коррекция жрецами супернатуралистического образа бога Индры придала его облику еще больше таинственности, а по существу превратила в химеру, двуликого Януса, состоящего из двух несовместимых природ:

«Неисчерпаемое добро ты несешь в руках.

Неодолимую силу заключает в своем теле прославленный бог.

Как в колодцах, прикрытых теми, кто их сделал,

В телах твоих, о Индра, – богатые силы духа» [I, 55, 8].

По мысли брахманов-певцов, основу природы бога Агни составляет так называемая «чистая сила духа». Именно она придает ему особую силу и преимущество. Получается, что экзистенциально во время ритуала жертвоприно-

шения древние индийцы за чувственно воспринимаемой реальностью огня мыслили реальность «чистого духа»:

«Его спрашивайте. Он движется. Он ведает.  
 К нему обращаются как к знатоку. Только к нему обращаются.  
 С ним бывают связаны указания, с ним – поиски.  
 Он господин добычи, буйной силы.

Это его спрашивают. Сам он не расспрашивает о том,  
 Что схватил, мудрый, своим собственным умом.  
 Он не забывает ни первого, ни последующего слова.  
 С его силой духа сообразуется тот, кто не безумен» [I, 145, 1-2].

«Ведь это благодаря тебе, о Агни, Варуна, чей обет крепок,  
 Митра, Арьяман с прекрасными дарами набрались силы,  
 Когда ты родился, распространяясь всячески силой духа,  
 Охватывая вселенную, как обод – спицы колеса» [I, 141, 9].

Жрец восклицает во время жертвоприношения:

«Ни бог, ни смертный  
 Не превосходит силой духа тебя, великого.  
 С Марутами приди, о Агни!» [I, 19, 2].

Как мы видим, природа реальности «чистого духа» мыслится натуралистически, нетрансцендентно, потому что во всех этих фрагментах доминирует натуралистически-силовая система мировосприятия. Открытие трансцендентной природы божественной реальности сразу же приводит к разрушению натуралистически-силового мышления и формированию существенно иной шкалы ценностей. Примечательно, однако, что с высоты ментальности осевого време-

ни, наделяя эти же фрагменты метафизическим содержанием, открывается сокровенная глубина священных гимнов.

Фундаментальная реальность натуралистического жизненного мира Сила становится подчиненной более глубокому бытию чистого духа. Первоначально натуралистически понимаемая чистота при соблюдении ритуальной чистоты, поддержании в обряде чистого, без дыма, огня постепенно наполняется духовным содержанием сокровенной, духовной реальности, которая в период поздней архаики в полной мере не осознавалась. Агни «чистый бог со своей чистой силой духа» [II, 5, 4]. «Чистая сила духа» бога Агни буквально рождается из сухого дерева:

«Он, бог, охватывает все это своим величием.

Тут возрадовались все они твоей силе духа,

Когда ты, о бог, родился живым из сухого дерева.

Все приобщились к божественной сути, к имени

Бессмертному, соблюдая по обычаю вселенский закон.

Таковы устремления вселенского закона, такова мудрость вселенского закона» [I, 68, 2-5]. Как реальность «чистой силы духа» соотносится с реальностью «вселенского закона»? Выходит, что реальность последнего более фундаментальна.

Подобного рода коррекцию, однако, в значительно меньшей степени получают и боги Митра, Варуна и др.:

«Истиной, о Митра-Варуна,

Умножающие истину, лелеющие истину,

Вы достигли высокой силы духа» [I, 2, 8].

Не под влиянием ли зороастрийской ментальной революции брахманы делали подобного рода интерполяции? Жрец обращается к богам Митре и Варуне: «Благодаря неодолимому духу вы достигли огромной силы» [I, 151, 8].

Примечательно, что в наиболее ранних Брихадараньяке (Бр) и Чхандогья (Ч) упанишадах, в которых запечатлены первые фазы становления древнеиндийской метафизики, мы не наблюдаем темы «чистой силы духа». Для аскетов-подвижников эпохи создания Бр и Ч очень важной проблемой было проведение «инвентаризации» различных типов существующих реальностей и установление субординации между ними. Поэтому они выстраивали своеобразные цепи порождения одной реальности другой. Таким образом, они также искали метафизическое дно мироздания. Если исходить из переходного характера Бр и Ч, которые по своей ментальности среди всех Упанишад наиболее близки к архаическому мифологическому мышлению, запечатленному в РВ, в определенном смысле вышли из последнего, то отсутствие темы «чистой силы духа» представляется очень странным. По идее риши должны были отталкиваться от темы «чистой силы духа» как метафизического дна архаического мышления. Это обстоятельство может указывать на то, что редактирование некоторых гимнов РВ происходило на этапе древнеиндийской ментальной революции или даже в постреволюционный период, когда была открыта трансцендентная, чисто духовная природа Атмана и Брахмана. Чтобы не утратить огромный материал РВ, основывающийся на натуралистически-силовом мышлении, древнеиндийские мудрецы модернизировали его посредством интерполяций в гимны тем эпохи осевого времени, например, темы «чистая сила духа».

С темой «чистый дух» органически связана тема «мудрость». Если в натуралистическом ментальном пространстве культуры мудрость понимается как хитрость (Индра «перехитрил хитрости хитрецов» [I, 32, 4]) или ведовство, то после более поздней редакции брахманов боги становятся источником мудрости как разумно-добродетельной деятельности. «Агни мы выбираем вестником,.. всезнающего, очень умного» [I, 12, 1]. Агни, «пронизывающий весь мир, мудрый» [I, 31, 2].



«Все – Боги» становятся «беспорочными, желанными, благосклонными» [I, 3, 9]. Грозный бог ветра Варуна становится в некоторых гимнах мудрым и милосердным: «Ты царишь надо всем, о мудрый: над небом и землей» [I, 25, 20]. «Хвалебными песнями, о Варуна, мы хотим развязать твою мысль для милосердия» [I, 25, 3]. В этих строках чувствуется свежее дыхание осевого времени, когда обрушилась натуралистически-силовая система мировосприятия и на смену пришла разумно-добродетельная.

В результате проведенного краткого тематического анализа обширного по объему текста РВ можно сделать следующие выводы. Тематический подход позволяет рассмотреть знаменитую часть древнеиндийского религиозного комплекса как запечатленную историю становления архаического индийского Духа. Более древние гимны отображают ранний, наиболее натуралистически насыщенный период формирования архаического ментального пространства культуры. По мере развития индийского Духа интенсивность натуралистических образов ослабевает. Появляются темы «всеобщий закон», «мудрость», «чистая сила духа». Смысл подобного рода тем неясен и отягощен натуралистическими представлениями. Некоторые гимны несут печать редакционной работы постосевого времени и являются, таким образом, носителями иной, духовно-добродетельной ментальности. На протяжении тысячелетий вплоть до настоящего времени индийская культура имеет ярко выраженный ритуальный характер. Как известно, гимны РВ представляют собой составную часть ритуального действия. Поэтому мы в этом разделе отвлекаемся от рассмотрения темы «ритуал» как одной из осей системы координат ментального пространства архаической Индии и лишь констатируем это обстоятельство. В целом можно утверждать, что тематическое пространство РВ имеет натуралистически-силовую природу и генерируется доминирующими темами «натура», «сила», «род», «эрос» и «ритуал», образующими ее систему координат. Таким образом, тематический анализ позволяет выявить натуралистически-силовую природу архаического древнеиндийского Духа и проследить эволюционный путь его развития.

## 4.2. «Упанишады» – лаборатория индийской ментальной революции

Упанишады завершают сложный комплекс ведического знания. Они являются собой тайное, самое сокровенное знание, непосредственно передаваемое учителем-наставником ученику, на склоне жизненного пути, ставшего отшельником в лесу. Согласно индуистской традиции, Упанишады рассматриваются как последняя и высшая ступень в многовековой истории становления священного ведического знания, органическое продолжение предшествующих им частей. Однако при сопоставлении тематических пространств РВ и Упанишад оказывается, что мы попадаем в два существенно различных ментальных пространства, переходим из натуралистически-силового в духовно-добродетельное пространство культуры. В Упанишадах мы обнаруживаем существенно иную тематическую систему координат, систему отсчета, онтологическую основу которой составляет высшая, потаенная реальность – Брахман и Атман.

При осуществлении реконструкции процесса трансформации ведического комплекса в ходе исторического развития, отражавшего эволюцию ценностно-мыслительного пространства культуры Древней Индии, принципиально важным является утверждение о наличии перерыва постепенности, качественного скачка, который мы называем ментальной революцией. Эволюционная модель становления ведического знания рисует упрощенную картину этого процесса, не учитывает два важных обстоятельства: «инсайт» и «переоценку ценностей». Нам представляется несколько иная логика генезиса ментального пространства древнеиндийской культуры в первой половине первого тысячелетия до н. э., которая нашла отражение в священных текстах. Период постепенной трансформации натуралистического ценностно-мыслительного пространства эпохи РВ завершается в VII – VI вв. до н.э. относительно непродолжительным этапом «инсайта», «озарения», открытия ранее неизвестной фундаментальной реальности, определяющей все объекты и явления (в том числе и известных богов) мироздания, которая в индуизме получила название Брахмана и Атмана. Каким

образом, и при каких обстоятельствах произошло открытие сокровенного бытия Брахмана и Атмана неизвестно. Не столько, даже важно, в VII-м или VI-м веках (однако, по нашему мнению, не ранее) до н.э. имело место это событие. Важно, что в отличие от других очагов великой ментальной революции в Древней Индии оно не вызвало сопротивления среди консервативных слоев древнеиндийского общества, правителей и жречества, что выглядит весьма странно. С точки зрения тематического анализа возникновение новой тематической структуры первоначально всегда представляет собой ограниченную область ментального пространства культуры. Поэтому несовместимость появившегося субпространства с доминирующими тематическими структурами, обладающими большой силой инерции, с необходимостью порождает конфликтные противостояния. Так, долгое неприятие соплеменниками религиозной реформы Заратуштры, его убийство жрецом-язычником свидетельствует о достаточно сильном сопротивлении зороастрийскому вероучению. Не только первосвященники, но и иудеи гневом и негодованием ответили на духовную проповедь Иисуса и осудили его на смерть. Известно, как живучи были натуралистические языческие представления и насколько сложным был процесс их преодоления во время христианизации Центральной, Западной, Восточной и Северной Европы. В Древней Индии, напротив, мы вообще не наблюдаем никакого сопротивления совершенно новому мировосприятию. При этом примечательно, что в середине первого тысячелетия до н. э. подвижничество приобрело действительно массовый характер. Вероятно, застрельщиком этого движения были сами жрецы. Именно революция древнеиндийского духа закрепила высший статус варны брахманов в обществе, ближе всех приблизившихся к постижению заветной цели – Брахмана и Атмана.

Тексты Упанишад запечатлели именно этот период преобразования древнеиндийского Духа. Во всех Упанишадах мы наблюдаем обвал натуралистических ценностей. Те темы, которые были средоточием вождельных целей в РВ («богатство», «добыча», «физическая сила», «эрос», «род») в Упанишадах отошли на второй план. Признание высшей, сокровенной реальности Брахмана и

Атмана абсолютной ценностью придало всему остальному статус относительного, скоротечного бытия. В «Катха» упанишаде (Кат) подвижник Начикетас говорит богу смерти Яме: «Преходящи эти удовольствия у смертного,.. они иссушают силу всех чувств... Не должен человек радоваться богатству: разве сможем мы владеть богатством, если увидим тебя?» [Кат. I, 1, 26, 27]. «Нет надежды достичь бессмертия с помощью богатства», – наставляет легендарный мудрец Яджнявалкья в «Брихадараньяке» упанишаде [Бр. II, 4, 2]. В «Майтри» упанишаде (Мт) сообщается, как царь Брихадратха, «посадив сына на царство и считая, что это тело недолговечно, достиг отрешенности и ушел в лес». При встрече в лесу со «знатоком Атмана почтенным Шакаяньи» царь, *коснувшись головой его ног* (выделено мною. – В. М.), произнес: «Почтенный! Что пользы от наслаждений желанным в этом зловонном, и лишенном истинной сущности теле, составленном из костей, кожи, жил, мозга, мяса, семени, крови, слизи, глазных выделений, кала, мочи, ветра, желчи и флегмы?» [Мт. I, 3]. Даже продолжение рода перестает быть самоцелью.

Яджнявалкья говорит: «Поистине, познав этот Атман, брахманы поднимаются над стремлением к сыновьям, над стремлением к богатству, стремлением к мирам и ведут жизнь нищенствующих монахов» [Бр. III, 5, 1]. В «Кайвалья» упанишаде (Ка) читаем следующее наставление: «Постигай это знание путем веры, преданности и созерцания; Не действием, не потомством, не богатством – лишь отречением достигли некоторые бессмертия» [Ка. 2].

В РВ боги, олицетворявшие различные силы природы, составляли высшее, предельное бытие натуралистически-силового жизненного мира. В Упанишадах над богами РВ надстраивается высшая, совершенная, духовная реальность Брахмана и Атмана, которая их порождает и служит источником их силы и превосходства. Брахман «сотворил *виш* – те породы богов, которые обозначаются по группам: *васу, рудры, адитьи, вишведевы и маруты*» [Бр. I, 4, 12]. Из божественного и телесного пуруши, который в «Мундака» упанишаде (Му) отождествляется с Брахманом, «рождаются многочисленные боги, *садхьи*, люди, скот, птицы» [Му. II, 1, 7]. В «Кена» упанишаде (Ке) читаем: «Эти боги –

Агни, Ваю, Индра – таковы, что они словно превосходят других богов, ибо они ближе всего соприкоснулись с ним, ибо они первыми узнали, что это Брахман. Поистине, поэтому Индра таков, что он словно превосходит других богов, ибо он ближе всего соприкоснулся с ним, ибо он первым узнал, что это Брахман» [Ке. IV, 2-3]. Примечательно, что согласно этому тексту, приобщение к Брахману, преобразило натуралистическую природу традиционных богов.

В Брахмане и Атмане свойство физической силы, мощи совершенно не акцентируется. Однако в той же Ке Брахман по сравнению с богами ведического периода обладает абсолютным превосходством. Брахман спросил бога огня Агни: «Какая сила в тебе?». «Я могу сжечь все, что есть на земле», – ответил Агни. Брахман положил перед ним травинку: «Сожги ее». Но тот не смог сжечь ее. Аналогичное предложение Брахман сделал богу ветра Ваю. Тот, сказав, что может унести все, что есть на земле, но не смог унести травинку» [Ке. III, 1-12]. Таким образом, в системе мироздания боги РВ заняли промежуточное положение, уже не являются целью самой по себе, а лишь только средством. Древнеиндийский Дух идет выше и глубже – к Брахману и Атману: «Поистине, не ради миров дороги миры, но ради Атмана дороги миры. Поистине, не ради богов дороги боги, но ради Атмана дороги боги, ради Атмана дорого все» [Бр. II, 4, 5].

Как мы покажем ниже, своеобразие ментальной революции в Древней Индии выражается в едином, целеустремленном, поступательном движении древнеиндийского Духа к постижению мистической связи с трансцендентной божественной реальностью. Решение этой сверхзадачи привело к соответствующей перестройке социально-политической, духовной и культурной жизни общества. Следует заметить, что при этом в отличие от других осевых народов греков и римлян, китайцев, персов и иудеев древние индийцы прошли путь осмысления и освоения Бога как непроявленной метафизической реальности сразу и до конца в VI в. до н. э. В этом направлении дальше уже было идти некуда.

Эпоха осевого времени в культуре Древней Индии охватывает период приблизительно от VII в. до н. э. до III в. до н. э. VII – середина VI вв. до н. э. мы рассматриваем как подготовительный этап древнеиндийской ментальной

революции, когда происходило разложение натуралистически-силовой системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры, а также расширение подвижнической деятельности аскетов-риши, которая сопровождалась значительным усилением рефлексивной работы. Вторая половина VI – V вв. до н. э. представляет собой эпоху кардинальных перемен: открытие трансцендентной, чисто духовной божественной реальности, переход от натуралистически-силовой к разумно-добродетельной системе координат ментального пространства культуры, формирование основных религиозно-философских школ и в целом структуры древнеиндийского Духа. IV – III вв. до н. э. рассматриваются нами как постреволюционный период, в ходе которого древние индийцы совершенствовали, доводили до завершенной формы все стороны своей духовной и социально-политической жизни. Разумеется, все эти датировки применительно к истории Индии весьма условны и проблематичны. Важным является также то обстоятельство, что в процессе культуротворческих преобразований не было отрицания предшествующей архаической ментальности, которая в частично переосмысленном виде вошла в новый религиозно-практический комплекс.

Главная ценность Упанишад выражается в том, что они представляют собой произведения эпохи кардинальных, самых глубоких преобразований в многовековой истории развития индийской культуры. Хронологические рамки этого революционного периода приблизительно можно очертить VII – V вв. до н. э. Поэтому можно утверждать, что в Упанишадах был запечатлен сложный процесс ментальных преобразований – переход из натуралистически-силового мифологического пространства в духовно-добродетельное.

Идея осевого времени и методология тематического культурологического анализа открывают возможность исследовать развитие древнеиндийской культуры в самый важный период своей многовековой истории. Целью этого раздела является проследить на материале Упанишад процесс становления метафизического знания как средоточия древнеиндийской философии и древнеиндийского Духа в целом. По аналогии с периодизацией осевого времени в Древней Индии можно выделить три этапа развития древнеиндийской философии. В VII

– первой половине VI вв. до н. э. среди брахманов, аскетов-риши лавинообразно нарастала рефлексивная деятельность. В этот период происходило становление метафизического знания. На первый план религиозно-философских поисков древнеиндийских подвижников вышла проблема выявления различных типов реальностей, их структуризации и уяснения их субординации. Однако главной задачей их исследования было осмысление универсального основания всего существующего. При этом субстанциальное бытие мыслилось натуралистически. Осознания своеобразия духовной природы трансцендентной божественной и индивидуально-психической реальностей еще не было. Этот тип религиозно-философского знания мы находим в Брихадараньяке (Бр), Чхандогья (Ч), Айтарея (Айт) и Катха (Кат) упанишадах. Как мы покажем ниже, во время второго и главного этапа развития древнеиндийской философии в середине VI – V вв. до н. э. произошло открытие объективной, чисто духовной реальности Брахмана и Атмана как метафизического основания всего сущего, а также духовной природы субъективного мира человека. В центре внимания мыслителей-аскетов этого периода стала проблема осмысления природы открытых реальностей, а также проблема Пути как способа достижения такого индивидуального состояния, при котором метафизическая реальность Атмана и Брахмана открывается подвижнику. К высшему периоду развития древнеиндийской религиозной философии следует отнести большую часть упанишад. Для последнего периода (IV – III вв. до н. э.) развития последней характерна систематизация и концептуализация накопленного теоретического и практического опыта. В это время завершается формирование основных религиозно-философских школ Древней Индии, создаются произведения («Бхагават-Гита», «Манавадхармашастра» и др.), которые зададут парадигму древнеиндийского Духа, как бы кристаллизуют его.

Бр справедливо считается одной из самых древних упанишад. Она представляет собой отправной пункт метафизического движения индийского Духа. Её текст наиболее натуралистически насыщен. Для нас важно зафиксировать исходную тематическую структуру этого движения в наиболее важных, прин-

ципиальных моментах. На наш взгляд, базовым является понимание того обстоятельства, что, как мы увидим ниже, в Бр индуистские подвижники еще не знали чистого духа. Ментальное пространство Бр в определенном смысле ещё носит натуралистический характер. Однако от натуралистического мира РВ его отличает значительно меньшая интенсивность выражения натуралистической тематической структуры, а главное, поиск метафизического основания. Мужественное движение древнеиндийского Духа вглубь – важная примета революционной эпохи.

Рассмотрим, с чего начинала индийская метафизика. Следует заметить, что текст Бр является не просто некоторой исходной мыслительной (теоретической) конструкцией, но и тесно связан с ритуалом. Поэтому мы должны иметь в виду, что исходной моделью индийской метафизики было некоторое целое мысли и ритуала, и нам дана лишь одна ментальная сторона этого единого целого, которая и является предметом нашего анализа. Следует сделать ещё одно важное замечание. По нашему мнению, построение Бр как самой большой по объёму Упанишады (букв. пер.: «Великая араньяка») подчиняется принципу исторического и логического. Последовательность её разделов и глав воспроизводит не только логику развития метафизической мысли, но и отображает исторический путь становления самого текста. Последующие разделы и главы чаще всего являются более поздними по сравнению с предыдущими. Это обстоятельство особенно четко просматривается на примере развития тем «Атман» и «Брахман».

По нашему мнению, первые три брахманы первого раздела представляют собой самый древний текст индийской метафизики вообще, по существу её начало. Текст тесно связан с ритуалом жертвоприношения, в определённом смысле является его комментарием. Индийская метафизика начинается со своеобразных космогонических мифов, в которых в отличие от подобного рода мифов традиционной мифологии идёт поиск базовой тематической структуры мироздания как ментальной основы ритуала. «Вначале здесь не было ничего. Все это было окутано смертью или голодом, ибо голод – это смерть. Он (–звущийся



смертью – пожелал): «Пусть я стану воплощённым» – и сотворил разум. Он двинулся, славословя, и от его славословия родилась вода... То, что было пеной воды, затвердело, и это стало землей. Он изнурил себя. И от него, изнуренного и воспламененного, возник блеск, его сущность, который есть огонь. Он разделился на три части: треть – солнце, треть – ветер. Он же – и дыхание, разделённое на три части... Он пожелал: «Пусть второе тело родится от меня». И разумом он – голод и смерть – произвел сочетание с речью... Когда он раскрыл рот, чтобы съесть рождённого, тот произнёс: бхан (толкуется как подражание дыханию. – В. М.). И это стало речью... Все, что он произвёл, он решил пожрать. Поистине, он поедает всё, поэтому природа смерти – адити («поедатель». – В.М.). Кто знает природу смерти – адити, тот становится поедателем всего, что существует, и всё становится пищей» [Бр. I. 1. 2. 1-5]. Разум, вода, земля, огонь, речь, жизненное дыхание и смерть – вот фундаментальная тематическая структура метафизического мышления этого периода. Эти онтологические реальности, как полагается, определяют все в мире. В третьей брахмане уточняется смысл, статус и взаимосвязь этих реальностей. При этом мысль древнеиндийских отшельников движется исключительно в натуралистическом пространстве мировосприятия. Так, зло определяется как то, что «обоняет дурное» [Бр. I. 1. 3. 3]. Преимущественное внимание придаётся уяснению природы разума, речи и, особенно, жизненного дыхания, которым дается натуралистическая интерпретация: речь связывается с огнём, разум с луной. Жизненное дыхание рассматривается как первооснова и сущность всего: «Всякая пища, которая поедается, поедается жизненным дыханием. Здесь – его основа» [Бр. I. 1. 3. 17]. Следует заметить, что здесь и в дальнейшем мы в полной мере осознаём, что наше толкование является значительным упрощением богатого мыслью текста, на которое мы вынуждены пойти, чтобы проследить стратегическое движение древнеиндийской метафизики.

Четвёртая брахмана начинается с великой фразы: «Вначале всё это было лишь Атманом в виде *пuruши* (фундаментального жизненного принципа. – В.М.). Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя» [Бр. I. 1. 4. 1]. Ка-

кой сложности и длительности должны были пройти путь древнеиндийские отшельники, чтобы им открылось это представление! Историки западной философии справедливо полагают, что зрелый этап развития античной метафизики и философии в целом начинается с учения о бытии Парменида. В определённом смысле можно сказать, что индийская метафизика вышла из этой фразы. Все последующие религиозно-философские поиски эпохи великой ментальной революции будут вращаться вокруг тем «Атман» и «Брахман». В Бр этим темам будет уделяться приоритетное внимание. Все иные темы будут так или иначе связаны с ними, проистекать из них. Попытаемся проследить концептуальную эволюцию этих тем в последующих разделах и главах Бр.

Концептуальное развитие тем «Атман» и «Брахман», углубление представлений о них в Бр происходит согласно принципу исторического и логического при переходе от одного раздела к следующему. В четвёртой брахмане выделяется универсальность и абсолютная глубина проникновения Атмана: «Он (Атман) проник сюда до кончиков ногтей, как нож в ножны, как огонь в пристанище огня. Его не видят, ибо он неполон... Этот Атман – след всего сущего, ибо, поистине, как находят по следу утерянное, так узнают по нему всё сущее» [Бр. I. 1. 4. 7]. Следует иметь в виду, что в рассматриваемый период становления метафизических представлений господствовал абсолютный объективизм. Ещё не было осознания бытия субъективной реальности, её духовной природы. Всё в мире воспринималось как различные типы и формы объективной материальной реальности. Слова «Атман» (от «at» двигаться, «an» дышать) и «Брахман» обозначали одну и ту же фундаментальную реальность. Прежде всего, Брахман и Атман рассматриваются как фундаментальное, исходное, всепорождающее бытие. При этом различие между ними практически первоначально не проводится. По нашему мнению, источником формирования абстракции «Атман» было более древнее метафизическое представление об архэ как жизненном дыхании. Формирование абстракции «Брахман» имеет мифологические корни. Её становление происходило путём трансформации комплекса представлений, связанных с богом-творцом Брахмой. Однако впоследствии

произошла инверсия: бог Брахма стал рассматриваться как форма проявления универсальной фундаментальной реальности Брахмана.

Разум, речь, имя, образ, вода, огонь – это виды объективной реальности, натуралистические по своей природе. «Всё это было тогда неразлично. Он стал различим по имени и образу» [Бр. I. 1. 4. 7]. В представлении о Брахмане на первый план выходит его творческое начало. При осмыслении соотношения мира богов ведического пантеона и реальности Брахмана последняя мыслилась как конечная: «Это – высшее творение Брахмана, ибо он сотворил богов превосходящими его самого, смертный, он сотворил бессмертных» [Бр. I. 1. 4. 6]. Вероятно, первоначально природа Брахмана и Атмана мыслилась как субстанциональное начало, особая тонкая материя. «Поистине, состоит этот Атман: из речи, из разума, из дыхания» [Бр. I, 5, 3]. Представления о чистом духе еще не существовало. Поэтому речь, разум и дыхание рассматривались как формы проявления в людях единой, объективной, телесной субстанции – Атмана и Брахмана. Примечательно, что среди этих трех форм, дыханию отводилась роль первоначала. Отношения зависимости и соподчинения индийские мудрецы любили демонстрировать на образе колеса: «Подобно тому, как в повозке обод колеса укреплен на спицах и спицы укреплены в ступице, так же и эти элементы существ укреплены в элементах познания, укреплены в дыхании. Это дыхание – познающий Атман, оно – блаженство, лишённое старости, бессмертное» [Кау. III, 8]. «Дыханием поддержан весь этот мир» [Бр. I, 3, 23]. Все проистекает из Брахмана-Атмана: «С дыханием этого великого существа вышли Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарвангираса, итихаса, пураны, науки, упанишады, шлоки, сутры, анувьякхьяны, вьякхьяны, жертвы, подношения, еда, питье, этот мир, и тот мир, и все существа. Все они вышли с его дыханием» [Бр. IV, 5, 11].

Важно подчеркнуть, что в метафизике более древних Упанишад при сопоставлении разума и дыхания предпочтение в фундаментальности, первичности отдается последнему: «Дыхание, поистине – жизнь. Ибо пока в этом теле пребывает дыхание, до той поры пребывает и жизнь. Ибо, поистине, дыханием достигает человек бессмертия в этом и познанием – истинного решения... лишь

дыхание – познающий Атман – охватывает это тело и поднимает его. Поистине, дыхание – это познание» [Кау. III, 2-3].

В первой главе мы обнаруживаем истоки формирования представлений об Атмане как о сокровенной реальности, которая соотносилась с самым дорогим: «Этот Атман дороже сына, дороже богатства, дороже всего остального. Он – самое сокровенное» [Бр. I. 4. 8]. Во втором разделе вводится энергетическая характеристика Атмана как жизненного, творящего начала: «Как паук выползает с помощью нити, как выходят из огня маленькие искры, так выходят из этого Атмана все жизненные силы, все миры, все боги, все существа. Его тайное значение – действительное действительного. Поистине, жизненные силы – действительное и этот Атман – их действительное» [Бр. II. 1. 20].

В пятой брахмане второй главы настойчиво навязывается идея бессмертия Атмана и Брахмана: «И этот относящийся к телу блистающий, бессмертный пуруша, который существует как тело, – он и есть этот Атман. Это – бессмертный, это – Брахман, это всё» [Бр. II. 5. 1]. Примечательно, что в этот период бессмертие мыслилось как атрибут предельной высшей реальности. Возможность спасения связывалась лишь с возможностью стать бессмертным. Высший статус чего-либо быть бессмертным.

Атман повелитель, интегрирующая, взаимосвязывающая основа всего: «Поистине, этот Атман – повелитель всех существ, царь всех существ. Подобно тому, как все спицы заключены между ступицею колеса и ободом колеса, так все существа, все боги, все миры, все дыхания, все Атманы заключены в этом Атмане» [Бр. II. 5. 15]. Во втором разделе Бр, названном «Яджнявалкья», мы наблюдаем значительное продвижение древнеиндийской религиозно-философской мысли. Существенно углубляются представления о различных видах объективной реальности, природе исходной сущностной реальности Брахмана и Атмана, природе и количестве богов, о смерти как переходе из одной онтологической реальности в другую. В третьей главе развиваются представления об Атмане как внутренней сущности всего: «Это – твой Атман внутри всего» [Бр. III. 5. 1]. «Это твой Атман, внутренний правитель, бессмертный.

Невидимый, он видит, неслышимый – слышит, немислимый – мыслит, непознаваемый – познает. Нет другого, кто видит, кроме него; нет другого, кто слышит, кроме него; нет другого, кто мыслит, кроме него; нет другого, кто познает, кроме него. Это – твой Атман, внутренний правитель, бессмертный. Всё остальное подвержено страданию» [Бр. III. 7. 23]. При этом утверждается, что Атман внутри всего, но как сущностная реальность отличается от всего, иная по своей природе. Примечательна последняя фраза, которая вводит антропологическую характеристику объективной реальности как страдание.

А ранее в пятой брахмане этой главы вводится субъективная, антропогенная составляющая процесса познания Атмана: «Который выходит за пределы голода, жажды, печали, заблуждения, старости, смерти. Поистине, познав этот Атман, брахманы поднимаются над стремлением к сыновьям, над стремлением к богатству, над стремлением к мирам и ведут жизнь странствующих монахов» [Бр. III. 5.1]. По мере нарастания аскетического движения, интенсификации процесса подвижничества происходило обрушение натуралистических ценностей богатства, силы, эроса, как абсолютных. Один из наиболее известных мудрецов-брахманов Яджнявалкья говорит своей жене Майтрейи: «Нет надежды достичь бессмертия с помощью богатства» [Бр. II. 4. 2].

Третья глава завершается апофатическим определением Атмана: «Он, этот Атман определяется так: „Не это, не это“. Он непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла» [Бр. III 3. 9. 26]. Если ранее под Атманом и Брахманом понимали внутреннюю сущность чувственно воспринимаемых реальностей (огня, света, дыхания, речи и др.), то в этом рассуждении их природа мыслится как особого рода непроявленная реальность, автономная, неподвижная, самодостаточная. Мы видим очевидный прогресс в развитии метафизических представлений. Какая большая, сложная, напряжённая работа лежит между разделами Бр! А сколько, надо полагать, десятилетий тяжёлого труда разделяет эти разделы и даже главы внутри их! Но пойдём дальше.

В четвёртой главе мы наблюдаем дальнейшее продвижение в познании Атмана и Брахмана. Так, обсуждается проблема судьбы и функции Атмана в момент смерти. «Все жизненные силы собираются в час конца вокруг этого Атмана, когда человек испускает дух» [Бр. IV. 3. 38]. Если в европейской традиции функцию жизненного центра выполняет душа, то в Индии – Атман. В предсмертном состоянии все жизненные силы собираются в нём, а он в свою очередь сосредотачивается в сердце: «Когда этот Атман, впав в слабость, словно впадает в умопомрачение, то эти жизненные силы собираются вокруг него. Взяв с собой эти частицы света, он спускается в сердце. Когда этот пуруша в глазу возвращается назад, то человек перестает познавать образы» [Бр. IV. 4. 1]. В момент смерти Атман может выйти через любую часть тела: «Конец его сердца начинает светиться, и с этим светом этот Атман выходит через глаз, или через голову, или через другие части тела. Когда он выходит, за ним выходит жизненное дыхание; когда выходит жизненное дыхание, за ним выходят все жизненные силы. Он становится познанием, он и следует за познанием. Тогда им овладевает знание, и деяние, и прежний опыт» [Бр. IV. 4. 2]. Объективистское мировосприятие рисует картину внутреннего мира человека как гетерогенную систему различных реальностей (зрения, слуха, познания и др.): «Поистине, этот Атман есть Брахман, состоящий из познания, из разума, из жизни, из зрения, из слуха, из земли, из воды, из ветра, из пространства, из света и не-света, из желания и нежелания, из гнева и не-гнева, из дхармы и недхармы, из всего» [Бр. IV. 4. 5]. И разум, и земля, и гнев и другие – все выступает в виде материальных, объективных реальностей. Атман выходит из тела в виде объективной, натуралистической реальности образа (знания) и входит в другое тело. В Атманах различных людей запечатлеваются индивидуальные знания и деятельность человека, которые определяют их специфику: «Этот Атман, отбросив это тело, рассеяв незнание, претворяется в другой, более новый, более прекрасный образ, подобный образу отцов, или гандхарвов, или богов, или Праджапати, или Брахмана, или других существ» [Бр. IV. 4. 4].

Умозрительная концепция спасения завершает метафизические построения отшельников эпохи Брихадараньяки. Атман того, кто освобождается от желаний, преодолел привязанности к этому миру, после выхода из тела идёт к Брахману и становится бессмертным: «Кто лишен желаний, свободен от желаний, достиг исполнения желаний, имеет желанием лишь Атмана, из того не выходят жизненные силы. Будучи Брахманом, он идёт к Брахману» [Бр. IV. 4. 7-17]. Примечательно, что приведенные выше рассуждения по существу представляют собой теоретический анализ феномена смерти как перехода человека как живого существа в иное состояние. Используемые термины «дыхание», «жизненные силы», «разум», «пространство» и другие уже не представляют собой мифологические образы. Вместе с тем они еще не являются понятиями, имеющими теоретическое содержание.

Во фрагментах 22-25 подводится итог метафизического учения об Атмане и Брахмане: «Поистине, он – великий нерожденный Атман, состоящий из познания, находящийся среди чувств. В этом пространстве в сердце лежит господин всего, владыка всего, повелитель всего. Он не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим. Он – властитель всего, он – повелитель существ, он – хранитель существ. Он – мост, служащий границей для разделения этих миров. Брахманы стремятся познать его изучением вед, жертвоприношением, деянием, подвижничеством, постом. Познавший его становится аскетом. Желая лишь его как свой мир, странствуют странствующие монахи... Знающий это, сделавшись успокоенным, укрощенным, воздержанным, терпеливым и собранным, видит Атмана в самом себе, видит все как Атмана. Зло не одолевает его – он одолевает все зло. Зло не жжет его – он жжет все зло. Свободный от зла, свободный от страсти, свободный от сомнения он становится брахманом» [Бр. IV. 4, 22-23]. Из этого фрагмента мы видим, что становление древнеиндийской метафизики Пути не есть процесс становления абстрактного теоретического мышления. Подвижник настойчиво пытается духовным взором созерцать в себе через субъективные формы «познания», «чувства», «в пространстве сердца» объективную трансцендентную реальность

Атмана. При этом теоретическая работа («изучение вед») не является главной. Практическое делание («жертвоприношение», «деяние», подвижничество», «пост») требуют гораздо больше усилий.

Завершая тематический анализ Бр, следует отметить еще одно важное обстоятельство. Брихадараньяка упанишада состоит из трех разделов. Первый наиболее древний раздел называется «Мадху» («Мед»). Его текст наиболее насыщен мифологическими представлениями. В нем более прослеживается связь с ритуалом. Второй раздел назван по имени, надо полагать, наиболее знаменитого мудреца раннего периода становления древнеиндийской метафизики «Яджнявалкья», в котором мы наблюдаем значительный прогресс религиозно-философской мысли. В третьем дополнительном разделе собраны наработки различных мудрецов, которые представляли интерес для подвижников. Каждый раздел завершается списком преемственности учителей. Ясно, что это списки реальных подвижников-риши, которые фиксировали живую традицию древнеиндийской метафизики Пути во время написания Брихадараньяки упанишады. Три списка имеют соответственно 52, 56, 60 имен. Согласно каждому списку подвижническая традиция начинается с Брахмана, который непосредственно передает сокровенное знание Праджапати, а тот – первому брахману-аскету. В первых двух списках таковым был *Парамештхин*. Его можно назвать Фалесом древнеиндийской философии. Завершает три списка мудрец Паутимашья. Отсюда мы можем заключить, что последний является составителем текста Бр, ее редактором. Как мы знаем, подвижническая традиция в Древней Индии непрерывно развивалась с нарастающей интенсивностью. Она «остановилась» лишь в списках во время создания единого текста Бр. Больше всего нас смущает длина списков, каждый из которых включает более 50-ти поколений учителей. Если продолжительность поколения принять 30 лет, то, 56 умножив на 30, получим 1680 лет, что невозможно. При этом, смягчая противоречие, нельзя в эти списки включать поэтов-брахманов составителей гимнов РВ, потому что ригведийская традиция осуществлялась преимущественно по родам, носила внутриродовой характер. В осевое время в Индии частично нарушается родовое мыш-



ление. Воля и целеустремленность аскета становятся решающими факторами в достижении освобождения. Мы полагаем, что искусственность построения списков выражается в стремлении создать единый, поступательный путь передачи сокровенного знания от учителя к ученику. Совершенно очевидно, что реально такой траектории развития древнеиндийской религиозно-философской мысли не было. В VII в. до н. э. было достаточно много относительно самостоятельных учителей, которые настойчиво искали Путь к метафизическому освобождению, к спасению и передавали свой опыт ученикам. Для составителей списков, надо полагать, самой большой трудностью было выстроить их в одну последовательность. Для нас самым важным является то, что в этих списках зафиксированы самые великие подвижники-риши самого раннего этапа становления древнеиндийской религиозной философии. Если греки составляли списки из «семи мудрецов», то у индийцев из трех списков число их достигает сотни. Последнее замечание. Первые два списка почти совпадают. Последний существенно отличается от них. В первых двух списках Яджнявалкья не упоминается. Как мог составитель или составители не включить Яджнявалкью в список, когда самый большой по размерам и самый главный по содержанию раздел Бр называется «Яджнявалкья», в котором он выступает главным героем, самым великим мудрецом, достигшим сокровенного знания и освобождения?

Подведём итоги нашего анализа Бр. В ряду Упанишад Бр. занимает место истока. С неё (и Чхандогьи) начиналось движение индийской метафизической мысли. Её структура не столько воспроизводит концептуальное развёртывание метафизического учения, сколько исторический путь созревания, поступательного просветления религиозно-философского мышления. Эта тенденция просматривается достаточно чётко в тематической эволюции текста. Если в первом разделе видна непосредственная связь его с ритуалом, его тематическое пространство оказывается натуралистически насыщенным, то в последующих разделах эта связь становится весьма опосредованной, тематическое пространство наполняется сложными абстракциями и метафизическими рассуждениями. Бр. задала ведущую традицию, лейтмотив для всех Упанишад и индийской метафи-

зики в целом – непрерывное, напряжённое устремление к предельным основаниям бытия. И здесь также наблюдается развитие метафизической мысли. Показателем древности текста является концентрация мысли отшельника на жизненном дыхании как основе всего, что имеет место в первых двух разделах. В последнем всё внимание подвижника сосредотачивается на Атмане и Брахмане, представления о которых становятся всё более глубокими и развитыми.

Метафизическое учение эпохи Бр, которое можно назвать первым этапом становления индийской метафизики, на наш взгляд, имеет некоторые особенности, которые впоследствии будут преодолены. Прежде всего, следует отметить натурализм метафизики Бр. Представлений о духе (как объективном, так и субъективном) ещё не существовало. Поэтому все типы и виды реальностей (в том числе и боги) мыслились натуралистически, принципиально не отличались от мира вещей. С натуралистической мировоззренческой установкой тесно связан объективизм. В этот период специфическая природа субъективной реальности была неизвестна. Поэтому речь, слово, разум осознавались как своеобразные виды объективной материальной реальности.

Чтобы не было путаницы с европейской традицией (гностицизм, рационализм), мы назовём важную, в определённом смысле определяющую особенность индийской метафизики гносеологизмом. Сложившаяся в этот период концепция спасения требовала от подвижника приложения невероятно больших усилий. Познать не бога (Индру, Варуну, Агни и др.), а фундаментальную реальность, детерминирующую и богов ведического пантеона, Атмана и Брахмана, означало достигнуть спасения. Это обстоятельство сближает древнеиндийскую метафизику с философией Платона. Согласно этой концепции спасения, в процессе познания происходит очищение, но пока неизвестно чего, ибо представлений о духе и его чистоте, разуме и его чистоте ещё не существовало. Вместе с тем развивается и другая сторона древнеиндийского метафизического комплекса – метафизика Пути, требующая от подвижника непрерывного, мужественного, сурового аскетического делания по умерщвлению всех мирских желаний к освобождению от пут материального и социального миров. Эта тради-

ция обычно непосредственно передаётся от учителя к ученику и поэтому в текстах выносятся за скобки. Следует отметить почти полное отсутствие этической составляющей в практическом делании. Этому обстоятельству можно дать двойное объяснение. Во-первых, аскетическая практика осуществлялась отшельником в лесу, вне социальной среды. Поэтому этическая проблематика не могла доминировать в умном делании. Во-вторых, в дореволюционный период в самодовлеющем натуралистическом ценностно-мыслительном пространстве этические представления были ещё в зачаточном состоянии.

Отметим ещё одно важное обстоятельство. В качестве предельной цели спасения мыслилось достижение бессмертия, которое также осмысливалось натуралистически, как некое вечно длящееся состояние индивидуального Атмана в соединении с Брахманом. Эта часть метафизического учения выглядит предельно абстрактной, умозрительной, концептуально непроработанной. В конце Бр мудрец Яджнявакья высказывает идею спасения как достижение состояния высшего блаженства [Бр. IV. 3. 33]. Но здесь она подаётся как идея, а не как достижение подвижнического опыта. В целом в Бр, на наш взгляд, запечатлена метафизическая работа древнеиндийских отшельников ещё на пути к вершине метафизики. Хронологически эпоху Бр можно отнести к VII - началу VI в. до н.э.

Чхандогья (Ч) и Брихадараньяка упанишады – родные сёстры. Они – порождение одной и той же ментальной среды, дореволюционной эпохи. Они даже по объёму приблизительно одинаковы. Они, по-видимому, писались параллельно и фиксировали один и тот же подвижнический опыт. Последняя, правда, богаче по содержанию. Какие имеются основания для подобного рода утверждений? В Ч мы также наблюдаем тесную связь текста с ритуалом (слово *chandoga* букв. переводится «поющий метрический гимн»), ментальное пространство первых разделов также является натуралистически насыщенным. Поиск предельной, фундаментальной реальности также эволюционирует от жизненного дыхания до познания Брахмана и Атмана. По нашему мнению, становление Бр и Ч происходило параллельно путём добавления новых разделов и

глав по мере продвижения в глубины метафизического пространства. Поэтому можно утверждать, что Бр и Ч взаимно дополняют друг друга. На каждом этапе становления Упанишад, надо полагать, происходил взаимный обмен достижениями в сокровенном знании.

Упанишада начинается с анализа слога-восклицания «Ом!». В индуизме с древнейших времен молитва «Ом!» имеет большое значение. Эта самая короткая молитва мгновенно транслирует концентрированную энергию духа молящегося к Богу. Подобную функцию в православии выполняет Иисусова молитва («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!»). В Ч «Ом!» выполняет и онтологическую функцию сущности сущностей. В первой главе первой части утверждается связь базовых онтологических реальностей, из которых каждая последующая является сущностью предыдущей: «Сущность этих существ – земля. Сущность земли – вода. Сущность воды – растения. Сущность растений – человек. Сущность человека – речь. Сущность речи – рич (обозначение гимна Ригведы. – В. М.). Сущность рича – саман (лучшая часть рича, большая часть гимнов Самаведы, взята из Ригведы. – В. М.). Сущность самана - удгитха (часть самана, взятая из Самаведы. – В. М.). Конечная сущность сущностей, высшее, превосходное, восьмое – вот что такое удгитха» [Ч. I. 1. 2-3]. Здесь «Ом!» отождествляется с удгитхой. В этом фрагменте в полной мере проявляется объективизм мирозерцания, когда гимны рич, саман, удгитха и «Ом!» воспринимаются как онтологические реальности более фундаментальные, чем первоначала вода и земля.

В Ч мы также видим приметы тотального натурализма. Боги также представляются материальными образованиями: «Боги не едят и не пьют: они насыщаются, лишь видя этот нектар» [Ч. III. 7. 1]. Разум рассматривается также как тончайшая материя: «Поглощённая пища разделяется на три части. Её грубейшая часть становится калом, средняя – мясом, тончайшая – разумом» [Ч. VI. 5. 1].

Нет необходимости углубляться в исследование особенностей учения об Атмане и Брахмане и других. Мы остановимся на небольшой, но, вероятно, са-

мой важной седьмой части Упанишады. В ней передаётся разговор старшего сына бога Брахмы Санаткумары с одним из великих семи мудрецов Нарадой. Нарادا говорит о своих разносторонних познаниях, что свидетельствует о значительном развитии многих наук во время создания упанишады Ч: «Почтенный, я знаю Ригведу, Яджурведу, Самаведу, Атхарвану – четвёртую веду, итихасу и пураны – пятую, веду вед, правила почитания предков, науку чисел, искусство предсказаний, хронологию, логику, правила поведения, этимологию, науку о священном знании, науку о демонах, военную науку, астрономию, науку о змеях и низших божествах. Вот что, почтенный, я знаю. Однако, почтенный, я знаю во всём этом лишь слова и не знаю Атмана» [Ч. VII. 1. 2-3]. В развитой системе знания метафизическая концепция Атмана и Брахмана выполняла функцию аристотелевской первой философии.

А далее разворачивается привычное для индийского философствования исследование цепи отношений между различными онтологическими реальностями, из которых каждая последующая рассматривается в качестве основания предыдущей. Для нас подобного рода сопоставления представляют большой интерес, поскольку они приоткрывают систему приоритетов в их картине мироздания. Выстраивается следующая цепь реальностей: имя – речь – разум – воля – мысль – созерцание – познание – сила – пища – вода – жар – пространство – память – надежда – жизненное дыхание. Среди «духовных» реальностей самой фундаментальной выступает познание. Однако фундаментальнее её оказываются натуралистические реальности (сила – пища – вода – жар). Логическая аргументация здесь не убедительна, но экзистенциально такое построение вполне оправдано. В предреволюционный период, когда в жизненном мире господствовали натуралистические ценности, доминирование тем «силы», «пищи», «воды» и «жара» представлялось оправданным. После ментальной революции, когда будет открыта трансцендентная, чисто духовная природа божественной реальности, темы, предшествующие натуралистическим, займут приоритетное положение. Примечательно, что последним в этом ряду стоит жизненное дыхание.

Однако в следующей 16-й главе начинается исследования новой цепи реальностей, видов человеческого делания: речь с помощью истины – познание – мышление – вера – стойкость – действие – счастье – бесконечное – бессмертие. Для нас это есть перечисление различных видов субъективной реальности, различных психических состояний, исключая два последних. По нашему мнению, Санаткумара здесь излагает цепь онтологических реальностей, которые представляют собой последовательность ступеней восхождения к конечной цели – бессмертию. Не следует забывать, что, читая этот раздел, мы не просто знакомимся с метафизическими размышлениями двух отшельников. Санаткумара, сын бога Брахмы, прародитель людей, открывает абсолютно достоверное, сокровенное знание мудрецу Нараде, имя которого толкуют как «дающий знание о высшей реальности». Для нас же вполне очевидно, что видение пути к спасению у индуистских отшельников ещё достаточно абстрактно. Они ещё не знают действительного Пути к спасению.

Раздел завершается рассуждением об Атмане, из которого происходят все реальности: «Поистине, для того, кто видит так, мыслит так, познаёт так, из Атмана происходит жизненное дыхание, из Атмана – надежда, из Атмана – память, из Атмана – пространство, из Атмана – жар, из Атмана – вода, из Атмана – появление и исчезновение, из Атмана – пища, из Атмана – сила, из Атмана – познание, из Атмана – созерцание, из Атмана – мысль, из Атмана – воля, из Атмана – разум, из Атмана – речь, из Атмана – имя, из Атмана – священные тексты, из Атмана – деяния, из Атмана – всё это» [Ч. VII. 26. 1]. Получается, что доступ к Атману не опосредован цепью онтологических реальностей, а имеет непосредственный характер через каждую из них, но в комплексе.

По сравнению с Бр в Ч более глубокое осмысление получило учение о сердце. Здесь можно говорить о метафизике сердца: «Поистине, сколь велико это пространство (речь идёт о граде Брахмана. – В. М.), столь велико и пространство внутри сердца. В нём заключены оба – небо и земля, оба – огонь и ветер, оба – солнце и луна, молния и звезды; и то, что есть здесь у него, и то,

чего нет, – всё это заключено в нём» [Ч. VIII. 1. 3]. «Поистине, он – это Атман в сердце» [Ч. VIII. 3. 3].

Таким образом, Бр и Ч упанишады представляют собой начальный, первый этап становления индийской метафизики. Этот период, вероятно, был наиболее длительным, о чём свидетельствует их объём. В этот период закладывалась традиция и направленность движения древнеиндийского Духа как ценностно-мыслительного пространства. Однако Путь постижения сокровенной реальности Брахмана и Атмана был ещё не известен, и соответственно заветная цель спасение ещё не была достигнута.

Другую группу Упанишад образуют произведения, которые отличаются отсутствием архаических натуралистических разделов, наличием более развитого понятийного аппарата, большей рациональной нагруженностью текста. Число их значительно увеличивается, что свидетельствует об интенсификации подвижнической деятельности. Вероятно, к середине VI в до н. э. сложилось несколько школ, которые разрабатывали несколько отличные друг от друга Пути к Освобождению. Между ними должен был происходить обмен опытом подвижнической деятельности. Есть основания предположить, что ведущими школами были: аскетическая, исповедовавшая ужесточение суровых требований для достижения Освобождения, и йогическая (назовём его так), в рамках которой шёл процесс накопления опыта практического делания. Однако состояние самадхи ещё не было открыто. Упанишады Айтарея (Айт), Каушитака (Кау), Кена (Ке), Тайттирия (Тай) и другие отображают этот процесс. В чём было продвижение в концептуальной составляющей в становлении индийской метафизики Пути?

Упанишада также начинается с космологического мифа. Примечательно, что в нём Атман рассматривается как антропологическое существо, которое из себя производит проявления субъективной реальности, которые естественно рассматриваются как объективные. Последние порождают материальные стихии и объекты: «Рот этого согретога раскрылся, словно яйцо; изо рта вышла речь, из речи – огонь. Ноздри его раскрылись; из ноздрей вышло дыхание, из

дыхания – ветер. Глаза его раскрылись; из глаз вышло зрение, из зрения – солнце. Уши его раскрылись; из ушей вышел слух, из слуха – страны света. Кожа его раскрылась; из кожи вышли волосы, из волос – травы и деревья. Сердце его раскрылось; из сердца вышел разум, из разума – луна. Пуп его раскрылся; из пупа вышел выдох, из выдоха – смерть. Детородный член его раскрылся; из детородного члена вышло семя, из семени – вода» [Айт. I. 1. 4]. Происходит существенная трансформация: субъективная духовная реальность, понимаемая как объективная духовная, мыслится базовой в процессе порождения. Отметим другое важное обстоятельство. Ментальное пространство Упанишады становится гносеологически более насыщенным. Познание как объективная реальность рассматривается в качестве определяющей в учении о Брахмане: «Всё это ведомо познанием, утверждено в познании. Мир ведом познанием, утверждён в познании. Познание – Брахман» [Айт. III. 3].

В этой Упанишаде мы обнаруживаем напряжённую работу по осмыслению природы и взаимоотношения реальностей речи и имени, глаза и образа, уха и звука, разума и мысли: «Поистине, дыхание – это познание. Поистине, познание – это дыхание. Ибо оба они вместе обитают в этом теле и вместе выходят из него. Теперь мы разъясним, как все существа становятся одним в этом познании. Речь – одна извлечённая часть; имя – противопоставленный извне элемент её существа... Глаз – одна его извлечённая часть; образ – противопоставленный извне элемент его существа... Разум – одна его извлечённая часть; мысли, желания – противопоставленный извне элемент его существа. Овладев речью с помощью познания, он достигает речью всех имён... Овладев глазом с помощью познания, он достигает глазом всех образов... Овладев разумом с помощью познания, он достигает разумом всех мыслей» [Кау. III. 4-6]. Деятельность жизненного дыхания есть познание, а речь, имя, образ, запах, звук, разум и мысли – это его составляющие. По мысли отшельников весь этот комплекс укоренён в Атмане: «Затем он становится единым в этом дыхании. В него входит речь со всеми именами, входит глаз со всеми образами, входит ухо со всеми звуками, входит разум со всеми мыслями. Когда он пробуждается, то по-



добно тому, как из пылающего огня разлетаются во все стороны искры, так из этого Атмана разлетаются по своим местам жизненные силы, из жизненных сил – боги, из богов – миры. Это дыхание – познающий Атман – проникло в этого телесного Атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей. Подобно тому, как нож скрыт в ножнах или огонь – в пристанище огня, так и этот познающий Атман проник в этого телесного Атмана вплоть до волос, ногтей. Эти Атманы привержены к этому познающему Атману, как родичи – к своему главе. Подобно тому, как глава питается вместе с родичами или как родичи питают главу, так и этот познающий Атман питается вместе с этими Атманами и так эти Атманы питают этого Атмана» [Кау. IV.20]. Ещё нет представлений о духовности. Однако уже идёт различие двух существенно различных реальностей познающего Атмана и телесного Атмана, которые взаимно проникают друг в друга.

В Кена упанишаде мы наблюдаем два важных обстоятельства в развитии древнеиндийского Духа и метафизики, в частности. Во-первых, проясняется и, надо полагать, окончательно отношение богов архаического периода к Брахману как базовой реальности. В Ке утверждается, что физическая сила архаических богов несопоставима, бесконечно уступает мощи Брахмана. В третьей и четвертой главах читаем: «Брахман спросил (бога Агни. – В. М.): «Какая сила в тебе?» – «Я могу сжечь все, что есть на земле». Брахман положил перед ним травинку: «Сожги ее». Тот устремился на нее со всей скоростью, но не смог сжечь ее. Тогда он вернулся назад и сказал: «Я не смог распознать, что это за дух». Тогда они (боги. – В. М. ) сказали Ваю: «О Ваю! Распознай, что это за дух». Он ответил: «Хорошо». Ваю поспешил к нему. Брахман спросил его: «Кто ты?» – «Поистине, я Ваю, – сказал он, – я Матарिशван». Брахман спросил: «Какая сила в тебе?» – «Я могу унести все, что есть на земле». Брахман положил перед ним травинку: «Унеси ее». Тот устремился на нее со всей скоростью, но не смог унести ее. Тогда он вернулся назад и сказал: «Я не смог распознать, что это за дух». Тогда они сказали Индре: «О Магхават! Распознай, что это за дух». Он ответил: «Хорошо». Он поспешил к нему, но Брахман скрылся перед ним. И в этом пространстве он (Индра) встретил женщину великой красоты, Уму, дочь

Химавата, и спросил ее: «Кто этот дух?». Она сказала: «Это – Брахман. Поистине, вы возвеличились победой Брахмана». Так Индра и узнал, что это Брахман. Поистине эти боги – Агни, Ваю, Индра – таковы, что они словно превосходят других богов, ибо они ближе всего соприкоснулись с ним, ибо они первыми узнали, что это Брахман. Поистине, поэтому Индра таков, что он словно превосходит других богов, ибо он ближе всего соприкоснулся с ним, ибо он первым узнал, что это Брахман» [Ке. III. 4-12; IV. 1-3]. Примечательно, что приобщение к Брахману обеспечило Индре превосходство по отношению к другим богам. По существу в Ке проводится идея необходимости трансформации натуралистической природы пантеона архаических богов. Во-вторых, в самом её конце приводится фраза, которая свидетельствует о значительном продвижении к заветной цели: «Подвижничество, самообуздание, действие – его основа: веды – все его члены, действительное – прибежище. Поистине, кто знает это, тот, отбросив зло, утверждает под конец в наивысшем небесном мире, утверждает в нём» [Ке. IV. 8-9]. Эта фраза отображает существенный сдвиг в становлении древнеиндийской метафизики. На первый план выходит практическое делание – подвижничество, которое рассматривается в единстве с ведическим знанием. Своеобразие большей части школ древнеиндийской метафизики выражается в том, что они представляли собой органическое единство практического делания и мистического знания. Поэтому рассмотрение их как различного рода теоретические системы было бы сильным упрощением. Судя по текстам Бр и Ч, в период становления философии в Древней Индии подвижничество и познавательная деятельность были относительно самостоятельными процессами. В подвижничестве преобладала задача умерщвления плоти, чтобы разрушить привязанность к постороннему натуралистическому миру. В философских размышлениях шел напряженный поиск метафизического основания бытия. При этом и то, и другое совершали преимущественно подвижники-аскеты. В развитой древнеиндийской философии эпохи ментальной революции подвижничество выполняет, прежде всего, задачу осуществления комплексного самоконтроля (физического, физиологического, психического и др.) и духовно-

го очищения, которые являются необходимыми условиями и при наличии которых трансцендентная божественная реальность открывается подвижнику. Между подвижником и Атманом устанавливается мистическая связь. Подобный тип религиозно-философского знания, предполагающий органическое единство практического делания и метафизического знания, мы называем метафизикой Пути. Главной целью метафизики Пути является не построение глубоко и все-сторонне продуманной, непротиворечивой системы теоретического знания, а достижение метафизического Освобождения, Спасения всех тех подвижников, кто следует по разработанному Пути.

В этой Упанишаде мы опять наблюдаем напряжённую работу древнеиндийского Духа в осмыслении природы субъективной реальности. Здесь древнеиндийские отшельники пытаются её решить посредством умножения числа различных Атманов: «От этого Атмана, состоящего из соков пищи, поистине, отличен внутренний Атман, состоящий из дыхания. Им наполнен этот Атман. Поистине, и он имеет вид человека... Его телесный Атман – тот же, что и у предыдущего. От этого Атмана, состоящего из дыхания, поистине, отличен внутренний Атман, состоящий из разума. Им наполнен этот Атман. Поистине, он имеет вид человека... Его телесный Атман – тот же, что и у предыдущего. От этого Атмана, состоящего из разума, поистине, отличен внутренний Атман, состоящий из распознавания. Им наполнен этот Атман. Поистине он имеет вид человека... Его телесный Атман – тот же, что и у предыдущего. От этого Атмана, состоящего из распознавания, поистине, отличен внутренний Атман, состоящий из блаженства. Им наполнен этот Атман. Поистине, он имеет вид человека» [Тай. II. 2-5]. Как тяжело шли индийские подвижники к открытию чисто духовной реальности (объективной и субъективной), словно поднимались на гору Эверест! Индийцы пришли к ней самостоятельно. Поскольку в рассматриваемых Упанишадах влияние зороастризма не наблюдается, то можно утверждать, что время их создания относится к дозораострийскому периоду, т. е. до начала VI в. до н. э.

Древнеиндийский религиозно-философский ум обладает особенностью, которая его отличает от философской деятельности всех других культур, крайней бережливостью. Изощренная мысль индийского мудреца накопила большой арсенал концептуальных средств сохранения устаревших представлений, адаптации их к новым смысловым структурам, что приводило, с одной стороны, к выявлению нового содержания в древних высказываниях, а, с другой, – наполнению старых образов и понятий новыми смыслами. Это бережное отношение к традиции приводило к «вечному возвращению», к тому, что онтогенетическое восхождение подвижника по существу повторяло филогенез многовековой религиозно-философской мысли. Так, различение телесного и внутреннего Атманов отражает историческое движение индийской мысли в глубины метафизического бытия: «Кто, зная так, уходит из этого мира, тот достигает этого Атмана, состоящего из пищи; достигает этого Атмана, состоящего из дыхания, достигает этого Атмана, состоящего из разума; достигает этого Атмана, состоящего из распознавания; достигает этого Атмана, состоящего из блаженства» [Тай. III. 10].

В Тай появляется новая тема – тема «блаженство». Целый раздел называется «Блаженство Брахмана!» «Лишь постигнув сущность, бывает человек блаженным. Ибо кто мог бы дышать, кто вдыхать, если бы в этом пространстве не было блаженства. Ибо оно и доставляет блаженство. Ибо когда человек находит бесстрашие и опору в этом невидимом, бестелесном, необъяснимом, неоснованном, то он достигает бесстрашия» [Тай. II. 7]. Далее идёт сопоставление различных видов блаженства, в ряду которого самым полным и глубоким является блаженство Брахмана: «Стрократное блаженство Праджапати – это однократное блаженство Брахмана, а также – начитанного в ведах и не побеждённого желанием... Знающий это блаженство Брахмана никогда не испытывает страха» [Тай. II. 8-9]. В восточной метафизике Пути тема «блаженство» выражает глубокое, всеохватывающее, ни с чем несравнимое переживание подвижника в момент мистического единения его с Богом. В православии – в момент Боговидения. В индуизме – в состоянии самадхи. С точки зрения православия гово-

речь о блаженстве Господа бессмысленно. Блаженство – это субъективное переживание подвижника, форма единения его очищенной души с Господом, когда в неё входит Божественная благодать. Объективистское мировосприятие этого периода наделяет Брахмана блаженством как одним из его атрибутов.

Здесь уместно провести ещё одно сопоставление православной и индуистской мистики. В этой Упанишаде утверждается, что достижение состояния блаженства делает подвижника бесстрашным. Напротив, фундаментальным положением православной метафизики является «Страх Божий» как исходное, базовое переживание, которое приводит к обрушению мирских ценностей, способствует нравственному очищению и по существу выступает одним из главных критериев истинности религиозной веры.

В третьем разделе развивается идея подвижничества: ««Стремись распознать Брахмана подвижничеством. Брахман – это подвижничество». Он воспламенился подвижничеством. Воспламенившись подвижничеством, он распознал, что дыхание – это Брахман. Ибо, поистине, от дыхания рождаются эти существа, дыханием живут рождённые, в дыхание они входят, умирая» [Тай. III. 2-3]. Здесь опять мы наблюдаем объективацию субъективных переживаний. Брахман не может быть подвижником. Он есть фундаментальная, чисто духовная, сверхразумная реальность. Подвижничество – это сложный комплекс практического делания, который позволяет войти в пространство метафизической свободы. Таким образом, накануне ментального переворота шёл штурм древнеиндийскими отшельниками трудно доступной высоты, как посредством совершенствования подвижнической практики, так и в процессе развития концептуальных построений, в которых на первый план вышла проблема природы объективной и субъективной реальностей их взаимоотношения.

По нашему мнению, к Упанишадам революционного периода можно отнести Катха (Ка), Шветашватара (Шв), Майтри (Май), Мундака (Мун), и другие небольшие по объёму произведения. Обращаясь к этим Упаншадам, мы попадаем в иной, значительно более близкий нам мир. К сожалению, нам неизвестны обстоятельства осуществления прорыва – открытия Атмана и Брахмана как

чисто духовной, трансцендентной, сверхразумной реальности. Эти Упанишады отображают период развития древнеиндийского метафизического Духа, когда практическое делание и новые представления ещё не устоялись, не кристаллизовались, не приняли устойчивых форм.

Катха упанишада, как и другие, относится к священному знанию, т. е. является текстом для посвящённых, для внутреннего пользования. Важно подчеркнуть, что она служит «методическим пособием» для тех, кто в Пути. Исследователь европейской традиции, существенно иной ментальности, изучает этот текст, лёжа на диване или сидя в удобном кресле, и поэтому должен осознавать, что практически лишён возможности для его адекватного восприятия. Следует также иметь в виду, что в этот период в огромном массиве уже наработанного метафизического знания Упанишады представляют лишь верхушку айсберга. Они фиксируют лишь наиболее важные, принципиальные моменты метафизики Пути. Также следует учитывать, что священные тексты Упанишад обращены к посвященным, к тем, кто в Пути. Поэтому в них сокровенное знание частично зашифровано. Это обстоятельство порождает дополнительные трудности для исследователя, потому что за их утверждениями и рассуждениями скрывались достаточно развитые учения, большей частью утраченные и дошедшие до нас в отрефлектированном виде в форме концептуальных построений известных философских школ. Поэтому при реконструкции логической цепи рассуждений значительно возрастает опасность модернизации в интерпретации текста.

По сравнению с предыдущими Упанишадами своеобразие Кат выражается в том, что, исходя из ее текста, мы можем заключить, что древнеиндийские подвижники прошли весь путь к Освобождению до конца, достигли непосредственного созерцания Атмана в себе и Брахмана в мире. Катха упанишада состоит из двух частей. В первой части бог смерти Яма открывает последние истины подвижнику Начикетасу. Во второй части излагаются важные на момент создания Кат положения метафизики Пути. Сравнительно небольшой по объёму текст Кат весьма богат метафизическим содержанием, поэтому мы остано-

вимся лишь на наиболее принципиальных моментах сокровенного знания. Примечательно, что Начикетас в беседе с богом смерти задает в первую очередь вопрос о «небесном огне», «о том, как обитатели небесного мира наслаждаются бессмертием» [Кат. I. 1.13]. Бог смерти Яма отвечает: «Знай, что этот огонь – достижение бесконечного мира, основа, скрытая в тайнике сердца» [Кат. I. 1. 14]. О чем здесь идет речь? Согласно метафизике Пути, в результате сурового практического делания подвижник достигает совершенной чистоты индивидуального духа. Тогда ему открывается трансцендентная божественная реальность, которая переживается как явление духовного света в сердце подвижника. Об этом состоянии великий православный мистик Симеон Новый Богослов пишет следующим образом: «Воистину и на тебя низойдет сила Всесвятого Духа, как тогда низошла на Апостолов, не в чувственном видении огненном, не с шумом великим и дыханием бурным (ибо тогда на Апостолах это было для неверных), но она явится тебе мысленно, как умный свет, со всякою тишостью и обрадованием; каковый свет есть предначатие света вечного, воссияние и луч вечного блаженства. И тотчас исчезнет всякий страстный помысл, изгонится всякая душевная страсть и всякая немощь телесная уврачуется. Тогда откроются очи сердца твоего и узрят то, что начертано в блаженствах. Тогда, как в зеркале, увидит душа твоя и самомалейшие твои прегрешения и придет в величайшее смирение; созерцая же беспредельную славу Божию, исполнится неизреченной радости и всякого веселия и, погрузившись в сию неизреченную дивность, изведет источники слез» [102, II, с. 217-218]. Ниже Яма говорит Начикетасу: «Да будет этот огонь известен под твоим именем. Возьми эту многообразную цепь. Кто трижды возжег огонь *начикетас*, тот, соединившись с тремя, совершает три действия, преодолевает рождение и смерть. Познав и испытав знающего сотворенное Брахманом, божественного, досточтимого, он достигает бесконечного покоя. Кто трижды возжег огонь *начикетас*, познав эту триаду, и, зная так, размышляет о огне *начикетасе*, тот отбросив от себя узы смерти, преогдолев печаль, радуется в небесном мире» [Кат. I. 1. 16-18]. Переживание пришедшего извне духовного света воспринимается как свет внутри

сердца. Может быть, среди подвижников осевого времени в Индии Начикетас был известен разработкой учения о «небесном огне»?

Далее бог смерти искушает радостями земной жизни: «Выбери себе в дар сыновей и внуков, что проживут сотню лет; множество скота, слонов, золото, коней; выбери себе во владение обширные угодья на земле и живи сам столько осеней, сколько хочешь. Если та считаешь это равным даром, выбирай себе богатство и долгую жизнь; процветай, Начикетас, на великой земле, я сделаю тебя обладателем всего желанного» [Кат. I. 1. 23-24]. На что стойкий в своем стремлении к спасению Начикетас отвечает: «Преходящи эти удовольствия у смертного, о Антака, они иссушают силу всех чувств, да и жизнь-то вся коротка. Пусть же остаются у тебя повозки, танцы, пение. Не должен человек радоваться богатству: разве сможем мы владеть богатством, если увидим тебя?.. Скажи нам, смерть, о том, в чем сомневаются, что заключено в великом переходе, – этот дар, проникший в скрытое, и не иной, выбирает Ничикетас» [Кат. I. 1. 26-29].

После этой проверки Яма начинает излагать сокровенное знание: «Слог, который возглашают все веды и который произносят все подвижничества; стремясь к которому, ведут жизнь учеников, – тот слог я коротко поведаю тебе. Это – Ом. Поистине, это слог – Брахман, поистине, этот слог – высший; поистине, кто, зная этот слог, желает чего-либо, – к тому оно приходит. Эта основа – лучшее, эта основа – высшее. Зная эту основу, человек возвеличивается в мире Брахмана» [Кат. I. 2.15-17]. Надо полагать, эта самая сильная молитва для подвижников ведийской традиции была подобна выстрелу религиозно-духовной энергии к богу. Любопытно, какова была «техника» делания этой молитвы? Ясно, что она была непростой. Как известно, самая сильная «Иисусова молитва» в православии требует от подвижника большой подготовительной работы, соблюдения особого режима дыхания, духовно-нравственного состояния и другие. О ней написаны многие сотни страниц достигшими святости монахами.

В Катха упанишаде мы встречаем образ колесницы, с помощью которого раскрывается фундаментальная структура человека как сложного целого: «Знай



же, что Атман – владелец колесницы; тело, поистине, – колесница; знай, что рассудок – колесничий; разум, поистине, – поводья. Чувства называют конями, предметы восприятия – их путями. Атмана, соединённого с телом чувствами и разумом, мудрые называют наслаждающимся. Кто не наделён распознаванием, чей разум никогда не сосредоточен, чувства у того не знают узды, словно дурной конь у колесничего. Кто же наделён распознаванием, чей разум всегда сосредоточен, чувства у того знают узду, словно добрый конь у колесничего. Кто же непонятлив, неразумен, всегда нечист, тот не достигает того места и возвращается в круговорот бытия... Кто же понятлив, разумен, всегда нечист, тот достигает того места, откуда он больше не рождается... Человек, у которого распознавание – колесничий, а разум – словно поводья, достигает конца пути этой высшей обители Вишну» [Кат. I.3. 3-9]. Всякое рассуждение, доведенное до логического конца, в древнеиндийской метафизике с необходимостью выходит на проблему спасения. Так и здесь. Самообуздание и гармоничная согласованность составляющих человеческого существования позволяет достигнуть «конца пути». Как мы видим, этот образ является более сложным и глубоким, чем платоновский миф о душе как колеснице.

Глубина постижения метафизического бытия измеряется в обнаружении его сокровенного, потаенного характера. Далее Яма поучает: «Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением – кого избирает этот Атман, тем он и постигается, тому этот Атман открывает свою природу» [Кат. I. 2. 23]. Метафизическая реальность Атмана недоступна обычному рациональному познанию. Эта реальность открывается лишь избранным, прошедшим долгий и тяжелый путь практического делания.

В отличие от Бр в Кат мы обнаруживаем совсем иную иерархию реальностей: «Разум выше чувств, сущность выше разума, великий Атман – над сущностью, Непроявленное – выше великого Атмана, Пуруша же – выше Непроявленного, – всепроникающий и лишённый признаков. Узнав его, существо освобождается и достигает бессмертия» [Кат. II. 3. 7-8]. Что означают эти утверждения? Разум (рациональная реальность) форматирует, определяет чувства

(феноменальную реальность, мир явлений). В свою очередь сущность (объективный мир вещей в себе) является более фундаментальной реальностью по сравнению с разумом. Не просто Атман, а великий Атман как исходная реальность (сущее) является более глубокой реальностью, чем сущность. Из этого рассуждения получается, что Атман всё-таки является проявленной реальностью, поскольку открывается отшельнику в конце Пути, но остаётся непроявленной частью реальности, которая выше, глубже, фундаментальнее Атмана. Она составляет абсолютное «дно» в структуре мироздания. В этом рассуждении самым тёмным является высказывание о пуруше. Как фундаментальный жизненный принцип пуруша должен мыслиться атрибутом Непроявленной реальности, не выше, т. е. не глубже её? Может быть, пуруша мыслится как внутренний принцип Непроявленного и в этом смысле выступает фундаментальнее её? Но реальность Непроявленного вся должна быть пуруша. Не может быть, чтобы какая-то часть субстанциальной реальности Непроявленного была абсолютно инертна, а другая обладала универсальным принципом творения, порождения. Ну а далее всё идёт по обычному сценарию древнеиндийской метафизики. Узнав пурушу, «существо освобождается и достигает бессмертия. Образ его незрим, никто не видит его глазом. Он постигнут сердцем, мыслью, разумом; те, кто знает его, становятся бессмертными» [Кат. II. 3. 8-9].

Ниже употребляется термин «йога» (в переводе с санскрита: «соединение», «стягивание»): «Твёрдое владение чувствами – это считают йогой. Тогда человек становится неотвлечённым, ибо йога приходит и уходит» [Кат. II. 3. 11]. Если это не более поздняя вставка, то мы имеем право заключить, что уже достигнута некоторая концептуальность метафизического знания Пути, сложилась некоторая система теории и практики Пути к Освобождению.

Разделом выше мы находим рассуждение о пуруше, которое можно отнести к высшему пилотажу не только древнеиндийской метафизики, но и всякой метафизики: «Этот пуруша, который бодрствует в спящих, порождающий один желанный образ за другим, он – чист, он – Брахман, он зовётся бессмертным. В нём утверждены все миры, никто не выходит за его пределы. Поистине, это –

То» [Кат. II. 2. 8]. Если в начальный период становления древнеиндийской метафизики субстанциальный жизненный принцип мыслился как жизненное дыхание, отягощённое натуралистическими представлениями, то на стадии её расцвета активно разрабатывается абстракция пуруши. При этом, как мы знаем, бережливый индийский ум не выбрасывает в корзину за ненужностью категорию «жизненного дыхания». В переосмысленном виде она активно используется. Наш анализ никоим образом не может претендовать в какой-то мере на систематичность исследования. Наша задача – проследить в самых общих чертах развитие древнеиндийского Духа в наиболее важный, переломный период. Поэтому в Упанишадах мы выбирали наиболее, на наш взгляд, знаковые, показательные моменты духовной эволюции, оставляя за бортом нашего анализа прекрасные, большие и малые острова древнеиндийской метафизической мысли.

В Шв приводится описание практического делания как необходимой составляющей метафизики Пути: «Подняв три части, держа ровно тело, заключив в сердце чувства и разум, пусть переправится мудрый на ладье Брахмана через все потоки, несущие страх. Сдерживая здесь дыхание, пусть владеющий своими движениями дышит слабым дыханием через ноздри. Пусть мудрый, не отвлекаясь, правит разумом, словно повозкой, запряжённой дурными конями. На ровном, чистом месте, свободном от камешков, огня, песка; своими звуками, водой и прочим благоприятствующем размышлению, не оскорбляющем взора; в скрытом, защищенном от ветра убежище пусть он предаётся упражнениям. Туман, дым, солнце, ветер, огонь, светлячки, молния, кристалл, луна – эти предварительные образы суть проявления в Брахмане при упражнениях йоги... Подобно тому как загрязнённое пылью зеркало снова ярко блестит, когда оно очищено, так же, поистине, и наделённый телом, узрев сущность Атмана, становится единым, достигшим цели, свободным от страданий. Когда сущностью своего Атмана он, словно наделённый светильником, видит сущность Брахмана, то, познав нерождённого, постоянного, свободного от всех сущностей бога, он избавляется от всех уз» [Шв. II. 8-11, 14-15]. При чтении Шв возникает впечатление, что её автор (считается, что автор Упанишады был мудрец Шветаш-

ватара) излагал Упанишаду в состоянии «горения духа». Он осмысливал и передавал свой собственный опыт подвижничества. Он говорит: «Я знаю этого нестарящего, изначального, всеобщего Атмана, вошедшего во всё благодаря своей вездесущности, которого называют прекращением рождений, к которому рассуждающие о Брахмане обращаются как к вечному» [Шв. III. 21]. «Тот, который един, лишён цвета, посредством многообразной силы творит, согласно своей скрытой цели, различные цвета, и в котором в конце и в начале сосредоточена вселенная, он – бог; да наделит он нас способностью ясного постижения!» [Шв. IV. 1]. «Постигнув того, кто единый властвует над каждым лоном, в котором всё это соединяется и разъединяется, – этого владыку, подателя благ, досточтимого бога, человек приходит к бесконечному покою» [Шв. IV. 11].

Момент познания Брахмана и самопознания, открытия в себе реальности Атмана в древнеиндийской метафизике Пути мыслится как переход в иное онтологическое состояние, как достижение конечного пункта движения как обретение Освобождения, Спасения. Если раньше спасение мыслилось как достижение абстрактного состояния бессмертия, то в революционную эпоху это представление конкретизируется характеристиками личностного опыта. Оно переживается как состояние «блаженства», «вечного счастья», «бесконечного покоя», «свободы от страданий» [Шв. IV. 14]: «Этот бог, созидатель всего, великий Атман, постоянно пребывающий в сердце людей, постигнут сердцем, мыслью, разумом. Те, кто знает его, становятся бессмертными. Когда нет тьмы, то нет ни дня, ни ночи, ни сущего, ни не-сущего – есть лишь один, приносящий счастье» [Шв. IV. 17-18].

По мере развития ментальной революции развертывание ценностно-мыслительного пространства выразилось в субъективизации бытия Брахмана и Атмана. Проясняется единство и различие природы Брахмана и Атмана. Брахман как Абсолют есть объективное, чисто духовное, самое сокровенное бытие, предельное основание всего существующего. Чисто духовное, сокровенное, предельное основание субъективной реальности в человеке, ее Абсолют, есть Атман. Поскольку Атман рассматривается как Брахман в человеке, то постиже-

ние человеком Атмана в себе есть одновременно приобщение к Брахману. В поздних Упанишадах природа Атмана приобретает объективно-субъективный характер, а, следовательно, – и Брахман. Развернутые определения Атмана становятся субъективно нагруженными в том смысле, что они включают переживания человека на пути его постижения как выражение фундаментальной реальности: «Тот, кто непосредственно... постигнув Атмана – не двойственного; лишённого различий рождения, свойств и действий;.. истинного, знающего, блаженного и бесконечного по своей сущности, самого по себе лишённого различий, основу совершенного порядка, пребывающего внутренним правителем всех существ; словно пространство, пронизывающего все изнутри и извне; всецело блаженного по природе, неизмеримого, познаваемого лишь переживанием, проявляющегося непосредственно, – постигнув его благодаря достижению своей цели, свободен от привязанности, страсти и прочих недостатков, наделен спокойствием и прочими достоинствами; свободен от зависти, жажды, надежды, ослепления и прочих состояний; пребывает в мыслях, не затронутых обманом, самосознанием и прочим. Кто обладает названными свойствами, тот, по истине, брахман» [Вад. 9].

Какое отношение имеет индуистская традиция метафизики Пути к буддистской? Обычно полагают, что Сиддхартха был первооткрывателем, первым достиг состояния просветления, стал Буддой. По нашему мнению, эта точка зрения весьма далека от реальной истории становления религиозно-философского опыта в Древней Индии. Она просто несправедлива, потому что приписывает первенство Сиддхартхе, раньше которого достигли этого высшего состояния не один подвижник. И доказать это совсем нерудно.

Логика развития древнеиндийской метафизики Пути записана (хотя и не полностью) в Упанишадах. Упанишады рассматриваемого периода фиксируют его на той стадии, когда сложнейшая задача наконец-то была решена не концептуально, а реально, практически. Они отображают ситуацию осмысления и совершенствования того, что было только что открыто, только что сделано. Древнеиндийская метафизика Пути представляла собой единство концептуаль-

ной части (преимущественно санкхьи) и практического опыта (преимущественно йоги), которые ещё не кристаллизовались, не превратились в парадигму. Разброс в создании Упанишад последнего периода достаточно большой, но основные творились в горячее время революционной эпохи, приблизительно в середине VI в. до н. э. Большинство полагает, что годы жизни Будды были 566-486 гг. до н. э. Здесь важна не столько датировка событий. Как известно, с этим обстоятельством при изучении культуры Древней Индии всегда возникают большие трудности. Важно то, что Будда был после, пусть немного, но после. В буддистском жизнеописании его подвижничество вместе с аскетами подаётся как тупиковый путь, который не ведёт к Спасению. Может быть, он действительно примкнул к школе крайнего аскетизма, подвижническая практика которой была бесперспективным движением во всём многообразии течений древнеиндийской метафизики Пути. Однако, по нашему мнению, самое главное: Будда сам провозгласил свой Путь *серединным*, т. е. более мягким, более доступным по сравнению с индуистским и джайнистским Путиями. Хотя и его Путь, как мы знаем, был не таким простым для его учеников-монахов. Важно то, что он декадент и нигилист. Он отбрасывает огромный массив метафизического знания, наработанного десятилетиями тяжёлого труда, при этом, заимствуя достижения практического делания йоги, он ограничивает свои воззрения субъективной реальностью. Буддистское движение, подобно протестантскому в христианстве, есть упрощённая, ослабленная версия метафизических поисков древнеиндийского Духа. Крайний индивидуализм буддизма, безусловно, способствовал восприятию его учения европейцами, что и сделало его раскрученным брендом в западноевропейской культуре. Для метафизически устремлённого Духа индийской культуры он оказался чуждым образованием и сравнительно имел мало сторонников. Буддизм распространялся среди народов Востока, которые не имели глубокой метафизической традиции.

Майтри упанишада представляет собой высший этап развития древнеиндийской метафизики Пути революционной эпохи. Она больше иных Упанишад этого периода по объёму, поэтому достижения древнеиндийских отшельников в

ней изложены наиболее полно. Можно считать Мт самой лучшей среди всего комплекса Упанишад. Это заявление весьма относительно в том смысле, что все Упанишады этой эпохи сообщают самое сокровенное знание практического опыта по достижению спасения, уточняют, развивают отдельные аспекты сложного Пути к Освобождению. В смысле глубины они все равноправны, потому что они все описывают один и тот же процесс практического делания. Мы обратимся лишь к самым примечательным положениям этой Упанишады для нашего анализа. Согласно Мт, существует три необходимых составляющих в метафизике Пути: ««Есть Брахман», – промолвил некто знающий знание о Брахмане. «Это врата Брахмана», – так сказал тот, кто подвижничеством освободился от грехов. «Аум – величие Брахмана», – так сказал тот, кто, полностью сосредоточившись, постоянно размышляет. Поэтому Брахман постигается знанием, подвижничеством и размышлением. Кто, зная это, почитает Брахмана этими тремя способами, тот идёт за пределы Брахмана к высшей божественности среди богов и достигает счастья – негибнущего, неизмеримого, свободного от страдания. Затем, освободившись от тех чувств, которыми он был наполнен, охвачен и прикреплен к колеснице, он достигает соединения с Атманом» [Мт. IV. 4]. Попробуем прокомментировать этот фрагмент таким образом. По идее, знания (наработанного концептуального материала) и подвижничества (совершения необходимых процедур по умерщвлению всех желаний), т. е. единства теории и практики вполне достаточно для достижения успеха. Однако, видимо, особое значение придаётся своеобразной реальности познания как распознавания той тропинки, по которой следует идти. Эта деятельность связана с постоянной самооценкой и самоограничением.

Поскольку вся древнеиндийская метафизика революционной эпохи вращается вокруг представлений о Брахмане и Атмане и способах достижения их, то мы видим, что темы «Брахмана» и «Атмана» обогатились сложными спекулятивными построениями: «Поистине, вначале это было Брахманом, единым, бесконечным... Ибо для него не существует востока и прочих направлений – поперёк, или вниз, или вверх. Непостижим этот высший Атман – безграничный,

нерождённый, невообразимый, немислимый, этот Атман пространства. Когда всё гибнет, он один бодрствует. Поистине, из этого пространства он пробуждает эту долю мышления. Благодаря ему и мыслит всё это, в нём оно и исчезает. Это его сияющий образ, который греет в том солнце, чудесный свет в огне без дыма или же тот, что, находясь в желудке, переваривает пищу. Ибо сказано так: И тот, который в огне, и тот, который в сердце, и тот, который в солнце, – это единый. – Кто знает это, тот идёт к единению с единым» [Мт. VI. 17]. Если ранее объективистский подход практически стирал различие между Атманом и Брахманом, то в Мт в понятии «Брахмана» выражаются объективные, а в понятии «Атмана» заданные через субъективные формы восприятия подвижника характеристики единой божественной реальности. Чего стоит идея бесконечности Брахмана и Атмана как единой объективно-субъективной реальности!

Атман и Брахман осмысливаются как преимущественно сверхразумная реальность: «Поклонение тебе – Атману покоя и поклонение непостижимому, неизмеримому, поклонение безначальному и бесконечному!» [Мт. V, 1]. Примечательно, что в ранних Упанишадах основным стимулом постижения Атмана и Брахмана было стремление к бессмертию. Яджнявалкья поучает царя Видахи Джанаку: «Кто знает это, те становятся бессмертными, а остальные, поистине, идут лишь к бедствию... Знающий бессмертного Брахмана я бессмертен» [Бр. IV, 4, 14,17]. На начальной стадии ментальной революции, когда обрушились прежние преимущественно натуралистические ценности, необходимо было найти прочное основание! Таковым был Брахман и Атман. На следующей странице «Брихараданьяки» упанишады читаем: «Поистине, это великий не рождённый Атман, не старящийся, неумирающий, бессмертный, бесстрашный Брахман. Поистине, Брахман бесстрашен. Кто знает это, становится бесстрашным Брахманом» [Бр. IV, 4, 25]. Приобщение к их природе мыслилось в рамках объективистского мышления как достижение прочного основания, устойчивости существования. Жена Яджнявалкьи Майтрейя спрашивает мужа: «Господин! Если бы вся эта земля, полная богатств, сделалась моей, стала бы я от этого бессмертной или нет?» – «Нет, – сказал Яджнявалкья.– Какова жизнь наде-



ленных имуществом, такой стала бы и твоя жизнь. Но нет надежды достичь бессмертия с помощью богатства» [Бр. IV, 5, 3]. При этом состояние бессмертия не конкретизировалось. Субъективизация ментального пространства в поздних упанишадах приводит к существенным сдвигам основных стимулов постижения Брахмана и Атмана. На излете ментальной революции накопленный большой опыт открытия в себе высшей, божественной реальности Атмана выдвинул на первый план состояние неизъяснимого блаженства, счастья, связанного с переживанием сокровенного бытия. В Мт упанишаде это обстоятельство особенно ярко выражено: «Ты – всевкушающий, всеобщая жизнь, владыка всех радостей и наслаждений» [Мт. V, 1]. «Успокоившись, пребывая в Атмане, человек вкушает непреходящую радость» [Мт. VI, 20]. «Сокровищница пространства в сердце – блаженство, высшее прибежище. Это наше «я» и «соединение», это также жар огня и солнца» [Мт. VI. 27]. Человек, «достигнув неразрушимого, неизмеримого счастья, он пребывает в нем» [Мт. VI, 30].

Бытие Атмана открывается, прежде всего, в сокровенном переживании, поэтому иррационально: «Успокоившись сам, пребывая в Атмане, он достигает непреходящего счастья... Счастье, которое обретают мысли, погруженные в Атмана и очищенные сосредоточенностью от скверны, не может быть описано словами – оно постижимо лишь своим внутренним началом. Как нельзя различить воду в воде, огонь в огне, пространство в пространстве, так и тот, чей разум вошел в Атмана, достигает освобождения» [Мт. VI, 34].

Переживание Атмана, а, следовательно, – и Брахмана возможно при условии достижения абсолютной телесной и духовной чистоты, которая приобретается в результате длительного систематического подвижнического опыта: «Этот Атман достигается истиной, подвижничеством, правильным знанием, постоянной воздержанностью; Ибо он находится внутри тела, состоит из света, чистый – тот, которого видят аскеты, лишённые пороков... Вся мысль людей пронизана дыханиями; когда она очищена, проявляется этот Атман» [Му. III. 1. 5, 9]. «Подобно тому, как загрязненное зеркало снова ярко блестит, когда оно очищено, так же, поистине, и наделенный телом, узрев сущность Атмана, ста-

новится единым, достигшим цели, свободным от страданий» [Шв. II. 14]. В Мт читаем: «Ибо разум, как говорят, бывает двух видов – чистый и нечистый: нечистый соприкасается с желанием, чистый избегает желаний. Очистив разум от лености и рассеянности, сделав его непоколебимым, он освобождается от разума и идет к высшему уделу» [Мт. VI. 34]. По нашему мнению, тема «чистоты» как чистого духа, чистого разума входит в ментальное пространство древнеиндийской культуры на достаточно поздней стадии ментальной революции. Это обстоятельство находит отражение в Упанишадах. В ранних Упанишадах тема «чистого духа» почти не звучит. В поздних Упанишадах она подвергается концептуальной разработке, приобретает характер необходимой составляющей при описании как метафизической реальности Атмана и Брахмана, так и высшего возможного переживания! «В золотом высшем ларце – незапятнанный, не имеющий частей Брахман. Он – чистый, светоч светочей, – вот, что знают знающие Атмана» [Му. II. 2. 10]. «Когда тело освещено знанием и способность постижения становится неделимой, пусть знающий, сожжет все узы огнем знания Брахмана. Тогда, непорочный, обретший образ Атмана, он, словно вода, влившаяся в воду, утверждается в чистом, зовущемся высшим владыкой, недвойственном, подобном не оскверненному пространству» [Пн. IV.11].

На пути постижения Атмана духовное очищение, безусловно, предполагает нравственную чистоту, добродетельный образ жизни. Яджнявалкья так описывает состояние пребывания в Атмане: «Сделавшись успокоенным, укрощенным, воздержанным, терпеливым и собранным, видит Атмана в самом себе, видит все как Атмана. Зло не одолевает его – он одолевает все зло. Зло не жжет его – он жжет все зло. Свободный от зла, свободный от страсти, свободный от сомнения он становится брахманом. Это мир Брахмана» [Бр. IV. 4. 23]. Метафизическая реальность Атмана и Брахмана – это пространство высоконравственного бытия: «Как солнце, глаз всего мира не оскверняется внешними пороками, зримыми для глаз, так же и единый Атман во всех существах не оскверняется внешними мирским злом, оставаясь вне его» [Кат. II. 2. 11]. При этом следует заметить, что в Упанишадах тема «добродетель» проработана значи-

тельно меньше. В древнеиндийской культуре в эпоху ментальной революции в шестом веке, особенно до Будды, проблема добродетели не была в центре внимания подвижников, как в Персии и Китае. Это обстоятельство, надо полагать, было обусловлено особенностями духовного поиска в Древней Индии, когда основная, самая напряженная работа происходила в лесу, наедине с самим собой, вне социальной среды. Поэтому в ментальном пространстве культуры Древней Индии в шестом веке тема добродетели занимала значительно меньше места, чем в Древней Греции, Риме, Персии и Китае.

В восточной метафизике Пути образы огня, света, жара представляют собой не просто метафоры. Они являются важными темами, с помощью которых выражается единство состояния подвижника и божественной объективной реальности. Тема «свет» как в индийской, так и в православной метафизике выражает состояние Боговидения подвижника. В православной исихастской литературе эта тема занимает одно из самых почётных мест, является хорошо разработанной. Темы «огонь», «жар» в православной метафизике обозначаются как «горение духа», когда в процессе практического делания непрерывной молитвы как бы воспламеняется внутреннее пространство сердца, в огне которого сгорают мирские страсти и стремления, подвижник входит в пространство сокровенной божественной реальности. В Мт это состояние описывается так: «Поистине, это жар Брахмана – высшего, бессмертного, бестелесного; тепло тела – это масло для него. И, будучи явным, он, поистине, скрыт в пространстве сердца. Так с помощью сосредоточения рассеивают пространство сердца, которое как бы становится его светом» [Мт. VI. 27]. «Поистине, сущность пространства внутри сердца - это высший жар. Это сказано трижды – в огне, в солнце, в дыхании. Поистине, сущность пространства внутри сердца – это слог Аум» [Мт. VII. 11].

В Мундака упанишаде (Му) уточняются необходимые составляющие Пути к Освобождению: «Этот Атман достигается истиной, подвижничеством, правильным знанием, постоянной воздержанностью; ибо он находится внутри тела, состоит из света, чистый – тот, которого видят аскеты, лишённые пороков.

Лишь истина побеждает, а не ложь. Истиной уготован путь, ведущий к богам, по которому риши, достигшие желанного, восходят туда, где находится то высшее пристанище истины» [Му. III. 1. 5-6]. При этом высказывается предостережение избегать односторонности в процессе практического делания. Опасность может представлять как чрезмерная строгость аскезы, так и излишнее увлечение изучением текстов: «Этот Атман не постигается ни человеком, лишённым силы, ни небрежным или же бесцельным подвижничеством, но кто, наделённый знанием, усердствует в этих средствах, Атман того проникает в пристанище Брахмана. Достигнув его, риши, удовлетворённые знанием, постигшие Атмана, свободные от страстей, умиротворённые, достигнув во всём вездесущего, соединённые Атманом, эти мудрецы проникают во всё» [Му. III. 2. 4-5].

В завершение анализа Упанишад революционной эпохи приведём описание конечного состояния освобождения, которое приводится в Пайнгала упанишаде устами Яджнявалкьи: «Мысль, оставившая различие между размышляющим и размышлением, подобная светильнику в безветренном месте, занятая одним лишь предметом размышления, бывает высшим завершением. Тогда состояния, возникшие в связи с Атманом, не познаются – они выводятся из памяти. Здесь, таким образом, уничтожаются мириады действий, накопленных в вечном круговороте бытия. И благодаря непрерывному отшельничеству с тысячи сторон постоянно проливается поток нектара. Это высшее завершение лучшие знатоки йоги зовут «облаком добродетели». Когда без остатка разрушены сети желаний, когда с корнем уничтожены накопленные действия – добрые и злые – то сразу таинственным образом возникают не знающее помех, непосредственное постижение изречения, подобно постижению плода амалаки в ладони собственной руки. Тогда человек при жизни становится освобождённым» [Пай. III. 2]. «Я есмь Он», когда благодаря знанию достигнуто истинное распознавание, когда высший Атман – цель знания – утвердился в сердце, когда тело достигает состояния успокоения, то он освобождается от блеска разума и способности постижения... Йогу, насытившемуся нектаром высшего знания, нечего больше делать – если же есть что делать, то он не знает истины» [Пай. IV. 9].

Следует ещё раз отметить, что для тех, кто в Пути, Упанишады – это краткий конспект, который фиксирует основные, принципиальные моменты подвижнического движения к освобождению. Без опеки наставника, который бы раскрыл в полном объёме концептуальную и практическую стороны метафизики Пути, ни о каком успехе нельзя и мечтать.

Таким образом, во второй половине VI в. до н. э. развитие древнеиндийской религиозно-философской мысли дошло до открытия чисто духовной, трансцендентной природы божественной реальности, а также своеобразия индивидуально-психического духа. Это обстоятельство проявляется в Кат, Шв, Мт и других упанишадах. По сравнению с древними греками, китайцами и персами индийцы продвинулись в освоении и осмыслении метафизической божественной реальности значительно дальше. Более того, они в VI в. до н. э. практически прошли путь богопознания до конца. Дальнейшее развитие индийской философии по существу свелось к концептуальному развертыванию, уточнению, совершенствованию концептуального аппарата и подвижнической практики. Поэтому для внешнего наблюдателя древнеиндийской культуры создается впечатление, что жизнь индийского Духа остановилась в своем развитии, бесконечно возвращаясь в устоявшихся формах мысли и ритуала.

### **4.3. Кристаллизация древнеиндийского Духа в постреволюционный период**

Среди всех ментальных революций лишь древнеиндийскую можно назвать классической формой реализации Духа осевого времени. В развитии культуры Древней Индии рассматриваемой переломной эпохи четко просматривается три периода: подготовительный (приблизительно VII в. до н. э.), когда происходило брожение Духа, набирало силу массовое аскетическое движение в поисках духовного освобождения; период религиозно-духовного прорыва (приблизительно вторая половина VI в. до н. э.), когда было найдено несколько путей достижения мистической связи с трансцендентной божественной реально-

стью, и постреволюционный (V – III вв. до н. э.), когда происходила тотальная перестройка древнеиндийской культуры в соответствии с новыми ценностями и идеалами. Нам осталось в самом общем плане проследить логику самосовершенствования древнеиндийского Духа на заключительном этапе его развития. Следует отметить, что на всех этапах духовно-нравственных и иных преобразований нам неизвестны свидетельства насилия, острых конфликтов, массовых противостояний. Поэтому можно заключить, что древнеиндийская ментальная революция была самой «тихой» по сравнению с иными. В постреволюционный период культура Древней Индии развивалась также по классическому сценарию, описанному в теоретической модели Ш. Эйзенштадта. Возникшее противоречие между трансцендентным и мирским порядками требовало перестроить последний в соответствии с новыми морально-правовыми нормами. Поэтому развитие культуры Древней Индии в V – III вв. до н. э. осуществлялось преимущественно по двум основным направлениям. Во-первых, непрерывно совершенствовались представления о трансцендентном порядке. Этот процесс обычно завершался по мере формирования основных религиозно-философских школ и созданием классических произведений, например, «Бхагават-Гиты». С другой стороны, в этот период завершалось становление социально-политической структуры древнеиндийского общества, упорядочивались отношения между варнами, были отработаны основные морально-правовые нормы. Результатом этих рефлексивных процессов явилось произведение «Манавадхармашастра», ставшее классическим образцом устойчивого единства трансцендентного и мирского порядков.

«Манавадхармашастра» или «Законы Ману» как литературный памятник окончательно сформировался во II в. до н. э. – II в. н. э. Для нашего исследования этот письменный источник представляет большую ценность, во-первых, как носитель кристаллизации древнеиндийского Духа. Сложный и длительный процесс создания этого произведения отображал непростой процесс структуризации, становления древнеиндийского жизненного мира. После своего создания Законы Ману стали парадигмой древнеиндийской ментальности. Во-вторых,

этот литературный памятник рисует достаточно полную картину основных жизненных установок и устремлений социума Древней Индии. Эти два обстоятельства открывают возможность изучения структуры древнеиндийского Духа.

Для прояснения этой непростой задачи использование традиционных подходов, когда последовательно исследуются экономическая, социальная, политическая, культурная и другие сферы жизни общества Древней Индии, является непродуктивным. Подобная структуризация древнеиндийского жизненного мира по существу означает его разделение по меркам, границам европейского Духа, в котором эти сферы относительно самостоятельны. Мы с необходимостью будем «насиловать», «резать по живому» имеющийся материал. Нашей исходной методологической установкой будет служить базовое положение тематического анализа, согласно которому следует выявить совокупность фундаментальных жизненных устремлений исследуемой культуры или ФТС. В литературных памятниках культуры она должна нам открыться. Одна из главных идей Ш. Эйзенштадта о противоречии между мирским и трансцендентным порядками как источнике различных форм социально-политической институционализации, также нам мало помогает. Трансцендентный мир в его концепции задается предельно абстрактно как аксиома. Для нас же исследование структуры трансцендентного мира является приоритетной задачей.

«Манавадхармашастра» как творение постреволюционного времени было призвано способствовать установлению мирского порядка. Мы будем рассматривать это произведение как результат длительного процесса объективации Духа древнеиндийской ментальной революции, новой ценностно-мыслительной системы координат. Объективация новых ментальных установок есть сложный процесс их прояснения, структуризации, уточнения, а также воплощение их в нормативной системе права и морали, в социально-политической структуре общества. Становление ценностно-мыслительного пространства индийской культуры приобрело характер глобального, безличностного, целостного процесса форматизации. При этом ведущим фактором объективации не обязательно были трансцендентные представления, как полагает Ш. Эйзенштадт. В

Древней Греции ход объективации и институализации Духа осевого времени целенаправляли базовые представления мирского порядка темы «свобода», «разум», «добродетель». Эти качества греческие боги приобретали по мере демократизации древнегреческого общества. В Древней Индии действительно метафизическая концепция Спасения детерминировала становление мирского порядка. Древнеиндийская система варн – совершенный ее результат. Для индийцев революционного и постореволюционного периодов индивидуальная свобода и разум в мирском бытии большой ценности не представляли. Всякое явление бытия в мире оценивалось и соотносилось с метафизическим бытием Брахмана и Атмана. Ценность всякого мирского явления определялась степенью приближения или удаления от этого трансцендентного бытия.

Почему варна брахманов находилась на вершине социальной пирамиды древнеиндийского общества? Ведь они не обладали политической и экономической властью. Они даже не образовали единой организации для координации и своих действий. Для всех индийцев брахманы ближе всех находились к сокровенному бытию спасения. Они были носителями, хранителями этого трансцендентного бытия, указывали всем другим Путь к спасению. В «Манавадхармашастре» читаем: «Само рождение брахмана – вечное воплощение дхармы, ибо он рожден для дхармы и предназначен для отождествления с брахмой. Ведь брахман, рождаясь для охранения сокровищницы дхармы, занимает высшее место на земле как владыка всех существ. Все, что существует в мире, это собственность брахмана, вследствие превосходства рождения именно брахман имеет право на все это... Он очищает всякое сорище и родичей – семь предшествующих и семь последующих поколений, только он один имеет право на всю эту землю» [I. 98-100, 105]. «Десятилетнего брахмана и столетнего царя следует считать отцом и сыном, но из них отец – брахман» [II. 135].

По меркам индийского общества к брахманам предъявляются самые высокие требования. Блага и авторитет даются брахману не по счастливому случаю рождения в варне брахманов. Он должен быть носителем идеала. «Ради средств к существованию, – читаем в Законах Ману, – ни в коем случае не сле-



дует вести себя, как обычные люди; надо вести жизнь брахмана – прямую, честную, чистую» [IV. 11]. «Пусть не будет привязан из чувственности ко всяким мирским утехам; чрезмерную привязанность к ним следует отвращать размышлением. Надо отвергать всякое богатство, мешающее изучению Веды, но изучать как полагается; ведь это ему обеспечивает достижение цели» [IV. 16-17]. «Брахман, избавившись от тела одним из тех многих подвигов, практикуемых великими риши, свободный от печали и страха, прославляется в мире Брахмы» [VI. 32]. «Брахман – ученый или неученый – великое божество, равно как великое божество и огонь, – и использованный при жертвоприношении, и не использованный» [IX. 317].

Примечательно, что царь в Законах Ману рассматривается как божество и в то же время выступает в качестве средства для обеспечения существования брахмана: «Так как царь был создан из частиц этих лучших из богов, он блеском превосходит все живые существа... Даже если царь – ребенок, он не должен быть презираем думающими, что он только человек, так как он – великое божество с телом человека» [VII. 5, 8]. «Царь даже погибая, пусть не взимает налог со знатока Веды; не должен умереть знаток Веды, живущий в его стране. У какого царя в стране гибнет от голода знаток Веды, у того от того же голода быстро гибнет вся страна» [VII. 133-134]. «Кшатрий, попавший в беду, может существовать всеми этими средствами, но ему никогда не следует даже думать о более высоком образе жизни» [X. 95]. Главное предназначение царя – охрана существующего миропорядка, который расширяется до размеров космоса, и справедливое наказание нарушителей установленного порядка: «Кшатрием, получившим посвящение, как предписано Ведой, должна совершаться, как положено, охрана всего этого мира. Ибо, когда люди, не имеющие царя, рассеялись во все стороны от страха, владыка создал царя для охраны всего этого мира» [VII. 2-3]. «Для всех неуклонно следующих присущей им дхарме, для варн и различных ашрам царь создан как охранитель» [VII. 35].

Для нарушителей порядка у царя имеется испытанное средство – наказание: «Если бы царь не налагал неустанно Наказание на заслуживающих его, бо-

лее сильные изжарили бы слабых, как рыбу на вертеле...Весь мир подчиняется только посредством Наказания, ибо трудно найти человека чистого, ведь только из страха Наказания весь мир служит пользе. Боги, данавы, гандхарвы, ракшасы, существа, летающие и ползающие, служат пользе только принуждаемые Наказанием. Все варны испортились бы, все преграды были бы сокрушены, и произошло бы возмущение всего народа от колебания в наложении Наказания» [VII. 20, 22-24]. «Так как Наказание обладает великой энергией и с трудом может быть использовано неопытными, то царя, отклоняющегося от дхармы, оно губит вместе с родственниками» [VII. 28]. «Царь, наказывающий не заслуживающих этого, а заслуживающих этого не наказывающий, принимает на себя великое бесчестие и идет в ад» [VIII. 128]. «Ни отец, ни учитель, ни друг, ни мать, ни жена, ни сын, ни пурохита не должны оставаться ненаказанными; для царя ничего не значит имя того, кто не исполняет своей дхармы» [VIII, 335]. Как мы видим, в отличие от древних китайцев, для которых исходным основанием в оценке социальных событий служил конфуцианский мир семьи, для индийцев таким основанием выступала универсальная, самодовлеющая, метафизическая божественная реальность. «Царь, желающий достичь местопребывания Индры и нетленной славы, пусть не упускает даже мгновения для наказания человека, совершившего насилие» [VIII. 344].

Поскольку царь по сравнению с брахманом более отдален от пространства сокровенного бытия, то и моральные требования к нему также снижаются, хотя остаются достаточно строгими. Царь является носителем идеала мирского порядка. «Наказание может быть наложено чистым, правителем, следующим тому, что сказано в шастрах, имеющим хороших помощников и умным» [VII. 31]. «Надо днем и ночью усердно заботиться об обуздании чувств, ибо только обуздавший чувства может заставить подданных пребывать в повиновении... Ведь царя, приверженного к порокам, порожденным желанием, покидают богатство и дхарма, но приверженного к порокам, порожденным гневом, — даже душа. Охота, игра в кости, спанье днем, злословие, женщины, пьянство, пение, музыка, танцы и бесцельное путешествие — группа десяти пороков, порожден-

ных желанием... Пьянство, игра в кости, женщины и охота – по порядку перечисления – эту четверку надо считать наихудшей в группе пороков, порожденных желанием» [VII. 44, 46-47, 50].

Таким образом, в этом разделе мы в самом общем виде проследили на материале классического произведения постреволюционной эпохи «Манавадхармашастры» процесс объективации Духа осевого времени в социально-политических отношениях и морально-правовых нормах. При этом мы наблюдаем непосредственную детерминацию идеалов и норм от трансцендентного порядка к мирскому, которая наиболее четко просматривается лишь в истории древнеиндийской культуры. Например, в Древней Греции, напротив, разумно-добродетельные изменения в мирском бытии привели к соответственной трансформации в мифологических представлениях.

В завершение тематического анализа ментальной революции в Древней Индии мы попытаемся выделить ФТС, которая определяла систему координат ценностно-мыслительного пространства индийской культуры во всей последующей ее истории. Помимо существенного тематического различия ФТС ментальные пространства архаического и осевого периодов отличаются иерархическими порядками. При всей сложности их организации первое можно назвать одноярусным. Боги, первопредки, герои, люди, животные и другие являются обитателями одного и того же натуралистически-силового жизненного мира. Открытие трансцендентной божественной реальности значительно усложнило конфигурацию жизненного мира осевых народов, которое имеет как бы двухъярусную структуру: метафизическое и мирское субпространства. Метафизическое субпространство имеет существенно иную природу и метрику. Оно нематериально. Для мирской реальности оно выполняет функцию метафизического сущностного принципа и универсального принципа творения. Обычно оно как онтологическая реальность имеет атрибуты разума и добродетели, которые при рассмотрении его как пространственной реальности выступают его осями. Метафизическое субпространство древнекитайской культуры образуют доминирующие темы «Небо» и «Земля», «Дао-Путь» в конфуцианской и даосской ин-

терпретации, «злые» и «добрые духи», «дух предков» и другие. В персидской культуре – бог Ахура-Мазда, шесть Амэша-Спэнта, рай и ад, души святых и злой дух Ангра-Майнью.

Метафизическое субпространство древнеиндийской культуры образуют доминирующие темы «Брахмана» и «Атмана», «Пуруши», «Пракрити», «жизненного Дыхания» и другие. Упанишады и «Бхагават Гита» наиболее полно описывают пространство сокровенного бытия культуры Древней Индии. Если в Упанишадах запечатлен процесс осмысления его природы и способы вхождения в него, то в Гите индийская метафизика достигает классической зрелости, метафизическое знание превращается в парадигму, в образец. «Законы Ману» как письменный источник примечателен тем, что в нем запечатлен процесс выстраивания мирского порядка в соответствии с требованиями порядка трансцендентного. Для индийцев этот текст одновременно творил и был носителем этого пространства. Чтобы выявить метрику последнего, нам нужно проследить хотя бы в самом общем виде процесс корреляции между метафизической и мирской реальностями. Для древнего индийца, как впрочем, и для представителя любой культуры осевого и постосевого периодов, пространство сокровенного бытия было предельной реальностью, было носителем предельных целей и ценностей, которая определяет жизненный мир субъектов культуры и служит его основанием. Это обстоятельство мы наблюдаем в мифах о творении, созданных в осевое и постосевое время.

Мифы о творении выполняют две важнейшие функции. Во-первых, они задают представление о структуре мироздания и его происхождении. Во-вторых, они обеспечивают связь с пространством сокровенного бытия. Следует отметить существенное различие мифов о творении архаического и периода ментальной революции. Архаические мифы о творении выполняют только первую функцию, поскольку натуралистически-силовой жизненный мир не имеет метафизического субпространства. Так, Гесиод жил до ментальной революции в Древней Греции. Поэтому его «Теогония» есть произведение древнегреческого архаического Духа. Поскольку в период коренных ценностно-мыслительных

преобразований этот текст был хорошо известным, то он не подвергся редактированию с целью его адаптации к новой системе координат ментального пространства культуры. В архаический миф о творении в «Ветхом Завете» в осевое время была сделана интерполяция о Духе Божьем, который «носился над водою». Эта чужеродная вставка никак не связана с последующим натуралистическим по содержанию текстом. Если мы обратимся к произведению завершающего этапа китайской ментальной революции «Хуайнаньцзы», когда с укреплением империи Хань происходила структуризация и кристаллизация нового жизненного мира Древнего Китая, то, как мы увидим ниже, мифы о творении выполняли двоякую функцию.

Как отмечалось выше, мифы о творении в Бр и Ч упанишадах отображают начальный этап индийской ментальной революции, поиск метафизического основания. Миф о творении в «Законах Ману» и «Махабхарате» имеют ярко выраженную двоякую функцию. Миф о творении в «Законах Ману» воспроизводит представления о структуре мироздания и того жизненного мира, в котором обитали древние индийцы в постреволюционную эпоху. В нем легко просматривается новая, уже устоявшаяся система приоритетов. Системой отсчета мирского порядка выступает метафизическая реальность. Ценность всякого объекта определяется степенью приближения к ней. Так, в мифе сообщается, что Самосуций (бог Брахма), «разделив свое тело... произвел Вираджа (первое существо, олицетворение начального явления в живой природе. – В. М.). Последний, «совершив весьма трудный для исполнения аскетический подвиг, создал сначала владык существ – десять великих риши», которые «создали семь других Ману, преисполненных блеска, богов, местопребывания богов и великих риши, обладающих неизмеримым могуществом» [I. 32, 34, 36]. Примечательно, что не боги творят все живое, а риши (великие святые мудрецы) творят и богов. При этом их аскеза ценится выше всего, с помощью которой можно всего достичь: «Все это – недвижимое и движущееся – было произведено этими, обладающими великой душой, посредством аскетизма и по моему повелению, согласно карме» [I. 41]. Брахма ради процветания миров «создал из сво-

их уст, рук, бедер и ступней соответственно брахмана, кшатрия, вайшья и шудру» [I. 31]. Он обустроил социально-политический и религиозный порядок. Поскольку брахман оказался ближе всех к Самосущему, то он был создан раньше всех и на вершине социальной лестницы. «Самосущий, совершив аскетические подвиги, создал сначала из своих уст его (брахмана. – В. М.) для приношения жертв богам и предкам, для сохранения всего этого» [I. 94].

Когда мы обращаемся к тексту в поисках доминирующих тем, составляющих ФТС древнеиндийского Духа, мы обнаруживаем доминирующую *тему «Веды»*. Она выступает как первая и последняя тема древнеиндийской ментальности. Все тематическое многообразие является следствием. «Корень дхармы – вся Веда, священное предание и поведение знающих Веду, а также поведение добродетельных людей и самоудовлетворение. Какой закон для кого ни был бы объявлен Ману, он весь изложен в Веде, ибо он был всезнающ» [II. 6-7]. «Принесение жертвы в виде чтения ведийских текстов – равно приношению на огне и благочестиво даже, когда естественные явления, требующие перерыва, заменяют восклицание «вашат!». Кто обузданный, чистый целый год повторяет для себя чтение Вед согласно правилу, для того всегда течет молоко, простокваша, коровье масло и мед» [II. 106-107]. «Лучший из дваждырожденных, желающий совершить аскетические подвиги, пусть всегда изучает Веду, ибо изучение Вед считается в этом мире высшим подвигом брахмана. Именно тот дваждырожденный до кончиков ногтей совершает высший аскетический подвиг, кто, даже нося гирлянду, ежедневно читает Веду, как только он может. Тот дваждырожденный, который; не изучив Веду, прилагает старание к другому делу, уже при жизни быстро идет вместе с потомками к состоянию шудры» [II. 166-168]. «Брахман – творец рождения от Вед и наставник в исполнении его учеником его дхармы – даже ребенок является согласно дхарме отцом старика. Кави – юный сын Ангираса, когда учил своих старших родственников, отцов по возрасту, превосходя их знанием, обратился к ним так: «Дети!» Они, преисполненные гнева, спросили относительно этого богов. Боги же, собравшись, сказали им: «Дитя обратилось к вам правильно» [II. 150-152].

Другой важнейшей особенностью (ее даже нельзя назвать доминирующей темой, поскольку она имеет духовно-практическую природу) древнеиндийского Духа является его *ритуальный* характер. Можно утверждать, что в определенном смысле в Древней Индии чистого абстрактно-теоретического знания, как в Греции, не существовало. В большей или меньшей степени оно было связано с обрядами, выступая ментальной стороной практического делания. Как отмечалось выше, самые абстрактные представления Упанишад, философских школ санкхьи, Веданты и другие были тесно связаны с подвижнической деятельностью отшельника или аскета, определяя специфику метафизики Пути. А. А. Вигасин в предисловии к книге Р. Б. Пандея «Древнеиндийские домашние обряды (обычаи)» справедливо отмечает: «Само мировоззрение индийских ученых складывалось под воздействием ритуалистики. Читатель индийской «научной» прозы (так называемых шастр) – будь то о политике или любви, о медицине или астрономии – постоянно замечает устойчивые образы и стереотипы восприятия, объяснимые лишь в свете богатой ритуалистической традиции. Жертвоприношение в индийской литературе – не только передача божеству тех или иных материальных благ. Разновидностью жертвы считается кормление брахмана, в этом случае пища сжигается «в огне его желудка», как в пламени священного очага... Таким же образом осмысляют всякого рода щедрые дарения и раздачи. Объектом отчуждения могут стать не только предметы, входящие в имущество человека, но и какие-то аспекты самой его личности. Аскетизм выступает как форма самопожертвования и «жертва собою» отнюдь не представляет простую игру слов. Вся жизнь индивида в сутрах изображается как непрерывная цепь жертвоприношений, завершаемых заключительным ритуалом, когда тело покойного сжигают на погребальном огне точно также, как сам он сжигал масло, зерно или мясо домашних животных. Жертвоприношение становится наиболее употребительной метафорой, прилагаемой к изучению брахманским учеником священных текстов вед, к управлению царством, к осуществлению судопроизводства и т. д и т. п. Смысл «юридических» предписаний шастр порою может быть разъяснен лишь в свете того восприятия мира, кото-

рое характерно для ритуалиста... Происхождение традиционных индийских наук тесно связано с ритуалистикой. Астрономия нужна для выбора времени жертвоприношения, геометрия – для устройства алтарей. Фонетика и изучение стихотворной метрики развивались в связи с потребностями правильной рецитации гимнов и жертвенных формул. Современные исследователи приходят к выводу о первостепенной важности ритуала в становлении древнеиндийской грамматической традиции. Наконец, индийская логика была приспособлена в первую очередь для интерпретации священных текстов и ритуальных церемоний» [204, с. 18-19].

Таким образом, в осевое время как в период наибольшего духовного подъема, жизненный мир древнего индийца был насыщен различными формами ритуалов. Движение в пространстве этого мира постоянно сопровождалось ритуальными действиями, осмысливалось как непрерывная цепь ритуалов. При этом обряды носили не столько социальную направленность, подобно этикету, сколько метафизическую, поддерживалась непрерывная связь с трансцендентной божественной реальностью. Ритуальный комплекс как универсалия древнеиндийской жизни образует вторую доминирующую тему или ось системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры Древней Индии.

Третьей доминирующей темой древнеиндийского Духа является «*дхарма*». Термин «дхарма» один из наиболее распространенных в древнеиндийской литературе. Чаще всего он используется в качестве основания в осмыслении разнообразных процессов. В Законах Ману слово «дхарма» употребляется в наиболее распространенном значении, как правило, или комплекс правил добродетельного поведения. Дхарма как древнеиндийская добродетель, как нравственно-правовая парадигма рассматривается нами в качестве третьей оси системы координат ментального пространства культуры Древней Индии. В Законах Ману подчеркивается, что источником дхармы является священное знание: «Корень дхармы – вся Веда, священное предание (*smṛti*) и поведение знающих Веду, а также поведение добродетельных людей и самоудовлетворение» [II. 6].



«Веду, священное предание, поведение добродетельных и самоудовлетворение – это объявили четырьмя очевидными источниками дхармы» [II. 12].

Дхарма для древнего индийца представляла собой абсолютную ценность. Мирской порядок в индийской ментальности обычно проецируется на трансцендентную реальность, получая, таким образом, метафизическое обоснование. Это обстоятельство фиксируется в Законах Ману: «Надо постепенно накапливать дхарму, как белые муравьи сооружают свой муравейник, не мучая ни одного живого существа ради приобретения спутника в ином мире, ибо в другом мире ни отец, ни мать не являются спутниками, ни сын, ни жена, ни родственники – только дхарма остается с ним» [IV. 238-239]. «Поэтому надо всегда постепенно накапливать дхарму ради приобретения спутника в ином мире, ибо с дхармой в качестве спутника он переходит даже труднопроходимую тьму. Человека, выдающегося по дхарме, имеющего грехи, уничтоженные покаянием, светозарного, имеющего тело из эфира, этот спутник быстро ведет в другой мир» [IV. 242-243]. В кастовой социальной системе древнеиндийского общества для каждой варны была разработана своя дхарма, свой кодекс добродетелей, среди которых дхарма брахманов выступала в качестве образца. В Законах Ману к брахманам предъявляются следующие нравственные требования: «Надо постоянно заниматься самостоятельным изучением Веды, быть смиренным, дружелюбным, внимательным, всегда дающим, но не берущим, имеющим сострадание ко всем живым существам» [VI. 8].

Удивительно, как могут бесконфликтно уживаться в древнеиндийской ментальности существенно различные жизненные миры. Как мы видели выше, многие гимны Ригведы призывают к насилию, жестокости, переполнены жадной добычи. В литературном памятнике постреволюционной эпохи Законах Ману мы попадаем в ментальное пространство, в котором нет места насилию и жестокости не только по отношению к людям, но и по отношению ко всему живому, даже насекомым. Эти фрагменты в Законах Ману очень выразительны: «Кто ради своего удовольствия причиняет вред безвредным существам, тот и живой и мертвый никогда не имеет удовольствий. Кто не желает причинять

живым существам страдание от уз и смерти, а желает благополучия для всех, тот вкушает бесконечное блаженство. Кто никому не причиняет вреда, без усилий достигает того, о чем думает, что предпринимает и в чем находит удовольствие. Мясо никогда нельзя получить, не причинив вреда живым существам, а убиение живых существ несовместимо с пребыванием на небесах; поэтому надо избегать мяса» [V. 45-48]. «Ради сохранения живых существ следует всегда, днем и ночью, ходить, рассматривая землю, даже когда тело страдает. Аскет который ненамеренно губит днем и ночью живые существа, для очищения от греха умерщвления их пусть, омывшись, совершит шесть удерживаний дыхания» [VI. 68-69].

Если архаическое мышление Ригведы призывает к разгулу чувственных страстей, то Законы Ману требуют непременно их обуздания: «Вследствие привязанности к чувственным удовольствиям, человек, несомненно, идет ко греху, но обуздывая их, – добивается успеха. Желание никогда не угасает от наслаждения желанными предметами; как огонь от возлияния масла, оно еще больше возрастает. Если кто-либо достигает всех этих чувственных наслаждений и кто-нибудь отрекается от всех них, то отречение от желаемых предметов предпочитается приобретению. Эти органы, греховные вследствие привязанности к чувственным наслаждениям, можно обуздать не столько воздержанием, сколько постоянным стремлением к знанию. Ни изучение Вед, ни щедрость в милостыне, ни жертвоприношение, ни воздержание, ни аскетизм никогда не ведут к успеху человека, имеющего характер, оскверненный чувственностью. Кто, слыша, прикасаясь и видя, вкушая и обоняя, не радуется и не печалится, тот человек должен считаться обуздавшим чувства. Но если один из всех органов ускользает от контроля, то мудрость ускользает от него, как вода из открытой ноги меха. Подчинив совокупность органов и подчинив также разум, он достигает всех целей, даже не изнуря усиленно тело» [II. 93-100].

Как мы видим, доминирующие темы «Веды» (имеется в виду весь ведический комплекс, включающий и Упанишады), «ритуал» и «дхарма» составили три оси системы координат ценностно-мыслительного пространства древнеин-

дийской культуры. Они определяли своеобразие и очерчивали горизонт древнеиндийского Духа. Все иные представления, иные темы проистекали из них и имели вторичный характер. Тема «Веды» по существу выполняла двоякую функцию. С одной стороны, требование изучения Вед фактически способствовало интеграции ментального пространства индийской культуры в единое целое. С другой, – систематическое их изучение обеспечивало воспроизведение главной установки индийского Духа – стремление к метафизическому освобождению. Тема «ритуал» была важным принципом жизнедеятельности древнего индийца. Большой массив ведического знания постоянно воспроизводился, задействовался в многообразной сфере жизнедеятельности индийцев, придавая ей мистический характер. Тема «дхарма» как универсалии жизненного мира древних индийцев наполняла пропитанное мистицизмом их существование глубоким нравственно-правовым содержанием, делало ведический комплекс нравственным регулятивом жизнедеятельности. Важно подчеркнуть, что смысловые поля этих трех доминирующих тем частично совпадали, что при всем безразмерном массиве древнеиндийского Духа придавало ему единство и целостность. Древнеиндийский Дух можно представить в виде пирамиды, основанием которой служили доминирующие темы «Веды», «ритуал» и «дхарма», а вершиной – предельная цель, «то, ради чего», духовное спасение, достижение созерцания Атмана и Брахмана.

Таким образом, мы проследили основные моменты становления индийской цивилизации. Как и в развитии мировой истории в Древней Индии можно выделить три периода: архаический, осевого времени или ментальной революции и постреволюционный. В ходе тематического анализа РВ как литературного памятника архаической эпохи была выявлена натуралистически-силовая природа ведического Духа, систему координат ментального пространства которого составляли доминирующие темы «натура», «сила», «род», «эрос» и «ритуал». В отличие от РВ Упанишады представляют собой письменный источник эпохи осевого времени и отображают процесс становления духовно-добродетельного ценностно-мыслительного пространства культуры Древней

Индии. Исследование текстов Упанишад позволило проследить процесс ментальных преобразований в самый важный период развития древнеиндийской культуры, суть которого выразилась в открытии трансцендентной, чисто духовной божественной реальности Атмана и Брахмана. Осмысление исторического развития базовых понятий и тематических структур, нашедших отражение в Упанишадах, позволило проследить процесс становления метафизического знания в Древней Индии. Главной целью религиозно-философских поисков подвижников риши было уяснение божественной природы Атмана и Брахмана и нахождение пути практического делания для достижения метафизического освобождения. Исходя из этого обстоятельства, открылась возможность рассмотреть тексты Упанишад как развивающуюся систему религиозно-философского знания, выстроить их в некоторую последовательность.

В развитии древнеиндийской метафизики мы выделяем три этапа: период формирования, когда шел напряженный поиск природы божественной реальности, ее роли в системе мироздания и установление взаимосвязи с ней; период осмысления великого откровения, когда божественная реальность открылась подвижникам аскетам; и постреволюционный, когда основные усилия древнеиндийских мыслителей были направлены на совершенствование концептуальных подходов, так называемых основных школ в философии Древней Индии. При этом мы отмечаем, что своеобразие древнеиндийской философии выражается в том, что она не представляет собой системы абстрактно-теоретического знания. Древнеиндийская философия есть единство метафизического знания и практического делания, направленного для достижения этого знания. Такой тип религиозно-философского знания мы называем метафизикой Пути.

Основное содержание третьего заключительного постреволюционного периода в развитии древнеиндийской культуры сводилось к выстраиванию мирского порядка в соответствии с представлениями о трансцендентном. Определяющим направлением преобразований древнеиндийской культуры было стремление к спасению, к достижению метафизического освобождения. Вся энергия древнеиндийского Духа была сконцентрирована для достижения этой

цели. Индивидуальная и семейная жизнь, социально-политическая структура общества, духовная деятельность – все носило подчиненный характер. Ценностно-мыслительные преобразования в культуре Древней Индии в VII – III вв. до н. э. привели к становлению индийской цивилизации, систему координат ментального пространства которой составляли доминирующие темы «Веды», «дхарма» и «ритуал».

## РАЗДЕЛ 5

### МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

#### 5.1. Архаический период развития древнекитайской культуры

В этом разделе мы проведем тематический анализ осевого времени в становлении китайской цивилизации. Поскольку исследования по этой проблеме нам неизвестны, то представляется целесообразным предварительно рассмотреть своеобразие архаического периода развития культуры Древнего Китая, а затем очертить хронологические рамки, характер и основные этапы революционных преобразований, проследить противоборство соперничавших тематических программ (конфуцианской, даосской и легистской), а также выявить ФТС древнекитайского Духа.

Приступая к анализу осевого времени в Древнем Китае, мы сталкиваемся с существенной трудностью – отсутствием достоверного материала дореволюционного периода. Это обстоятельство может показаться более чем странным, потому что среди всех иных народов древние китайцы были наибольшими «историцистами». Действительно, в рассуждениях древнекитайских философов, особенно конфуцианцев, всегда большое значение имел исторический аргумент. Древнекитайские мыслители постоянно обращались к своему историческому прошлому для обоснования положений в своих концептуальных построениях. Мы имеем два важнейших письменных памятника доконфуцианской эпохи «Шицзин» («Книга песен») и «Шуцзин» («Книга истории»). Однако среди всех письменных источников лишь «Шицзин» можно считать более или менее достоверным памятником этой эпохи, хотя и этот литературный памятник дошёл до нас в списке эпохи Хань. Все остальные письменные источники являются носителями сильной редакторской работы революционной и постреволюционной эпохи. Так, «Шуцзин», как известно, была составлена Конфуцием, во время сожжения книг подверглась уничтожению, впоследствии была частично реконструирована и записана новым иероглифическим письмом. Но

главное обстоятельство, которое вызывает недоверие к древнекитайской истории, – это само видение конфуцианцами, даосами и другими своего исторического прошлого. По их мнению, многие правители и деятели далёкого прошлого («золотого века» до эпохи Джоу) были большими конфуцианцами и даосами, чем они сами. Они представляли собой недостижимые образцы, что, как мы понимаем, не могло быть. Поэтому мы вынуждены будем ограничиться достаточно абстрактным построением исходной тематической структуры древнекитайского архаического Духа, которая, представляется вполне очевидной.

Следует сделать ещё одно замечание методологического порядка. Ментальное пространство китайской культуры – это объект метакультурного порядка, подобный по своей природе объекту западноевропейской культуры. Это означает, что реально существовало то множество царств, которые воевали между собой. Ментальное пространство каждого из них представляло собой целостное, тематически специфическое образование и имеет основания рассматриваться как своеобразная культура (по аналогии с западноевропейской подобно английской, немецкой, французской, шведской и т. д.). Поэтому мы должны в полной мере осознавать, что, рассматривая древнекитайскую культуру с точки зрения внешнего наблюдателя и исследуя её как единое целое, мы существенно упрощаем ментальную реальность этого периода. Вплоть до образования империи Цинь ментального пространства древнекитайской культуры как объективной реальности не существовало. Существовало лишь достаточно разнообразное множество ментальных пространств отдельных царств, представлявших отдельные народы, которые существенно различались даже по языку. Лишь в непродолжительный период империи Цинь возникает унифицированный имперский Дух как объективная ментальная реальность, которая с падением империи была также разрушена. О культуре Китая как объективной ментальной реальности можно говорить лишь, начиная с эпохи Хань, со II века до н. э. При этом мы должны осознавать, что китайская культура – это объект метакультурного порядка, который формируется как надстроечное образование в процессе унификации, синтеза ментальных пространств отдельных культур (народов), явля-

ясь формой выражения единого Духа империи. В настоящее время на наших глазах происходит формирование единого европейского Духа как объективного метакультурного образования. Поскольку наш анализ носит обобщённый характер, то, употребляя термин «древнекитайская культура», мы предполагаем, что выделенные характеристики в равной мере относятся ко всем царствам (культурам), а не к особой ментальной реальности. Надо полагать, что конфуцианское, даосское, легистское влияние в различных царствах (культурах) было неодинаковым, поэтому ментальные реальности в них могли существенно различаться. Но поскольку этот аспект мало исследован, мы вынуждены ограничиться обобщающими характеристиками.

Вся архаическая история Древнего Китая – это бесконечная череда войн между царствами с целью наживы и возвышения власти их правителей. Внутри самих царств ситуация также не отличалась стабильностью. Стремление к обогащению и жажда власти аристократической верхушки царств наполняли их жизненный мир непрерывной борьбой и противостояниями. Подтверждением тому может служить труд великого древнекитайского историка Сыма Цяня (145-86 до н. э.) «Исторические записки» («Ши цзи»), большую часть которого составляют описания истории правления княжеских фамилий («княжеских домов») эпохи Чжоу. Эти исторические хроники по существу прослеживают непрерывную цепь столкновений противоборствующих царств и внутривнутриполитических интриг. Тематическая структура «сила» – «насилие» – «страх» в большой степени определяла ментальное пространство культуры. При этом проявления крайней жестокости были нормой жизни того сурового времени. Так, в гадательных надписях эпохи Шан – Инь (XIII – XI вв. до н. э.) часто спрашивается: ««Гадание... Следует ли закопать, чтобы принести в жертву божеству сто человек, у которых отрублены ноги?» «Следует ли отрубить ноги ста человекам или же их следует закопать?»... Вообще среди позднешанских гадательных надписей, – пишут авторы труда «История древнего Востока», – происходящих из Сяо-гуня, очень большое число было продиктовано заботой властей, не наступил ли подходящий момент для уничтожения очередной группы рабов,



предназначенных одному из шанских божеств. Способы уничтожения бывали различными (отрубание головы, сожжение, закапывание), в зависимости от характера божества, которому они предназначались. Последовательность этих жертвоприношений поддерживалась регулярно, независимо от того, вели ли шанцы в это время войны или нет» [94, с. 206]. По свидетельству Сыма Цяня, «на двадцатом году правления (678 г. до н. э.) У-гун умер и был похоронен в Пиньяне в области Юн. Впервые принесли в жертву людей для сопровождения умершего в количестве шестидесяти шести человек» [254, II, с. 21-22]. Это даёт основание нам заключить, что ментальное пространство архаического Китая, как и в других культурных регионах до середины VI века до н. э. носило натуралистически-силовой характер. Его ФТС составляла система доминирующих тем «натура», «физическая сила», «эрос», «род» и «ритуал». Всякие явления духовного порядка (боги, чувственные восприятия и переживания) объективировались, истолковывались натуралистически, рассматривались как особого рода материальные объекты и явления. В предельной абстракции натуралистическое пространство архаического Китая ни чем не отличалось от ментальных пространств других древнейших культур.

Однако попытаемся выявить особенности оснований, которые в значительной степени определяют своеобразие архаического древнекитайского Духа. Тема «род» имела первостепенное значение в китайской ментальности. Среди доминирующих тем ценностно-мыслительного пространства культуры влияние каждой из них, надо полагать, неодинаково. В системе координат воздействие некоторых осей может быть первостепенным. В системе координат ментального пространства Древнего Китая такую роль играла тема «род». «Целый ряд местностей с шанским населением современные исследователи склонны рассматривать как территории «родовых коллективов», их начальников при этом считают «главами родов». Несомненно, что некоторые из числа топонимов, ставших известными в шанское время, были теснейшим образом связаны с жизнью определенных кровнородственных объединений» [94, с. 196]. «Хорошо известны указания источников на сохранение в позднешанском обществе определен-

ного комплекса патриархальных отношений и кровнородственных уз. Рядом историков, изучавших сведения гадательных текстов, было отмечено, что подавляющее большинство шанских имен совпадает с географическими названиями. Эта закономерность проявлялась на протяжении столетий. Она, как полагают, отражала обычную для общества, сохраняющего элементы родовой организации, устойчивую связь членов рода с определенной местностью. Следовательно, в позднем Шан наряду со складывавшимися территориально-административными объединениями продолжал жить старый, традиционный тип общественных связей» [94, с. 197]. «Основой социальной организации Древнего Китая, – справедливо отмечает Л. С. Переломов, – в течение весьма длительного времени, включая частично и период «Чжань го», была патронимия, обозначавшаяся термином цзун или цзун-цзу. Она объединяла от нескольких сотен до тысячи и более семей, принадлежавших к одной родственной группе. Члены патронимии делились на две возрастные категории: отцы – старшие братья (фу сюн) и сыновья – младшие братья (цзы-ди)». «Если принять во внимание это уточнение, – продолжает А. С. Мартынов, – то можно сказать, что человек эпохи «философского прорыва» мог провести всю жизнь, как большинство людей и делало, ни на секунду не покидая системы кровнородственных отношений» [146, с. 110-111]. Личность рассматривалась преимущественно в контексте семейно-родственных отношений. По свидетельству Сыма Цяня, «на двадцатом году правления Вэнь-гуна (746 г. до н. э.) законом впервые ввели наказание родичей обвиняемого, связанных с ним тремя степенями родства» [254, II, с. 20]. С этого момента низвержение чиновника влекло за собой казнь родственников до третьего колена.

Другой важнейшей особенностью, которую, безусловно, следует рассматривать как ось системы координат натуралистически-силового пространства древнекитайской культуры, является тотальная ритуализация архаического жизненного мира китайцев. Древние китайцы Западного Чжоу «видели важнейшее условие, необходимое для достижения этой цели, в копировании, типизации поведения, которые были характерной чертой жизни не только правите-

лей, но и других групп правящего слоя... Копирование образца предка, получившего повеление от первых «совершенномудрых» правителей, представляло собой магический ритуал, который на основе присущего древнему сознанию механизма мифологического отождествления должен был способствовать возрождению данного повеления для последующих поколений» [94, с. 220]. В определенном смысле процесс ритуализации жизненного мира был подобен естественному отбору в живой природе: из поколения в поколение шел непрерывный процесс накопления образцов, наиболее удачных форм социальных взаимоотношений. Ритуал мыслился как единственное, проверенное многими поколениями предков, средство установления и поддержания отношения резонанса с могущественной, самодовлеющей реальностью Неба и Земли. При этом следует отметить, что сама природа ритуала мыслилась натуралистически.

Специфику жизненного мира древнекитайской культуры этого периода определяла мифология. Нет необходимости углубляться в тонкости её анализа. Нам важно зафиксировать две основные особенности мифологического мировосприятия древних китайцев «доосевого времени» – это замкнутость мироздания и неукротимая, за много веков выстраданная жажда стабильности, восстановления заданного Небом и Землёй порядка, следование этому порядку, глубоко прочувствованная жажда гармонии.

В этом мифологически-натуралистическом жизненном мире архаического Китая нам нужно выделить еще одно важное обстоятельство. Согласно древнекитайским представлениям, ван, верховный правитель выступал единственным координатором, посредником между Небом и Землей (космосом и природной средой) и рукотворной средой древнекитайского социума. «В эпоху Чжоу окончательно сформировалось представление о космосе как о едином континууме, в котором верховный правитель – ван, рассматривавшийся как двойник Небесного владыки, выступал в качестве организатора и гаранта гармонического функционирования общества. Верховный правитель в чжоуской религиозно-политической доктрине – это связующее звено между пространственным и календарным циклами космоса, единственный посредник между землей и Небом,

между различными сферами космоса, между людьми и верховным божеством. Поскольку правитель-ван рассматривался как высший медиатор, его изначальная функция состояла в том, чтобы представлять иной план бытия. Конечно, космическая модель и концепция власти вана, сложившиеся в древнем Китае, не были ни проявлением Абсолютного духа, ни результатом саморазвития каких-то свойств и качеств, имманентных носителям древнекитайского этноса» [94, с. 221]. Для выполнения этой функции ван наделялся магической силой дэ. «Считалось, что для правителя единственная возможность сохранить благосклонность Неба состоит в культивировании магической силы дэ, полученной от предков. В связи с этим родилась практика при помощи различных психофизических действий, например, магического молчания, постоянно возбуждать это начало в правителе. Был выработан ритуал «уведомления Неба» о том, что правитель обладает достаточной магической силой» [94, с. 219]. Для последующего анализа важно заметить, что, кроме вана, никто не имел непосредственного доступа к высшим мифологически-натуралистическим силам Неба и Земли. «Основным принципом и главной категорией древнекитайской космологии была гармония. Концепция гармонического устройства мира, включая природу, природных божеств-духов, народ и весь космос, основывалась на представлении о связи, согласованности, соответствии и соразмерности всех его элементов. Господство подобного мировоззренческого принципа рождало представление о том, что умиротворение народа должно было вызывать медленный соответствующий отклик среди божеств и служить началом очередного цикла упорядочивания мира» [94, с. 263].

Таким образом, горизонт натуралистического мифологического мира древних китайцев был строго ограничен. Его составляли предельно абстрактные и в то же время непосредственно чувственно данные везде и всегда боги Небо и Земля, которые осмысливались как объективные натуралистические реальности, а Поднебесная (воюющие царства и их народы) находилась между ними. Её существование и судьба полностью зависели от воли Неба и Земли. Циклическое движение Неба и Земли задаёт гармоничный ритм протекания

природных и социальных процессов. Если люди (правители и народ) по различным причинам нарушают целеустремлённую гармоничную деятельность Неба и Земли, то происходят природные катаклизмы и социальные конфликты. Механизм деятельности Неба и Земли представлялся в виде деятельности духов Неба и Земли. Подчеркнём, что эта объективная реальность мыслилась натуралистически. К. В. Васильев справедливо отмечает: «В распоряжении современной науки пока что нет данных о присутствии нравственного элемента в религиозных представлениях шанцев. Гадательные тексты не содержат указаний на то, что благосклонность высших сил зависела от личных добродетелей правителя или его приближенных» [94, с. 194]. При этом тема «гармония» в древнекитайском мировосприятии стала ключевой, интегрирующей всё в единое целое. Таким образом, своеобразие архаического мышления в Древнем Китае в значительной степени определялось темами «Небо и Земля», «гармония», «ван». Сущностную природу архаической древнекитайской ментальности составляла выделенная нами тематическая структура доминирующих тем «натура», «сила», «род», «эрос» и «ритуал».

В зависимости от духовных, экономических, социально-политических, институциональных преобразований в древнекитайской ментальной революции можно выделить три этапа. Границы первого этапа очерчивает эпоха Чжаньго («Воюющих царств», V – первая половина III вв. до н. э.). Его можно назвать латентным периодом подготовки революционных преобразований. С точки зрения внешнего наблюдателя в воюющих царствах Поднебесной ничего существенно нового не происходило. Непрерывающиеся междоусобицы царств с их грабежами и разрушениями заполняли эту беспокойную эпоху жестокостью и насилием. Приведем несколько показательных примеров из Сыма Цяня: «На двадцать первом году (364 г.) армия Цинь сразилась с цзиньской армией у Шимэня и обезглавила шестьдесят тысяч цзиньских воинов. Сын Неба поздравил правителя Цинь с победой и подарил ему вышитые одежды» [254, II, с. 38]. «На седьмом году (331 г.) княжич Ан сразился с войсками Вэй, взял в плен их военачальника Лун Цзя и убил восемьдесят тысяч человек» [254, II, с. 42]. «На че-

тырнадцатом году правления Чжао-сян-вана (293 г.) цзогэн Бай Ци нанес удар по войскам Хань и Вэй в Ицюэ, убил двести сорок тысяч человек, взял в плен Гунсунь Си и занял пять городов» [254, II, с. 46].

Одним из главных достижений эпохи Чжаньго было совершение беспрецедентного в многовековой истории Китая духовного прорыва, осуществленного, прежде всего Конфуцием, а также даосами. Возникло разумно-добродетельное субпространство культуры. В определенном смысле Конфуция можно назвать отцом великой китайской ментальной революции. По своей значимости и отдаленным последствиям в развитии китайской культуры его вклад значительно превышает преобразовательную деятельность иных творцов, в том числе Лао-цзы. Суть духовного переворота выражается в открытии трансцендентной, чисто духовной, нравственной по природе реальности Дао-Пути. Как мы покажем ниже, даосами бытие Дао истолковывалось существенно иначе.

В этот период шла напряженная рефлексивная работа по осмыслению социального бытия, в результате которой сформировалось три ее теоретические модели: конфуцианская, даосская и легистская. За три столетия эпохи Чжаньго до образования империи Цинь эти три философские концепции получили значительное распространение в высших слоях древнекитайского общества и к ее концу в большой степени определяли его ментальность. При жизни Конфуция интересубъективное влияние его учения было минимальным. А. С. Мартынов справедливо замечает: «В период странствий известность Конфуция ограничивалась главным образом пределами его родного княжества и местом временного пребывания, слегка опережая его в пути» [146, с. 33]. Читая «Мэн-цзы», мы обнаруживаем, что статус его главного героя (ок. 372-289 гг. до н. э.), т. е. во второй половине IV – начале III вв. до н. э. был более высоким по сравнению с Учителем. Из ремарок этого произведения мы видим, что некоторые правители царств настойчиво пытались ввести «гуманное (т. е. конфуцианское) правление». ««Теперь если вы, князь, – рассуждает Мэн-цзы, – введете гуманное правление, то это приведет к тому, что во всем Китае служащие люди все пожелают стоять в вашем дворе; земледельцы все – пахать на ваших полях; купцы

все – складывать товары на ваших рынках; путешественники все – ходить по вашим дорогам; недовольные на своих князей в Китае все пожелают отправиться к вам жаловаться. При таком положении кто будет в состоянии противиться вам?» Князь сказал: «Я глуп и не в состоянии достигнуть этого. Желая, чтобы вы помогли осуществлению моих намерений и просветили меня»» (МЦ, I А, 7. 18-19) [108, с. 255].

Второй этап китайской ментальной революции охватывает период существования империи Цинь (последняя треть III в. до н. э.) во время правления Цинь-Шихуанди и его наследника Эр-ши-хуана. В этот период была предпринята попытка преобразования Китая на основе легистской программы. Она была успешной в том смысле, что удалось объединить народы Китая в едином государстве – империи Цинь. Во время правления Цинь-Шихуанди шел активный процесс объективации и институализации легистских представлений. Примечательно, что эта реформаторская программа не имела нравственной основы, что и явилось одной из главных причин ее краха, который произошел вскоре после смерти основателя империи Цинь.

В третий заключительный период осевого времени в Древнем Китае (приблизительно II в. до н. э.) по мере становления империи Хань происходит существенное преобразование древнекитайского общества на основе конфуцианской парадигмы, которое привело к преображению китайского Духа.

## **5.2. Натуралистически-силовая направленность ментальности легистской школы**

В этом разделе мы рассмотрим одно из основных направлений рефлексивной работы древнекитайской мысли в поисках выхода из затянувшегося кризиса эпохи Чжаньго. В этот подготовительный период великой китайской ментальной революции сформировалась школа политической мысли, представители которой не только разрабатывали теоретические модели могущественного, эффективно функционирующего государства, но и пытались ее опробовать.

вать в непосредственном государственном строительстве и управлении государством. Она получила название легистов или законников (фа цзя). Однако предварительно мы рассмотрим проблему истоков и возникновения философии в Древнем Китае.

Одним из основоположников легистской традиции в китайской философии считается реформатор царства Цинь Гунсунь Ян (390-338 гг. до н. э.), известный под именем Шан Яна. Он считается автором философско-политического трактата «Книга правителя области Шан» («Шан цзюнь шу»). Немалую роль в развитии легизма сыграл современник Шан Яна, советник правителя царства Хань Шэнь Бухай (ок. 385-ок. 337 до н. э.), который считается основоположником «искусства управления». Важнейшим представителем школы законников был также Хань Фэй-цзы (ок. 280-ок. 233 гг. до н. э.). В трактате, названном его именем, «Хань Фэй-цзы», легистское учение приобретает систематический характер и получает даосское обоснование. Примечательно, что Хань Фэй, будучи одним из главных советников императора Цинь Шихуанди, надо полагать, был одним из главных творцов великой империи, а для нас – одним из крупнейших деятелей осевого времени в Древнем Китае. В настоящем разделе ставится задача выявить своеобразие тематической структуры школы законников.

Мы рассмотрим концепцию государственного деятеля Гунсун Яна правителя области Шан, которая была весьма популярной на протяжении всей китайской истории. К ней обращались в критические периоды жизни китайского государства, когда конфуцианская ментальность была доминирующей системой мировосприятия в обществе.

В своих теоретических построениях Шан Ян исходил из полного и абсолютного отрицания конфуцианства. В его теории государства (мы её будем рассматривать как тематическую систему социальной реальности) нет места духовности, духовно-нравственному началу, которое являлось источником конфуцианства. Он категорически выступает против главных положений учения Конфуция и называет их «паразитами»: «К шести паразитам относят: ли, музы-



ка, Ши цзин, Шу цзин, почитание старых порядков, добродетель, сыновняя почтительность, братский долг, искренность, доверие, честность, бескорыстие, человеколюбие, справедливость, нежелание воевать, восприятие войны как чего-то позорного. Если в стране имеются двенадцать паразитов, то правитель не сможет заставить людей обрабатывать землю и воевать, государство непременно обеднеет и будет расчленено» [104, с. 193-194]. «Когда шесть паразитов множатся, народ уже невозможно использовать» [104, с. 195]. По мнению китайского реформатора, процветание государства невозможно при наличии духовной культуры, которую в IV в. до н. э. уже отождествляли с конфуцианской ментальностью: «Если государство сильно и ни с кем не воюет, то внутрь страны проникает яд: появляются ли, музыка и паразиты, приносящие вред трём функциям (земледелию, торговле и управлению. – В. М.), и тогда государство будет непременно расчленено. Если же государство сильно и поэтому ведёт войну, то яд проникает к противнику, в государстве исчезают ли, музыка и паразиты, приносящие вред трём функциям, и оно непременно усилится» [104, с. 157]. Таким образом, для Шан Яна система натуралистических ценностей является базовой. Она очерчивает горизонт социальной реальности.

Шан Ян построил достаточно эффективную теоретическую модель многонаселённого государства, которое требует иерархически упорядоченного, централизованного управления. Основу античной цивилизации составляли города-государства (полисы). Политическую основу античного полиса составляли свободные мужчины, собственники земельных участков. Социально-экономическое и политическое функционирование подобного типа системы обеспечивалось путём сбалансирования воли, интересов и прав индивидуумов-граждан. Индивидуализм свободного гражданина был одним из главных источников античного духа. Как мы знаем, несмотря на великие достижения колыбели западной цивилизации, как целостная система она оказалась очень неустойчивой, требовала постоянной модернизации своей социально-экономической и политической структуры. Конфуций в определённом смысле шёл по «западному» пути. Он требовал первоначально преобразования индивидуального духа на

основе человеколюбия, затем упорядочения семьи и гармонизации государства. Для Шан Яна такой путь строительства государства был совершенно неприемлем. Он мыслил категориями исключительно надличностного порядка. Он не опускался ниже представлений класса (земледельцев, торговцев, чиновников). Но базовыми категориями его теории являлись понятия «народа» и «правителя».

Главной целью теоретических построений Шан Яна было создание теоретической модели целостного, стабильного, сильного, эффективно функционирующего большого по размерам и народонаселению государства. Интеграцию государства в единое целое в его концепции должно было выполнять «Единое». Он нигде понятие «Единого» не определяет, но из контекста его употребления следует, что «Единое» включает как целостный характер социально-экономической жизни, так и единение духа всего населения для достижения целей общегосударственного, национального порядка: «Желания людей неисчислимы, но возможность для достижения выгоды кроется лишь в Едином, и пока люди не обратятся к Единому, у них не будет пути для достижения своих желаний. Поэтому надо сосредоточить стремления народа на Едином. Когда Единое будет достигнуто, правитель сможет сосредоточить в своих руках все силы людей, а когда все силы людей будут сосредоточены в руках правителя, страна станет могущественной» [104, с. 165]. «Сосредоточить все силы в одних руках можно только через Единое; обуздать же силы можно войной с противником. Поэтому тот, кто хорошо управляет государством, поощряет в народе стремление к Единому. Когда люди помышляют лишь о Едином, они искренни, а когда люди искренни, они трудятся на земле, когда же люди трудятся на земле, они весьма старательны, а тот, кто старателен, разбогатеет» [104, с. 182]. «Государство, добившееся сосредоточения всех усилий народа на Едином хотя бы на один год, будет могущественно десять лет; государство, добившееся сосредоточения всех усилий народа на Едином на десять лет, будет могущественно сто лет; государство, добившееся сосредоточения всех усилий народа на

Едином на сто лет, будет могущественно тысячу лет, а тот, кто будет могущественным тысячу лет, добьётся владычества в Поднебесной» [104, с. 159].

Одним из главных завоеваний (если не самым главным) великой ментальной революции в Древней Греции и Риме, Индии и Китае было утверждение победы Духа разума и добродетели над Силой с её непременными спутниками Насилием и Страхом. В постреволюционный период важным стремлением цивилизованного государства стало установление строгого контроля Разума, Добродетели и Закона над Силой. Проявления силы должны быть локализованы в приемлемых для общества формах (спорт, народные гуляния и др.). Шан Ян опираясь на натуралистически-силовое мышление архаического Китая, делает ставку на силу: «Могущественным называют того, кто может использовать силы Поднебесной для победы. Тот, кто сможет использовать силы Поднебесной для победы, объединит в своих руках все силы» [104, с. 214]. Поэтому Шан Ян в качестве главной задачи ставит перед правителем задачу мобилизации всех внутренних сил и ресурсов: «Когда народ сам стремится к войне и к тому же в стране созданы такие условия, что немислимо не воевать, я называю это «поощрением силы»» [104, с. 213]. «О государстве, почитающем силу, говорят, что на него трудно напасть» [104, с. 163]. По мнению китайского теоретика, доминирующей темой жизненного мира государства должна быть тема «силы»: «Наказания порождают силу, сила порождает могущество, могущество порождает величие, вселяющее трепет, а величие, вселяющее трепет, порождает доброту. Доброта исходит из силы» [104, с. 160]. В решении внутренних и внешних проблем правителю рекомендуется делать ставку на Силу: «Если люди глупы, их можно победить умом; если люди в наш век умны, их можно победить силой» [104, с. 172]. Высшим критерием успеха, достижение предельной цели, по Шан Яну, является могущество. Для современного мышления пропаганда Шан Яном культа силы не приемлема. Однако при более глубоком рассмотрении мирового культурно-исторического процесса нельзя не отметить и правду Шан Яна. В социальном бытии народа, государства в целом силовой аспект нельзя элиминировать, особенно в государствах больших масштабов. В процессе фор-

мирования Римской империи, государств Средневековья, абсолютистских монархий Нового времени и Просвещения, в буржуазных государствах XIX – XX веков тема «силы» играет далеко не последнюю роль. За декларациями о демократии и правах человека всегда стояла и стоит мощь господствующего классового интереса.

В отличие от Конфуция, Шан Ян понимает социальную реальность натуралистически. В его трактате она включает сферы экономических и социально-правовых отношений. При этом, добиваясь строгости своей теории, он толкует их предельно упрощённо. Одним из главных постулатов его «экономической модели» является: «Земледелие, торговля и управление – три основные функции государства» [104, с. 221]. «Когда поразмыслишь о природных чувствах людей, видишь, что они мечтают только о пахотной земле и жилище» [104, с. 200]. «Необходимо довести народ до такого состояния, чтобы он страдал от того, что не занимается земледелием; чтобы он пребывал в страхе оттого, что не воюет» [104, с. 234].

В деле управления, по мнению Шан Яна, главное добиться эффективной связи правителя с народом: «Господства в Поднебесной добивается тот, кто постиг сущность хорошего управления народом, и тогда народ полюбит правителя как родного, не дожидаясь наград и поощрительных даров; он займётся основным делом, не дожидаясь рангов знатности и жалования; он готов будет жертвовать жизнью, не дожидаясь наказаний и кары» [104, с. 154]. «Управление всеми уездами страны должно осуществляться по единому образцу, и тогда уклоняющиеся от истинного пути не осмелятся менять эту систему управления» [104, с. 146]. Взаимоотношения с народом мыслилось строить с позиции силы путём строгого его усмирения: «В древности навести порядок в Поднебесной мог лишь тот, кто прежде всего мог навести порядок в собственной стране; мог одолеть сильного врага лишь тот, кто прежде всего победил свой собственный народ. Поэтому основа подчинения народа – наведение порядка в народе» [104, с. 210]. Древнекитайские мыслители могли умело манипулировать своим историческим прошлым. Конфуцианцы и даосы рисовали совер-

шенно различные картины «золотого века» Китая на заре его истории. У Шан Яна древность как образец идеального общества выступала в образе сурового, строго авторитарного государства и общества. «Когда народ слаб, – утверждает он, – государство сильное, когда государство сильное – народ слаб. Поэтому государство, идущее истинным путём, стремится ослабить народ» [104, с. 219].

В наведении порядка в стране и обуздании народа важную роль должно играть законодательство. Законы, должны быть просты, ясны, всем понятны, а суровые наказания должны внушать трепет. «Все, кто в наше время вершат дела, – пишет Шан Ян, – стремятся возвыситься над совершенномудрыми, но они могут достичь этого лишь с помощью закона. Однако они добиваются хорошего управления, отвернувшись от закона. Это всё равно что перетаскивать тяжести на дальние расстояния без лошади или вола или переправляться через большую реку без лодки и вёсел» [104, с. 223]. «Совершенномудрый правитель не ценит справедливость, но ценит законы. Если законы непременно ясны, а указы непременно исполняются, то больше ничего и не надо» [104, с. 216]

Непременными спутниками силового мышления являются насилие, жестокость и страх. Когда основным способом решения проблем является применение силы (в явном или неявном виде), то последние становятся обыденным явлением, нормой жизни. «Наказания должны быть суровы, а ранги знатности – почётны, награды – незначительны, а наказания – вселяющими трепет. Когда ранги знатности почётны, это значит, правитель любит народ; когда наказания вселяют трепет, народ пойдёт на смерть за правителя» [104, с. 163]. «В образцово управляемом государстве много наказаний и мало наград... В государствах, стремящихся к владычеству в Поднебесной, каждым девяти наказаниям соответствует одна награда» [104, с. 178-179]. «Ежели наказания суровы и награды малочисленны, это значит, что правитель любит народ и народ готов отдать жизнь за правителя. Ежели награды значительны и наказания мягки, правитель не любит народ, и народ не станет жертвовать жизнью ради него» [104, с. 194]. «Если при применении наказаний за мелкие проступки карать как за

тяжкие преступления, то проступки перестанут совершаться, а тяжких преступлений и вовсе не будет. Это называется: «избавляться от наказаний посредством наказаний»» [104, с. 195].

Согласно Шан Яну, лишь разработанный им путь построения общества и государства на насилии и жестокости позволяет овладеть сердцем народа и сделать государство процветающим и могущественным. «Совершенномудрый, управляя людьми, – подчёркивает китайский реформатор, – должен непременно уметь овладевать их сердцами, и тогда он сможет использовать их силу» [104, с. 195]. «Когда люди будут заняты с утра до вечера в земледелии, то они полюбят правителя как родного и будут готовы жертвовать жизнью ради выполнения его приказов» [104, с. 153].

Древнекитайский историк Сыма Цянь так оценивает государственную деятельность Шан Яна: «Шан-цзюнь в интересах циньского Сяо-гуна сделал ясными законы и установления; вырвал корни злоупотреблений; заслуженные чиновники награждались, те, кто имел проступки, неотвратимо наказывались; он ввел эталоны мер, приведя в порядок меры веса, утвердил *цинчжун*, проложил продольные и поперечные межи на полях, чтобы таким путем внести покой в жизнь народа и закрепить единые обычаи. Он поощрял народ заниматься сельским хозяйством и улучшать земли; [делал так, чтобы] крестьяне не совмещали земледелие с другими занятиями, чтобы на полях трудились с полной отдачей и накапливали запасы зерна, чтобы люди занимались постоянно военной подготовкой. В результате стоило лишь двинуть войска, как [циньские] земли расширялись, а когда не было боевых действий, то государство множило свои богатства. Вот почему Цинь не имело соперников во всей Поднебесной и добились своей цели – установления главенства среди *чжухоу*. И вот, когда планы Цинь и усилия Шан-цзюня завершились успехом, его разорвали колесницами» [254, VII, с. 235].

Мы не стремились к систематическому анализу концепции Шан Яна. Нашей задачей было показать несовместимость учений Конфуция и Шан Яна как тематических систем, как ментальных реальностей – мистической, духовно-

нравственной конфуцианской и натуралистически-силовой шаняновской, начисто лишённой мистики. Примечательно то, что концепция Шан Яна не представляется такой уж примитивной. Обращаясь к анализу не только истории Китая, но и истории становления и развития империй Запада и, в особенности, Востока, впечатляет эффективность его концепции в целом и отдельных его положений, которые как универсальные высказывания в рамках его теоретических построений выступают в качестве законов. По существу его теория описывает механизм построения и бытия империи. Многие великие правители-тираны, не ведая о китайском реформаторе IV в. до н. э., действовали в соответствии с его «логикой». Возьмём в русской истории самых великих правителей-тиранов Ивана IV, Петра I и И. Сталина. Создаётся впечатление, что они тщательно изучили «Книгу правителя области Шан». Все они стремились к Единому (созданию могущественной Российской империи), победили свой народ, и народ возлюбил их всем сердцем. С точки зрения методологии науки, подобно тому, как Г. Галилей создал идеализированную модель механического движения, когда на материальное тело не действуют силы трения и сопротивления, внешние воздействия, которая в природе в принципе существовать не может, так и теория Шан Яна создаёт предельно идеализированную модель создания могущественного государства. Исследование как природных, так и социальных явлений требует адаптации идеализированных схем той и другой теории. Обе они оказались достаточно эффективными.

Таким образом, по сравнению с конфуцианской теоретической моделью Шан Яна имеет узко специализированный характер. Отрицая конфуцианскую мораль, он не создает своей. Его концепция также лишена метафизического обоснования. «Единое» Шан Яна – это неметафизическая реальность. Он не старался опереться на древность, на историческую традицию. «Для того чтобы принести пользу государству, – утверждает Шан Ян, – не обязательно подражать древности. Тан ван и У ван, став царями, возвысились благодаря тому, что не следовали древности; династии Инь и Ся были уничтожены из-за того, что не изменили старых ли. А если так, то, воистину, тот, кто идет наперекор древ-

ности, не обязательно заслуживает осуждения» [104, с. 141]. В этом смысле методологическая позиция правителя области Шан выглядит достаточно современной. Он не ищет внетеоретического (метафизического, мистического, исторического) обоснования своим теоретическим рассуждениям. Как и в современной методологии науки, для него главным критерием, как мы бы сказали научности концепции была ее эффективность, чтобы учение «работало» в практической деятельности управления. В духе современной науки Шан Ян заявляет: «Чтобы достичь хорошего управления людьми своего века, существует не один Путь» [104, с. 141]. Выходит, что он допускал возможность создания нескольких теоретических моделей управления.

Нет необходимости отслеживать дальнейшее развитие легистской концепции. Нам важно лишь отметить, что в III веке до н. э. исследовательская программа законников расширяется за счет ассимиляции даосских представлений, прежде всего о Дао, Небе и Земле. Последние придали легистской теоретической модели метафизическое и онтологическое обоснование. Их философско-политические воззрения стали рассматриваться как производные глубинного метафизического и глобального онтологического процесса Дао. Шэнь Бухай пишет: «Путь Неба не имеет в себе ничего частного, поэтому он всегда правилен. Путь Неба всегда правилен, поэтому он чист и ясен. Путь Земли состоит в том, чтобы ничего не предпринимать и потому вечно хранить покой. Поскольку он вечно хранит покой, он всегда выверен. В исполнении дел поэтому существует покой вечного постоянства, и он выражается в том, что, получив от государя свою печать, чиновник непременно исполняет приказание» [93, с. 120]. «Правитель только следует Пути. Его личные устремления едины с устремлениями всех, и поэтому он ничего не делает сам. Он ничего не делает, а в мире все приходит к завершению само собой... Правитель, обладающий Путем, не делает работу своих чиновников, но тем не менее властвует над ними. Государь ведает Путем, чиновники ведают делами» [93, с. 118].

В трактате «Хань Фэй цзы» Путь рассматривается как метафизическая реальность, выступающая источником всех природных и социально-



политических процессов: «Путь – это начало всех вещей, мера истинного и ложного. Поэтому просветленный правитель оберегает Начало, чтобы знать происхождение всех вещей, и помнит о мере, чтобы знать причину успехов и неудач. Посему, будучи пуст и покоен, он пребывает в готовности, позволяя именам проявиться самим, а делам вершиться самим. Будучи пуст, он может постичь сущность наполненности» [93, с. 129]. Путь как сверхразумная, трансцендентная реальность задает логику движения и ритм всех процессов природного и социального бытия, которым правителю и чиновникам нужно строго следовать: «Просветленный правитель пребывает в недеянии вверху, а его чиновники трепещут от страха внизу. Таков путь просветленного правителя: он побуждает знающих представить ему свои соображения, а сам принимает решения, поэтому его ум никогда не исчерпывается... Путь пребывает в незримом, а польза его пребывает в непостижимом. Будь пуст, покоен и бездеятелен, и тебе откроются недостатки других. Умей видеть сам, но не будь на виду у других. Умей знать, но не позволяй другим знать то, что ты знаешь» [93, с. 130]. «Путь необозримо-велик и не имеет формы. Совершенство дэ несет в себе всеобщий порядок и распространяется повсюду. Поскольку оно пронизывает все существа, каждое из них пользуется им сообразно своим возможностям. Но, хотя все сущее им наделено, оно не пребывает в вещах. Путь пронизывает все явления мира. По всему живи сообразно его велениям, рождаясь и умирая в установленном время, сопоставляй имена и различай явления, будь един с всепроникающим единством... Все сущее исходит из Пути, Путь же не имеет ничего подобного себе. Поэтому и говорят, что он есть единство... Правитель ценит в Пути то, что он несравнен» [93, с. 139]. Следует подчеркнуть, что легисты мыслят преимущественно надличностными категориями. «Подданный, имеющий Путь, – утверждает Хань Фэй-цзы, – не дорожит своей семьей, а правитель, имеющий Путь, не дорожит своими подданными» [93, с. 141]. В отличие от конфуцианцев базовым представлением в ценностной системе легистов выступают Сын Неба и государство. При этом одной из важнейших установок законников, которая не всегда проявляется в явном виде в их трактатах, становится

опора на Силу и соответственно Насилие и Страх. Так в труде, условно названном «Каноны Желтого Владыки» сказано:

«Сила рождает могущество.

Могущество рождает милосердие.

Милосердие рождает праведность.

Праведность рождает покой» [93, с. 189-190].

Для легистов сила выступает источником милосердия. Сыма Цянь так оценивает теоретическую модель Хай Фэнь-цзы: «Хань [Фэй]-цзы устанавливал критерии оценки фактов и явлений, различал истинное [и] ложное; [однако] его [учение] могло быть и жестоким, [ему] недостает милосердия. Все [эти учения] имели своим истоком *Дао* [и] *дэ*, но лишь Лао-цзы глубок [и] беспределен!» [254, VII, с. 44]. Как мы видим, в период осевого времени в Древнем Китае в рамках легистской школы велся напряженный поиск эффективных теоретических моделей и методов государственного управления. Первоначально эта традиция не имела ни онтологического, ни метафизического обоснования. При этом представления законников по существу оставались в пространстве архаической, натуралистически-силовой ментальности. Однако впоследствии, благодаря некоторой интеграции с даосами, легистская программа значительно расширилась и укрепилась. Она получила онтологическое и метафизическое обоснование. Как мы покажем ниже, по существу древнекитайская ментальная революция происходила в пространстве двух в большой степени несовместимых преобразовательных стратегий – конфуцианской и легистско-даосской.

Таким образом, в латентный период древнекитайской ментальной революции значение школы легистов носило двойственный характер. С одной стороны, она представляла собой достаточно мощную рефлексивную традицию в ментальности осевого времени по преодолению затянувшегося острого социально-политического кризиса эпохи Воюющих царств. С другой, – законники не были носителями духовного прорыва в ценностно-мыслительном простран-

стве культуры. Их философско-политическая мысль развивалась в натуралистически-силовой системе координат духовного пространства культуры. В отличие от легистов даосы осуществили своеобразный духовный прорыв, найдя в этом пространстве метафизическую реальность Дао. Однако самый большой преобразующий потенциал имело учение Конфуция, принятие которого с необходимостью вело к разрушению натуралистически-силового жизненного мира и вхождение в систему координат принципиально иного типа, духовно-нравственную по своей природе.

### 5.3. Конфуцианское преображение древнекитайского Духа

По сравнению с другими школами именно конфуцианство стало локомотивом китайской великой ментальной революции, несмотря на критику его противников со всех сторон. В некоторых даосских произведениях критика конфуцианства нередко занимает основную часть. Конфуций и его ученики со своими призывами к человеколюбию в семье и государстве совершили нравственную революцию, прорыв в натуралистически-силовом пространстве древнекитайской культуры. Следует отметить, что в произведениях конфуцианцев критика противников занимает незначительное место. Учитель Кун-цзы и его сторонники основное внимание уделяли развитию и внедрению в жизнь своего учения. И это была правильная, наиболее плодотворная установка.

В исследовании ментальной системы великого мыслителя Кун-цзы мы не пойдём протоптанной тропой, когда обычно ограничиваются анализом его учения о человеке, уточняя смысл категорий «жэнь» («человеколюбие»), «сяо» («сыновья почтительность»), «и» («ритуал»), «ди» («долг»), «цзюнь-цзы» («благородный муж») и других, и управлении государством. При этом о конфуцианстве как национальной религии или вообще ничего не говорится, или же рассуждают очень неопределённо. В этой широко распространённой интерпретации конфуцианство рассматривается лишь как оригинальная, не лишённая достоинств нравственная, социально-политическая концепция, которой сужде-

но было стать определяющей в ментальности древнего и современного китайца. По нашему мнению, именно мистически-метафизическая сторона была наиболее важной для Кун-цзы и его учеников.

Священный комплекс конфуцианства был сформирован одним из крупнейших в его истории мыслителей-метафизиков Чжу Си (1130-1200). В его состав он включил четыре произведения: «Да сюэ» («Великое учение»), «Чжун юн» («Следование середине»), «Лунь юй» («Суждения и беседы») и «Мэн-цзы». Все эти тексты были созданы в осевое время китайской культуры. Первые три из них были написаны в V в. до н. э. и, таким образом, запечатлели дух самого Конфуция, а последнее было создано во время распространения конфуцианского учения в Поднебесной в III в. до н. э. Из них наибольшую известность получили «Лунь юй» и «Мэн-цзы». Примечательно, что, изучая большей частью эти произведения, аналитики конфуцианства рассматривают учение великого китайского мыслителя преимущественно как нравственную философию. Между тем, «Да сюэ» и «Чжун юн» представляют собой сокровенное знание конфуцианства, конфуцианскую версию восточной метафизики Пути. История создания самого краткого из канонических произведений «Да сюэ», состоящего из 1755 иероглифов, неизвестна. Исследователи полагают, что оно было создано между V и I вв. до н. э. Согласно конфуцианской традиции, автором «Чжун юн» был Цзы Сы (483-402 гг. до н. э.), внук Конфуция. По сообщению Сыма Цяня, он был учеником одного из лучших учеников своего деда Цзэн-цзы (505-436 гг. до н. э.). Сравнительно небольшая популярность этих текстов, по нашему мнению, была вызвана следующими обстоятельствами. Во-первых, первоначально, подобно аристотелевской «Метафизике», они составляли тайное, доступное только для избранных, самых близких учеников Учителя знание. В них содержался высший пилотаж конфуцианского подвижничества за всю его историю – метафизика Пути. Судя по всему, после того, как близкие ученики Конфуция отошли в мир иной, в значительной степени была утрачена мистически-метафизическая традиция раннего конфуцианства. Для нового поколения конфуцианцев метафизический смысл «Да сюэ» и «Чжун юн» оказался боль-

шей частью утраченным, недоступным. Поэтому эти тексты на долгое время оказались на периферии конфуцианского священного комплекса. Лишь в XII веке Чжу Си открыл сокровенное знание конфуцианства, в своих глубоких комментариях к этим произведениям восстановил конфуцианскую мистически-метафизическую традицию, посредством введения этих текстов в канон «Четверокнижью» старался закрепить ее. Однако его усилия в дальнейшей истории развития конфуцианства не были подхвачены. Вплоть до настоящего времени учение отца китайской ментальной революции воспринимается весьма поверхностно как оригинальная концепция госстроительства и социального устройства, теория управления и нравственная философия. Подлинный мистически-метафизический смысл раннего конфуцианства обычно не воспринимают и современные исследователи. Поэтому они, как правило, национальную религию конфуцианство сводят к строгому соблюдению ритуалов и культа предков и тем самым существенно упрощают его. Они даже в развернутых комментариях Чжу Си не видят мистически-метафизического смысла конфуцианского учения. Ниже мы покажем метафизическое дно религиозно-философского учения Конфуция.

Если мы обратимся к конфуцианскому канону «Четверокнижью», то увидим, что в суждениях Кун-цзы и его учеников основополагающее значение имели представления о Дао-Пути. Главное открытие, самая фундаментальная идея великой китайской ментальной революции, которая разрушила натуралистическую систему мировосприятия, обвалила натуралистически-силовую ФТС и преобразила ментальное пространство культуры, была идея Дао-Пути Конфуция и Лао-цзы. Понимание этой реальности, как мы увидим ниже, у них будет существенно различным. Они были едины в главном: в основании мироздания лежит объективная, чисто духовная, непроявленная реальность, которая находится здесь, рядом, определяет и контролирует всё, что происходит в природной среде и социальном мире. Конфуций и Лао-цзы разрабатывали разные аспекты этой реальности. Примечательно, что эта идея имеет исключительно китайское происхождение. Какие-либо индийские, зороастрийские, греческие

истоки совершенно не просматриваются. Впоследствии конфуцианцы и даосы настойчиво внедряли мысль, что всё это знание было давно известно в далёком прошлом («золотом веке» китайской истории). Они лишь восстанавливают утраченное и предлагают вернуться к своим собственным корням.

В чём же состоит конфуцианское учение о Дао-Пути? Будем идти от текстов. Основные положения метафизики Дао-Пути содержатся в «Чжун юн», знание которых позволяет понять сокровенный смысл отдельных высказываний, содержащихся в «Да сюэ» и комментариях Чжу Си, а также в поучениях Учителя в «Лунь юй». В первом же фрагменте «Чжун юн» даётся следующая характеристика Дао-Пути как субстанциональной метафизической реальности. Чтобы не отвлекаться от главного, мы приведём его с небольшими сокращениями: «Небесная судьба называется природой. Неуклонное следование природе называется Дао. Совершенствование в Дао называется учением. Дао! Его нельзя покинуть и на миг, а что покинуть можно – то не Дао... Не видно ничего в сокрыто-тайном, не слышно ничего в тончайше-сокровенном. Вот почему муж благородный серьёзен так в самостоянии. Когда веселье, гнев, печаль и радость ещё не разошлись, зовётся это серединой. Когда расходятся они по ритму пульса середины, гармонией зётся это. Великий корень Поднебесной – середина. Гармония – всепроникающее Дао Поднебесной. Вот пробудилась середина, она дала гармонии начало, установились Небо и Земля, и вещи стали рождаться» (ЧЮ, чж. 1) [108, с. 128-129].

Сложность конфуцианского понимания Дао-Пути выражается в том, что в философии мыслителя из Лу и его последователей нет термина аналогичного в европейской философии «трансцендентный» или «метафизический». Одним из главных достижений Конфуция как философа было открытие в мифологически-натуралистическом бытии Неба сокровенной, чисто духовной, метафизической реальности Дао-Пути. Она открывалась подвижнику, достигавшему преобразования, конечного состояния совершенномудрого мужа. Это обстоятельство существенно углубило представление о Небе, наполнив его глубоким метафизическим смыслом, чего обычно не замечают исследователи, рассматривая его

лишь в космологическом аспекте. Поэтому следует иметь в виду, что после Учителя в конфуцианской литературе термин «Небо» чаще всего имеет метафизический смысл, включая трансцендентную, совершенно-сокровенную реальность Дао-Пути как его метафизическое основание. Следует также отметить, что в конфуцианской литературе термин «Дао-Путь» имеет и другой смысл как практическое делание благородного мужа, как путь его духовного, нравственного совершенствования. Как мы покажем ниже, эти два понимания категории «Дао-Пути» конфуцианцы рассматривают в единстве. В «Да сюэ» сказано: «У благородного мужа есть великий Путь. Надо быть верным и благонадежным, чтобы обрести его; величавым и заносчивым, чтобы утратить» (ДС, II, 10.18) [108, с. 118]. В этом высказывании перекликаются два смысла термина «Путь». Связь с «великим Путем» как метафизической реальностью можно обрести или утратить в зависимости от характера практического делания, «Пути» подвижника. В комментарии к этой статье Джу Си истолковывает термин «Путь» лишь во втором смысле: «Путем (дао) названо искусство самоусовершенствоваться и упорядочивать людей, находясь на престоле» [108, с. 118]. По достижении чистоты духовно-нравственного состояния цзюнь-цзы, индивидуального Дао-Пути (индийские брахманы сказали бы Атмана), открывается метафизическая реальность Неба, Дао-Путь Неба (индийские брахманы сказали бы Брахмана).

В «Чжун юн» читаем: «Учитель сказал: «Дао! Оно так и не осуществляется!»» (ЧЮ, чж. 5) [108, с. 129]. Здесь мыслится Дао как метафизическая непогрязленная реальность. «Что касается его (Дао) вершин-глубин, то, будь это даже совершенномудрый человек, и для него в Дао есть нечто непостижимое... Что касается его (Дао) вершин-глубин, то их ищи в пределах Неба и Земли» (ЧЮ, чж. 12) [108, с. 129]. В чжане 26 описание совершенной искренности (т. е. предельного состояния благородного мужа) органически переходит в описание трансцендентной реальности Дао, в которой выделяются важные для нас атрибуты метафизического бытия Дао: «Высоко-светлая – то, чем покрывает вещи. Длительно-вечная – то, чем созидает вещи. Будучи широко-щедрой – чета Земле. Будучи высоко-светлой – чета Небу. Будучи длительно-вечной – не имеет

границ. Будучи таковой, она не проявляется, но упорядочивает, не движется, но вызывает изменения, не деет, но созидает. Дао Неба и Земли можно исчерпать одной фразой: «Поскольку оно (Дао) по природе не двойственно, то порождение им вещей непостижимо в своей глубинной сути». Дао Неба и Земли широкое, щедрое, высокое, светлое, долгое, вечное. Взгляни на это Небо – оно лишь множество огоньков, но если взять его в его беспредельности, то с него свисают Солнце и Луна, звезды и созвездия и оно покрывает собой мириады вещей» [108, с. 142]. Переводя на не вполне адекватный язык европейской философии, отметим следующие атрибуты бытия Дао: высшая духовная («высоко-светлая»), вечная во времени («длительно-вечная»), бесконечная в пространстве и бесконечная как принцип порождения («широко-щедрая»), непроявленная, неподвижная, бесконечно созидающая, целостная («недвойственная»), непостижимая в своем творении и по своей глубине реальность. Как мы видим, конфуцианское учение о бытии Дао значительно глубже учения о бытии его современника Парменида (540-470 гг. до н. э.). Следует отметить, что в приведенных выше чжанах (параграфах) 5, 12 и 26 Дао-Путь рассматривается как онтологическая, метафизическая реальность Неба. Почему-то подобного рода суждения исследователи конфуцианства называют «космологическими». Вполне очевидно, что в конфуцианских текстах речь идет не о космосе как видимой части небесной сферы, а о сверхчувственной, трансцендентной первооснове Неба, т. е. метафизике космоса.

Согласно Конфуцию, в замкнутом горизонтом Неба и Земли мире Дао-Путь является фундаментальной реальностью. Последняя представляет собой «сокрыто-тайную», «тончайше-сокровенную», природно-социальную реальность. Конфуций отвлекается от её природной стороны и сосредотачивает своё внимание на её социальном, наиболее важном для него аспекте. Но самое главное, о чём он прямо не говорит, но что непосредственно следует из всей его антропологии и социальной философии, – это представление о Дао-Пути как в высшей степени разумной, добродетельной, совершенной реальности, в которой заданы все образцы мысли и поведения на индивидуальном, семейном и



государственном уровнях. В этом смысле Дао-Путь Конфуция подобен миру идей Платона с той разницей, что реальность Дао-Пути находится не только на небесах, но и здесь в индивидуальном и социальном мирах. Чем больше человек и общество в своих мыслях и действиях будут уподобляться этой реальности, тем больше она будет благоприятствовать индивидуальному и общественному развитию. Однако приближение к этой сокровенной реальности требует затраты максимальных усилий. «Совершенномудрого человека мне не удалось встретить, – констатирует сам Кун-цзы, – Встретился бы благородный муж, и этого было бы достаточно» (ЛЮ, VII, 26) [108, с. 183]. Во время империи Хань (202 г. до н. э. – 220 г. н. э.) к «совершенномудрым» как абсолютному конфуцианскому идеалу относили мифических правителей Яо и Шуня, основателей отдельных династий, а также Конфуция. Предполагалось, что они должны обладать главными конфуцианскими добродетелями «жэнь» («человеколюбие»), «и» («долг»), «сяо» («сыновья почтительность»), «ли» («ритуал»), «вэнь» («духовная культура») и другими. Исследователи конфуцианства обычно изучают мирское содержание этих добродетелей и не обращаются к их метафизическому смыслу, постижение которого для Конфуция и его учеников было самым главным, жизненно важным делом. Правители-ваны («совершенномудрые») по праву своего рождения и социальному статусу сына Неба были непосредственно связаны с божественной реальностью Неба. Конфуций придал этой связи метафизический, разумно-добродетельный характер. Согласно Конфуцию, «благородным мужем» мог стать каждый, кто станет на указанный им путь самосовершенствования. В конце этого пути по мере приобретения конфуцианских добродетелей в полном объеме они достигают состояния «благородного мужа», которому тогда в полной мере открывается метафизическая реальность Неба или Дао-Путь Неба. При его жизни таких людей можно было найти только среди его учеников. Согласно его учению, совершенномудрым человеком можно назвать лишь того подвижника (благородного мужа), кто прошел весь Путь до конца и достиг конфуцианской чистоты духа и состояния преображения. Ясно, что таковым мог быть лишь он сам. Его ученики считали его тако-

вым. Но, как мы знаем из «Лунь юй», он себя таковым не считал. Подобно индуистскому Атману и Брахману Дао-Путь выступает конечной, предельной целью в жизни человека. Об этом Учитель определённо сказал: «Если утром познаешь Дао-Путь, то вечером можешь умирать» (ЛЮ, IV, 8) [108, с. 177].

В отличие от платоновского мира идей, который активен лишь во время творения мира вещей (при этом Платон вынужден был привлекать внешнюю силу – Демиурга), конфуцианская реальность Дао-Пути непрерывно активна и бдительно следит за отступлением от заданного ею объективного, виртуального промысла (например, при совершении ритуала). В одном из важнейших литературных памятников осевого времени «Го юй» («Речи царств») читаем: «Небо, следуя установленным им законам, награждает добрых и наказывает порочных» [29, с. 50]. Знаменитый и успешный полководец царства Юэ Фань Ли говорит: «Небо действует в зависимости от поступков людей, мудрые руководствуются Небом, а люди сами творят добро и зло. Поэтому Небо и Земля дают знамения, а мудрые, руководствуясь ими, добиваются успеха в делах» [53, с. 298]. «Воля Неба и дела людей постоянно связаны между собой» [53, с. 37]. «Когда в больших делах не следуют явлениям неба, в мелких делах не придерживаются текстов, вверху отрицают законы Неба, внизу отрицают милости Земли, в середине отрицают правила управления народом, в четырёх углах страны отрицают требование действовать в соответствии с сезонами года, – значит, непременно нарушают моральные устои. Действовать и не соблюдать моральные устои – путь, наносящий вред государству» [53, с. 66]. Если в «Речах царств», следуя мифологической традиции, Небо и Земля непосредственно управляют социальными процессами, то, согласно учению Конфуция, они действуют опосредованно через реальность Дао-Пути, которая представляет собой их Промысел. Однако Дао-Путь как Промысел не просто объективная мыслительная, виртуальная реальность. Дао-Путь – это «живая реальность»! Своеобразие конфуцианской мистики выражается в том, что «благородный муж» (цзюнь-цзы) постоянно сверяет свои мысли и действия с сокровенной реальностью Дао-Пути, постоянно ощущает с ней непосредственную связь. «Мой Дао-

Путь, – говорит Конфуций, – пронизан Единым» (ЛЮ, IV, 15) [108, с. 171]. При этом его учение мыслилось как концептуальное выражение объективной реальности Дао-Пути. Оно носило методический характер, помогало конфуцианцу настроиться с этой реальностью в резонанс и строго следовать её логике. «Учитель сказал: «Кто может из дома выйти иначе, чем через дверь? Так почему же никто в жизни не идёт по моему Дао-Пути?» (ЛЮ, VI, 17) [108, с. 178]. Примечательно, что двойственный смысл термина «Дао-Пути» придает двойственный характер всему высказыванию. Куда следует выйти и через какую дверь? Конфуций призывает выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира. Дверью, открывающую возможность познания и освоения метафизической реальности Дао-Пути Неба, является как его учение, так и разработанный им подвижнический Дао-Путь благородного мужа.

Отношение резонанса есть Путь середины, достижение гармонии с Дао-Путём и соответственно с Небом и Землёй. Согласно «Чжун юн», «Учитель сказал: «Стараются постичь сокровенное, ходят тайными путями, этому и спустя века найдутся последователи – но я так не делаю. Благородный муж идёт, держась Дао, но чтобы пройти полпути и сойти – я этого не могу допустить. Благородный муж опирается на следование середине, бежит от мирской суеты, не слышит знающим и не сожалеет об этом. Только совершенномудрый способен так поступать!» (ЧЮ, чж. 11) [108, с. 131]. Чувство гармонии, чувство середины во всём – одно из высших проявлений конфуцианского Духа! «Следование середине благородного мужа состоит в том, что он, будучи благородным мужем, всегда находится в середине» (ЧЮ, чж. 2) [108, с. 129]. Достижение переживания абсолютной гармонии – не простая задача даже для умудрённого опытом конфуцианца. «Следование середине, – говорит Конфуций, – вот совершеннейшее! Однако мало кто из людей способен на это в течение долгого времени» (ЧЮ, чж. 3) [108, с. 129].

Глубокий мистицизм учения Конфуция раскрывается в первой же статье «Да сюэ»: «Путь великого учения состоит в высветлении светлой благодати (сокровенной реальности Дао-Пути. – В. М.), породнении с народом (достиже-

ние гармонии. – В. М.) и остановке на совершенном добре (достижение конечного, высшего состояния единения с метафизической реальностью Дао-Пути. – В. М.)» (ДС, I, 1. 1) [108, с. 91]. Один из крупнейших конфуцианских метафизиков Джу Си так комментирует эту статью:

«Высветление» означает выявление чего-то.

«Светлая благодать» – то, чего люди удостаиваются от Неба, непомраченная ясность духа, которая, вмещающая в себя множество принципов, реагирует на мириады дел. Однако ограничения, вносимые пневменным характером, шоры, налагаемые человеческими страстями, иногда могут ее затемнять. Тем не менее, ее первозданный свет никогда не пресекается. Поэтому учащиеся должны следовать исходящему от нее и всецело высветлять это, дабы вернуться к своему началу...

«Высветление светлой благодати» и «обновление народа» вместе означают то, что следует добраться до местоположения совершенного добра и не сдвигаться, ибо необходимо быть способным исчерпать до предела все небесные принципы и не иметь ни капли человеческих страстей. Данная триада представляет собой устои «Великого учения» (ДС, I, 1. 1) [108, с. 91-92].

В комментарии к третьему параграфу этой же статьи Джу Си пишет: «Светлая благодать является корнем» (ДС, I, 1. 3) [108, с. 93]. То ли «светлой благодатью» называется метафизическая реальность Дао-Пути по ее достижению благородным мужем, и это бытие проявляется как светлая благодать. То ли «светлая благодать» представляет собой относительно самостоятельную, но тесно взаимосвязанную с трансцендентной реальностью Дао-Пути, единообразную с ней по природе, нечто вроде аналога Святого Духа.

Если Платону не удалось упорядочить метафизическое пространство мира идей (его рассуждение об иерархии идей, на вершине которой находится идея Блага, осталось декларацией), то у Конфуция метафизическое пространство Дао-Пути строго упорядочено. Оно представляет собой антропогенную реальность, которая состоит из трёх субпространств: субъективного мира, мира семьи и мира государства. Примечательно, что в конфуцианстве как китайской

версии восточной метафизики Пути теоретические положения излагаются в форме методических рекомендаций для практического делания. Так, теоретическая идея трёх субпространств и характера их отношений подаётся как наставление в последовательном упорядочении трёх миров по мере продвижения к Дао-Пути: «В древности желавшие высветлить светлую благодать в Поднебесной предварительно упорядочивали своё государство, желавшие упорядочить своё государство предварительно выравнивали свою семью, желавшие выравнять свою семью предварительно усовершенствовали свою личность, желавшие усовершенствовать свою личность предварительно выпряляли своё сердце, желавшие выправить своё сердце предварительно делали искренними свои помыслы, желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили до конца своё знание. Доведение знания до конца состоит в выверении вещей» (ДС, I, 1. 4) [108, с. 93]. Движение должно начинаться с совершенствования индивидуального мира: «За выверенностью вещей следует совершенство знания, за совершенством знания следует искревлённость помыслов, за искревлённостью помыслов следует выправление сердца, за выправленностью сердца следует усовершенствование личности, за усовершенствованностью личности следует выравненность семьи, за выравненностью семьи следует упорядоченность государства, за упорядоченностью государства следует уравновешенность Поднебесной» (ДС, I, 1. 5) [108, с. 94]. «Прежде чем упорядочить государство, необходимо выровнять свою семью – означает следующее. Не существует таких, кто, не умея научить собственную семью, был бы способен научить других людей. Поэтому благородный муж, не покидая своей семьи, осуществляет научение в государстве. Преданность родителям есть то, чем служат правителю. Братская любовь есть то, чем служат старшим. Чадолюбие есть то, чем повелевают массаами» (ДС, II, 9. 1) [108, с. 108].

Среди аналитиков конфуцианства не получила теоретического осмысления оригинальная и плодотворная, на наш взгляд, идея Конфуция о связи Дао-Пути с функционированием государства. Здесь также мы можем судить о его теоретических построениях по его рекомендациям практического характера:

«Искренне люби наше учение; стой *на смерть, совершенствуя наш Дао-Путь* (выделено мною. – В. М.). Государство, где беспокойно, не посещай; в государстве, где царит хаос, не живи. Если в Поднебесной есть Дао-Путь, то прояви себя; если в Поднебесной нет Дао-Пути, скройся. В государстве, где царит Дао-Путь, стыдно быть бедным и незнатным. В государстве, лишённом Дао-Пути, стыдно быть богатым и знатным» (ЛЮ, VIII, 13) [108, с. 186]. «Учитель сказал: «В государстве, где царит Дао-Путь, говорить надо прямо и действовать прямо; в государстве, лишённом Дао-Пути, действовать надо прямо а говорить сдержанно» (ЛЮ, XIV, 3) [108, с. 209]. Мистик Конфуций утверждает, что периоды развития страны имеют глубокую метафизическую основу. В это время правители и народ (сознательно или бессознательно) следуют сокровенной логике Дао-Пути, как бы движутся в одном ритме. В этой обстановке благоприятствования для деятельности знатоков Дао-Пути конфуцианцев их влияние может быть очень эффективным. В периоды кризиса государство лишается метафизической поддержки, и потребность в совершенномудрых мужах исчезает, а их наставления становятся бесполезными и небезопасными. Анализируя идею Конфуция, можно сказать, что не всякий период социально-экономического и политического развития, согласно великому китайскому мыслителю, сопряжён с приходом в страну Дао-Пути. В философии истории лишь непродолжительные периоды духовного подъёма, единения народа соответствуют обозначенному Конфуцием состоянию. Исходя из его учения, можно сказать, что ни в одной стране современности нет Дао-Пути.

Фундаментальное открытие Конфуция метафизического бытия Дао-Пути привело к еще одной существенной перестройке древнекитайского Духа. Как отмечалось выше, в архитектонике ментального пространства архаической культуры доступ к Небу имел лишь Сын Неба. Революционный демократизм конфуцианства выражается в том, что доступ к трансцендентной реальности Дао-Пути Неба становится открытым для каждого, кто становится на Путь благородного мужа. В «Да сюэ» читаем: «Для всех и каждого – от сына Неба и до простолюдина – усовершенствование личности является корнем» (ДС, I, 1. 6)

[108, с. 94]. В четвертом параграфе этой же статьи Чжу Си подчеркивает: «Высветление светлой благодати в Поднебесной» приводит к тому, что все люди Поднебесной получают возможность высветлить свою светлую благодать» (ДС, I, 1. 4) [108, с. 93]. А. С. Мартынов справедливо утверждает: «Конфуций твердо уверовал в свои особые отношения с Небом и рассматривал себя не просто как не очень удачливого странствующего специалиста по государственному управлению. Вне всяких сомнений, совершенный мудрец из княжества Лу уже относился к своей деятельности как к некой порученной Небом миссии» [146, с. 24]. Надо полагать, Конфуций прекрасно понимал, что лишь он один имеет непосредственное общение с метафизической реальностью Неба.

Таким образом, если в зороастризме метафизическую реальность составляли бог Ахура-Мазда, шесть божеств и рай, которые мыслились как объективно существующие чистый разум («Истина») и добродетель. При этом в материальном мире она представлялась как сущностная основа стихий огня, воды, земли, металла и миров растений и скота. То в конфуцианской модели трансцендентное бытие рассматривается как Дао-Путь, который составляет метафизическое субпространство божественной реальности Неба и Земли. Оригинальность метафизики Конфуция выражается в том, что трансцендентное бытие Дао-Пути мыслилось как объективная, чисто духовная, идеализированная социальная реальность. Вместе с тем она наделялась вышеуказанными онтологическими, сверхприродными характеристиками («сокрыто-тайная», «тончайше-сокровенная», «высоко-светлая», «длительно-вечная», «широко-щедрая»). Тематическая структура Дао-Пути будет показана ниже.

Конфуцианское учение о благородном муже в полной мере относится к типу восточной метафизики Пути. Поэтому мы не найдем в нем развернутой теоретической концепции человека. В нем отсутствует учение о разуме как важнейшей характеристики человека. По мнению конфуцианцев, вся духовная жизнь сосредоточена в его сердце. В текстах встречается представление о душе, но ее структура и жизненные функции, загробное существование не рассматриваются. В целом отсутствует структурно-функциональный анализ природы че-

ловека. Все эти аспекты природы человека остались за пределами исследования Конфуция. Вместе с тем можно утверждать, что учение о благородном муже занимает главное место в философии Конфуция, наиболее им разработано. Основное внимание великого древнекитайского мыслителя было сосредоточено на изучении благородного мужа, т. е. человека, ставшего на тернистый Путь конфуцианского практического делания и трудностей движения к конечной цели – состоянию совершенномудрого мужа. Поэтому основные характеристики, оценки благородного мужа («цзюнь-цзы») подаются преимущественно в виде практических рекомендаций и указаний нравственного порядка. Природа благородного мужа раскрывается в нравственной структуре личности, на языке тематического анализа в его тематической структуре.

Основная цель благородного мужа-конфуцианца – достижение метафизической реальности Дао-Пути, способствовать расширению пространства Дао-Пути в себе, в семье и в государстве. Конфуцианская мораль и конфуцианские добродетели, о которых так много написано, не могут быть самоцелью. Они выступают лишь в качестве средства для достижения главной метафизической цели. Конфуцианская мораль имеет смысл только под углом зрения движения к трансцендентной реальности Дао-Пути. Перефразируя Ф. Ницше, Конфуций мог бы сказать: «Дао-Путь – смысл земли», а «сверхчеловек – это цзюнь-цзы». Благородный муж никогда не может выступать в качестве средства. «Учитель сказал: «Благородный муж не инструмент» (ЛЮ, II, 12) [108, с. 162]. «Благородный муж прежде всего бдительно относится к своей благодати», – утверждается в «Да сюэ» (ДС, II, 10. 6) [108, с. 114]. «Благодать – корень, богатство – верхушка» (ДС, II, 10. 7) [108, с. 114]. «Дао благородного мужа берёт начало среди простого люда, но что касается его (Дао) вершин-глубин, то их ищи в пределах Неба и Земли» (ЧЮ, чж. 12) [108, с. 131]. «Кун-цзы сказал: «Не зная воли Неба, не станешь благородным мужем» (ЛЮ, XX, 3) [108, с. 236]. При этом от мужа-конфуцианца требуется приложение непрерывных усилий на пути самосовершенствования, на пути служения Дао. «Постоянно думай о том, – поучает Мэн-цзы, – чтобы согласоваться с волею Неба, и ты, без сомнения, по-



лучишь много счастья» (МЦ, II А, 4, 6) [108, с. 276]. В зависимости от нравственного поведения человека сокровенная реальность Дао-Пути может прийти и может быть утрачена: «У благородного мужа есть великий Путь. Надо быть верным и благонадёжным, чтобы обрести его; величавым и заносчивым, чтобы утратить» (ДС, II, 10. 18) [108, с. 118]. Чжан 12: «Дао благородного мужа широко, но и сокровенно» [108, с. 131]. Сокровенная реальность Дао-Пути вызывала у Конфуция сокровенное к ней отношение. Жизненный мир благородного мужа имел глубоко мистический характер, потому что одним из главных его устремлений был постоянный поиск трепетного, сокровенного переживания связи с метафизической реальностью Неба. Конфуций говорил: «Благородный муж ведет себя скромно и ждет веления Неба» (ЧЮ, чж. 14) [108, с. 133]. Поэтому его учение о Дао-Пути, надо полагать, было тайным, открытым лишь для близких ему учеников. По этому поводу один из его учеников Цзы Гун сказал: «Суждения Учителя о природе человека (мистической? – В. М.) и Дао-Пути Неба невозможно услышать» (ЛЮ, V, 13) [108, с. 173]. Однако из «Лунь юй» мы знаем, что Конфуций весьма старался открыть своим ближайшим ученикам все сокровенные истины своего учения. Фрагмент VII, 24: «Учитель сказал: «Вы, ученики, полагаете, что я что-то скрываю от вас? Я ничего не делаю без вас. Таков я» [108, с. 182].

В восточной метафизике Пути достижение предельной цели (сокровенной метафизической реальности) требует предельных усилий подвижника. Это обстоятельство мы наблюдаем и в учении Конфуция. «Чжун юн»: «Широко изучайте его (Дао), старайтесь добраться до его сути, тщательно вдумывайтесь в него, добивайтесь чётких суждений о нём, неутомимо осуществляйте его. Если чего-то не доучил – изучай, не осилил – не останавливайся. Если в чём-то не добрался до сути – допытайся, не познал – не отступай. Если что-то не продумал до конца – думай, не охватил – не прекращай. Если о чём-то не добился чёткого суждения – рассуждай, не прояснил – не отчаивайся. Если что-то не осуществил – действуй, не постарался – не бросай. Там, где другой прилагает одно усилие, ты прилагай сто. Там, где другой прилагает десять усилий, ты

прилагай тысячу. В результате осилишь это Дао. Если был глупым, станешь умным. Если был слабым, станешь сильным» (ЧЮ, чж. 20) [108, с. 139-140]. В «Да сюэ» утверждается: «Благородный муж везде использует свои способности до предела» (ДС, II, 2. 4) [108, с. 97]. Одни из авторитетных знатоков трактата «Да сюэ» братья Чэн Хао (1032-1085) и Чэн И (1033-1107), комментируя высказывание учителя Чэн-цзы «это называется «совершенное знание»», пишут: «Сказанное «доведение знания до конца состоит в выверении вещей» говорит о том, что, желая довести до конца моё знание, я должен обратиться к вещам и до истощения исследовать их принципы... Только если в принципах есть нечто, не исследованное до истощения, то и в соответствующем знании есть нечто неисчерпанное. Поэтому, согласно «Великому учению», начиная обучение, необходимо побудить учащегося обратиться к вещам всей Поднебесной и непременно, следуя уже познанным принципам, по нарастающей исследовать их до истощения, чтобы, в конце концов, добраться до их предела. Если долго использовать силы, то *однажды внезапно наступит прозрение и все во множестве вещей – внешнее и внутреннее, тонкое и грубое – окажется постигнуто* (выделено мною. – В. М.), а в целостной сущности и великом использовании моего сердца не будет ничего не высветленного. Это называется «выверенностью вещей». Это называется «совершенством знания»» [108, с. 103]. Внешне суждения братьев Чэн Хао и Чэн И о достижении «совершенного знания» напоминают принцип очевидности в познании Р. Декарта. В действительности комментарий братьев представляет собой глубоко метафизический текст, поясняющий предельно краткий метафизический текст «Да сюэ». Речь идет не столько об эпистемологическом процессе, сколько о продвижении конфуцианца-подвижника к метафизическому дну, когда в сокровенном переживании открывается «совершенное знание», трансцендентная реальность Дао-Пути Неба. Выделенный нами фрагмент свидетельствует, что Чэн Хао и Чэн И прошли непростой путь практического делания и достигли откровения, и преобразования духа.

Согласно Конфуцию, путь благородного мужа начинается с перестройки, преобразования собственного внутреннего мира. В отличие от западной мета-

физики Логоса, абстрактно-созерцательной по своей природе, восточная метафизика Пути с необходимостью предполагает практическое делание. Если трансцендентная ориентация древнеиндийской метафизики выталкивала подвижников из социальной среды и устремляла их дух в бесконечность к сокровенным основам мироздания, то для Конфуция пределом выступала идеализированная модель социальной реальности, созданная его учением, которая рассматривалась как метафизическая реальность Дао-Пути. Ритуал – это подвижническая сторона метафизики Пути Конфуция.

По утверждению самого Конфуция, корнем экзистенциального мира цюнь-цзы является человеколюбие («жэнь»), которое переводится также как гуманность. Исследователи справедливо отмечают неоднозначность иероглифа «жэнь», которая свидетельствует о многоплановом, комплексном характере этого термина. Конфуцианский термин «жэнь» близок к христианской заповеди «любовь к ближнему». Как и христианская заповедь жэнь выступает универсальным принципом отношения к миру. Реализация этого принципа с необходимостью лишает энергетического потенциала чувственные страсти, натуралистически-силовое мышление и возвращает установку движения к чистоте духа. Поскольку тема «человеколюбия» в жизненном мире Конфуция занимает основополагающее положение, то она в наибольшей степени приближает к сокровенной реальности Дао-Пути, в наибольшей степени её выражает. «Дао не удалено от человеческого. Если же человек, осуществляя Дао, удалится от человеческого, то он не сможет осуществить Дао» (ЧЮ, чж. 13) [108, с. 132]. Согласно Мэн-цзы, «человеколюбие есть спокойное жилище человека, а чувство долга – его прямой путь» (IV А, 10, 2) [108, с. 316]. Мистическая программа самосовершенствования благородного мужа великого китайского мыслителя носит комплексный характер: «Направляй всю свою волю на достижение Дао-Пути, будь добродетелен, опирайся на человеколюбие, упражняйся в искусствах» (ЛЮ, VII, 6) [108, с. 316].

Следует заметить, что категории конфуцианской этики («жэнь», «сяо», «и» и др.) имеют сложную, многослойную природу. Поверхностный слой рас-

крывает мирское значение этической категории. По мере возрастания напряженной работы по духовно-нравственному очищению своего внутреннего мира конфуцианскому подвижнику открывается все более глубокий экзистенциальный ее смысл. Если он будет мужественным и настойчивым, то в конце этого многотрудного Пути ему откроется ее метафизический смысл. В книгах конфуцианского канона «Сы шу» большей частью речь идет о метафизическом смысле этих категорий. В своей совокупности они образуют систему координат, в которой живет и перемещается благородный муж. Как мы видим, категории этики Конфуция одновременно представляют собой нравственные заповеди его учения. Поэтому познание их представляет собой не только эпистемологическую задачу, но, прежде всего, задачу практического делания. Эти рассуждения методологического порядка являются общими для восточной метафизики Пути (буддизма, даосизма, индуизма, ислама и православия). Так, в православии нельзя, начиная с понедельника, в результате решительного волевого порыва реализовать одни из главных заповедей любви к Богу и любви к ближнему. От подвижника требуется большая и тяжелая предварительная работа по возвращению в себе смирения, страха Божьего, терпения, преодоления в себе гордыни, гневливости и лишь затем, когда в душе умрут мирские страсти, верующему может открыться действительная любовь к Богу и любовь к ближнему.

Учитель сказал: «Я не видел любящих человеколюбие и ненавидящих то, что лишено человеколюбия. Любящий человеколюбие – нет ничего превыше этого» (ЛЮ, IV, 6) [108, с. 169]. Учитель сказал: «Разве человеколюбие далеко от нас? Стоит устремиться к человеколюбию – и человеколюбие приходит» (ЛЮ, VII, 30) [108, с. 183]. В этих высказываниях Конфуций имел в виду метафизический смысл жэнь. Следует заметить, что человеколюбие приходит далеко не сразу. Как мы отмечали выше, следует взрастить в себе много достоинств, чтобы открылась метафизическая реальность человеколюбия. По этому поводу Учитель сказал: «Если человек тверд, решителен, прост и не бросает слов на ветер, то он близок к человеколюбию» (ЛЮ, XIII, 27) [108, с. 208]. Один из учеников Конфуция Цзы Ся сказал: «Углублять знания, закалять волю, пытливо

расспрашивать, всесторонне обдумывать – все это основа человеколюбия» (ЛЮ, XIX, 6) [108, с. 232]. О трудности восхождения к подлинному человеколюбию и пребыванию в нем Учитель сказал: «Хуэй мог по три месяца оставаться человеколюбивым, тогда как других хватает на день или месяц» (ЛЮ, VI, 7) [108, с. 177]. Метафизический смысл жэнь есть в то же время проявление метафизического бытия Дао. Это обстоятельство и отмечает Конфуций: «Дао не удалено от человеческого. Если же человек, осуществляя Дао, удалится от человеческого, то он не сможет осуществить Дао» (ЧЮ, 13) [108, с. 132].

Универсальность принципа человеколюбия связывает его со всеми категориями конфуцианской морали. При этом «жэнь» выступает их смысловым ядром: «Благородный муж все свои усилия сосредоточивает на корне. Когда корень заложен, то рождается Дао-Путь. Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям – это и есть корень человеколюбия» (ЛЮ, I, 2) [108, с. 158]. «Мудрость, человеколюбие и мужество – эти три качества есть всепроникающее Дэ (всепроникающая благодать-добродетель.– В. М.) Поднебесной. То, чем оно (Дэ) приводится в действие, есть одно-единое» (ЧЮ, чж. 20) [108, с. 137]. «Человеколюбие, – говорил Мэн-цзы, – это сердце человека, а справедливость – это путь человека» (МЦ, VI А, 11, 1) [108, с. 359]. «Человеколюбие, справедливость, преданность и верность в соединении с неустанною радостью, почерпаемою в них, суть небесные почётные достоинства» (МЦ, VI А, 16) [108, с. 259]. Когда в процессе практического делания благородный муж достигает просветления, человеколюбие наполняет его жизненный мир. Конфуций говорил: «Благородного мужа даже во время трапезы не покидает человеколюбие; и когда его одолевают суета и тревоги, оно постоянно с ним» (ЛЮ, IV, 5) [108, с. 169]. В то же время утрата этой добродетели приводит к полному разрешению его жизненного мира. В этом же фрагмента «Лунь юй» Конфуций задает риторический вопрос: «Если благородный муж, утратил человеколюбие, то как он может носить высокое имя?» Во фрагменте III, 3 читаем: «Учитель сказал: «Человек – и без человеколюбия! Какие же тут правила? Человек – без человеколюбия! Какая уж тут музыка?» [108, с. 164].

Таким образом, в нашем далеко неполном перечне высказываний Конфуция и его учеников о жэнь мы видим, что важнейшую часть содержания понятия «человеколюбия» составляет его метафизический смысл, который открывается лишь в конце многотрудного пути самоусовершенствования конфуцианца-подвижника. Точно также глубокий, сокровенный смысл христианских заповедей «любви к Богу» и «любви к ближнему» открывается христианину-подвижнику в ходе сурового практического делания. «Духовное горение сердца к Господу, – пишет святитель Феофан Затворник, – есть любовь к Нему. Она загорается от прикосновения Господа к сердцу. Как *Он весь есть любовь*, то прикосновение Его к сердцу тотчас и возжигает любовь к Нему. А от любви – горение сердца к Нему. Вот это и должно быть предметом искания. Творение молитвы Иисусовой есть только орудие к тому или лучше только труд, показывающий сильное желание души обрести Господа» [78, с. 157]. Симеон Новый Богослов также отмечает, что подлинная любовь к Богу, сокровенная взаимосвязь с Ним возникает только после долгих трудов праведных: «Чем больше мы очищаемся посредством собственных наших трудов и священных потов, тем более светимся божественным светом, тем более очищаемся собственными слезами нашими, принося от себя слезы и вместо их получая от Бога свет сокрушения» [242, II, с. 688].

Авторы «Да сюэ» и «Чжун юн» и особенно их комментатор Чжу Си настаивают на возможности абсолютно достоверного, исчерпывающего познания. С точки зрения западной философии и современной методологии научного познания подобного рода утверждения представляются по меньшей мере наивными. Комментируя первое суждение «Великого учения» («Путь великого учения состоит в высветлении светлой благодати, породении с народом и остановке на совершенном добре»), Чжу Си пишет:

««Остановка» выражает мысль о необходимости добраться до данного места и не сдвигаться.

«Совершенное добро» – это предел соответствия принципов и дел.

«Высветление светлой благодати» и «обновление народа» вместе означают то, что следует добраться до местоположения совершенного добра и не сдвигаться, ибо необходимо быть способным исчерпать до предела все небесные принципы и не иметь ни капли человеческих страстей» [108, с. 92].

Следующая статья канона и его комментариев: «[I, 1.2] За знанием того, как остановиться на совершенном добре, следует обладание упроченностью, за упроченностью следует способность к спокойствию, за спокойствием следует способность к умиротворенности, с способностью к умиротворенности следует способность к рассуждению, за рассуждением следует способность к достижению остановки.

«Остановка» – это местоположение, в котором следует остановиться, а именно то, в котором находится совершенное добро. Если знать его, то воля будет иметь прочную направленность.

«Спокойствие» означает то, что сердце не движимо безрассудством.

«Умиротворенность» означает пребывание в безмятежном и умиротворенном состоянии.

«Рассуждение» означает тонкость и тщательность в совершении дел.

«Достижение» означает достижение места остановки» [108, с. 92].

Выборочно приведем комментарий Чжу Си к четвертому параграфу первой статьи, а также комментарий к следующему параграфу:

«Искренность» – это подлинность...

Делать подлинным проявляемое своим сердцем означает желание своего единения с добром и отсутствие самообмана.

«Доведение до конца» – это обретение совершенства.

«Знание» подобно «ведению».

Продвижение до предела моего знания и ведения означает желать знать исчерпывающе.

«Выверение» – это обретение совершенства.

«Вещи» подобны «делам».

Истощающее исследование и совершенное обретение принципов дел и вещей означает желание полного достижения высшего предела» [108, с. 93-94].

«Выверение вещей» – это полное достижение высшего предела принципов вещей.

«Совершенство знания» – это исчерпывающая полнота того, что знает мое сердце.

Если знание исчерпывающе полно, то помысел может достичь того, чтобы быть подлинным. Если помысел подлинен, то сердце может достичь того, чтобы быть выправленным...

Если вещи выверены и знание совершенно, то знаешь, где остановиться.

«Искренность помыслов» и последующее – все это соответствует порядку достижения того, где следует остановиться» [108, с. 94].

Как мы видим, Чжу Си настаивает на необходимости достижения исчерпывающей полноты знания. Но если рассматривать эти фрагменты не с точки зрения эпистемологии, западной метафизики Логоса, а с точки зрения восточной метафизики Пути, то оценка этих фрагментов будет совершенно иная. В них излагается самое сокровенное знание конфуцианского учения. В этих фрагментах даже не описывается, а пунктиром обозначается Путь благородного мужа к непосредственному созерцанию метафизической реальности Дао-Пути. Как отмечалось, сам термин «Дао-Путь» означает неразрывное единство сокровенного бытия Дао и многотрудного Пути практического делания подвижника. Согласно четвертому параграфу первой статьи, чтобы достичь конечной остановки непосредственного созерцания Дао («высветления светлой благодати») необходимо упорядочить государство, выравнять свою семью, усовершенствовать свою личность, выправить свое сердце, сделать искренним свои помыслы, довести до конца свое знание. Когда цюнь-цзы обретает состояние внутреннего совершенства, тогда подвижнику открывается метафизическая реальность Дао-Пути, сокровенное субпространство Неба. Дальше действительно идти некуда. С точки зрения западной метафизики Логоса это невозможно. Само движение (Путь) и возможность созерцания конечной метафизической цели при жизни



составляет сердцевину метафизики Пути, различные версии которой многовековой практикой отработаны буддистами, даосами, джайнистами, индуистами, конфуцианцами, мусульманами и православными. Для некоторых традиций – это более чем двух тысячелетний опыт, который зафиксирован в большом массиве письменных источников, большей частью предназначенных для внутреннего пользования, для тех, кто в Пути. Среди всех школ метафизики Пути в конфуцианстве эта традиция представляется наименее развитой.

В восточной метафизике Пути далеко не многие имеют физические, психические, нравственные, духовные способности пройти весь этот многотрудный Путь. Согласно «Великому учению», «благородный муж везде использует свои способности до предела» (ДС, II, 2. 4) [108, с. 97]. В ходе практического делания не следует отклоняться в различные стороны. Учитель сказал: «Следование середине – вот совершеннейшее! Однако мало кто из людей способен на это в течение долгого времени» (ЧЮ, 3) [108, с. 129].

Всякое требование в метафизике Пути предполагает непрерывное приложение больших усилий для его реализации (например, в Православии достижение смирения). Поэтому Кун-цзы призывал: «В человеколюбии не уступай даже своему учителю» (ЛЮ, XV, 36) [108, с. 219]. «Усердие в делах ведёт к человеколюбию» (ЧЮ, чж. 20) [108, с. 137]. Процесс самосовершенствования должен быть не формальным, а опираться на все внутренние, душевные ресурсы. Практическое делание должно быть искренним. В «Чжун юн» приводится следующее рассуждение Конфуция об искренности: «Искренность – это Дао Неба, стремление стать по нему искренним – это Дао человека. Искренний добивается цели без усилий, обретает без размышлений, спокойно сливается с Дао середины, таков совершенномудрый человек. Стремящийся стать по нему (Дао Неба) искренним, это тот, кто выбирает добро и крепко держится его... Просветление от искренности – это природа. Искренность от просветления – это учение. Если искренен, то просветлён. Если просветлён, то искренен. Только совершенная искренность Поднебесной даёт способность исчерпать свою природу... Искренность – это созидание себя, а Дао – это слияние себя с Дао.

Искренность – начало и конец вещей, без искренности нет вещей. Вот почему благородный муж так ценит искренность. Искренность – это не только самостоятельное созидание себя, и всё, это то, посредством чего созидаются вещи. Созидание себя – это человеколюбие. Созидание вещей – это знание. Природа – это Дэ. Сочетание внешнего и внутреннего это Дао, а потому постоянное применение этого – то, что нужно делать. Итак, совершенная искренность не истощается. Если не истощается, то она вечная. Если вечная, то достоверная» (ЧЮ, чж. 20, 21, 25, 26) [108, с. 139, 140, 141]. Примечательно, что во всех вышеприведенных суждениях постоянно проводится корреляция нравственных категорий с метафизической реальностью Дао-Пути. И это, безусловно, не случайно. Конфуций стремился придать своим суждениям метафизическую глубину, обоснованность, мистическую силу, что действительно имеет место.

Одним из главных возражений даосов против конфуцианцев является утверждение, что реализация конфуцианской программы приводит к полной социализации жизненного мира, а, следовательно, – к полной утрате связи с природными циклами Неба и Земли, фундаментальной внесоциальной реальностью мироздания Дао. Частично даосы были правы, но частично били мимо цели. Конфуцианцы всеми силами стремились к единению с природой (Небом и Землёй). Однако в отличие от даосов они её одухотворяли.

Конфуций свою тематическую сеть, с помощью которой он осмысливал социальную реальность, набрасывал и на природную среду, и, таким образом, рассматривал ее с точки зрения гуманности, справедливости, гармонии и т. п. Опять же отношение конфуцианцев к природе было глубоко мистическим, о чём свидетельствуют описания множества их ритуалов. К тому же требование следования середине не позволяло Учителю и его ученикам пренебрежительно относиться к природе. Конфуций говорил: «Если в человеке природные стремления одерживают верх над культурой, он становится дикарем. Если культура одерживает верх над природными стремлениями, он становится книжником. Лишь при гармоничном соединении культуры и природных стремлений он становится благородным мужем» (ЛЮ, VI, 18) [108, с. 178].

Конфуцианство как один из видов восточной метафизики Пути имеет уникальную особенность, которая её существенно отличает от индийской, исламской, православной метафизики. В последних практическое делание (ритуал), в большей или меньшей степени связано с подавлением плоти, выходом за пределы социальной и природной реальностей. Практическое делание в конфуцианстве (ритуал), напротив, максимально устремлено к погружению в социальную реальность, и в её глубинах (Дао-Пути) они стараются достичь сокровенного переживания. Практическая сторона конфуцианства как метафизики Пути выражается в её ритуальной части. Учение Конфуция живёт в ритуале, без которого оно мертво, распадается на совокупность отдельных суждений. Один из крупнейших конфуцианских теоретиков ритуала Сюнь-цзы (ок. 300 – ок. 215 до н. э.) пишет: «Небо и Земля – начало всего живого; ритуал и чувство долга – начало порядка; совершенный человек – начало ритуала и чувства долга. Полное соблюдение ритуала и последовательное выполнение долга, неуклонное совершенствование этих качеств и превращение их в высшую степень преклонения составляют начало совершенного человека. Поэтому когда небо и земля рождают совершенного человека, он приводит в порядок всё, что находится между небом и землёй; совершенный человек правильно понимает своё место по отношению к небу и земле, он является повелителем вещей и отцом и матерью народа. Когда же нет совершенного человека, всё, что находится между небом и землёй, не упорядочено, ритуал и долг не систематизированы, наверху не существует ни правителя, ни наставника, внизу не существует ни отца, ни сына, – вот что называется крайней степенью беспорядка» [253, 2, с. 157].

Согласно Конфуцию, последовательное и непреклонное следование долгу – важнейшее средство реализации учения. «Учитель сказал: «Благородный муж всегда исходит из чувства долга»» (ЛЮ, XV, 18) [108, с. 217]. В конфуцианстве долг и ритуал рассматриваются в неразрывном единстве. Чувство долга составляет ментальную сторону, ритуал объективированную сторону единого процесса. В одном из основных произведений конфуцианского канона «Ли цзи» («Книга обрядов») читаем: «Ритуал и долг суть великие человеческие начала.

Наставляя в верности и совершенствуя в дружелюбии, они укрепляют содружество плоти и кожи, прочность костей и сухожилий. Они суть великие начала, поддерживающие жизнь и сопутствующие в смерти, служащие душам умерших и духам. Они суть великие врата, выводящие к небесному пути, дающие выход человеческим чувствам. Только совершенномудрые смогли понять, что ритуал не должен прерываться. Чтобы разрушить царство, погубить клан, извести человека, нужно прежде всего искоренить ритуал» [253, 2, с. 108]. Сюнь-цзы выдвигает следующие основания ритуала: «Ритуал имеет три основы: небо и земля – основа существования, предки – основа рода, правитель-наставник – основа порядка... Недостаток любой из трёх основ делает невозможной спокойную жизнь людей. Отсюда видно, что ритуал предполагает следование небу наверху, земле внизу, почитание предков и уважение к правителю-наставнику. Таковы три основы ритуала» [253, 2, с. 176]. Таким образом, ритуал выполняет комплексную функцию. Он воспроизводит связь конфуцианца с метафизическим бытием Неба, с духами предков. Ритуал воспроизводит и закрепляет в человеке тематическое пространство, образованное гуманностью, верностью, сыновней почтительностью, справедливостью, долгом, укрепляя тем самым семейные и социально-политические отношения.

Завершая анализ конфуцианской метафизики благородного мужа, следует отметить. Что в его учении практически отсутствует важная для всех концепций метафизики Пути часть – описание конечного состояния подвижника (в конфуцианстве совершенномудрого мужа). При рассмотрении учения Конфуция о гуманности мы приводили его высказывания, Мэн-цзы, в которых указывалось на состояние спокойствия духа, умиротворённости, счастья (надо полагать подлинного, метафизического счастья). В «Лунь юй» мы находим такое высказывание Кун-цзы: «Благородный муж не беспокоится и не испытывает страха... Если в себе самом не находишь недостатков, то нет причин беспокоиться и испытывать страх!» (ЛЮ, XII, 4) [108, с. 200]. Почему эта часть не получила развитие в учении великого китайского мыслителя? Может быть потому, что концентрировать внимание на собственных переживаниях в процессе

конфуцианского практического делания было опасным (отвлекало бы) в деле погружения в метафизические глубины социальной реальности?

В изучении человека Конфуций очень ограничил предмет исследования. Он абстрагировался от биологической, физиологической, психической, гносеологической сторон существования человека. Он рассматривал его только как нравственное существо. При этом он отвлекался от анализа предшествовавшего нравственного развития, современной ситуации в царствах Китая. Вместо этого он начал учить тому, чего никогда не было и, казалось, никогда не будет. Он всем проповедовал образ благородного мужа (цунь-цзы). Легендарные правители Шунь и Юй, вероятно, в какой-то мере были умными, справедливыми, гуманными правителями, но они никогда не были цунь-цзы. Конфуций стал всех убеждать и, надо полагать, убедил, что они – совершенномудрые мужи, что эти недостижимые образцы реально существовали. Более того, что в седой древности Китая был период, когда почти все люди были такими. Чтобы придать своей идеализированной теоретической конструкции правдоподобный вид, он пошел на преступление как ученый. Он фальсифицировал древнюю историю Китая. Он отредактировал существовавшие исторические хроники. Получился текст, названный им «Чуньцю» («Весны и осени»). По мнению современных исследователей, «создается впечатление, что неполнота и несвязанность исторического повествования в «Чуньцю» были результатом искусственного отбора и удаления всех материалов, составлявших их прагматический контекст. Текст «Чуньцю», которым мы сейчас располагаем, производит впечатление не хроники, а скорее сборника тем для нормативно-морализаторского комментария» [94, с. 161]. В «Мэн-цзы» приводится самооценка мыслителем из Лу своей работы: «Испугавшись таких вопиющих беззаконий, Конфуций написал «Чунь цю», которая есть дело царей. Поэтому Конфуций сказал: «Что сделает меня известным, так это только «Чунь цю», и что послужит к моему обвинению, так это также только «Чунь цю»» (МЦ, III Б, 9, 8) [108, с. 307]. Поддерживая исторический миф Учителя, Мэн-цзы отмечает: «В древности Юй прекратил потоп и вселенная пришла в порядок. Чжоу-гун присоединил восточных и северных

варваров, изгнал диких зверей, и народ наслаждался спокойствием. Конфуций написал «Чунь цю» – узурпаторы и отцеубийцы пришли в страх» (МЦ, III Б, 9, 11) [108, с. 308]. Сыма Цянь в жизнеописании Конфуция отмечает его напряженную работу над произведением «Весны и осени»: «При создании «Весны и осени» он копь писал, так уж писал, коли вычеркивал, то уж вычеркивал, ученики ему помочь были не в силах ни в единой строчке» [254. VI, с. 206].

Идеализированный образ благородного мужа раскрывается в его добродетелях, носителем которых он является: «жэнь», «сяо», «и», «дэ», «вэнь», «жан», «чжи», «хэ» и другие. Они образовывали систему координат цюнь-цзы, то пространство, в котором он живет. Первоначально эта тематическая структура стала системой координат жизненного мира одного Конфуция, затем – его учеников, впоследствии – всего китайского народа. Реализация этого проекта, который знаменовал собой духовно-нравственный прорыв, великую ментальную революцию, – главная заслуга великого древнекитайского мыслителя. Конфуций не только создал своеобразную систему морали, но и обнаружил метафизический смысл открытой им тематической структуры добродетелей благородного мужа, которая по существу совпадала с тематической структурой Дао-Пути как метафизической реальности Неба. Для Конфуция, вероятно, это открытие было самым главным и важным. Открылся глубокий метафизический смысл его теоретических построений. Его концепция приобрела мистический характер. Он знал и чувствовал, что сокровенное бытие Неба ведет его.

Примечательной особенностью метафизического Дао-Пути благородного мужа Конфуция, как, впрочем, и даосской метафизики, является ее незавершенный характер. В метафизическом учении Конфуция и Лао-цзы отсутствует самый главный раздел – концепция спасения подвижника. Какую стратегическую цель преследует конфуцианец-подвижник в ходе практического делания? Для православного монаха такой целью является – «увидеть Бога чистым сердцем» при жизни или после смерти в раю. Для индуистского подвижника такой целью является – достигнуть просветленного состояния («самадхи») при жизни и выхода из колеса сансары и достижение состояния освобождения («мокши»)

после смерти. В поучениях Учителя мы не находим рассуждений о зогробном мире и загробной жизни. Это обстоятельство обусловлено своеобразием китайской ментальности. Центральное место в жизненном мире древнего китайца занимала социокультурная реальность, в структуре которой природная среда и загробный мир отходили на второй план. В этом смысле ментальность древнего китайца близка к древнегреческой. Древний грек и китаец основные свои жизненные устремления связывали с мирским бытием. На этом их сходство, правда, практически заканчивается. Если древнегреческая ментальность была преимущественно индивидуалистически ориентирована, то в древнекитайской ментальности доминировали большей частью ценности надличностного порядка. В восприятии китайца загробный мир представлял собой не только не высшую, но и несамодостаточную онтологическую реальность, в значительной степени зависимую от мирского бытия. Поэтому добропорядочный китаец должен был на протяжении своей жизни строго соблюдать обряды, связанные с культом предков, и тем самым всячески ублажать загробное их существование. Стратегическая цель конфуцианца-подвижника выражается в достижении понимания метафизического смысла конфуцианских добродетелей, что означало постижение трансцендентной реальности Дао-Пути Неба. Это также означало, что благородный муж достиг состояния святости. Следует также отметить, что если в индуизме и православии состояние святости по существу предполагает выход из пространства мирского бытия по достижении абсолютной чистоты духа подвижника, то конфуцианское понимание святости ограничено мирскими целями и представлениями. К тому же у Конфуция не было концепции спасения, учения о высшем бытии после смерти цюнь-цзы.

Таким образом, из отдельных высказываний Конфуция и его учеников мы попытались реконструировать его метафизическую концепцию, как трансцендентной реальности Дао-Пути Неба, так и подвижнический Дао-Путь благородного мужа. Предложенная нами интерпретация метафизического учения великого китайского философа практически полностью открывает весьма непростые для понимания тексты конфуцианского канона «Четверокнижья».

Как отмечалось выше, социальная реальность разделяется Конфуцием на две субпространственные конфигурации: субпространство семьи и субпространство государства. Три мира (индивидуальный, мир семьи и государства) рассматривались конфуцианцами в неразрывном единстве. Согласно «Чжун юн», «всепроницающее Дао Поднебесной включает пять видов отношений, а то, чем оно приводится в действие, исчисляется тремя качествами. А именно: отношения между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братьями, другом и другом – эти пять видов отношений и есть всепроницающее Дао Поднебесной» (ЧЮ, чж. 20) [108, с. 137]. Поэтому и тематические пространства этих миров практически совпадают. Темы «жэнь» (гуманность), «дэ» (добродетель), «вэнь» (духовная культура), «хэ» (единение через разномыслие), «чжи» (стремление к знаниям), «и» (долг), «гу» (древность), «сяо» (сыновья почтительность), «жан» (вежливость) и другие имеют как бы три проекции, оставаясь единым целым. Прежде всего, следует подчеркнуть, что всё тематическое пространство конфуцианства представляет собой высоко развитую духовную систему. Поэтому его распространение в царствах Поднебесной влекло за собой преобразование древнекитайского Духа, что и являло собой великую ментальную революцию. Оно разрушало или вытесняло на периферию натуралистически-силовое мышление. Как никому другому из творцов осевого времени, Конфуцию удалось структурировать, упорядочить, сбалансировать индивидуальный и социальный жизненные миры. Как никто в культуре Востока, он поднял статус социальной реальности. Поскольку категориальный аппарат конфуцианства достаточно полно раскрыт в литературе, мы обратимся к метафизической стороне его социальной философии.

Метафизика социальной философии Конфуция выражается в том, что всякое социальное деяние или социальное бытие в целом всегда соотносится с фундаментальной реальностью Неба и Земли или Дао-Путём. Если в архаическом Китае ритуальная сторона индивидуального и социального жизненного миров была натуралистической по природе и регулировала все стороны общественной жизни, то с распространением конфуцианства ритуальная сторона



приобрела духовно-нравственный характер. «Ритуал – это великое правило государя; он помогает разобраться в подозрениях, уяснить сокровенное, служить духам и душам умерших, устанавливать порядок, разграничивать человеколюбие и справедливость, а тем самым наладить и управление и укрепить государя» [253, 2, с. 104]. По мнению Сюнь-цзы, «судьба человека зависит от правильного отношения к небу, судьба государства зависит от правильного соблюдения ритуала. Когда государь высоко чтит ритуал и ценит талантливых людей, он правит в Поднебесной, как совершенный ван; когда государь высоко чтит законы и любит народ, он правит Поднебесной, как гегемон; если же государь алчен и лжив, ему грозит опасность; если он коварен, плетёт интриги и замышляет козни, он неизбежно погибнет» [253, 2, с. 172-173]. Как мы видим, согласно Сюнь-цзы, конфуцианский ритуал имеет универсально мистический характер. Он не только осуществляет регуляцию социальных отношений, но и позволяет установить мистическую связь с загробным миром и метафизической реальностью Неба. Во всех отношениях посредством ритуала можно добиться благоприятного хода различного рода процессов.

Приведём ещё один «гимн» ритуалу Сюнь-цзы: «Благодаря ритуалу небо и земля приходят в согласие, солнце и луна ярко светят, четыре времени года следуют одно за другим, звезды и созвездия движутся по небесному своду, реки и речки плавно несут свои воды и все вещи процветают; благодаря ритуалу любовь и ненависть получают правильное направление, радость и гнев – правильное выражение; благодаря ритуалу низы послушны, а верхи мудры и изменения всех вещей приходят в порядок. Отход же от ритуала приводит к гибели. Разве не говорит это о величии ритуала?! Если установлена совершенная система ритуала и она является высшей мерой вещей и событий, тогда никто в Поднебесной не может ни отнять ни прибавить что-либо к ритуалу, основные работы и побочные промыслы взаимно согласуются, начало и конец соответствуют друг другу, существуют различия между знатными и низкими во внешнем виде, истина и ложь в суждениях подробно объясняются. Когда люди в Поднебесной следуют такой системе ритуала, в стране царит порядок; когда они не следуют

ритуалу, наступает беспорядок; когда они следуют ритуалу, их жизнь спокойна; когда не следуют, их жизнь в опасности; когда они следуют ритуалу, они существуют; когда не следуют, они гибнут» [253, 2, с. 178-179]. Согласно китайскому мыслителю Сунь-цзы, получается, что ритуал есть не только средство для осуществления деятельности в резонанс с волей Неба и Земли, но и он сам может благоприятно влиять на последних. Таким образом, ритуал имеет универсальное значение. Он способствует упорядочиванию космоса, нормализации природных процессов и социальных отношений, правильному формированию личности.

В «Го юй» приводится следующее метафизическое объяснение благоденствия государства и его распада: «Когда государство стоит на пути к расцвету, его правитель беспристрастен и мудр, справедлив и прямодушен, абсолютно чист, милостив и мягок. Его добродетели достаточны, чтобы исходящий от них благоуханный аромат поднимался к духам, а его милости достаточны, чтобы объединить весь народ, в результате чего духи пользуются пищей от жертвоприношений, а народ слушается приказов. Поскольку народ и духи не ропщут на правителя, мудрые духи спускаются на землю и, наблюдая за добродетельным правлением, равномерно распределяют на всех счастье. Когда государство стоит на краю гибели, его правитель алчен и зол, развратен и нерадив, порочен и жесток. Его правление омерзительно, аромат его добродетелей не поднимается к Небу, налагаемые наказания несправедливы и незаслуженны, чиновники двуличны, мудрые духи не считают приносимые жертвы чистыми, а народ вынашивает далеко идущие стремления. Поскольку народ и духи ропщут на правителя и не имеют того, в ком они могли бы найти опору, на землю также спускаются духи и, наблюдая за жестокостью и злодеяниями правителя, ниспосылают на него беды. Таким образом, появление духов может быть как признаком расцвета, так и признаком гибели» [54, с. 33]. В иерархии социальных отношений особо важная роль придавалась вану (правителю), Сыну Неба. Его нравственное поведение, строгое соблюдение ритуала и жертвоприношений в большой степени определяли ход социально-экономического развития страны. Для

низов и чиновников было совершенно очевидным, что природные катаклизмы и бедствия страны имеют своим источником безнравственность Сына Неба, и, напротив, благополучие и процветание народа и государства всегда связывались с высокой нравственностью Сына Неба. Подобные нравственные оценки – плод благотворного влияния учения Кун-цзы.

Таким образом, Конфуцию удалось создать прочную, целостную, универсальную теоретическую систему, беспрецедентную в мировой философии. Обычно самые развитые философские системы европейской философии (Платона, Аристотеля, Г. Гегеля) как ржавчина разъедают внутренние противоречия. В конфуцианской модели индивидуального мира цюнь-цзы, социума мы их не видим, хотя при большом желании их всегда можно «найти». Действительно, тематическая структура жизненного мира благородного мужа для китайцев выступает универсальной моделью для понимания мира индивида, семьи, общества и божественного бытия Неба. Становление на Путь благородного мужа с необходимостью приводит к духовно-нравственному преобразению человека, что также с необходимостью влечет за собой преобразование в семейных и социально-политических отношениях. Согласно Конфуцию, движение в трех основных для китайца жизненных мирах (индивидуальном, семьи и государства) симметрично. Также оно возможно в обратном направлении. Однако, следует заметить, что для китайской ментальности наиболее важным, базовым является мир семьи. Не индивид и государство, а семья является системой отсчета для китайского Духа. Поэтому в тематических структурах ценностно-мыслительного пространства китайской культуры преобладают смыслы надличностного порядка, что существенно отличает его от индивидуалистически ориентированного европейского Духа. По нашему мнению, преимущественно надличностная ориентация китайского Духа стала залогом его стабильности в непростой многовековой истории.

Подводя итоги тематическому анализу религиозно-философского учения Конфуция, следует отметить, что, открыв метафизическую, духовно-нравственную реальность Дао-Пути, он совершил духовный прорыв в осмыс-

лении мироздания, социального и индивидуального бытия. Следование нормативным требованиям трансцендентной реальности Дао-Пути с необходимостью приводило к преобразению внутреннего мира подвижника. Великий древнекитайский мыслитель создал религиозно-нравственную концепцию, которая позволила сбалансировать, объединить в единое целое важнейшие для китайца жизненные миры индивида, семьи и государства. Как мы покажем ниже, объективация богатого концептуального потенциала конфуцианского учения позволила выйти древним китайцам из затянувшегося кризиса, и по существу привела к китайской ментальной революции.

#### 5.4. Даосская метафизика Дао-Пути

Задача настоящего раздела прояснить роль даосизма в китайской ментальной революции. Однако предварительно следует обсудить проблему «теоретических» предпосылок учения Лао-цзы. Метафизическая концепция, изложенная в «Дао дэ цзин» («Канон Пути и Добродетели»), безусловно, относится к этапу зрелой философской мысли. Если относительно учения Конфуция можно допустить, что источником его происхождения послужила преимущественно внутренняя традиция духовного развития, то применительно к учению Лао-цзы подобное заключение сделать трудно. Мы знаем, каким сложным был путь становления философского, и, особенно, метафизического знания в Древней Греции и Индии. По нашему мнению, наивно полагать, что столь развитая форма метафизики Пути, которая предполагает разработку не только концепции, но и методики практического делания для достижения конечной цели, могла быть создана одним человеком без достаточно длительной предшествующей традиции. Будда отталкивался от многолетних, напряжённых поисков индийских отшельников. Великий Платон смог вырасти на почве, возделанной предшествовавшими греческими философами. Текст «Дао дэ цзин» был создан позже (может быть значительно позже), смерти Конфуция. На это указывают критические высказывания в адрес конфуцианства, которые косвенно свидетельствуют

о достаточном распространении конфуцианского учения, чего, как мы знаем, во времена Конфуция не было. Представление о метафизической реальности как пустоте, идея индивидуального спасения, практика отшельничества, стремление выйти из пространства социальной реальности, облегчённый вариант практического делания – всё это указывает на индийские корни, близкие к буддизму. В этих достаточно умозрительных рассуждениях мы попытались показать непростую ситуацию с концептуальными истоками даосизма.

В тематическом анализе даосизма мы будем опираться не столько на текст «Дао дэ цзин», сколько на произведение II века до н. э. эпохи Хань «Хуайнаньцзы» («Философы из Хуайнани»), ибо в последнем даосское учение уже носит характер парадигмы и поэтому более удобно для исследования.

Прежде всего, следует отметить существенное различие в толковании Дао конфуцианцами и даосистами. Для конфуцианцев Дао-Путь – это метафизическая проекция социальной реальности, Промысел воли Неба и Земли. Дао-Путь есть, таким образом, производное воли Неба. Даосское Дао – натуралистическая, внесоциальная метафизическая реальность. Эта реальность фундаментальнее, «глубже» реальности Неба и Земли, уходит в бесконечность абсолютной пустоты. Она детерминирует «логику» Неба и Земли. Это обстоятельство – явный признак некитайской ментальности, для которой характерно именно сознание горизонта, замкнутости мироздания сферой Неба и Земли. Обратимся к «Дао дэ цзин»: «Дао пусто, но в применении неисчерпаемо. О глубочайшее! Оно кажется праотцем всех вещей» [4]. «Безымянное есть начало неба и земли» [1]. «Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью» [5]. «Превращения невидимого дао бесконечны. Дао – глубочайшие врата рождения. Глубочайшие врата рождения – корень неба и земли» [6]. «Великое дао растекается повсюду» [34].

Нет необходимости углубляться в изучение даосской метафизики. Нам достаточно показать супернатуралистический характер их учения о мироздании и его возникновении. Отдельные положения в «Дао дэ цзин», в «Хуайнаньцзы» разворачиваются в мифы и теоретические построения, в которых Дао выступает

в качестве базовой реальности: «Дао покрывает небо, несёт в себе землю, развёртывает четыре стороны света, раскрывает восемь пределов. Высоко беспредельно, глубоко безмерно, обнимает небо и землю, сообщается с бесформенным. Бежит источником, бьёт ключом. Пустое постепенно наполняется. Клокочет и бурлит. Мутное, постепенно очищается. Встанет между небом и землёй и наполнит всё пространство» [276, с. 21]. «Высшее дао рождает тьму вещей, но ею не владеет; творит многообразные изменения, но над ними не господствует» [276, с. 22]. Даосская мысль упирается в предельную непроявленную реальность пустоты и небытия. Примечательно, что исходным в понимании блага являются натуралистические атрибуты чистоты и покоя: «Отсюда чистота и покой – высшее выражение блага, а мягкая слабость – сущность дао. Пустота и небытие покой и безмятежность – полезные свойства вещей... То, что называю бесформенным, есть название Единого. То, что называю Единым, не имеет пары в Поднебесной» [276, с. 30].

В главе «О начале сущего» исследуются переходные формы непроявленной, потаённой реальности, а также логика её перехода к проявленной, форматизированной реальности: «Было начало. Было предназначало этого начала. Было доначало этого предназначало начала. Было бытие, было небытие. Было предназначало бытия и небытия. Было доначало этого предназначало бытия и небытия... Было доначало предназначало бытия и небытия. Небо и земля ещё не разделились. Инь и ян ещё не отделились. Четыре сезона ещё не расчленились. Тьма вещей ещё не родилась. Оно ровно и покойно, как морская пучина. Оно чисто и прозрачно, как безмолвие. Не видно его очертаний. Свет решил вступить в это небытие и отступил, растерявшись. И сказал: «Я могу быть и не быть, но не могу абсолютно не быть. Когда оно становится абсолютным небытием, то достигает такой тонкости, что ему невозможно следовать!» [276, с. 37-38]. Отметим, что Небо и Земля в этих онтологических построениях выступают промежуточными инстанциями. В концепции космогенеза философов из Хуайнани не только Небо и Земля, но и Дао рождается, становится производной реальностью.

Мистический характер даосской онтологии выражается в понимании непрерывного поддержания существующего мироздания Дао через недеяние. В целом даосизм преодолевает ограниченность конфуцианской ментальности, замкнутой границами социальной реальности, и строит мощную, глубоко продуманную онтологию, которая послужит основанием для построения даосской антропологии и социальной философии. Даосская философия природы внесла существенный вклад в преобразование ментального пространства культуры Древнего Китая в эпоху осевого времени. Она стимулировала развитие познавательного интереса к природе.

В даосской онтологии имеет место примечательное обстоятельство. Даосы утверждают, что Дао есть квинтэссенция материального мира вещей, который он творит и которым управляет посредством своеобразного механизма недеяния. По существу Дао, как реальность абсолютной пустоты, покоя и чистоты, есть сверхнатуралистическая, чисто духовная реальность. Таким образом, при всем неприятии ими конфуцианского духовного прорыва они преодолели архаическое, натуралистически-силовое мышление, совершив метафизический прорыв. При этом трансцендентную природу Дао нельзя осмысливать посредством соотнесения с категориями материальное-духовное. С точки зрения преобразовательных процессов осевого времени в Древнем Китае даосская метафизика способствовала разрушению архаического жизненного мира, существенно углубила представления о природе и структуре мироздания.

В даосской метафизике Пути антропология составляет её сердцевину. Как и во всей восточной метафизике, в даосизме важны не столько онтологические построения, рассуждения о природе Дао, сколько достижение конечной цели практического делания – слияние с метафизическим пространством Дао, китайским вариантом Освобождения и Просветления. В даосских произведениях антропологические по содержанию тексты имеют специфический характер. Они, с одной стороны, включают описания состояний подвижника на различных этапах его Пути, а, с другой, – представляют собой цепь наставлений и указаний для подвижника, пребывающего на различных фазах практического дела-

ния. О даосской системе психо-тренинга написано достаточно много и полно. Нам важно показать принципиальные моменты даосского пути самосовершенствования подвижника, определяющие своеобразие даосской антропологии.

В чём же суть даосского учения о человеке? Согласно Лао-цзы, человек представляет собой социально-натуралистическую реальность. Конфуций предлагает развивать социально-культурную часть в человеке за счёт природной, преодолевая и преобразовывая последнюю. Даосы этот путь считают тупиковым, ведущим в ложном направлении. Они, напротив, предлагают всячески развивать природное в человеке, чтобы войти в супернатуралистическое пространство метафизической реальности Дао. Фактически же даосская практика ведёт к подавлению всех желаний (как социально ориентированных, так и натуралистических), выходу из бытия-в-мире и достижению единения с Дао, к состоянию высшего, метафизического переживания блаженства, метафизической гармонии. А дальше что? В древнеиндийской метафизике Пути (веданте, буддизме, джайнизме и др.) дальше происходит самое главное – Спасение (соответственно, в разных вариациях), выход из бытия-в-мире (колеса сансары) и достижение высшей реальности (Брахмана, пустоты, рая и т.д.). Китайская мысль (конфуцианская и даосская) дальше представлений о духах предков в учении о загробном мире пойти не может. В этом отношении даосское учение представляется недоработанным, незавершённым. Рассмотрим даосскую антропологию более подробно.

За две с лишним тысячи лет до Ж. Ж. Руссо даосы призывают идти назад к природе. Однако в отличие от французского мыслителя даосы, подобно древнеиндийским подвижникам и буддистам, стремятся освободиться от оков этого мира и войти в метафизическое пространство свободы: «Естественный человек свою природу приводит в соответствие с дао... Свободный, плывёт за пределами пыльного мира, бродит в краю, где не занимаются делами. Необъятный, обширный, сердце его не обременено ухищрениями искусства. Поэтому жизнь и смерть для него одинаково велики и не производят в нём изменений. Хотя небо покрывает, а земля несёт на себе, он не зависит от них; он проникает в не



имеющее щели и не смешивается с вещами; наблюдая хаос дел, способен не упускать их корень» [276, с. 121]. «Объединяется с безыскусственностью Великого хаоса и устанавливается в центре Совершенной чистоты. Поэтому он спит без сновидений, его ум молчит, его земная душа не тянет вниз, его небесная душа не рвётся вверх. Бродит между началом и концом, не заботясь об их границах. Сладко спит в обители Великой тьмы и пробуждается в Световом пространстве. Отдыхает в краю, где нет границ, и странствует в земле, где нет форм. Поселяется, не занимая объёма, помещается не занимая места. В движении невидим, в покое неощутим. То ли есть, то ли нет, то ли жив, то ли мёртв, то появится, то исчезнет в не имеющем промежутка. Он делает своими рабами демонов и духов, проскальзывает в неизмеримо глубокое, проходит в не имеющее промежутка и кружится среди разнообразных форм. Конец и начало подобны кольцу – не постичь их круговорота. Только разум способен восходить к самому дао» [276, с. 122]. «Такой хранит изначальную простоту, бережёт кристальную чистоту. Как кузнечик сбрасывает свой покров, как змея меняет кожу, странствует в Высшей чистоте, взмывает ввысь и остаётся один, забывшись, вступает в тьму» [276, с. 124].

Основной мотив даосизма – стремление к естественности и простоте. «Мудрец есть столько, сколько нужно для поддержания дыхания; одевается так, чтобы прикрыть тело, удовлетворяет естественные потребности, не нуждаясь в лишнем» [119, с. 125]. Однако в действительности программа практического делания даосизма предполагает выход за пределы чувственно-воспринимаемого мира. «Закрывать девять отверстий, хранить внутри сердце и волю, отказаться от зрения и слуха, вернуться к незнанию, свободно парить за пределами пыльного мира и странствовать в области, не знающей никаких деяний, держать во рту инь, выплёвывать ян, и чтобы всё сущее при этом находилось в гармоническом согласии, – это благо. Вот почему, когда дао рассеивается, появляется Благо. Оно переливается через край, и образуются милосердие и долг-справедливость. Милосердие и долг-справедливость устанавливаются – и

дао и дэ разрушаются» [276, с. 43]. Отметим, что «Благо» мыслится натуралистически, как характеристика внесоциальной, метафизической реальности.

Подобно тому, как Конфуций стремился добраться до «дна» социальной реальности (Дао-Пути), даосы стремятся достичь «дна» природного мира (Дао). При этом они отмечают, что по мере роста отчуждения от форматизованного мира и духовного очищения происходит накопление внутренней духовной и материальной (эфир) энергии. «Пружина жизни запускается не снаружи, а внутри», – утверждают философы из Хуайнани [276, с. 123]. Важной проблемой для подвижника становится задача не расплескать её. Как и во всякой восточной метафизике Пути, в даосизме духовным центром человека рассматривается сердце: «Если пять органов подчинены сердцу и не спорят друг с другом, то многообразные желания оказываются побеждены, а поступки не отклоняются от должного. Когда многообразные желания побеждены, а поступки не отклоняются от должного, то дух наполнен и эфир не рассеивается. Когда же дух наполнен и эфир не рассеивается, то всё правильно соотнесено; а если правильно соотнесено, значит, уравновешено; а если уравновешено, то готово к постижению; а если готово к постижению, то человек становится разумен. Разумен, значит, всё, на что смотрит, видит; всё, что слушает, слышит; всё, что делает, успешно завершает. Поэтому он свободен от печали и страданий, а вредоносный эфир ему не страшен... Пусть глаза и уши будут кристально чисты и простираются до глубин таинственного, не поддаваясь соблазнам; пусть эфир и вода будут безмолвны и покойны, а желания умеренны; пусть пять органов сохраняют устойчивость и полноту и ничто не просачивается наружу; пусть дух хранит тело и не изливается вовне – тогда даже те, кто провидят в глубь прошлых веков и в даль будущих, не сравнятся с тобой! Кто же не способен на это, осуждён болтаться между счастьем и несчастьем. Поэтому и говорится: «Чем дальше едешь, тем меньше знаешь». Другими словами, нельзя допускать, чтобы дух истекал вовне» [276, с. 118-119]. «Если разум безмятежно спокоен, не рассеивается на вещи, то Поднебесная сама собой подчинится. Итак, сердце – господин формы, а разум – сокровище сердца» [276, с. 120].

Своеобразие даосского описания конечного состояния подвижника выражается в преобладании пространственного видения метафизической реальности. Единение со сверхразумной реальностью Дао субъективно переживается как предел наслаждения. Поскольку в китайской ментальности тема «гармонии» является главной, интегрирующей тематическое пространство в единое целое, то это высшее метафизическое переживание блаженства осмысливается как выражение предельной гармонии объективной реальности Дао. «Мудрец не служит телом вещам, – пишут философы из Хуайнани, – не нарушает гармонии страстями. Поэтому в радости не ликует, в печали не скорбит. Тьма превращений, сотни изменений вольно текут, ни на чём не задерживаясь. Я один, освобождённый, покидаю вещи и вместе с дао выхожу. Поэтому если обрёл себя, то и под высоким деревом, и внутри пустой пещеры сумеешь покоить своё природное чувство. Если же не обрёл себя, то будь хоть вся Поднебесная твоим домом, а тьма народа слугами и прислужницами, всё будет недостаточно. Способный достичь наслаждения без наслаждения всегда наслаждается; а всегда наслаждающийся достиг предела наслаждения» [276, с.32]. «Гармония и радость, покой и тишина составляли природу древних мудрецов» [276, с. 50]. «Достигший высшего дао не таков. Он приводит в порядок свои естественные чувства и свою природу, упорядочивает мысли, *растит в себе гармонию* (выделено мною. – В. М.), ценит соответствие» [276, с. 126]. «Тот, кто постиг *Высшую гармонию* (выделено мною. – В. М.), подобен пребывающему в чистом опьянении, сладко засыпает, чтобы странствовать в ее сердцевине, не зная ничего о том, откуда он пришёл. В чистой кротости погружается в волны, безмятежно идёт к концу, как будто никогда не покидал своего корня. Это и называется Великим постижением» [276, с. 111].

Проблема загробного существования мало беспокоила даосов. Здесь они сближались с грубыми материалистами: «С рождением я обретаю форму в семь чжэ, а по смерти у меня только клочок земли для гроба. Моя жизнь подобна всем, кто обладает формой, по смерти же я соскальзываю в бесформенное. Если

так, то моё рождение не принесло никакой пользы живущим, а моя смерть не сделает землю более плодородной» [276, с. 120].

Для даосов несостоятельность конфуцианства была вполне очевидной, исходя, прежде всего, из метафизических соображений. Они отрицали существование метафизической социальной реальности Дао-Пути. Поэтому, по их мнению, конфуцианское учение не имело метафизического обоснования, метафизических корней, метафизической силы. В понимании Дао они шли дальше конфуцианцев, мыслили глубже их. Дао – это фундаментальная, непроявленная, натуралистическая по природе реальность. Духовно-нравственное бытие по отношению к Дао является бытием поверхностным, когда Дао и дэ уходят. «Когда дао рассеивается, появляется Благо. Оно переливается через край, и образуются милосердие и долг-справедливость. Милосердие и долг-справедливость устанавливаются – и дао и дэ разрушаются» [276, с. 43]. Объективистское мышление архаического периода в осевое время трансформировалось в продуцирование множества слоёв (субпространств) объективных реальностей. Как мы видим, даосы наиболее активно этим занимались («было бытие», «небытие», «предначало бытия и небытия» и т. д.). По мнению даосов, мир человеческой морали имел своим основанием и источником мир Блага, который, как мы отмечали выше, мыслился натуралистически. Мир Блага в свою очередь имел основание в Дао. Переход от Дао и дэ к другим мирам есть процесс деградации: «Дао – это водитель вещей, Благо – опора природы вещей. Милосердие – это проявление любви к ближнему, исполнение долга-справедливости – это единство с людскими сердцами и согласие с интересами многих. Вот почему когда утрачивают дао, то Благо находит применение. Благо приходит в упадок, и рождаются милосердие и долг-справедливость. Поэтому в высшие времена люди несли в себе дао и не нуждались в Благе; в средние времена хранили Благо и не разрушали его; в конечные времена с ног сбиваются, только бы не утратить в себе милосердия и долга-справедливости» [276, с. 172]. «Когда дэ разрушается, тогда и рождается милосердие. Каноны поведения разрушаются, и рождается долг-справедливость. Гармония утрачивается, и рожда-

ется музыка. Ритуал переходит меру, и возникают внешние украшения. Только познав божественный разум, понимают, что дао и дэ не могут помочь. Только познав дао и дэ, узнают, что милосердие и долг-справедливость не нужно насаждать. Только познав милосердие и долг-справедливость, узнают, что ритуал и музыка не стоят усилий. Ныне повернулись спиной к корню и ищут в верхушках, отказались от главного, а заняты подробностями. С ними нельзя говорить о высшем» [276, с. 132]. «Конфуцианцы и моисты не проникают вглубь человеческих чувств и своими правилами поведения идут против них» [276, с. 196].

Таким образом, даосская антропология носит преимущественно натуралистически-мистический характер. Даосы уверенно преодолели конфуцианскую границу социальной реальности и весьма успешно освоили предельные слои непроявленной реальности.

### **5.5. Преобразование ментального пространства культуры Древнего Китая в эпоху империи Цинь**

По сравнению с достаточно продолжительным латентным периодом развития древнекитайской ментальной революции (V – первые две трети III вв. до н. э.), когда становление нового Духа происходило в процессе объективации, распространения учений творцов осевого времени в Древнем Китае, эпоха глобального преобразования ценностно-мыслительного пространства охватывает приблизительно столетие – период правления Цинь Шихуана и формирование империи Хань (последняя треть III – II вв. до н. э.). Этот период представляет собой заключительный этап великой китайской ментальной революции, конец осевого времени в Древнем Китае. Своеобразие этой эпохи выражается в тотальной объективации Духа осевого времени в многообразных формах: в социально-политической структуре, в законодательстве, в ритуале, в искусстве и других. Эти процессы привели к установлению новой, духовно-нравственной по природе системы координат ментального пространства древнекитайской культуры. Сама же эпоха коренных ценностно-мыслительных преобразований

и их институализации включает два этапа: этап перестройки древнекитайского Духа во время империи Цинь и в период становления империи Хань. Первый этап представлял собой попытку объективации легистско-даосской парадигмы, второй – конфуцианской. Поскольку культурологическая литература об интересующей нас эпохе нам неизвестна, то при осуществлении тематического анализа мы будем опираться лишь на соответствующие главы фундаментального труда древнекитайского историка Сыма Цяня. При этом основной задачей нашего исследования будет проследить ценностно-мыслительные сдвиги в развитии древнекитайского Духа в заключительный период осевого времени.

Интересующий нас материал об эпохе империи Цинь содержится преимущественно в шестой главе 2-го тома, а также в других томах собрания сочинений Сыма Цяня, изданного под редакцией Р. В. Вяткина, «Основные записи» (Бэнь цзи). Для нас этот письменный источник представляет большую ценность еще и потому, что автор исторического трактата в этой главе активно использует документы исследуемой эпохи, в которых объективирована ментальность того времени, ее тематическая система.

Из описаний знаменитого древнекитайского историка социально-политических событий первой половины III в. до н. э. мы можем заключить, что среди воюющих царств этого периода преобладало натуралистически-силовое мышление, продолжалась эскалация насилия, а влияние конфуцианства было незначительным. Сыма Цянь приводит беспрецедентные по своей жестокости в истории человечества свидетельства. Так, он сообщает: «На следующий год (274 г.) Вэй изменило Цинь и сблизилось с Ци. Циньский *ван* послал Жан-хоу напасть на Вэй. [Циньская армия] обезглавила 40 тысяч человек и обратила в бегство вэйского военачальника Бао Юаня, у Вэй были захвачены три уезда<sup>1</sup>. Жан-хоу получил дополнительные пожалования. На следующий год (273 г.) Жан-хоу, Бай Ци и *кэцин* Ху Яп вновь напали на Чжао, Хань и Вэй, разбили Ман Мао под Хуая-ном, обезглавили 100 тысяч воинов, захватили вэйские Цзюань, Цайян, Чаншэ и чжаоский Гуаньцзинь» [254, VII, с. 157]. «Синьчэну. В том же году Жан-хоу стал *сяном* в Цинь. Жэнь Би поставили начальником об-

ласти Ханьчжун. На следующий год Бай Ци стал *цзогэном*; напал на [войска] Хань и Вэй под Ицюэ. Он обезглавил 240 тысяч воинов противника, захватил в плен военачальника Гунсунь Си и занял пять городов. [Бай] Ци был переведен на должность командующего войсками» [254, VII, с. 156-157]. «На 34-м году Чжао-вана (273 г.) Бай Ци напал на Вэй, захватил Хуаян, обратил в бегство [военачальника] Ман Мао, взял в плен военачальников трех цзиньских княжеств и обезглавил 130 тысяч воинов. Затем, вступив в сражение с чжаоским военачальником Гу Янем, он утопил в водах Хуанхэ 20 тысяч его солдат. На 43-м году циньского Чжао-вана (264 г.) Бай Ци атаковал ханьский Цзинчэн, захватил пять городов, обезглавил 50 тысяч воинов» [254, VII, с. 159].

Как мы отмечали выше, легистская концепция, начиная с Шан Яна, строилась на натуралистически-силовой системе координат ценностно-мыслительного пространства культуры, основу которой оставляла тематическая структура «сила» – «насилие» – «страх». Это обстоятельство четко фиксирует Сыма Цянь, характеризуя время правления Ши-хуана: «Преобладали твердость, решительность и крайняя суровость, все дела решались на основании законов; считалось, что только жестокость и угнетение без проявления человеколюбия, милосердия, доброты и справедливости могут соответствовать порядку пяти добродетельных сил [стихий]. До крайности усердствовали в применении законов и долго никого не миловали» [254, II, 63].

Один из советников вэйского вана У-цзи так характеризовал циньцев: «У циньцев общие нравы с *жунами* и *ди*: у них сердца тигров и волков, они свирепы и жадны, думают только о выгоде, у них нет доверия [к людям], им неизвестны добродетель и долг, славные поступки. Если они видят, что где-то можно извлечь выгоду, то не пожалеют родных, старших и младших братьев, они подобны диким животным. И это известно всей Поднебесной. Они не стремятся собрать в себе добрые качества» [254, VI, с.93]. Другой советник Лу Чжун-лян так характеризовал государство Цинь: «Цинь – это государство, в котором отброшены обряды и справедливость, там измеряют заслуги числом отрубленных голов. Их мужи служат из-под палки, они закабалили свой народ.

Если циньскому правителю удастся с помощью таких жестоких способов получить титул императора и даже контролировать всю Поднебесную, я, Лянь, предпочту броситься в Восточное море и погибнуть. Я ни за что не стану его подданным» [254, VII, с. 267].

Цинь Ши-хуанди правил с 246 по 210 гг. до н. э. На 26-м году правления ему удалось объединить страну и создать империю Цинь. Сыма Цянь приводит надпись на камне на горе Тайшань, в которой передается настроение торжества этого состояния и основные ценностно-мыслительные установки. Мы приведем этот документ с небольшими сокращениями: «Наш император, вступив на престол, создал новые установления, сделал ясными законы, и его чиновники совершенствуют управление. На двадцать шестом году правления он впервые объединил Поднебесную, и не было таких, кто бы не покорился ему... Пути его управления повсюду осуществляются, все произведенное на земле получает должное использование, для всех установлены законы и правила. Его великая справедливость совершенна и ясна, она распространяется и на будущие поколения, ее воспримут и ей последуют без всяких изменений. Император-властитель почтителен и мудр, он умиротворил Поднебесную и не жалеет сил в управлении ею. Ранним утром он встает, поздней ночью ложится, создает и утверждает все то, что будет вечно приносить пользу, с особой щедростью наставляет и поучает подданных. Его указы и правила распространены повсюду, далекие и близкие руководствуются ими, все принимают его мудрые устремления. Знатные и низкие ныне ясно разделены, мужчины и женщины следуют своим правилам, и все усердно и почтительно выполняют свой долг. Император отчетливо отделил внутреннее и внешнее, и во взаимоотношениях не осталось ничего неясного и нечистого, это передастся и нашим потомкам. Улучшения распространятся, и им не будет конца. С благоговением примите повеления, заветные императором, и пусть они навечно будут служить предостережением от ошибок» [254, II, с. 66-67].

Надпись на камне на площадке Ланье гласит: «На двадцать шестом году правления властитель-император открыл эру свершений. Он выправил и упоря-



дочил законы и меры и те устои, которым следует все сущее... Умом и мудростью, человеколюбием и справедливостью он ясно открыл истинный путь управления... Под всем огромным небом он овладел сердцами людей и объединил их помыслы. Все ритуальные инструменты и оружие сделаны теперь по единой мере, в письме установлено единое начертание иероглифов. И все, что освещают лучи солнца и луны, все, что перевозится на лодках и повозках, до конца выполняет свое назначение, и нет того, что бы не отвечало устремлениям императора... Он исправил и устроил разные обычаи, отрегулировал реки и разграничил земли... Император искоренил сомнительные законы княжеств и утвердил единые законоположения, и все знают, чего следует избегать... Все действия совершаются как надо, и нет ничего, что бы не шло по намеченному. Прозорливость нашего властителя-императора достигает четырех стран света и проникает всюду... Добродетели нашего властителя-императора сохранили и утвердили четыре предела нашей земли... Шесть степеней родственников взаимно отвечают друг за друга, и совсем не стало грабителей и разбойников. Смиренно и радостно люди принимают наставления; полностью понимают законы и правила... Заслуги императора затмевают заслуги пяти императоров древности, милость его распространяется и на быков, и на лошадей. Нет в Поднебесной таких, кто бы не был облагодетельствован им, и каждый спокойно живет под своей крышей» [254, II, с. 67-69].

Безусловно, эти письменные источники являются идеологическими документами, которые не столько отображают действительность, сколько выражают устремления и ментальные установки. Как мы видим, в них выражается позиция крайнего рационализма легистов, их вера не только в возможность рационального упорядочивания всех сфер общественной жизни, но и в возможность полной реализации своих планов. Поэтому их преобразованиям придаются качества абсолютной ясности и четкости, универсальности, вечности, свойственные идеалу. Империя Цинь подается как полное воплощение идеала сейчас.

В надписи на камне на горе Чжифу на 29-м году правления императора сообщается: «Император повсюду ввел ясные законы, с помощью которых

вдоль и поперек связал Поднебесную, и это навечно останется образцом такого порядка... Мы, его слуги, восхваляя деяния императора, попросили разрешения вырезать эти слова на камне, чтобы выразить свои чувства и передать это потомкам в качестве вечного образца» [254, II, с. 72]. Отождествление образца и действительности способствовало распространению духа максимализма: «Император вслед за тем поднял большие и малые отряды войск, казнил и истребил всех лишенных нравственных начал, уничтожил всех сопротивлявшихся ему... Император милостиво оценивает заслуги и труды людей, его расположение снисходит и до быков и лошадей, своими благостями он сделал обильными наши земли... Ныне мужчины с радостью трудятся на пашнях, женщины управляют со своими делами, везде и во всем существует порядок» [254, II, с. 74].

Вместе с тем из речи первого советника Ли Сы мы узнаем, что провозглашенный порядок и единство в стране в действительности не были достигнуты. «Нынешние ученые мужи, – утверждает он, – не учатся у современности, изучают лишь древность, чтобы поносить наш век и вносить сомнения и сеять смуты среди черноголовых... В то время ученые в речах все восхваляли древность и с целью опорочить современность; они прикрывались лживыми словами, чтобы запутать существующее, ценя лишь свои учения, они отрицали все, что было создано государями... Приверженцы частных школ, поддерживая друг друга, поносят законы и наставления, и каждый, услышав об издании указа, немедля, исходя из своего учения, начинает обсуждать его. Входя во дворец, они осуждают все в своем сердце, а выйдя из дворца, занимаются пересудами в переулках. Поношение монарха они считают доблестью, использование других учений почитают за высокую заслугу» [254, II, с. 76-77]. Поэтому он предлагает: «Чтобы чиновники-летописцы сожгли все записи, кроме циньских анналов; все в Поднебесной, за исключением лиц, занимающих должности ученых при дворе, кто осмеливается хранить у себя Ши цзин, Шу цзин и сочинения ученых ста школ, должны явиться к начальнику области или командующему войсками области, чтобы там свалить эти книги в кучу и сжечь их. Всех, кто после этого осмелится толковать о Ши цзине и Шу цзине, подвергнуть публичной казни на

площади; всех, кто на примерах древности будет порицать современность, подвернуть казни вместе с их родом; чиновников, знающих, но не доносящих об этом, карать в той же мере. Тех, кто за тридцать дней после издания указа не сожжет эти книги, подвергнуть клеймению и принудительным работам на постройке крепостных стен» [254, II, с. 77].

Ставка на Силу в управлении страной с необходимостью порождает Насилие и Страх. Сыма Цянь отмечает: «Государь радуется, что внушает трепет наказаниями и казнями, в Поднебесной чиновники боятся наказаний, держатся только за жалованье, никто не смет выполнить до конца свой долг преданности... Законы Цинь не дают возможности применять различные более мягкие меры, без всякой проверки сразу предают смерти. Хотя число звездочетов достигло трехсот человек и все они честные мужи, но, опасаясь упоминать о дурных предзнаменованиях, они льстят и не осмеливаются прямо сказать об ошибках императора... Ши-хуан послал цензоров допросить всех ученых. Ученые мужи стали наговаривать один на другого, чтобы обелить себя. Нарушивших запреты и законы насчитали более четырехсот шестидесяти человек, их казнили в Сяньяне. Император повелел сделать так, чтобы Поднебесная узнала об этом в назидание на будущее» [254, II, с. 80-81]. В надписи, сделанной в последний год правления Ши-хуана, читаем: «Справедливостью и могуществом наш император покарал их, искоренил жестокости и беспорядки, так что смутьяны и разбойники были уничтожены и совсем исчезли. Совершенная мудрость и добродетели нашего императора распространились повсюду, во всех шести направлениях его милости нисходят на людей без предела. Наш властитель-император объединил мир, он одновременно решает тысячи дел, поэтому далекое и близкое – все становится до конца ясным. Император раскрывает законы, присущие всему существу, проверяет и испытывает суть всех дел, и в результате каждая вещь и явление носит соответствующее название. Император одинаково общается со знатными и с подлыми, перед ним предстают и добрые и недобрые, и ни у кого нет скрытых чувств... Император поставил перегородки между внутренними и внешними помещениями, покончил с развратом и распущенно-

стью; теперь мужчины и женщины держат себя в чистоте и верности. Если муж прелюбодействует, то убить его – не преступление, и теперь мужчины придерживаются справедливого порядка. Если жена уходит в другой дом, то дети не считают ее больше матерью. Таким образом, все изменились, стали честными и чистыми» [254, II, с. 83-84]. На завершение строительства дворца Эпан «прислали более семисот тысяч преступников, осужденных на кастрацию и на ка-торжные работы» [254, II, с. 78].

После смерти первого императора Цинь во время правления Цинь Эр-ши-хуана (209-207 гг. до н. э.) произошла дальнейшая эскалация насилия. Его советник Чжао Гао утверждал: «Сейчас такое время, когда нельзя брать за образец гражданские установления, все решается военной силой» [254, II, с. 89]. «Приближенные, которые увещевали императора, – отмечает Сыма Цянь, – объявлялись клеветниками. Крупные чиновники держались за свои места и стремились приспособиться. Черноголовые были потрясены и напуганы» [254, II, с. 90]. «Законы стали применяться с еще большей жестокостью» [254, II, с. 91]. Древнекитайский историк в конце главы приводит рассуждения Цзя И о правлении Цинь. «В это время в Цинь, – пишет Цзя И, – имелись, конечно, мужи, дальновидные и понимающие нужность изменений, но они не осмеливались выполнить свой долг верности до конца и выступить против ошибок, так как порядки в Цинь предусматривали множество запретов, не подлежащих нарушению. И не успевало верное слово сорваться с языка, как произнесший его уже был уничтожен и мертв. Это вынуждало всех мужей в Поднебесной, повернув голову, только выслушивать приказания императора, недвижно стоять и, закрыв плотно рот, молчать» [254, II, с. 101]. «Когда Цинь процветало, оно множило законы и ожесточало наказания, так что Поднебесная от этого трепетала» [254, II, с. 102]. Ши-хуан «отверг пути совершенных правителей, утвердил единоличную власть, запретил ученость и книги, ужесточил законы о наказаниях, поставил на первое место хитрость и силу и только затем человеколюбие и справедливость; так жестокость и насилия легли в основу управления Поднебесной. Но ведь тот, кто собирает и поглощает земли, возвеличивает хит-

рость и силу, а тот, кто умиротворяет страну и утверждает порядок, тот ценит мягкую власть. Это значит, что для захватов и удержания власти применяются различные способы. Хотя дом Цинь покончил с борющимися княжествами и стал править Поднебесной, но путь его управления не изменился, его правление не перестроилось, а ведь то, с помощью чего захватывают власть и удерживают ее, – различается. Правитель Цинь, владея Поднебесной, оставался одиноким, поэтому его скорую гибель можно было предсказать и ожидать» [254, II, 107-108]. Эр-ши «усугубил ошибки своими беззакониями; он разрушал храмы предков и вредил народу, снова возобновил сооружение дворца Эпан, умножил наказания и ужесточил казни, его чиновники управляли с большей жестокостью... В результате повсеместно распространились коварство и ложь, высшие и низшие покрывали друг друга, обвиненных в преступлениях оказалось множество, приговоренные к тяжелым наказаниям и смерти во множестве встречались на дорогах и Поднебесная тяжело страдала от этого. Начиная от правителей и высших сановников и кончая простолюдинами, все чувствовали нависшую над ними опасность, каждый находился в бедственном положении. Люди не были спокойны на своем месте, поэтому их было легко поднять против власти» [254, II, с. 109].

Таким образом, мы видим, что в эпоху империи Цинь, когда реализовывалась легистская программа преобразований, в тематическом пространстве Поднебесной существенных изменений не произошло. Безусловно, образование единого государства, объединившего в единое целое экономическую, политическую и духовную жизнь народов Китая, было важнейшей вехой в истории Поднебесной. Однако, с точки зрения преобразовательных процессов осевого времени в ценностно-мыслительном пространстве древнекитайской культуры никаких духовного прорыва не произошло. Оно носило преимущественно натуралистический характер. Его осями были темы «натура», «род» («семья»), «сила», «ван» («царь»), «Поднебесная».

## 5.6. Завершение древнекитайской ментальной революции в период образования империи Хань

II век до н. э. развития древнекитайского Духа примечателен тем, что именно в это время в Поднебесной произошел переход от натуралистически-силовой к духовно-нравственной системе координат ценностно-мыслительного пространства культуры. К сожалению, из-за отсутствия необходимых первоисточников на русском языке, провести тематический анализ этого исключительно важного процесса не представляется возможным. К тому же нам неизвестны исследования историков, культурологов, философов преобразований в духовной сфере китайского общества в эпоху раннего Хань. Однако показать переход от одной системы координат к другой, предопределившей дальнейшее развитие китайской цивилизации, – задача нашего исследования в настоящем разделе.

В рассматриваемый период правили следующие ваны Гао-цзу (206-195), Сяо-хуй-ди (194-188), Гао-хоу (187-180), Сяо-вэнь-ди (179-151) и У-ди (140-87). Исходя из исторических описаний Сыма Цяня правлений первых царей империи Хань, мы можем заключить, что наиболее глубокие преобразования древнекитайского Духа приходятся на время правления императоров Сяо-вэнь-ди и У-ди.

Согласно Сыма Цяню, в день похорон (23 июня 195 г. до н. э.) Гао-цзу сановники так охарактеризовали время его правления: «Гао-цзу поднялся из людей низкого положения, он подавил восстания и повернул государство на верный путь, он умиротворил Поднебесную. Он – великий родоначальник династии Хань, заслуги его превыше заслуг других» [254, II, с. 198]. В относительно непродолжительный период правления императора Сяо-хуй-ди и императрицы Гао-хоу также никаких значительных изменений в духовной и социально-политической жизни не произошло. Имела место обычная внутривнутриполитическая борьба, дворцовые интриги, периодически вспыхивали мятежи, сопровождавшиеся проявлениями насилия и жестокости. Сыма Цянь так пишет об этой эпохе: «Во время правления императора Сяо-хуй-ди и императрицы

Гао-хоу простой народ смог избавиться от тягот периода Чжаньго, правители и подданные вместе стремились к отдыху от суеты и прекращению излишней деятельности. Именно поэтому император Хуй-ди сидел сложа руки, а правительница Гао-хоу осуществляла управление за него и, хотя правила она, не выходя из дворцовых покоев, Поднебесная была спокойна. Наказания всякого рода применялись редко, преступников было мало. Народ усердно занимался хлебопашеством, одежды и пищи было вдоволь» [254, II, с. 220].

Иную картину мы наблюдаем во время правления вана Сяо-вэнь-ди. В десятой главе (Сяо-вэнь Бэнь цзи) древнекитайский историк рисует безупречно добродетельного императора. В галерее жизнеописаний Плутарха он мог бы занять достойное место. Из повествования Сыма Цяня мы видим, что Сяо-вэнь глубоко осознавал себя главным источником «человеколюбия» в Поднебесной. При этом древнекитайский историк часто приводит его речи, которые, надо полагать, являются более или менее достоверными, по крайней мере, в целом выражают его ментальность. «В двенадцатой луне (январь-февраль 179 г.) государь сказал: «Законы обеспечивают справедливость в управлении, с их помощью обуздывают смутьянов и направляют хороших людей. Ныне, определив вину нарушившего закон, вместе с ним наказывают его безвинных родителей, жену и других членов рода, вплоть до превращения их в рабов. Мы совсем не намерены применять такие законы. Обсудите это положение!» Управители и чиновники сказали: «Народ не в состоянии сам управлять собой, для его обуздания и создаются законы. Совместная ответственность за преступление и обращение в рабство вызывают в сердцах народа страх, что заставляет людей серьезно относиться к возможному нарушению законов. Так повелось издавна, и удобнее делать как прежде». Император сказал: «Мы слышали, что если законы справедливы, то народ искренен; если преступления надлежаще наказываются, то народ послушен. Кроме того, чиновники призваны заботиться о народе и направлять его по пути добра. Если же они не в состоянии направлять его, да к тому же пользуются несправедливыми законами для наказания людей, то это, наоборот, наносит вред народу и служит насилию. Как же тогда обуздать наси-

лие? Мы не усматриваем пользы в такой системе. Тщательно обдумайте это!» [254, II, с. 226-227]. Тем самым с самого начала своего правления он стремился положить конец жестокой традиции наказания вместе с виновным его родственников до третьего поколения, которая была отменена. Таким образом, перед нами предстает правитель совершенно иной ментальности (конфуцианской), основанной на добродетели. «Прибыв в Дай, – пишет Сыма Цянь, – и вступив на престол, император сразу же распространил свои добродетели и милости на всю Поднебесную, успокоил и обласкал чужую (владельцев князей. – В. М.) и иноплеменников, и все стали жить мирно и счастливо» [254, II, с. 229].

Когда «на шестом году правления Вэнь-ди (174 г.) управители и чиновники – юсы доложили, что Хуайнань-ван по имени Чан отменил установления прежних императоров, не подчиняется эдиктам Сына Неба, в его резиденции не соблюдаются надлежащие правила, при своих выездах и въездах он подражает Сыну Неба, самочинно издает законы и указы, замышляет... поднять мятеж... Все сановники, обсуждавшие донесение, сказали: «Чан должен быть публично казнен на площади». Однако император не решился применить такую меру против вана, он простил его преступления, лишив только титула вана» [254, II, с. 235]. «Ныне, – пишет в указе император, – когда человек совершает проступок, его не наставляют, а применяют телесные тяжелые наказания, и если кто-то пожелал бы исправиться и заняться добрым делом, у него нет пути к этому. Мы весьма сожалеем от этом порядке. Ведь в наказаниях доходят до того, что отрубают конечности, сдирают кожу, что причиняет мучения на всю жизнь. Как это больно, жестоко и несправедливо! Разве можно в этом случае называть императора отцом и матерью народа! Пусть отменяют телесные наказания». Государь объявил: «Земледелие – основа Поднебесной, и нет другого более важного занятия. Ныне земледельцы со всем старанием занимаются своими делами и платят подати в виде поземельного оброка и других сборов. Таким образом, нет разницы между основным [земледелие] и второстепенным [торговля и ремесло], а это не поощряет занятия земледелием. Настоящим отменяю оброк и налоги с пахотных земель» [254, II, с. 237]. «Когда обнаружилось, что некото-



рые его сановники, например Чжан У и другие, берут взятки золотом и деньгами, император открыл свою кладовую и пожаловал им золото и деньги, чтобы устыдить их, но не отдал сановников в руки судей. Он всеми силами стремился с помощью добродетели изменить народ к лучшему, и в землях среди четырех морей царило изобилие и богатство, а в народе процветали установленные нормы поведения и чувство долга» [254, II, с. 242].

В целом Сыма Цянь восторженно оценивает деятельность императора Сяо-вэня и время его правления: «Когда император Сяо-вэнь правил Поднебесной, он открыл проезд через заставы и мосты, и далекие земли стали близкими. Он отменил наказания за злословие и наговоры, отказался от применения тяжелых телесных наказаний, награждал и одаривал старших и старых, заботился о сирых и одиноких, тем самым воспитывая всю массу живущих на земле людей. Он старался обуздать свои пристрастия и желания, не принимал подношений, не гнался за личной выгодой. Он не превращал в рабов семьи преступников, не казнил невиновных, он отметил наказание кастрацией, отпустил императорских наложниц по домам, стремясь к тому, чтобы они смогли продолжать свой род. Хотя Мы недостаточно мудры и не в состоянии понять его замыслы, но считаем, что все осуществленное самим императором Сяо-вэнем таково, что даже правители древности не смогли этого выполнить. Его добродетели так же велики, как у Неба и Земли, его милости распространялись на всех живущих среди четырех морей, и не было никого, кто не был бы осчастливлен ими. Его достоинства сияют словно солнце и луна, и Мы очень боимся, что музыка в храме не соответствует его деяниям. Пусть же подготовят для храма императора Сяо-вэня танец «Прославление добродетелей», чтобы ясно раскрыть его совершенства. Мы будем рады, если в последующем заслуги и добродетели основателя нашей династии и самого почитаемого ее правителя будут записаны на бамбуке и шелке, будут передаваться в течение десятков тысяч поколений, вечно и без перерыва» [254, II, с. 245]. «По заслугам на свете не было никого, величественнее императора Гао-цзу, а по добродетелям не было никого, богаче императора Сяо-вэня, поэтому храм императора Гао-цзу должен считаться храмом великого

родоначальника императоров династии, а храм императора Сяо-вэня должен считаться храмом великого почитаемого предка императоров династии. Сын Неба из поколения в поколение должен приносить жертвы в храмах великого родоначальника и великого почитаемого предка» [254, II, с. 246].

Таким образом, в период правления вана Сяо-вэня (179-151) в Поднебесной в целом произошел переход к духовно-нравственной системе координат. Именно в это время значительно укрепилась и институализировалась в законах, ритуалах, различного рода организациях конфуцианская ментальность, предопределившая дальнейшее развитие китайского Духа. Произошло упорядочивание, канализирование ценностно-мыслительного пространства древнекитайской культуры преимущественно на основе тематической структуры конфуцианства, которую в последующей истории стремились всеми силами сохранить.

Центральной, наиболее важной проблемой для Дун Джуншу (ок. 180 – ок. 120 гг. до н. э.), одного из главных советников императора У-ди, была проблема императора, его места в системе мироздания, в преобразовании и функционировании Поднебесной. Значимость этой проблемы была обусловлена, надо полагать, не столько задачами непосредственного управления империей, когда он выполнял роль одного из главных советников императора У-ди, сколько потребностями реальных преобразований в стране в эпоху институциональной стадии развития ментальной революции, объективации конфуцианского Духа, а также логикой развития конфуцианства как теоретической системы.

Как мы отмечали выше, в архаическом Китае ван рассматривался единственным посредником между обществом и силами Неба и Земли. Он, подобно магу, осуществлял регуляцию природных процессов, исходящих от мифологически-натуралистической реальности Неба. Поэтому одной из главных его заслуг было следование ритуалу, посредством которого осуществлялась регуляция ритма различного рода ритуалов в стране. Конфуций наполнил духовно-нравственным содержанием деятельность вана и всякого ритуала. Дун Джуншу существенно уточнил эту исходную идею великого китайского мыслителя. Он старался выявить механизм взаимосвязи Неба и императора, логику поведения

Неба в зависимости от нравственного поведения Сына Неба. Поскольку взаимодействие между ними осуществлялось на основе морали, носило духовно-нравственный характер, то и взаимосвязь между ними носила не магически-материальный характер как между материальными субъектами, а духовно-нравственный. Влияние на природные процессы было вторичным, было знаком более глубоких мистически-метафизических отношений. «Когда главу государства и правящего дома, – пишет Дун Джуншу, – вот-вот постигнет гибель из-за потери истинного пути, то Небо сначала посылает стихийные и тому подобные бедствия, чтобы выказать ему осуждение. Если он не сумеет вникнуть в самого себя и осознать свои ошибки, оно, кроме того, посылает удивительные и необычайные явления, чтобы предостеречь и утратить его. Если он все еще не сумеет измениться к лучшему, тогда придут порча и разрушение. Из этого видно, что сердце Неба любит и оберегает повелителя людей и хочет прекратить смуту, в которую он впал; если это не век великого несоответствия поступков правителя истинному пути, Небо изо всех сил хочет, спасая и поддерживая его, сохранить его в целостности и безопасности: дело заключается только в его усердии и старании – и все. Если он усердствует и старается, учась и расспрашивая, то осведомленность его будет обширна, а знания станут более ясны; если он усердствует и старается, осуществляя истинный путь, то его сила дэ день ото дня будет возрастать и у нее будут великие свершения. Можно сделать так, что все это будет достигнуто очень быстро и немедленно принесет плоды» [77, с. 133]. «Я, Ваш слуга, слышал: кого Небо чтит, кому оно дает Поднебесную и приказывает быть царем, с тем непременно бывает что-то, что не может быть вызвано человеческими силами и что появляется само собой; это благие знамения, удостоверяющие, что он получил повеление Неба. Жители Поднебесной единодушно приходят к нему, как приходят к отцу и матери. Поэтому благие знамения, ниспосланные Небом, появляются в ответ на его искренность» [77, с. 134]. Как мы видим, важнейшей установкой жизненного мира китайского императора было непрерывное сопоставление своей деятельности с нравственными требованиями Неба, рассматривая изменения природных и социальных про-

цессов как незамедлительную реакцию трансцендентной реальности Дао-Пути на его поведение. Активность Неба постоянна и милосердна, потому что целенаправляет на благо, на духовно-нравственное совершенствование вана.

Единственным средством не только постижения метафизической тайны Неба, но и Его благоприятного воздействия было следование открытым великим Конфуцием Дао-Пути. «Истинный путь, – утверждает Дун Джуншу, – это дорога, по которой идут к устройению государства, а человеколюбие, справедливость, нормы поведения и музыка – все суть его орудия» [77, с. 133].

Деятельность государя вызывает ответную реакцию Неба посредством мистических темного и светлого начал. «Важнейшее в пути Неба – темное и светлое начала. Светлое начало – это сила дэ, темное начало – это наказания. Наказания ведают смертью, сила дэ ведает жизнью. По этой причине светлое начало постоянно пребывает в разгаре лета и занимается рождением, производением на свет, вскармливанием и возвращением; темное начало постоянно пребывает в разгаре зимы, скапливается в пустых и бесполезных местах. Из этого видно, что Небо полагается на силу дэ и не полагается на наказания» [77, с. 135-136]. Дун Джуншу так описывает механизм действия темного и светлого начал: «Когда же настали последующие поколения, государи предались необузданности желаний и праздности, докатились до упадка и слабости, более не в состоянии были в качестве главных упорядочивать все живое. Удельные правители повернулись к ним спиной и взбунтовались против них, стали злодействовать и разбойничать по отношению к хорошему люду в борьбе за земли. Они отринули наставления при помощи силы дэ и положились на наказания. Когда наказания не соответствуют преступлениям, они рожают ненормальные, вредные «дыхания». Когда ненормальные, вредные «дыхания» скапливаются внизу, то негодование и ненависть собираются наверху; если высший и низшие больше не находятся в гармонии, то темное и светлое начала (инь и ян) противодействуют друг другу, отчего происходят дурные знамения. Вот «вслед за чем возникают стихийные бедствия и необычайные явления»» [77, с. 134-135]. Согласно Дун Джуншу, царь должен постоянно вслушиваться в мистический ритм

Неба, почтительно внимать Его повелениям: «Сверху царь почтительно принимает то, что делает Небо, а внизу в соответствии с этим исправляет (чжэн) то, что он делает сам; исправление (чжэн) – это начало пути истинного царя! А если так, то, когда царь хочет что-нибудь сделать, он должен искать начало этого на Небе» [77, с. 135]. Как мы видим, действия космических сил инь и ян, дэ подобно природным законам имеют необходимый характер (например, закона всемирного тяготения). Они целеустремленны к установлению глобального равновесия, «гармонии» в Поднебесной. При этом они, управляя природными процессами, прежде всего, запрограммированы на регуляцию поведения людей. Они бдительно следят за нравственностью в Поднебесной, особенно ее правителей. Малейшее отступление от нравственного закона приводит к нарушению равновесия (всеобщей «гармонии»), к появлению стихийных бедствий и катаклизмов.

Получив благодать от Неба, император транслирует ее на Поднебесную: «Тот, кто является повелителем людей, исправляет свое сердце и таким образом исправляет государев двор; исправляет государев двор и таким образом исправляет всех чиновников; исправляет всех чиновников и таким образом исправляет тьму простолюдинов; исправляет тьму простолюдинов и таким образом исправляет жителей удельных владений по четырем сторонам. Когда жители удельных владений по четырем сторонам исправлены, то из пребывающих далеко и пребывающих близко не найдется таких, которые осмелились бы не стать едиными (и) благодаря исправлению, и нет ненормальных, вредных «дыханий», которые нарушали бы среди них порядок. По этой причине темное и светлое начала оказываются приведены в гармонию; ветры и дожди бывают ко времени; все живые существа пребывают в согласии, а тьма простолюдинов множится; пять хлебов созревают, а травы и деревья растут пышно. В пространстве между Небом и Землей все увлажняется и орошается благодатью государевой силы дэ и становится чрезвычайно обильным и прекрасным; в стране между четырех морей люди слышат про обильную силу дэ государя, все приезжают и признают себя его подданными. Счастливые необычайные явления и

благие знамения, которые можно вызвать, появляются все до одного без исключения, и тогда путь истинного царя оказывается завершен» [77, с. 136-137]. Конфуцианское описание распределения добродетели в Поднебесной подобно галилеевскому описанию механического движения представляет собой пример абстрактно-теоретического мышления, оперирующего идеализированными объектами, создающими идеализированные ситуации, которые позволяют судить о реально происходящих процессах.

Исходя из своей концепции мистической связи государя и метафизической реальности Неба, Дун Джуншу пытается объяснить трагизм жизненного пути Конфуция и призывает вана У-ди к исправлению и преобразению своего народа: «Кун-цзы сказал: «Птица фэн не прилетает, Река не извергает чертежа, боюсь, что со мной кончено!». Думая о себе, он скорбел, что ему по его внутренним качествам можно было бы вызвать эти необычайные явления, но сам он оказался не на престоле, а в низком положении и не смог их вызвать. Ныне, Ваше Величество, Ваш высокий сан – это сан Сына Неба, Ваше богатство охватывает все ценности страны между четырех морей, Вы занимаете положение, в котором можете вызвать появление этих знамений, держите в руках власть, с помощью которой можно вызвать появление этих знамений, кроме того, обладаете природными свойствами, которые в состоянии вызвать появление этих знамений. Ваши поступки возвышенны, и Ваши милости щедры, Ваш ум ясен, и Ваши намерения прекрасны, Вы с любовью оберегаете народ и любите ученых, можно назвать Вас правителем, блюдущим справедливость. Однако Небо и Земля еще не откликнулись на это, а из прекрасных благих знамений не появилось ни одного. Почему? В общем, потому, что не положено начало наставлению и духовному преобразению народа и не исправлена тьма простолудинов» [77, с. 137]. Согласно Дун Джуншу, Конфуций не смог осуществить свои замыслы по преобразованию Поднебесной, потому что он был низкого происхождения, не был ваном, не был на том единственном месте, которое открывало возможность преобразовать и преобразить Поднебесную. Он призывает своего государя выполнить свою великую миссию. Следует заметить, что во II в.

до н. э. ни в Европе, ни в Азии, ни в Индии подобную задачу никто не ставил не только как задачу практической цели, но и в виде утопического призыва.

В настоящее время мы привыкли к различного рода технологиям, нередко достаточно циничным, манипулирующим сознанием своего народа, особенно в период предвыборной кампании. Две с лишним тысячи лет назад перед правителями Китая стояла задача объективации конфуцианской ментальности в густонаселенной стране. Нам трудно понять всю сложность и масштаб комплекса проблем по «исправлению и преобразению народа». О напряженности этой работы император У-ди пишет в своем втором декрете с вопросами к ученым: «Мы просыпаемся рано утром и встаем на рассвете, думаем об образцах прежних божественных властителей и царей, постоянно размышляем, как оказаться достойными того, чтобы наследовать самое почетное положение и прославить великое наследие основателя династии» [77, с. 140]. Как мы видим из этого декрета, государь прекрасно понимал, что для осуществления этой великой цели нужны подготовленные люди (ученые, чиновники), которые бы распространяли в народные массы добродетели императора, энергию его конфуцианского Духа. Ниже в своем декрете он пишет: «Путь к тому и другому состоит в том, чтобы усердствовать в основном занятии и использовать на службе достойных людей. Ныне мы лично пашем священное поле Сына Неба, выступая как вождь земледельцев, поощряем людей быть почтительными к родителям и уважать старших братьев, чтим обладающих силой дэ; Наших посланцев так много, что их шапки и зонты их колесниц не пропадают друг у друга из виду на дорогах, они сочувственно осведомляются о тяготах усердных тружеников, помогают сиротам и бездетным. Мы исчерпываем все свои мысли и тратим все силы своего духа, но еще ни разу не обрели никого из способных на подвиги, свершения и обладающих прекрасной силой дэ. Ныне темное и светлое начала противодействуют друг другу, дурные «дыхания» наполняют пространство между Небом и Землей, мало кто из живых существ становится взрослым, многочисленный простой люд «еще не завершил перехода от смуты к порядку», бескорыстное и постыдное поведение спутаны друг с другом, достойные и недостойные

люди смешаны между собой и еще не получили своих настоящих мест. Поэтому Мы пригласили всех выдающихся ученых и надеемся на близкое осуществление Нашего намерения! Ныне, сановники, вас более ста человек, ожидающих высочайших приказаний. Кое-кто говорит о настоятельно необходимом в наш век, но еще не проник в его суть; он исследует, что соответствует его суждениям в глубокой древности, но оказывается, что они не совпадают с ней; он рассматривает, что соответствует его суждениям в современности, но оказывается, что их трудно осуществить» [77, с. 140-141]. В важнейший период осевого времени духовно-нравственных преобразований в Поднебесной конфуцианское учение было призвано сориентировать, настроить 100 высших чиновников к беспрецедентной в истории Китая деятельности по преобразению народа и всей страны. Ни перед одним из осевых народов не ставились подобного рода задачи.

В своем ответе на декрет У-ди Дун Джуншу, пытаясь успокоить императора, ссылается на опыт древности, когда ван Яо осуществил этот непростой проект: «Я, Ваш слуга, слышал, что когда Яо получил повеление Неба, устроение Поднебесной обернулось для него заботой, а положение Сына Неба так и не стало для него источником радости. Поэтому он наказал и сослал мятежных сановников и сосредоточил усилия на поисках достойных людей и совершенных мудрецов. По этой причине он обрел Шуня, Юя, Хоу-цзи, Се и Гао Яо; множество совершенных мудрецов помогали его силе дэ, достойные и способные люди помогали ему выполнять официальные обязанности. Наставление и духовное преобразование осуществлялись очень широко. Поднебесная была в гармонии и согласии, тьма простолюдинов была удовлетворена осуществлением человеколюбия и довольна выполнением долга, каждый получил то, что ему подобает, действия отвечали нормам благопристойности, «поступки соответствовали истинному пути»» [77, с. 141]. Ниже он предлагает государю: «Ваше Величество, Вы «лично пашете священное поле Сына Неба, выступая как вождь земледельцев», «просыпаетесь рано утром и встаете на рассвете», чувствуете заботу о тьме простолюдинов и усердно трудитесь для них, думаете об



ушедшей в прошлое древности и сосредоточили усилия на поисках достойных людей. Это тоже приложение ума, достойное Яо и Шуня. И если тем не менее Вы «еще не обрели никого из достойных», это потому, что ученые не поощряются повседневно. Ведь желание искать достойных людей, повседневно не растя ученых, – все равно что желание искать разноцветные узоры на нефрите, предварительно не вырезав их на нем. Поэтому из важнейшего, что есть во возвращении ученых, нет ничего важнее, чем училище высшей ступени. Училище высшей ступени – место, откуда выходят достойные ученые, корень и источник наставления и духовного преображения. Если ныне при многочисленности жителей одного округа или одного удельного государства ответы рекомендованных им ученых не соответствуют смыслу классических писаний, это значит, что путь истинного царя там и сям прервался. Для меня, Вашего слуги, желательнее, чтобы Ваше Величество создали училище высшей ступени, поставили на должности мудрых наставников, чтобы растить ученых Поднебесной, часто устраивали испытания – экзамены, дабы развить до предела их способности; тогда можно будет обрести незаурядных и выдающихся людей.

Нынешние правители округов и начальники уездов суть наставники и вожди народа; те, кого используют на службе, почтительно принимают милости от государя, которые должны быть разлиты повсюду, и распространяют исходящее от него преображающее влияние. Поэтому если наставники и вожди не являются достойными, то сила дэ правителя не распространяется, его милости и благодеяния не разливаются. Поскольку нынешние чиновники не наставляют и не поучают низших, они иногда не выполняют и не применяют законов правителя, чинят насилия и жестокости по отношению к ста кланам, заключают торговые сделки с мошенниками; люди в бедности и крайности, одинокие и слабые ропщут на свои страдания, теряют место в жизни, что в высшей степени не соответствует намерениям Вашего Величества. По этой причине темное и светлое начала (инь и ян) противодействуют друг другу, дурные «дыхания» наполняют пространство между Небом и Землей, мало кто из живых существ становится взрослым, многочисленный простой люд «еще не завершил перехода от смуты

к порядку», а все от того, что старшие чиновники неразумны и довели до этого» [77, с. 144-145]. Из рекомендаций Дун Джуншу становится вполне очевидным, что задача нравственного преобразования страны ханьских императоров не была пустым пиаром. Масштабная перестройка в стране требовала большого количества подготовленных специалистов. По мысли руководителей-конфуцианцев следует разработать систему подготовки и набора чиновников всех рангов в зависимости от степени владения ими учением Конфуция. Для этого была разработана сложная система известных экзаменов. В восхвалениях Дун Джуншу Сына Неба мы видим высокие требования к добродетели правителя: «Вы обзреваете кругом и все слышите, развиваете до предела умы толпы подчиненных Вам людей, доводите до совершенства прекрасные задатки в Поднебесной. Ваша совершенная сила дэ струит свет, и ее благодеяния распространяются за пределами четырех сторон Поднебесной» [77, с. 143-144].

В эпоху становления Хань правители и их советники понимали, что «исправление и преобразование народа» есть не только сложный, но и длительный процесс, который растягивается на не одно поколение. Об этом говорил еще Конфуций. Развитие или деградация духа народа (ценностно-мыслительного пространства культуры) в ту или иную сторону имеет большую силу инерции. «Когда совершенномудрые цари древности наследовали веку смуты, – пишет Дун Джуншу, – они стирали с лица земли его следы и полностью устраняли их, вновь приводили в порядок наставление и духовное преобразование и с почетом возвышали их. После того как в наставление и духовное преобразование уже была внесена ясность, а привычки и обычаи уже были созданы, сыновья и внуки следовали им и проводили их в жизнь пятьсот или шестьсот лет, а те все еще не приходили в упадок. Когда же настали последние времена дома Чжоу, его действия стали очень сильно противоречить истинному пути и потому он утратил Поднебесную... Если династия Хань с тех пор, как она получила Поднебесную, и поныне не смогла устроить правление, хотя постоянно желала хорошо устроить его, – это из-за упущения, состоявшего в том, что она должна была преобразить правление, но не преобразила его» [77, с. 138-139]. Своеобразие конфу-

цианского мышления выражается в том, что они не допускают мысли, что поставленная задача по «исправлению и преобразению народа» настолько сложная, что не может быть в полной мере реализована в действительности. Они, создав миф о царстве гармонии в эпоху правления легендарных правителей Яо и Шуня, утверждали, что все это уже было. Нужно только следовать разработанной конфуцианской программе.

Примечательно, что тематическая структура Поднебесной как метафизического пространства бытия Неба, задающей систему ориентиров для благоприятного пути принимается как данная, не подвергается дальнейшей разработке. «Великий источник пути, – утверждает Дун Джуншу, – течет с Неба; Небо не меняется, и путь тоже не меняется» [77, с. 151]. «Поднебесная древности – это также Поднебесная современности, Поднебесная современности – это также Поднебесная древности, это та же самая Поднебесная. В древности в ней было великое устроение. Высший и низшие пребывали в гармонии и согласии, привычки и обычаи были прекрасны и великолепны; государь не приказывал, а люди выполняли, что было нужно, не запрещал, а преступления были остановлены; среди чиновников не было мошенников и порочных, среди народа не было грабителей и разбойников, тюрьмы были пусты, сила дэ государя увлажняла благодатью травы и деревья, его орошающие все благодеяния распространялись на варваров у четырех морей; дивные птицы фэн и хуан прилетали и садились стаями на деревья, чудесные единороги цилинь приходили и прогуливались вблизи столицы» [77, с. 152]. Всячески уточняя картину мифического прошлого, они по существу создавали картину идеализированного будущего, которая должна была целенаправленно направлять их практическую деятельность. Дун Джуншу в трактате «Чунь цю Фань-лу» пишет: «В Поднебесной нет двух Путей. Поэтому совершенные мудрецы различаются по методам достижения совершенного правления, но едины по принципам. Древность и современность проникают друг в друга, поэтому прежние мудрецы передают образцы своего поведения последующим поколениям» [77, с. 112]. Действительно, в конфуци-

анском мышлении этого ответственного периода преобразований прошлое, современность и будущее взаимно проникают друг в друга.

«Как известно, – утверждает Дун Джуншу, – человеколюбие, справедливость, нормы поведения, ум и честность – это путь пяти неизменных добродетелей, то, в чем царь должен «совершенствоваться» и что должен «привести в порядок». Так как он «усовершенствовался» в пяти добродетелях и «привел их в порядок», то «получает благодать с Неба и наслаждается благословением духов», а «благодаяния, исходящие от силы дэ, распространяются за пределами четырех сторон Поднебесной и простираются на все живое»» [77, с. 139]. В ходе изучения конфуцианских текстов следует иметь в виду, что в конфуцианском теоретическом мышлении имели место три типа рассуждений: исторические, метафизические и собственно теоретические. Апелляция к славному историческому прошлому представляет собой особого рода рассуждение, своеобразие которого требует изучения. К метафизическому типу теоретического анализа следует отнести суждения, связанные с применением аппарата конфуцианской метафизики, использующего представления о Небе, Дао-Пути и другие. Собственно теоретический анализ проявляется в ходе исследования конфуцианской морали, ее категорий жэнь, сяо, ли и другие. Однако чаще всего эти три способа теоретического мышления задействованы одновременно. Исследователи конфуцианского наследия нередко видят лишь теоретическое своеобразие текста, тем самым значительно упрощая учение последователей Конфуция.

Относительно ритуала Дун Джуншу наставляет: «Важнейшее в ритуале – это помыслы. Если помыслы почтительны, то и этикет будет полным, и благородный муж расценивает это как постижение ритуала; если помыслы – в гармонии, то и звуки будут правильными, и благородный муж расценивает это как постижение музыки. Если помыслы – печальны, а житейское поведение – сдержанное, то благородный муж расценивает это как постижение траура... Помыслы – это содержание. Конкретная вещь, в которой они осуществились, – форма. Форма связана содержанием. Если в форме отсутствует содержание, то каким образом форма сможет выявить содержание? Когда содержание и форма

представлены в полном объеме, то лишь тогда ритуал можно считать завершённым. Если же форма и содержание представлены не полностью, то выполнение ритуала не достигает общего признания. В случае, когда и форма и содержание не могут достичь полноты и представлены однобоко, лучше, когда нет формы, но есть содержание. Эта ситуация хотя и не расценивается как овладение ритуалом, но к ней относятся с некоторой долей одобрения» [77, с. 114]. Нам представляется, что по мере нарастания объективации конфуцианской ментальности в Поднебесной среди чиновников и народа, в институциональной структуре общества, в системе коммуникаций конфуцианство все более формализуется и форматизируется. По мере трансформации конфуцианства в религию, Конфуция в святого, распространения конфуцианских обрядов живая мистика уходит из него в небытие. Получается, что по мере становления конфуцианства как религии оно все более перестает быть религией, все более утрачивает сокровенную, глубинную связь с метафизической реальностью Неба, а среди конфуцианских деятелей исчезает разработанный учителем подвижнический Дао-Путь благородного мужа. Следует также заметить, что во второй половине II в. до н. э. нарастает рефлексивная деятельность среди даосов, легистов и других философских школ, которые превращаются в развитые сбалансированные теоретические системы. Однако лишь конфуцианство выступает движущей силой духовно-нравственного преображения Поднебесной.

Великая китайская ментальная революция, как и ментальные революции в других культурах осевого времени – это объективный процесс изменения ценностно-мыслительного пространства культуры, логику развития которого мы пытались проследить. В этой связи можно поставить вопрос о смысле каждой из этих революций, об их цели и древнекитайской в частности. Очевидно, что никто из ее современников подобные вопросы не исследовал. В рамках тематического анализа ответ на этот вопрос сводится к выявлению новой системы координат, системы ее доминирующих тем как ее осей, определяющих базовую структуру нового жизненного мира культуры.

Когда мы обращаемся к анализу ментального пространства древнего и современного Китая, то бросается в глаза базовое значение *темы «семьи»* в структуре жизненного мира китайцев. Надо полагать, важную роль играла семья и в архаическом Китае. Однако мы склонны допускать, что превращение семьи в одну из главных универсалий китайского жизненного мира, важнейшую ось системы координат ценностно-мыслительного пространства есть одно из главных результатов ментальной революции. Этому обстоятельству китайцы в большой степени обязаны Конфуцию. В архаическом, преимущественно натуралистически-силовом жизненном мире, по-видимому, доминирующими были родовые отношения. Подтверждением тому является развитие родовых кланов в эпоху Чуньцю («Весны и осени», VIII – V вв. до н. э.). Примечательно, что в учениях даосов и легистов семье отводится незначительное место. Лишь Конфуций придал семье универсальное, жизненно важное значение. Он настойчиво предлагал даже государственные отношения строить по принципу семейных. Все нравственное учение Конфуция было призвано упорядочить пространство древнекитайской семьи, осями координат которого должны были стать утверждаемые им темы «гуманность», «долг», «справедливость», «сыновья почтительность», «верность» и другие. После великой китайской ментальной революции они стали заповедями для каждого китайца. Как мы отмечали выше, эти темы-универсалии структурировали индивидуальный жизненный мир, мир семьи и государства одновременно, что придавало ценностно-мыслительному пространству китайской культуры небывалую прочность и стабильность. «Выравнивание своей семьи, – читаем в «Да сюэ», – состоит в усовершенствовании личности» (ДС, II, 8.1) [108, с. 107]. «Упорядочивание государства состоит в выравнивании своей семьи» (ДС, II, 9.5) [108, с. 109]. Одним из социальных последствий укрепления и развития семьи стал значительный их рост, быстрое увеличение народонаселения в Поднебесной в целом по мере распространения конфуцианства в эпоху Чжаньго и далее. Таким образом, превращение семьи в одну из главных осей системы координат ценностно-

мыслительного пространства культуры стало одним из важнейших результатов преобразований осевого времени.

Другой важнейшей осью ценностно-мыслительного пространства культуры в результате ментальной революции в Поднебесной стал *ритуал*. Очевидно, что и культура архаического Китая в значительной мере носила ритуальный характер. Однако мы должны отметить, что именно Конфуций в большой степени изменил природу ритуала и придал ему основополагающее значение. До великого философа из Лу ритуал обеспечивал воспроизведение и закрепление натуралистически-силовых представлений архаического Китая. Конфуций наполнил ритуал глубоким метафизическим и нравственным смыслом. После него ритуал стал главным средством обеспечения и воспроизведения связи с метафизической реальностью Дао-Пути, который был структурирован, как мы отмечали выше, системой нравственных категорий. Поэтому конфуцианский ритуал стал носить духовно-нравственный характер. Примечательно, что в концепциях даосов и легистов ритуалу отводится второстепенная роль. «Нельзя смотреть на то, – утверждает Конфуций, – что не соответствует Правилам; нельзя слушать то, что не соответствует Правилам; нельзя говорить то, что не соответствует Правилам; нельзя делать то, что не соответствует Правилам» (ЛЮ, XII, 1) [108, с. 200]. «Государством управляют с помощью ритуала» (ЛЮ, XI, 26) [108, с. 199]. В определенном смысле китайскую культуру постосевого времени можно назвать ритуальной. Ценностно-мыслительное пространство культуры в большой степени определяли многообразные ритуальные церемонии. Это обстоятельство было свойственно большинству народов осевого времени (персам, индийцам, иудеям). Лишь в культуре Древней Греции ритуал играл относительно незначительную роль.

Интегрирующее значение в жизненном мире Поднебесной играла *тема «вана»*. Как и в доосевое время император остается единственным каналом связи с метафизическим бытием Неба, которое в конфуцианстве называется Дао-Путем. Поскольку Дао-Путь как онтологическая реальность имеет нравственную природу, есть идеализированный мир искусства управления, то государь в

своей жизни должен постоянно и искренне стремиться к наперед заданному, вневременному образцу. Отступление Сына Неба от самодовлеющего Дао-Пути как нормативного бытия непременно вызывает ответную реакцию в виде стихийных природных бедствий, чудесных знамений, которые указывают на необходимость возвращения на праведный путь правления. Примечательно, что основополагающее значение императора в жизнедеятельности Поднебесной не оказывает большого влияния на индивидуальный жизненный мир китайца или его семьи. В русской культуре самодовлеющая тема «царя» вторгается в индивидуальный жизненный мир русского человека и нередко занимает в нем центральное положение. Для китайца Сын Неба как нечто святое находится где-то там, далеко, в столице, в своем дворце. Для основной массы китайцев сокровенное бытие Неба оказывается закрытым. В отличие от христиан они не имеют доступа к этой фундаментальной, трансцендентной божественной реальности. Судя по произведениям классической китайской литературы, воспроизводящим жизненный мир китайцев, метафизическим пределом для них выступает мир предков. Таким образом, конфуцианство задавало нравственный горизонт китайской метафизики. Метафизическое бытие Неба, Дао-Путь есть идеализированный мир конфуцианской морали.

Однако самой главной универсалией китайской ментальности, онтологии, метафизики, социальной философии, религии является *тема «гармонии»*. Эта тема как бы предзадана в «генотипе» китайского этноса. Здесь мы попытаемся обозначить ее эволюцию. В архаическом Китае тема «гармонии» мыслилась натуралистически. Полусферы Неба и Земли образовывали замкнутый мир, внутри которого, подобно желтку зародыша в яйце, находилась Поднебесная. Конфуций говорил: «Следование середине – вот сокровеннейшее!» (чж. 3) [108, с. 129]. Две природные силы инь и ян обеспечивают состояние динамического равновесия и стабильности этого мира. Укреплению и воспроизведению этого представления способствовал непрерывно действующий фактор географической изоляции. С древних времен китайская ментальность развивалась в строго очерченном замкнутом пространстве, когда все физические усилия всех на-



правлены внутрь на возделывание, упорядочивание, усовершенствование этого пространства. «То, что покрывается небом, – утверждают философы из Хуайнани, – что поддерживается землей, обнимается шестью сторонами света, что живет дыханием инь и ян, что увлажняется дождем и росой, что опирается на дао и дэ, – все это рождено от одного отца и одной матери, вскормлено гармонией» [276, с. 41]. Осевое время добавило духовно-нравственную составляющую в понимании состояния гармонии. Равновесие в индивидуальном жизненном мире, в семье, в государстве – предел желаний, предел устремлений китайской ментальности. Ничего больше не нужно. Как архаическое, так и постососевое китайское мышление было неэкспансионистским, нецентробежным. Напротив, в нем преобладает цетростремительная направленность, стремление отгородиться от чужого, небезопасного внешнего мира. Легисты, разрабатывая концепции по искусству управления, постоянно работали над созданием теоретической модели сбалансированного, стабильного государства. Даосы стремились «растить в себе гармонию» [276, с. 126]. Конфуцианцы искали и видели гармонию в равновесии нравственных отношений в семье и государстве, которая закреплялась и постоянно воспроизводилась в многочисленных церемониях.

Таким образом, осевое время в Древнем Китае охватывает период с V по II вв. до н. э., внутри которого можно выделить следующие этапы: эпоху Чжаньго («Сражающихся царств», V – первые две трети III вв. до н.э.), эпоху империи Цинь (последняя треть III в. до н. э.) и эпоху становления империи Хань (II в. до н. э.). Эпоху «Сражающихся царств» мы называем подготовительным периодом древнекитайской ментальной революции. В V – III вв. до н. э. наблюдается быстрое увеличение производства железных орудий, строительства ирригационных сооружений, рост городов. Значительное развитие получили сельское хозяйство, ремесло, торговля, финансовые отношения. В этот период возрастает рефлексивная деятельность, происходит становление основных философских школ (конфуцианской, даосской, легистской и других), и распространение их учений в Поднебесной. Однако, процессов объективации новых

духовных завоеваний, которые привели бы к преобразованию социально-политической структуры, правового законодательства и других, мы не наблюдаем. Поэтому мы называем эпоху Чжаньго подготовительным периодом древнекитайской ментальной революции. Непродолжительная эпоха существования империи Цинь стала периодом объективации легистско-даосского пути преобразования Древнего Китая, который первоначально привел к объединению страны в единое целое, но после смерти Ши-хуана завершился распадом империи и соответственно полным провалом этой программы. При этом реализация легистско-даосской программы в империи Цинь не привела к существенному изменению ценностно-мыслительного пространства древнекитайской культуры, ее натуралистически-силовой системы координат. Преображение древнекитайского Духа произошло во II в. до н. э. в период становления империи Хань, который можно назвать завершающим этапом осевого времени в Поднебесной. Именно в это время произошла ментальная революция в Древнем Китае, которая привела к объективации конфуцианской парадигмы, выразившейся в институализации конфуцианской ментальности в социально-политическом устройстве, в установлении правового, нравственного и культурного порядка. Поэтому можно по праву назвать Конфуция отцом великой китайской ментальной революции. Насколько глубоко произошло конфуцианское преобразование древнекитайского Духа во II в. до н. э.? Если исходить из анализа многообразных форм его объективаций, то можно констатировать существенную перестройку ценностно-мыслительного пространства древнекитайской культуры, переход его к духовно-нравственной системе координат, которая в целом сохранялась две тысячи лет до разрушения китайского государства в XX веке.

Мы выделили четыре универсалии ценностно-мыслительного пространства древнекитайской культуры, которые в результате ментальной революции стали осями его системы координат: темы «семья», «ван», «ритуал» и «гармония». При этом мы не претендуем на полный список доминирующих тем. Однако эти четыре доминирующие темы, по нашему мнению, задают систему от-

счета всех иных тем, очерчивают горизонт жизненного мира древнекитайской культуры постосевого времени.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проведенного диссертационного исследования можно сделать следующие выводы:

1. Методология тематического анализа отдельных культур, регионов и мирового культурно-исторического процесса представляет собой перспективное направление философско-исторического исследования. Согласно разработанному нами подходу, культура рассматривается как ценностно-мыслительное, тематически структурированное пространство, в котором можно выделить ФТС как ее системы координат, образованные системой доминирующих тем. Потому одной из главных задач тематического анализа является выявление систем координат ментальных пространств изучаемых культур и цивилизаций, что позволяет существенно углубить представления о духовных процессах мировой истории.

2. В ходе общего анализа осевого времени как великой ментальной революции выявлена натуралистически-силовая природа архаического периода развития мировой истории до VI ст. до н. э. Систему координат ментальных пространств культур архаического периода составляли доминирующие темы «натура», «сила», «род», «эрос» и «ритуал». Сущность революционных преобразований в осевое время выражается в тотальной переоценке прежних ценностей, в переходе от натуралистически-силовой системы координат ментального пространства культуры к разумно-добродетельной. Главным событием в культурах осевых народов, которое предопределило основные направления социокультурных преобразований, стало открытие трансцендентной природы божественной реальности. Эпоха осевого времени VI – II ст. до н. э., когда происходили персидская, греко-римская, индийская и китайская ментальные революции, в то же время была периодом становления суперпространственных ценностно-мыслительных конфигураций (цивилизаций), которые в значительной степени предопределяли направленность мирового культурно-исторического процесса. Поэтому можно считать главным итогом этой знаменательной эпохи возникно-

вание трех цивилизаций: европейской, индийской и китайской как базовых тематических структур для всей мировой истории. В дальнейшем развитии мирового культурно-исторического процесса экзистенциальная реальность осевого времени всякий раз возникала, когда архаичная ментальность какой-либо культуры входила в суперпространство одной из трех цивилизаций. Тогда происходило разрушение натуралистически-силового ценностно-мыслительного пространства, переоценка ценностей и формирование жизненного мира духовно-добродетельного по природе. Это обстоятельство стало универсальной закономерностью мирового культурно-исторического процесса.

3. Культура Персидской империи VI – V вв. до н. э. была одним из важнейших локомотивов преобразовательных процессов периода осевого времени. Социально-политическое устройство, социально-экономические, правовые, религиозные отношения империи Ахеменидов существенно отличались от таковых империй архаического периода (Ассирийской, Вавилонской и др.). Впервые в истории мировой культуры возникает метакультурная реальность Дух империи, сложился режим, который способствовал наращиванию интеграционных процессов между народами. Распространение зороастризма как религии принципиально иного типа привело к разрушению архаического, натуралистически-силового жизненного мира древних иранцев и формированию духовно-нравственного по природе. Творцом зороастрийской ментальной революции по праву можно считать Заратуштру. Показано своеобразие зороастрийской онтологии, антропологии и метафизики в целом.

4. VI в. до н. э. стал поворотным периодом в становлении европейской цивилизации, в ходе которого произошел переход от архаической, натуралистически-силовой к классической, разумно-добродетельной системе координат ценностно-мыслительного пространства в культурах Древней Греции и Рима. Начало древнегреческой ментальной революции положили реформы Солона (594-592 гг. до н. э.), а успешная греко-персидская война (480-479 гг. до н. э.) привела к ее завершению. Преобразовательные процессы первой половины VI в. до н. э. привели к разрушению архаической фундаментальной тематической

структуры «натура» – «род» – «сила» – «эрос» и установлению новой системы доминирующих тем «свобода» – «равенство» – «закон». Своей просветительской деятельностью Пифагор осуществил прорыв в генезисе древнегреческого Духа. Суть пифагорейской революции выражается в открытии для греков, италиков и этрусков божественного бытия как объективной, чисто духовной, разумно-добродетельной реальности. Лишь в учении и деятельности Пифагора впервые обнаружена единая фундаментальная тематическая структура «свобода» – «разум» – «добродетель» – «закон» – «красота», которая стала исходной системой координат ментального пространства европейской цивилизации. Тематический анализ древнегреческой литературы и философии показал, что переход от архаического жизненного мира к классическому сопровождался переоценкой прежних ценностей и установлением новой, фундаментальной тематической структуры. В структуре древнегреческого Духа важное место занимало субпространство «слава», которое рассматривалось как объективная, надличностная, высшая реальность, как вместилище всех греческих образцов. При этом неоднородность древнегреческого Духа в значительной степени определяло субпространство рабства, метрику которого задавали темы «сила», «насилие» и «страх».

В результате тематического анализа осевого времени в культуре Древнего Рима показано, что смысл преобразовательных процессов выражался в переходе от натуралистически-силовой системы координат ментального пространства культуры к разумно-добродетельной. Фундаментальную тематическую структуру ценностно-мыслительного пространства древнеримской культуры составляли доминирующие темы «свобода» – «закон» – «доблесть» – «разум» – «слава». Сопоставление систем координат ментальных пространств древнегреческой и древнеримской культур показало, что они были однотипными и взаимодополняли друг друга. Преобразовательные процессы в Древней Греции и Риме в осевое время были преимущественно сосредоточены в мирском бытии, что существенно отличало древнегреческую и древнеримскую ментальные революции от индийской, китайской и персидской.

5. В результате проведения тематического анализа осевого времени в становлении индийской цивилизации было установлено, что «Ригведа» отображает натуралистически-силовой характер ментального пространства архаической Индии, систему координат которого составляли доминирующие темы «натура», «род», «сила», «эрос» и «ритуал». В то время как Упанишады представляют собой письменный источник эпохи осевого времени и отображают процесс становления духовно-добродетельного ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры. Посредством тематического анализа текстов Упанишад выявлено историческое развитие базовых понятий и тематических структур, что позволило проследить процесс становления метафизического знания в Древней Индии. Общим для всех Упанишад является поиск трансцендентного основания мироздания, напряженный поиск Пути к Спасению, к метафизическому освобождению. Уникальность Упанишад как письменного источника позволяет проследить как процесс достижения и осознания божественной трансцендентной реальности Брахмана и Атмана, так и ход становления древнеиндийской метафизики Пути. Определяющим направлением преобразования древнеиндийского Духа было стремление к спасению, к достижению метафизической свободы. Вся энергия древнеиндийского Духа была сконцентрирована для ее достижения. Индивидуальная и семейная жизнь, социально-политическая структура, духовная деятельность – все носило подчиненный характер. Ментальная революция в Древней Индии привела к становлению индийской цивилизации, систему координат ментального пространства которой составляли «Веды», «дхарма» и «ритуал».

6. Исследование древнекитайской ментальной революции выявило ее хронологические рамки, этапы и особенности развития. На первом ее этапе в эпоху Чжаньго рефлексивная работа осуществлялась по трем направлениям конфуцианской, даосской и легистской школами, одним из главных достижений которой было осуществление Конфуцием и Лао-цзы духовного прорыва – открытие трансцендентной, чисто духовной реальности Дао-Пути. Второй этап китайской ментальной революции охватывает период существования империи

Цинь, когда была предпринята попытка преобразования Китая на основе легистской программы. В третий заключительный период осевого времени по мере становления империи Хань происходит существенное преобразование древнекитайского общества на основе конфуцианской парадигмы, который привел к преображению китайского Духа.

Согласно конфуцианскому учению, Дао-Путь представляет собой «сокрыто-тайную», «тончайше сокровенную», метафизическую, разумно-добродетельную реальность Неба, в которой заданы все образцы мысли и поведения на индивидуальном, семейном и государственном уровнях. Оригинальность конфуцианской метафизики выражается в том, что трансцендентное бытие Дао-Пути как метафизического субпространства божественной реальности Неба мыслилась как объективная, чисто духовная, идеализированная социальная реальность. Установлено, что жизнеспособность конфуцианской религиозно-философской концепции в большой степени определяла универсальная тематическая структура, которая выражала сущностную природу трансцендентного бытия Дао-Пути, жизненного мира благородного мужа, семьи и государства. в рамках легистской школы в первый период осевого времени в Древнем Китае шел напряженный поиск эффективных теоретических моделей и методов государственного управления. Первоначально эта традиция (концепция Шан Яна) не имела ни онтологического, ни метафизического обоснования. Впоследствии, благодаря некоторой интеграции с даосизмом ее программа значительно расширилась и укрепилась, получила онтологическое и метафизическое обоснование. С точки зрения развития преобразовательных процессов осевого времени в Древнем Китае даосская метафизика способствовала разрушению архаического жизненного мира, существенно углубила представления о природе и структуре мироздания. В результате тематического анализа древнекитайской ментальной революции выявлена система координат ментального пространства китайской цивилизации, которую составляют доминирующие темы «семья», «ритуал», «ван» и «гармония».



## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Авеста [Электронный ресурс]. – Режим доступа к документу: – <http://avesta.isatr.org/avesta.htm>.
2. *Августин*. О бессмертии души [Текст] / Августин. – М.: ООО «Издательство АТС», 2004. – 511 с.
3. *Августин*. Творения. В 4-х т. Т. 4 [Текст] / Августин. – СПб.: Издательство «Алетейя», К.: УЦИММ – Пресс, 1998. – 586 с.
4. *Аверинцев С. С.* София – Логос. Словарь [Текст] / С. С. Аверинцев // Собрание сочинений. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 912 с.
5. Античные гимны [Текст] / [Под. ред. А. А. Тахо-Годи]. – М.: Издательство МГУ, 1988. – 362 с.
6. Антология источников по истории, культуре и религии Древней Греции [Текст] / [Под ред. В. И. Кузицина]. – СПб.: Алетейя, 2000. – 608 с.
7. Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы [Текст] / [Сост. и ком. В. Витковского]. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2005. – 405 с.
8. *Аполлодор*. Мифологическая библиотека [Текст] / Аполлодор. – М.: «Ладомир»: «Наука». – 214 с.
9. *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. [Текст] / Аристотель. – М.: Мысль, 1976.
10. *Аристотель*. Афинская политика [Текст] / Аристотель. – М.: Соцэкгиз, 1938. – 148 с.
11. *Арон Р.* Избранное: Введение в философию истории [Текст] / Р. Арон. – Х.: «ПЕР СЭ», СПб.: Университетская книга, 2000. – 543 с.
12. *Арриан*. Поход Александра [Текст] / Арриан. – М.: «Миф», 1993. – 271 с.
13. Атхарваведа: Избранное [Текст] / [Пер. Т. Я. Елизаренковой]. – М.: Наука, 1989. – 406 с.
14. *Бань Гу*. Хань шу [Текст] Бань Гу // История древнекитайской философии. Эпоха Хань. – М.: Наука. Глав. ред. вост. лит-ры. – С. 128-130, 320-324.

15. *Бахтин М. М.* Формы времени и Хронотоп в романе: Очерки по исторической поэтике [Текст] / М. М. Бахтин // Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Худлит., 1975. – С. 234-407.
16. *Бердяев Н. А.* Смысл истории [Текст] / Н. А. Бердяев. – М.: ИМА-ПРЕСС, 1991. – 175 с.
17. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [Текст] / – М.: Издание Московской патриархии, 1993. – 1371 с.
18. *Блок М.* Апология истории или ремесло историка [Текст] / М. Блок. – М.: Мысль, 1986. – 256 с.
19. *Бодхисаттва ада.* Сутра Основных Обетов Бодхисаттвы Кшитигарбхи [Текст] / [Пер. с кит. Д. В. Половцева]. – СПб.: Евразия, 2002. – 224 с.
20. *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи [Текст] / М. Бойс. – М.: Наука, 1988. – 303 с.
21. *Бойченко І.* Філософія історії [Текст] / І. Бойченко. – К.: Знання, 2000. – 724 с.
22. *Болинброк.* Письма об изучении и пользе истории [Текст] / Болинброк. – М.: Наука, 1978. – 359 с.
23. *Бордияр Ж.* Прозрачность зла [Текст] / Ж. Бордияр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
24. Брихадараньяка упанишада [Текст] / [Пер. и ком. А. Я. Сыркина]. – М.: Наука; Ладомир, 1992. – 239 с.
25. *Бродель Ф.* История и общественные науки: Большая длительность [Текст] / Ф. Бродель // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977. – С. 115-142.
26. Буддизм. Четыре истины буддизма [Текст] / [Сост. Я. Боцман]. – М.: Издательство ЭКСМО – Пресс, Харьков.: Издательство Фолио, 2001. – 992 с.
27. *Бурдые П.* За рационалистический историзм [Текст] / П. Бурдые // Социологос: Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. – С. 9-29.

28. *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии [Текст] Я. Буркхардт. – М.: Юрист, 1996. – 591 с.
29. *Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории [Текст] / Я Буркхардт. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2004. – 560 с.
30. Бхагаватгита [Текст] / [Пер. Б. Л. Смирнов]. – СПб.: Кристалл, 2000. – 511 с.
31. *Валлон А.* История рабства в античном мире [Текст] / А. Валлон. – М.: ОГИЗ Госполитиздат, 1941. – 664 с.
32. *Ватсьяяна Малланага.* Камасутра [Текст] / Ватсьяяна Малланага. – М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – 181 с.
33. *Вебер М.* Избранные произведения [Текст] / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
34. *Вегнер В.* Рим. Начало, распространение и падение всемирной империи римлян. В 2-х т. Т. 1 [Текст] / В. Вегнер. – Мн.: Харвест, 2002. – 656 с.
35. Великие мыслители Востока [Текст] / [Пер. Н. Барановой и др]. – М.: КРОН – ПРЕСС, 1998. – 656 с.
36. *Вергилий.* Собрание сочинений [Текст] / Вергилий. – СПб.: Биографический институт «Студия Биографика». 1994. – 478 с.
37. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций [Текст] / Дж. Вико. – К., М.: 1994. – 456 с.
38. *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история [Текст] / В. Виндельбанд. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.
39. *Вовель М.* Ментальность [Текст] / М. Вовель // 50 на 50: Опыт словаря нового мышления. – М.: Прогресс, 1989. – С. 456-459.
40. Всемирная энциклопедия: Христианство [Текст] / [Гл. ред. М. В. Адамчик]. – Мн.: Современный литератор, 2004. – 832 с.
41. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод (Основы философской герменевтики) [Текст] / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

42. *Гартман Н.* Систематическая философия в собственном изложении [Текст] / Н. Гартман // Фауст и Заратустра. – СПб.: Азбука, 2001. – С. 207 - 272.
43. *Гартман Н.* К основоположению онтологии [Текст] / Н. Гартман. – СПб.: Наука, 2003. – 639 с.
44. *Гартман Н.* Эстетика [Текст] / Н. Гартман. – К.: «Ника-Центр», 2004. – 639 с.
45. *Гартман Н.* Этика [Текст] / Н. Гартман. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 707 с.
46. *Гаспаров М. Л.* Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре [Текст] / М. Л. Гаспаров. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 432 с.
47. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. В 3-х т. Т. 1 [Текст] / Г. В. Ф. Гегель – СПб.: Наука, 1993. – 349 с.
48. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории [Текст] / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
49. *Гемпель К.* Мотивы и «охватывающие законы» в историческом объяснении [Текст] / К. Гемпель // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977. – С. 72-93.
50. *Генон Р.* Избранные произведения: Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика [Текст] / Р. Генон. – М.: НПЦТ «Беловодье», 2004. – 256 с.
51. *Генон Р.* Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотерика Данте [Текст] / Р. Генон. – М.: «Беловодье», 2003. – 480 с.
52. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества [Текст] / И. Г. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
53. *Геродот.* История. В 9-ти кн. [Текст] / Геродот. – М.: Ладомир, ООО «Фирма «Издательство АТС», 1999. – 752 с.

54. Го юй (Речи царств) [Текст] / [пер. В. С. Таскина]. – М.: Наука, 1987. – 472 с.
55. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского [Текст] / Т. Гоббс // Сочинения в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.
56. *Гомер.* Илиада [Текст] / Гомер. – М.: Художественная литература, 1986. – 384 с.
57. *Гомер.* Одиссея [Текст] / Гомер. – М.: Правда, 1984. – 320 с.
58. *Грейс Р.* Мифы Древней Греции [Текст] / Р. Грейс. – М.: Прогресс, 1992. – 624 с.
59. *Грэй Дж. Г.* История Древнего Китая [Текст] / Дж. Г. Грэй. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2006. – 606 с.
60. *Гумилев Л. Н.* Ритмы Евразии: Эпохи цивилизаций [Текст] / Л. Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – 576 с.
61. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли [Текст] / Л. Н. Гумилев. – М.: ТОО «Мишель и Ко», 1993. – 503 с.
62. *Гумилев Л. Н.* Этносфера: История людей и история природы [Текст] / Л. Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – 544 с.
63. *Дамаскин Иоанн.* Точное изложение православной веры [Текст] Иоанн Дамаскин. – М.: Лодья, 1998. – 465 с.
64. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа [Текст] / Н. Я. Данилевский. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, Пресс, 2002. – 292 с.
65. *Данто А. С.* Аналитическая философия истории [Текст] / А. С. Данто. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 292 с.
66. *Делез Ж.* Логика смысла [Текст] / Ж. Делез. – М.: Академия, 1995. – 298 с.
67. *Дильтей В.* наброски к критике исторического разума [Текст] / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – №4. – С. 135-152.
68. *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе [Текст] / В. Дильтей // Собрание сочинений в 6-ти тт. Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – 419 с.

69. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [Текст] / Диоген Лаэртский. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.
70. *Диодор Сицилийский*. Греческая мифология [Текст] / Диодор Сицилийский. – М.: Лабиринт, 2000. – 224 с.
71. Добротолубие. В 5-ти т. [Текст] – М.: АНО «Развитие духовности, культуры и науки», 2004.
72. Досократики [Текст] / [пер. с др. гр. А. Маковельского]. – Мн.: Харвест, 1999. – 784 с.
73. Древнеегипетская книга мертвых. Слово устремленное к Свету [Текст] / [пер. и ком. А. К. Шапошникова]. – М.: Издательство ЭКСМО-Пресс. 2002. – 432 с.
74. Древнекитайская философия. Эпоха Хань [Текст] / [Сост. Ян Хиншун, ред. В. Г. Буров]. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 523 с.
75. *Дрей У.* Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке [Текст] / У. Дрей // Философия и методология науки. – М.: Прогресс, 1977. – С. 31-71.
76. *Дройзен И. Т.* История эллинизма. В 2-х т. Т. 1 [Текст] / И. Т. Дройзен. – М.: Эксмо Изографус; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 864 с.
77. *Дун Чжуншу.* Чунь цю фань-лу [Текст] / Дун Чжуншу // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука. глав. ред. вост. лит-ры, 1990. – С. 111-127.
78. Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника [Текст] / Феофан Затворник. – Козельск.: Издание Введенской Оптиной Пустыни, 1998. – 511 с.
79. *Дюрант В.* Жизнь Греции. [Текст] / В. Дюрант. – М.: КРОН – ПРЕСС, 1997. – 704 с.
80. Египетская мифология: Энциклопедия [Текст] / [Пер. с англ. Д. Воронина]. – М.: Издательство Эксмо, 2002. – 592 с.

81. *Ежов В. В.* Мифы древнего Китая [Текст] / В. В. Ежов. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 496 с.
82. *Макгован. Д.* Китайцы у себя дома [Текст] / Д. Макгован // Жизнь и нравы старого Китая. – Смоленск: Русич, 2003. – 496 с.
83. *Законы Ману* [Текст] / [пер. С. Д. Эльиановича]. – М.: ЭКСМО – Пресс, 2002. – 496 с.
84. *Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы* [Текст] / [сост. А. Шапошников]. – М.: Эскмо, 2005. – 496 с.
85. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению [Текст]. / С. М. Зарин. – К.: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2006. – 693с.
86. *Зиммель Г.* Измерение форм культуры [Текст] / Г. Зиммель // Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С. 483-488.
87. *Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума. Сотворение основы и другие тексты* [Текст]. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1977. – 352 с.
88. *Ивин А. А.* Философия истории: Учебное пособие [Текст] / А. А. Ивин. – М.: Гардарики, 2000. – 528 с.
89. *Император Юлиан. Сочинения* [Текст] / Юлиан. – СПб.: Издательство С.-Петербург. ун-та, 2007. – 428 с.
90. *Ионов И. Н.* На пути к теории цивилизации (познавательные предпосылки и трудности исторического синтеза) [Текст] / И. Н. Ионов // Цивилизации: Сб. ст. – Вып. 3. – М.: Наука, 1995. – С. 15-37.
91. *Ионов И. Н.* Судьба генерализирующего подхода к истории в эпоху постструктурализма [Текст] / И. Н. Ионов // Одиссей: Человек в истории: 1995. – М.: Наука, 1996. – С. 61-80.
92. *Иосиф Флавий. Иудейские древности* [Текст] / Иосиф Флавий. – Мн.: Беларусь. 1994. – 558 с.
93. *Искусство управления* [Текст] / [пер. и ком. В. В. Малявина]. – М.: «Издательство Астрель»: «Издательство АСТ», 2004. – 430 с.

94. История древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империй [Текст] / [под ред. А. В. Седова]. – М.: Вост. лит., 2004. – 895 с.
95. История и культура древней Индии: Тексты [Текст] / [сост. А. А. Вигасин]. – М.: Издательство МГУ, 1990. – 352 с.
96. История ментальностей, историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах [Текст]. – М.: РАН. Ин-т всеобщей истории, Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1996. – 254 с.
97. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука [Текст] / И. Кант // Сочинения. В 8 т. – Т. 3. – М.: Чоро, 1994. – С. 5-152.
98. *Кареев Н.* Основные вопросы философии истории. Критика историософских идей, опыт научной теории исторического познания. В 2 т. [Текст] / Н. Кареев. – М.: Тип. Мамонтова, 1883.
99. *Кареев Н.* Теория исторического знания [Текст] / Н. Кареев. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1913. – 321 с.
100. *Карсавин Л. П.* Философия истории [Текст] / Л. П. Карсавин. – СПб.: АО КОМПЛЕКТ, 1993. – 352 с.
101. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. Становление греческой философии [Текст] / Ф. Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.
102. Книга апокрифов [Текст] / [коммент. П. Берснева, С. Ершова]. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2005. – 432 с.
103. Книга оракулов. Пророчества Пифий и Сивилл [Текст] / [сост. А. Шапошников]. – М.: Эксмо, 2003. – 448 с.
104. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) [Текст] / [пер. с кит. Л. С. Переломова]. – М.: Ладомир, 1993. – 391 с.
105. *Ковалев С. И.* История Рима [Текст] / С. И. Ковалев. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 742 с.
106. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография [Текст] / Р. Коллингвуд. – М.: Наука, 1980. – 485 с.



107. *Кондорсе Ж. А.* Эскиз картины прогресса человеческого разума [Текст] / Ж. А. Кондорсе. – М.: Соцэкгиз, 1936. – 265 с.
108. Конфуцианское «Четверокнижье («Сы шу») [Текст] / [пер. А. И. Кобзева и др.]. – М.: Восточная литература, 2004 – 767 с.
109. *Конфуций.* Я верю в древность [Текст] / [пер. И. И. Семенов]. – М.: Республика, 1995. – 384 с.
110. *Корет Э.* Основы метафизики [Текст] / Э. Корет. – К.: Тандем, 1998. – 24 с.
111. *Котрелл М.* Хранители гробницы [Текст] / М. Котрелл. – М.: Эксмо, 2004. – 352 с.
112. *Кримський С.* Запити філософських смислів [Текст] / С. Кримський. – К.: Парапан, 2003. – 342 с.
113. *Кроче Бенедетто.* Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поэзия [Текст] / Бенедетто Кроче. – СПб.: Пневма, 1999. – 480 с.
114. *Крюков М. В.* и др. Древние китайцы в эпоху централизованных империй [Текст] / М. В. Крюков и др. – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, 1983. – 415 с.
115. *Крюкова В.* Зороастризм [Текст] / В. Крюкова. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение», 2005. – 288 с.
116. *Ксенофонт.* Сократические сочинения. Киропедия [Текст] / Ксенофонт. – М.: ООО «Издательство АТС»: «Ладомир», 2003. – 757 с.
117. *Кузык Б. Н., Яковец Ю. В.* Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. В 2-х т. Т. 1. [Текст] / Б. Н. Кузык, Ю. В. Яковец // Теория и история цивилизаций. – М.: Институт эконом. стратегий, 2006. – 768 с.
118. *Кузык Б. Н., Яковец Ю. В.* Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. В 2-х т. Т. 2 [Текст] / Б. Н. Кузык, Ю. В. Яковец // Будущее цивилизаций и гецивилизационные измерения. – М.: Институт эконом. стратегий, 2006. – 648 с.
119. Культура древнего Рима. В 2-х т. Т. 1 [Текст] / [отв. ред. Е. С. Голубцова]. – М.: Наука, 1985. – 431 с.

120. *Кун Н.* Легенды и мифы древней Греции [Текст] / Н. Кун. – Алма-Ата: Жалын, 1985. – 384 с.
121. *Лао-цзы.* Дао дэ цзин [Текст] / Лао-цзы // Древнекитайская философия в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С. 114-138.
122. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация Средневекового Запада [Текст] / Ж. Ле Гофф. – М.: Прогресс, 1992. – 375 с.
123. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология [Текст] / К. Леви-Стросс. – М.: Наука, 1985. – 535 с.
124. *Тит Ливий.* История Рима от основания города. В 3-х тт. Т. 1 [Текст] / Тит Ливий. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
125. *Лидова Н. Р.* Драма и ритуал в Древней Индии [Текст] / Н. Р. Лидова. – М.: Наука, 1992. – 149 с.
126. *Лиотар Ж.-Ф.* Заметки о смыслах «пост» [Текст] / Ж.-Ф. Лиотар // Иностранная литература. – 1994. – №1. – С. 54-57.
127. Литература древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты) [Текст] / [авторы-сост. Ю. М. Алиханова, В. Б. Никитина, Л. Е. Померанцева]. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 352 с.
128. *Лой А. Н.* Проблема сознания: историчность опыта [Текст] / А. Н. Лой // Философия и социологическая мысль. – 1992. – №7. – С. 148-162.
129. *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии [Текст] / А. Ф. Лосев. – М.: Учебно-методическое издательство мин. Просвещения РСФСР, 1957. – 752 с.
130. *Лосев А. Ф.* Античная мифология с античными комментариями к ней. Энциклопедия олимпийских богов [Текст] / А. Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: Издательство Эксмо, 2005. – 1040 с.
131. *Лосев А. Ф.* Античная философия истории [Текст] / А. Ф. Лосев. – М.: Наука, 1977. – 207 с.
132. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика [Текст] / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1975. – 775 с.

133. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Платон [Текст] / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, . – с. 754.
134. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм [Текст] / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1980. – 766 с.
135. *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв [Текст] / Ю. М. Лотман. – М.: Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. – 272 с.
136. *Лукиан.* Как следует писать историю [Текст] / Лукиан // Избранное. – М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1962. – С. 402-424.
137. *Любе Г.* Историческая идентичность [Текст] / Г. Любе // Вопросы философии. – М.:1994. – №4. – С. 108-113.
138. *Макарий*, митрополит Московский и Коломенский. Введение в православное богословие [Текст] / Макарий. – К.: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2007. – 496 с.
139. *Малявин В. В.* Китайская цивилизация [Текст] / В. В. Малявин. – М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография»: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 632 с.
140. *Малявин В. В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени [Текст] / В. В. Малявин. – М.: «Дизайн. Информация. Картография, «Издательство Астрель», «Издательство АСТ», 2000. – 448 с.
141. *Маркс К.* – В. П. Анненкову [Текст] / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т 1. – М.: Политиздат, 1983. – С. 549-560.
142. *Маркс К.* Предисловие «К критике политической экономии» [Текст] / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 13. – М.: Изд. Полит. лит., 1959. – С. 5-9.
143. *Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 г. [Текст] / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 42. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1974. – С. 41-174.
144. *Маркс К. Энгельс Ф.* Немецкая идеология [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 3. – М.: Изд. полит. лит. – 548 с.

145. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 2. – М.: Госполитиздат, 1965. – С. 3-230.
146. *Мартынов А. С.* Конфуцианство: классический период [Текст] / А. С. Мартынов. – СПб.: «Азбука-классика», 2006. – 386 с.
147. Махабхарата. Философские тексты. Вып. V, кн. 1. («Мокшадхарма») [Текст]. – Алма-Ата: Ылым, 1983. – 664 с.
148. *Маяк И. Л.* Рим первых царей. Генезис римского полиса [Текст] / И. Л. Маяк. – М.: Изд-во МГУ, 1983. – 280 с.
149. *Мейендорф И.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы [Текст] / И. Мейендорф. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – 336 с.
150. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа [Текст] / Е. М. Мелетинский. – М.: Наука, 1974. – 407 с.
151. *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение [Текст] / Б. М. Мецгер. – М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 1996. – 332 с.
152. *Мецгер Б. М.* Текстология Нового Завета [Текст] / Б. М. Мецгер. – М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 1996. – 325 с.
153. *Мешков В. М.* Опыт тематического анализа древнерусского и русского Духа (X – XVII века) [Текст] / В. М. Мешков. – Полтава: Скайтэк, 2005. – 432с.
154. *Мешков В. М.* Опыт тематического анализа осевого времени [Текст] / В. М. Мешков. – Полтава: Ред. издат. отдел, 2010. – 442 с.
155. *Мешков В. М.* «Внешний» (западноевропейский) наблюдатель развития русской культуры XVI – XVII вв [Текст] / В. М. Мешков // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – №531. – 2001. Серія: філософія. Філософські перипетії. – Харків, 2001. – С. 246-251.

156. *Мешков В. М.* Готы и славяне (сравнительный анализ систем координат их ментальных пространств) [Текст] / В. М. Мешков // Гуманітарний часопис Харківського національного аерокосмічного університету ім. М. Є. Жуковського. – №2. – Харків, 2006. – С. 84-89.
157. *Мешков В. М.* Две стратегии становления русского Духа в XIII – XVI веках [Текст] / В. М. Мешков // Крестьянин в миру и на войне: Матералы III Меркушин. Науч. чтений / МГУ им. Н. П. Огарева, ист.-соц. ин-т. – Саранск: Тип. «Красс. Окт.», 2005. – С. 231-237.
158. *Мешков В. М.* К вопросу о неоднородности ментального пространства культуры [Текст] / В. М. Мешков // Альманах Гуманитарий. Научный ежегодник. – №3. – Саранск, 2003. – С. 24-29.
159. *Мешков В. М.* Киево-Печерский монастырь – сердце древнерусского духа [Текст] / В. М. Мешков // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти / Нац. ун-т «Києво-Могилянська акад.». – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 292-304.
160. *Мешков В. М.* Конфуцианское преображение древнекитайского Духа [Текст] / В. М. Мешков // Человек в современных философских концепциях [Текст] = Being in Contemporary Philosophical Conceptions: материалы Четвертой междунар. конф., г. Волгоград, 28-31 мая 2007 г. В 4-х т. Т. 3 / ВолГУ, Ун-т Стефана Великого (Румыния), Междунар. филос. о-во С. Л. Франка, Рос. филос. о-во / Отв. ред. Н. В. Омельченко – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2007. – С. 550-556.
161. *Мешков В. М.* Концепция осевого времени К. Ясперса и тематический анализ [Текст] / В. М. Мешков // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – №778. – 2007. Серія: філософія. Філософські перипетії. – Харків, 2007. – С. 13-20.
162. *Мешков В. М.* О двух стратегиях Спасения и двух типах метафизики в христианстве [Текст] / В. М. Мешков // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – №1. – М.: 2007. – С. 36-45.

163. *Мешков В. М.* О некоторых тематических трансформациях ментального пространства древнерусской культуры во второй половине XIII в. [Текст] / В. М. Мешков // Ценностная динамика в зонах этнического контакта: традиции и современность: Сб. статей. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2003. – С. 21-30.
164. *Мешков В. М.* Об основах тематического культурологического анализа [Текст] / В. М. Мешков // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – №708/ 2005. Серія: «Теорія культури і філософія науки». – Харків, 2005. – С.7-12.
165. *Мешков В. М.* Об особенностях метафизики Пути в христианстве [Текст] / В. М. Мешков // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – №706. – 2005. Серія: філософія. Філософські перипетії. – Харків, 2005. – С. 125-129.
166. *Мешков В. М.* Русское православие Допетровской Руси – религия обряда или тотальная метафизическая устремленность к Богу [Текст] / В. М. Мешков // Вестник национального технического университета «ХПИ». Сборник научных трудов. Тематический выпуск «Философия». – №20\*2006. – Харьков, 2006. – С. 85-93.
167. *Мешков В. М.* Тематический анализ «осевого времени» [Текст] / В. М. Мешков // Практична філософія. – №2, 2005 (№16). – К.: Парапан, 2005. – С. 90-96.
168. *Мешков В. М.* Тематический анализ «осевого времени» в культуре Древней Греции [Текст] / В. М. Мешков // Вестник Волгоградского государственного университета. – Серия 7. – Философия. Социология и социальные технологии. Выпуск 5. – Волгоград, 2006. – С. 92-98.
169. *Мешков В. М.* Своеобразие зороастрийской мистики [Текст] / В. М. Мешков // Гуманітарний часопис. Харківського національного аерокосмічного університету ім. М. Є. Жуковського. – №1. – Харків, 2008. – С. 33-40.
170. *Мешков В. М.* Персидская культура в пространственной структуре осевого времени [Текст] / В. М. Мешков // Вісник Дніпропетровського університе-

- ту. Філософія. Соціологія. Політологія. – №18. – Дніпропетровськ, 2008. – С. 106-112.
171. *Мешков В. М.* Фундаментальная тематическая структура ментального пространства культуры Древней Греции в зеркале греческой философии [Текст] / В. М. Мешков // Практична філософія. – №1, 2009 (31). – К.: Парапан, 2009. – С. 188-193.
172. *Мешков В. М.* Архаїчний період розвитку старокитайської культури [Текст] / В. М. Мешков // Філософські обрії. Науково-теоретичний часопис. – №20. – Полтава, 2008. – С. 112-123.
173. *Мешков В. М.* Тематический анализ великой ментальной революции // Человек в современных философских концепциях [Текст] / В. М. Мешков // Being in Contemporary Philosophical Conceptions: материалы Четвертой междунар. конф., г. Волгоград, 28-30 мая 2007 г. В 4-х т. Т. 4 / ВолГУ, Ун-т Стефана Великого (Румыния), Междунар. филос. о-во С. Л. Франка, Рос. филос. о-во / Отв. ред. Н. В. Омельченко – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2007. – С. 570-575.
174. *Мешков В. М.* Конфуцианское преобразование древнекитайского Духа [Текст] / В. М. Мешков // Человек в современных философских концепциях [Текст] = Being in Contemporary Philosophical Conceptions: материалы Четвертой междунар. конф., г. Волгоград, 28-31 мая 2007 г.: в 4 т. / ВолГУ, Ун-т Стефана Великого (Румыния), Междунар. филос. о-во С. Л. Франка, Рос. филос. о-во / [ Отв. ред. Н. В. Омельченко] – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2007. – Т. 3. – С. 550-556.
175. *Мешков В. М.* Тематический анализ метафизики в книге Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра» [Текст] / В. М. Мешков // Духовное развитие региона: состояние и перспективы: материалы региональной науч. конф. (Саранск, 15-16 ноября 2006 г.) . – Саранск, 2006. – С. 74-80.
176. *Мешков В. М., Мешков А. М.* Николай Гартман о природе и объективации «живого Духа» [Текст] / В. М. Мешков // Г. С. Сковорода і образи

- філософії. Збірка наукових статей / [ред. О. М. Кривуля]. – Харків, 2007. – С. 142-161.
177. *Мешков В. М., Мешков А. М.* Философия сердца П. Юркевича и метафизика Пути [Текст] / В. М. Мешков // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава, АСМІ, 2007. – С. 352-358.
178. *Мешков В. М.* Особливості простору культури Великого Новгороду та його руйнування в ході московського завоювання [Текст] / В. М. Мешков // Філософські обрії. Науково-теоретичний часопис. – №7. – Полтава, 2002. – 208-222.
179. *Мешков В. М.* Про демократизм ментального простору культури Псковської республіки та його руйнування Московією на початку XVI століття [Текст] / В. М. Мешков // Філософські обрії. Науково-теоретичний часопис. – №18. – Полтава: 2007. – с. 85-93.
180. *Мешков В. М.* Тематичний аналіз руйнування духовного простору культури Київської Русі в другій половині XIII ст. [Текст] / В. М. Мешков // Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, педagogіка, психологія. Випуск XII. – Харків, 2001. – С. 90-101.
181. *Мешков В. М.* Християнство та язичництво в літературі Київської Русі кінця XII – першій треті XIII століть [Текст] / В. М. Мешков // Філософські обрії. Науково-теоретичний часопис. – №5. – Полтава, 2001. – С. 156-168.
182. *Мид М.* Культура и мир детства. Избранные произведения [Текст] / М. Мид. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. – 429 с.
183. *Мизес Л. фон.* Теория и история [Текст] / Л. фон Мизес. – М.: 2001. – 295 с.
184. *Митрополит Макарий.* Православно-догматическое богословие. В 2-х т. Т.1. [Текст] / Митрополит Макарий. – К.: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2007. – Т. 1. – 604 с.



185. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. [Текст] / [Гл. ред. С. А. Токарев]. – М.: Советская энциклопедия, 1980.
186. Мифы и легенды народов мира. Восточная и Центральная Азия [Текст] / Сборник. – М.: Литература; Мир книги, 2004. – 448 с.
187. *Мо-цзы*. Мо-цзы [Текст] / Мо-цзы // Древнекитайская философия в 2-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1972. – С. 175-200.
188. *Морган Л.* Лига ходеносуни, или ирокезы [Текст] / Л. Морган. – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, 1983. – 301 с.
189. *Нагель Э.* Детерминизм в истории [Текст] / Э. Нагель // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977. – С. 94-112.
190. *Неру Дж.* Взгляд на всемирную историю. В 3-х т. Т. 1 [Текст] / Дж. Неру. – М.: Ред. литературы по истории, 1981. – 376 с.
191. *Неру Дж.* Открытие Индии. В 2-х кн. Кн. 1 [Текст] / Дж. Неру. – М.: Политиздат, 1989. – 460 с.
192. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей [Текст] / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
193. *Ницше Ф.* Сочинения. В 2-х т. Т.1. [Текст] / Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1990. – 831 с.
194. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология [Текст]. – М.: Academia, 1999. – 640 с.
195. *Новиков Н. М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней. В 4-х т. Т. 1 [Текст] / Н. М. Новиков. – М.: Отчий дом, 2004. – 800 с.
196. *Новикова Л. И., Сиземская И. Н.* Русская философия истории: Курс лекций [Текст] / Л. И. Новиков, И. Н. Сиземская. – М.: Издательский Дом МАГИСТР-ПРЕСС, 1999. – 342 с.
197. *Норман Д.* История Европы [Текст] / Д. Норман. – М.: ООО «Издательство АТС», : ООО «Транзит книга», 2004. – 943 с.
198. *Ольденбург С. Ф.* Культура Индии [Текст] / С. Ф. Ольденбург. – М.: Наука, 1991. – 277 с.

199. *Ортега-и-Гассет Х.* История как система [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды. – М.: Весь мир, 1997. – С. 154-186.
200. *Павленко Ю. В.* История мировой цивилизации. Философский анализ [Текст] / Ю. В. Павленко. – К.: Феникс, 2002. – 760 с.
201. *Павленко Ю. В.* Історія світової цивілізації; Соціокультурний розвиток людства [Текст] / Ю. В. Павленко. – К.: Либідь, 1996. – 358 с.
202. *Павсаний.* Описание Эллады. В 2-х т. Т. 1. [Текст] / Павсаний. – М.: ООО «Издательство АСТ: «Ладомир», 2002. – Т. 1. – 492 с.
203. *Палама Григорий.* Триады в защиту священно-безмолствующих [Текст] / Григорий Палама. – М.: Канон, 2003. – 384 с.
204. *Пандей Р. Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычай) [Текст] / Р. Б. Пандей. – М.: Высшая школа, 1990. – 319 с.
205. *Петрухин В. Я.* Мифы древней Скандинавии [Текст] / В. Я. Петрухин. – М.: ООО «Издательство Астрель, ООО «Издательство АСТ», 2002. – 464 с.
206. *Платон.* Диалоги [Текст] / Платон. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.
207. *Платон.* Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1 [Текст] / Платон. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
208. *Платон.* Сочинения. В 3-х т. [Текст]. / Платон. – М.: Мысль, 1970.
209. *Плотин.* Избранные трактаты [Текст] / Плотин. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 320 с.
210. *Плутарх.* Избранные жизнеописания. В 2-х т. Т. 1 [Текст] / Плутарх. – М.: Правда, 1986. – Т. 1. – 592 с.
211. *Позов А.* Логос-медитация древней церкви [Текст] / А. Позов. – Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 1996. – 184 с.
212. *Полетаев А. В., Савельева И. М.* История и время: В поисках утраченного [Текст] / А. В. Полетаев, И. М. Савельева. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 800 с.
213. *Полибий.* Всеобщая история. В 2-х т. Т. 1 [Текст] / Полибий. – М.: ООО «Издательство АТС», 2004. – 765 с.

214. *Померанцева Н. А.* Эстетические основы искусства древнего Египта / Н. А. Померанцева. – М.: Искусство, 1985. – 255 с.
215. *Попов В. И.* Труды по патрологии. В 2-х т. Т. 1. Святые отцы II – III вв [Текст] / В. И. Попов. – Сергиев Посад, 2004. – 744 с.
216. *Попович М. В.* Мифология и реальность украинского Возрождения [Текст] / М. В. Попович // Дружба народов. – 1998. – №5. – С. С.24-43.
217. *Поппер К.* Логика и рост научного знания [Текст] / К. Поппер. – М.: Прогресс. 1983. – 606 с.
218. *Поппер К.* Предложения и опровержения. Рост научного знания [Текст] / К. Поппер. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 638с.
219. *Прокл.* Первоосновы теологии; Гимны [Текст] / Прокл. – М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993. – 319 с.
220. *Прокл.* Платоновская теология [Текст] / Прокл. – СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001. – 624 с.
221. *Прот. Снигирев Р.* Библейская археология: Учебное пособие для духовных школ [Текст] / Прот. Р. Снигирев. – М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 576 с.
222. *Радхакришна.* Индийская философия. В 2-х т. Т. 1 [Текст] / Радхакришна. – Ирпень: Издательство ООО «Радогост», 2005. – 552 с.
223. *Ракитов А. И.* Историческое познание: Системно-гносеологический подход [Текст] / А. И. Ракитов. – М.: Политиздат, 1982. – 303 с.
224. *Ранке Л. фон.* Об эпохах новой истории [Текст] / Л. фон Ранке // Историки и история: В 2 т. – Т. 2. – М.: Острожье, 1998. – С. 67-92.
225. *Рашковский Е. Б.* На оси времен: очерки по философии истории [Текст] / Е. Б. Рашковский. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. – 208 с.
226. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность [Текст] / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб., ТОО ТК «Петрополис», 1994. – 336 с.
227. *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени [Текст] / Г. Рейхенбах. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.

228. *Ригведа*. Мандалы I – IV [Текст] / [пер. Т. Я. Елизаренковой]. – М.: Наука, 1989. – 767 с.
229. Ригведа. [Электронный ресурс]. – Режим доступа к документу: [rigveda-tvr2](http://rigveda-tvr2).
230. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике [Текст] / П. Рикер. – М.: Медиум, 1995. – 412 с.
231. *Риккерт Г.* Философия истории [Текст] / Г. Риккерт // Философия жизни. – К.: Ника-Центр: Вист-С, 1998. – 144 с.
232. *Рікер П.* Історія та істина [Текст] / П. Рікер. – К.: КМ Академія; Пульсари, 2001. – 396 с.
233. *Робер Ж.-Н.* Этруски [Текст] / Ж.-Н. Робер. – М.: Вече, 2007. – 368 с.
234. *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре: трактаты [Тексты] / Ж. Ж. Руссо. – М.: КАНОН-пресс-Ц, 1998. – 416 с.
235. *Садгуру Шивайя* Субрамуниясвами. Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма [Текст] / Садгуру Шивайя. – К.: София, М.: ИД «Гелиос», 2001. – 800 с.
236. *Саллюстий Гай.* Сочинения [Текст] / Гай Саллюстий. – М.: Наука, 1981. – 221 с.
237. Сборник о молитве Иисусовой [Текст]. – М.: «Ставро», 2003. – 670 с.
238. *Сергеев В. С.* История Древней Греции [Текст] / В. С. Сергеев. – СПб.: Издательство «Полигон», 2002. – 704 с.
239. *Сергейчик Е. М.* Философия истории [Текст] / Е. М. Сергейчик. – Х.: 2002. – 287 с.
240. *Лу Цзя.* Синь Юй. [Текст] / Лу Цзя // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука. Глав. ред. вост. лит-ры, 1990. – 523 с.
241. Слова подвижнические аввы Исаака Сирина [Текст]. – М.: Правило веры, 2002. – 709 с.
242. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В 2-х ч. [Текст]. – М.: Правило веры, 2001. – Ч. 1. – 815 с.; Ч. 2. – 735 с.

243. Словарь античности [Текст] / [пер. с нем., отв. ред. В. И. Кузищин] – М.: Прогресс, 1989. – 704 с.
244. *Сорокин А.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета [Текст] / А. Сорокин. – К.: ИЦ «Пролог», 2003. – 316 с.
245. *Сорокин П. А.* Социальная и культурная динамика [Текст] / П. А. Сорокин. – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.
246. *Софокл.* Трагедии [Текст] / Софокл. – М.: Художественная литература, 1988. – 495 с.
247. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. Антология [Текст]. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 560 с.
248. *Сталь Жермена де.* О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями [Текст] / Жермена де Сталь. – М.: Искусство, 1989. – 476 с.
249. *Стасюлевич М. М.* Опыт исторического обзора главных систем философии истории [Текст] / М. М. Стасюлевич. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1866. – 506 с.
250. *Степин В. С.* Теоретическое знание [Текст] / В. С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
251. *Страбон.* География. В 17 кн [Текст] / Страбон. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1994. – М.: 943 с.
252. *Стройк Д. Я.* Краткий очерк истории математики [Текст] / Д. Я. Стройк. – М.: Наука, 1978. – 335 с.
253. *Сунь-цзы.* Сунь-цзы [Текст] / Сунь-цзы // Древнекитайская философия в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С. 201-211.
254. *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8 [Текст] / Сыма Цянь. – М.: Наука, 1987-2003.
255. *Сыров В. Н.* Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шопенгауэру) [Текст] / В. Н. Сыров. – Томск: Курсив, 1998. – 393 с.
256. *Сэмюэлс Р.* По тропам еврейской истории [Текст] / Р. Сэмюэлс. – Израиль: Издательство «Библиотека – Алия», 1990. – 367 с.

257. *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура [Текст] / Э. Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
258. *Тард Г.* Социальные законы: Личное творчество среди законов природы и общества [Текст] / Г. Тард. – СПб., 1900. – 120 с.
259. *Тиллих П.* Теология культуры [Текст] / П. Тиллих. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
260. *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета [Текст] / Э. Тов. – 424 с.
261. *Тойнби А. Дж.* Пережитое. Мои встречи [Текст] / А. Дж. Тойнби. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 672 с.
262. *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории: Сборник [Текст] / А. Дж. Тойнби. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
263. *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ [Текст] / В. Н. Топоров. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 623 с.
264. *Тоффлер Э.* Третья волна [Текст] / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 1999. – 784 с.
265. *Тоффлер Э.* Шок будущего [Текст] / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2002. – 557 с.
266. *Трельч Э.* Историзм и его проблемы [Текст] / Э. Трельч. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
267. Три великих сказания Древней Индии [Текст] / [Литературное изложение Э. Н. Темкина и В. Г. Эрмана]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 656 с.
268. *Тулмин Ст.* Человеческое понимание [Текст] / Ст. Тулмин. – М.: Прогресс, 1984. – 327 с.
269. *Тураев Б. А.* История Древнего Востока [Текст] / Б. А. Тураев. – Мн.: Харвест, 2002. – 753 с.
270. *Тюрго А.* Избранные философские произведения [Текст] / А. Тюрго. – М.: Госуд. соцэконом. изд-во, 1937. – 196 с.
271. Упанишады [Текст] / [Пер. и ком. А. Я. Сыркина]. – М.: Наука; Ладомир, 1992. – 336 с.
272. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование [Текст]. – М.: Тип. Лисснера, 1906. – 457 с.

273. *Февр Л.* Суд совести истории и историка / Л. Февр. – М.: Наука, 1991. – С. 10-23.
274. *Философия истории: Антология: Учеб. Пособие для студентов гуманитар. Вузов [Текст] / [сост. Ю. А. Кимелев].* – М.: Аспект-Пресс, 1995. – 351 с.
275. *Философия истории: Учеб. пособие [Текст] / [под ред. А. С. Панарина].* – М.: Гардарики, 1999. – 431 с.
276. *Философы из Хуайнани (Хуайнаньцзы) [Текст] / [пер. Л. Е. Померанцевой].* – М.: Мысль, 2004. – 430 с.
277. *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. В 2-х кн. [Текст] / Фома Аквинский. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – Кн. 1. – 440 с., кн. 2. – 584 с.
278. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. В 4-х ч [Текст] / Фома Аквинский. – К.: «Элга», «Ника-Центр», 2002.
279. *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики [Текст].* – М.: Наука, 1981. – 576 с.
280. *Франк С. Л.* Духовные основы общества [Текст] / Л. С. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
281. *Франк С. Л.* Ересь утопизма [Текст] / Л. С. Франк// Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – 738 с.
282. *Фромм Э.* Душа человека [Текст] / Э. Фромм. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
283. *Фромм Э.* Иметь или быть? [Текст] / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. – 336 с.
284. *Фрэнк Д. Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии [Текст] / Д. Д. Фрэнк. – М.: Политиздат, 1986. – 703 с.
285. *Фукидид.* История [Текст] / Фукидид. – Л.: Наука, 1981. – 543 с.
286. *Фуко М.* Археология знания [Текст] / М. Фуко. – К.: Основы, 2003. – 325 с.
287. *Фуко М.* Слова и вещи: Археология гуманитарных наук [Текст] / М. Фуко. – СПб.: Асад., 1994. – 412 с.

288. Фукуяма Ф. Великий разрыв [Текст] / Ф. Фукуяма. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 474 с.
289. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек [Текст] / Ф. Фукуяма. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004, – 588 с.
290. Хабермас Ю. Кризис государственного благосостояния и исчерпанность утопической энергии [Текст] / Ю. Хабермас// Политические работы /. – М.: Праксис, 2005. – С. 87-113.
291. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон. – М.: ООО «Издательство АТС», 2003. – 603 с.
292. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления [Текст] / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
293. Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня [Текст] / И. Хейзинга. – М.: Прогресс, 1992. – 324 с.
294. Циркин Ю. Б. Мифы Финикии и Угарита [Текст] / Ю. Б. Циркин. – М.: ООО «Издательство АТС»; ООО «Издательство Астрель», 2003. – 478 с.
295. Цицерон. Эстетика: Трактаты. Речи. Письма [Текст] / Цицерон. – М.: Искусство, 1994. – 540 с.
296. Чхандогья упанишада / [пер. и ком. А. Я. Сыркина]. – М.: Наука; Ладомир, 1992. – 256 с.
297. Шелер М. Человек и история [Текст] / М. Шеллер // Thesis. – 1993. – №3. – с. 120-135.
298. Шеллинг Ф. В. И. Философия откровения. В 2-х т. Т. 1 [Текст] / Ф. Шеллинг. – СПб.: Наука, 2000. – Т. 1. – 699 с.
299. Шицзин: Книга песен и гимнов [Текст] / [пер. с кит. А. Штукина]. – М.: Худож. литература, 1987. – 351 с.
300. Шлегель Фр. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т [Текст] / Фр. Шлегель. – М.: Искусство, 1983. – т. 1. – 472 с., т. 2. – 448 с.
301. Шмаков В. С. Структура исторического знания и картина мира [Текст] / В. С. Шмаков. – Новосибирск: Наука (Сиб. отд.), 1990. – 187 с.



302. *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике [Текст] / Г. Шодем. – М.: «Мосты культуры», 2004; Иерусалим : «Гешарим», 5765. – 510 с.
303. *Шпенглер О.* Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность [Текст] / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.
304. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы [Текст] / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1998. 606 с.
305. *Шпенглер О.* Пессимизм ли это? [Текст] / О. Шпенглер // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. 1991. – М.: Наука, 1991.
306. *Шпет Г. Г.* История как предмет логики [Текст] / Г. Г. Шпет// Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1988.
307. *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии Древнего Рима [Текст] / Е. М. Штаерман. – М.: Наука, 1987. – 320 с.
308. Шу цзин. [Текст] // Древнекитайская философия в 2-х тт. Т. 1 [Текст]. – М.: Мысль, 1972. – С. 100-113.
309. *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму [Текст] / Ф. И. Щербатской. – М.: Наука, 1988. – 420 с.
310. *Эйзенштадт Ш.* Новая парадигма модернизации [Текст] / Ш. Эйзенштадт // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. – М., 1998. – С. 57-78.
311. *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций [Текст] / Ш. Эйзенштадт/ Пер. с англ. А. В. Гордона. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 416 с.
312. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость [Текст] / М. Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1998. – 249 с.
313. Эллинистические поэты VII – III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика [Текст] / [сост. В. Н. Ярхо, отв. ред. М. А. Гаспаров]. – М.: Ладомир, 1999. – 515 с.

314. Энциклопедия олимпийских богов. – Харьков: Фолио, М.: Эксма, 2005. – 1040 с.
315. *Юнг К. Г.* Архетип и символ [Текст] / К. Г. Юнг . – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
316. Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилона и Ассирии [Текст] / [сост. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова]. – М.: Художественная литература, 1981. – 351 с.
317. *Яйленко В. П.* Архаическая Греция и Ближний Восток [Текст] / В. П. Яйленко. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 271 с.
318. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель [Текст] / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 28-286.
319. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени [Текст] / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 288-418.
320. *Ясперс К.* Философская вера [Текст] / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 420-508.
321. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. [Текст] / К. Ясперс. – С.-Пб.: Наука, 2000. – 272 с.
322. *Ящук Т. І.* Філософія історії: Курс лекцій. Навчальний посібник [Текст] / Т. І. Ящук. – К.: Либідь, 2004. – 536 с.
323. Meshkov, Vyacheslav. “The Axial Period” as a Great Mental Revolution //The Human Being in Contemporary Philosophical Conceptions, edited by Nikolay Omelchenko. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009. Pp. 171-176.