

## Единство истории и философии как проблема

Розин В.М.

Светлана Неретина прислала мне свою статью «Единство истории и философии как закон человеческого существования». Чтение работ Неретиной – непростая работа, но всегда продуктивное занятие. Первый раз я мало что понял, со второго прочтения стали проступать контуры прекрасного сооружения. Последующее внимательное чтение и продумывание заставило меня ахнуть: я, наконец, понял основные идеи и поразились их глубине. Тем не менее, остаются проблемы, точнее, понял-то я понял, но не всё; три обсуждаемых Неретиной сюжета и темы требуют моего осмысления и решения.

Светлана, отталкиваясь от исследований Тахо-Годи, утверждает, что «как поэзия имплицитно живет в истории и философии, так история имплицитно живет в поэзии и философии, также и философия имплицитно живет в истории и поэзии. Это, если внимательно присмотреться тесно связано с любой формой деятельности, особенно в свете принятия решений, при обговаривании совместных действий, требующих консенсуса, то есть правильно понятых смыслов целей, задач, решений. К тому же «физика» и «метафизика» события, как уже кто-то заметил, постоянно взаимопревращаются, часто между ними невозможно провести границу»<sup>1</sup>.

Другими словами, ни история, ни философия, ни поэзия, ни даже миф, как обсуждает в другом месте Неретина, не образуют целого. Все эти обособившиеся и разошедшиеся в разные стороны области духа и человеческой деятельности (одни в античности, другие в средние века, третьи, возможно, только в новое время) в своем истоке (начале) представляли собой полюса единого «распределенного целого» (выражение, предложенное Андреем Пузыреем).

«Прямая обязанность философии, - пишет Неретина, - быть заодно с историей: они обе ведут к архэ, к первопринципу, началу, в его дву(три)единстве – как истории, философии и поэзии. Они и появились вместе в VI – V вв. до н.э... Само начало принадлежит к тому, что не может быть определено. Да и Аристотель, как мы помним, говоря о первой сущности, ничего о себе не сказывающей, есть само *неопределенное*, которое и является истинным началом, где еще нет ни человеческих, ни физических законов: они появляются вместе и одновременно с началом. Это – основание считать человека бесконечным вопрошанием, ибо понятие начала – это утверждение самого вопроса об истоках-истории, о хождении по следу. Можно сказать, что возникшая в будущем, на заре христианской эры, философия свидетельства, то есть истории, была неким образом предчувствована и предрешена. Начало начинало тот неотменяемый путь, который был назван «записью», «писанием» или «законом»<sup>2</sup>.

Да, но история, философия и поэзия все же обособились и разошлись, причем каждая отстаивает против других двух областей свою уникальность и независимость. О том же пишет и сама Неретина: «Ни история, ни философия с поэзией больше не связаны, хотя Хайдеггер напомнил о необходимости этого»<sup>3</sup>. Дилемма здесь такая: или указанная характеристика истории (философии, поэзии) неправильна, возможно, была верна в прошлом, или история сегодня существует в неподлинном виде, поскольку потеряла органические связи с распределенным целым. «Остаточные смутные представления о том, что история, вообще-то говоря, есть целое, - говорит Светлана, - позволяют это сделать, поскольку раз в истории есть все, то есть и это, и мы захватываем его. Те же остаточные смутные представления о целом истории подсказывают лучшим историкам и философам, что целое истории уникально и *собственно*, а потому хищение и разбазаривание ее

<sup>1</sup> Неретина С.С. Единство истории и философии как закон человеческого существования//Vox. 2008. №4 (www.vox-journal.ru).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

(обратная сторона концепта-собираения) на нужды момента не ведет ни к чему хорошему»<sup>4</sup>.

Опять же, разве история – это не рациональные реконструкции и интерпретации истории, о чем сама же Неретина упоминает? Но ведь всякая реконструкция истории работает на «хищение истории на нужды момента». Что значит, «целое истории уникально и не подлежит разбазариванию», как это понять?

Второе недоумение у меня возникает по поводу понятия «закон». «Поппер, - замечает Неретина, - полагает, что в истории «не может быть никаких исторических законов», с моей же позиции, сама история есть этот универсальный закон. Именно на основании закона, то есть самой истории, или естественного, ныне забытого, закона, сложились правовые концепции, придерживаясь которых, люди формируют позитивные (положенные, дающиеся) законы. Цепочке «право – закон» в этом случае противостоит цепочка естественного закона – права – позитивного закона (принятого решения). Ни в коем случае из этого не вытекает, что есть некий формирующий нас один-единственный закон. Тот имеющийся в виду закон есть мы сами как исторические существа...»<sup>5</sup>.

Как это можно понять? Можем ли мы как исторические существа быть законом? И разве законы, например, древнего мира не предшествовали праву? Неретина поясняет, что она имеет в виду не юридические законы, а закон как основание всех трех сфер, как порядок, логос. «К словосочетанию «закон истории», - пишет она, - мы привыкли. Словосочетание «закон философии» нелепо. Однако вовсе не нелепо сказать о правильности пути, о логике, в конце концов, о правиле этики. И тогда перед нами – закон, та самая доказательная история (*historiēs apodexis*) или целевая (*historiēs logos*) Геродота, о чем было выше... Этот всеобщий закон был вначале, еще неуставной, еще связанный с тем, что станет обычаем, но не менее строгий и жесткий. Похоже, что «право» было создано на его основании, а не наоборот. Право-*ius*, происходящее от «клятвы», должно было на чем-то и чем-то клясться. А уж потом возникли местные позитивные (положенные, призванные научить и поучать) законы-решения...

Двуосмысленность понятия «закон» – истинная апория, вопреки утверждению Рикера, что философия снимает апории истории. Если история **дана**, то как все изначально данное, она скрыта, она напоминает несыгранную партитуру. Как мы соотнесем правильность или Логос, Закон самой истории и путь к ее цели (напомним словоупотребление Геродота - *historiēs logos*), зависит от нашего умения соотносить естественное и позитивное право, управляемое позитивными законами. Наше же умение зависит от памяти. Если забудем знаки партитуры, то она останется несыгранной. Другое дело, что существует опасность затопления, как писал Ницше, чужим и прошлым, что он называет историей, а потому необходимо вернуться к истинным потребностям вопреки мнимым, как это сделали греки, вернувшие себе обладание собой, улучшенный фисис вопреки декорациям культуры. Слова Ницше, однако, справедливы, если историю понимать как прошлое (опять же – как это делали *историки*). Если же понимать ее как закон нашего существования, как нас самих, то обеспечение самопонимания входит в смысл этого закона. Это, кстати, понимали иудеи и христиане, включившие в Ветхий завет пророчества (первые) и самостоянье перед лицом несправедливой смерти (вторые). Ибо единство истории-философии и философии-истории предполагает принятие целого (начала и конца), которое «собирает» (конципирует) **всё**<sup>6</sup>.

Но как, спрашивается, историю можно взять в качестве «закона нашего существования, как нас самих», как условие самопонимания, входящего в смысл закона? Если, как пишет Неретина, в основании права и закона лежит неопределенное и нам нужно прямо по Хайдеггеру «раскрыть сокрытое», то можно ли закон и право, о которых

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

говорит Светлана, как-то охарактеризовать конкретно, а не только через указание, что они неопределенность и сокрытое?

Наконец, о каком человеке идет речь. О Гомере и Аристотеля или о современном человеке, или обо мне, или о самой Неретиной? Разве это одно и то же, но, возможно, для Светланы различие видения и позиций всех этих людей не важны. Тогда, почему?

### *Сущность античной личности и культуры*

Понятно, что, говоря о своем непонимании, я пытаюсь поставить проблемы для самого себя, и решать я их собираюсь сам. Начать можно с подхода. Как культуролог я считаю, что история совершается в форме сменяющихся друг друга культур. В данном случае, речь идет о становлении античной культуры, приходящей на смену культуре древних царств, где центральными были представления о богах.

Не требуется специального исследования, чтобы понять, что мироощущение античной культуры не является “гомогенным”, как в предшествующей культуре, а включает в себя две разных группы представлений – “религиозно-мифологическую картину” (вера в богов и души) и “рациональную картину” мира. К последней относятся как онтологические представления ранних греческих мыслителей (“все есть вода”, “все состоит из атомов”, “человек есть мера всего существующего” и др.), так и более сложные концепции действительности Платона и Аристотеля. Известны даже имена творцов религиозно-мифологической картины, точнее тех, кто впервые ее удачно конституировал. По словам Геродота, “Гомер и Гесиод научили эллинов богам: они распределили между богами священные имена, принадлежащие каждому, и закрепили за каждым область владычества, и подобающий каждому вид почитания; они наглядно описали образ каждого божества”<sup>7</sup>. Известно также, что Платон и Аристотель, конечно, опирались на своих предшественников-мыслителей, но именно с именами этих двух титанов античной мысли мы сегодня связываем рациональную картину действительности.

На первый взгляд, представления о богах древних греков мало чем отличаются от типичных религиозно-мифологических представлений народов древнего мира, относимых мной к культуре древних царств. Каждый бог имеет свою миссию: один отвечает за порядок (Зевс), другие за стихии (например, Посейдон, Деметра, Нюкта, Гелиос), третьи за ремесла и искусства (Гефест, Афина Эргана, Гермес, Асклепий), четвертые за любовь и брак (Афродита и Эрот, Гера и Гестия), пятые за войну и раздоры (Арес, Деймос, Эрида), шестые, седьмые и т. д. Боги бессмертны, а люди смертны. Без поддержки богов человек не может рассчитывать на успех в своих делах или здоровье, поэтому приносит богам жертвы, славит их, прислушивается к жрецам или прорицателям.

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

Именно потому, что боги древнего Египта или Вавилона никогда не воспринимались как личности, но как константные функции, вера в богов могла обеспечивать устойчивый социальный порядок и организацию. Многие греческие боги, напротив, воспринимаются как личности, к тому же дублируют функции друг друга, а сами эти функции задаются

<sup>7</sup> Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 194.

неодинаково, так что всегда можно выбрать нужного для себя (под себя) бога. Как при таком понимании богов может быть обеспечено согласованное социальное поведение, устойчивый общественный порядок и организация?

Но и рациональные картины мира не могут в полной мере считаться гомогенными. Наиболее яркий пример – концепция Платона. С одной стороны, действительность в его системе задается как законосообразный мир идей и вещей, с другой – этот мир создал Демиург (бог), кроме того, круговоротом бессмертных душ руководят боги. В “Федре” читаем: “Закон же Адрастеи таков: душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна вплоть до следующего круга, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой”<sup>8</sup>.

В «Государстве» Платон описывает перипетии душ в загробном мире. Вроде бы судьба человека полностью определяется богами загробного мира, однако, выбор дальнейшей судьбы (жребия) трактуется Платоном как вполне закономерный, обусловленный тем, как человек жил, каков его разум; зависит этот выбор и от личности умершего.

«После этих слов прорицателя сразу же подошел тот, кому достался первый жребий, он взял себе жизнь могущественного тирана (*выше богиня судьбы Лахесис, бросавшая в толпу душ жребии, сказала: «Добродетель не есть достояние кого-либо одного, почитая или не почитая ее, каждый приобщается к ней больше или меньше. Это – вина избирающего, бог не виновен».* – В.Р.). Из-за своего неразумия и ненасытности он произвел выбор, не поразмыслив, а там таилась роковая для него участь – пожирание собственных детей и другие всевозможные беды. Когда же он потом, не торопясь, поразмыслил, он начал бить себя в грудь, горевать, что, делая свой выбор, не посчитался с предупреждением прорицателя, винил в этих бедах не себя, а судьбу, богов – все что угодно, кроме себя самого... Случайно самой последней из всех выпал жребий идти душе Одиссея. Она помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец, она насилу нашла ее, где-то валявшуюся, все ведь ею пренебрегли, но душа Одиссея, чуть ее увидела, с радостью взяла себе»<sup>9</sup>.

Кажется, что полемизирующий со своим учителем Аристотель окончательно расстается с богами, но в «Метафизике», вдруг, выясняется, что самое первое начало – это разум и бог одновременно. «Так вот, от такого начала зависит мир небес и природа... И жизнь без сомнения присуща ему: ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность: и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное и наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его; ибо вот что такое есть бог»<sup>10</sup>.

Рассмотренный здесь материал позволяет сделать важный вывод. В обеих картинах существенную роль играет личность, о которой в культуре древних царств не было и речи. Теперь основной вопрос: понятно, откуда в античной культуре взялась религиозно-мифологическая картина, она переходит из культуры древних царств, но как и в связи с чем сформировались рациональные представления и картина мира? Выскажу гипотезу: именно становление античной личности обусловило формирование рациональных представлений, но также и таких практик как античное мышление, философия, искусство, судопроизводство (право) и ряд других.

Современные культурологические и историко-психологические исследования показывают, что личность довольно позднее образование. В филогенезе она складывается не раньше античной культуры, а в онтогенезе только в подростковом возрасте, когда взрослые, посылая ребенка в школу, начинают склонять его к самостоятельному

<sup>8</sup> Платон. Федр. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 157.

<sup>9</sup> Платон. Государство. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 417, 418, 419.

<sup>10</sup> Аристотель. Метафизика. М., -Л., 1934. С. 211.

поведению. Можно говорить о двух основных предпосылках становления личности в культуре: 1) переносе индивидом сложившегося в социуме способа управления другими на самого себя и 2) кризисе религиозных представлений, на которых держалась вся культура древнего мира.

В период расцвета культуры древних царств управление понималось однозначно: люди подчиняются богам, подчиненные свои начальникам. Но по мере усложнения жизни, начиная с конца второго тысячелетия до нашей эры, жесткий вертикальный принцип управления начинает нарушаться. Бывший подчиненный часто становится начальником, разбогатевший диктует прежнему богачу, человек, не имевший власть, получает ее, люди в целом пытаются обмануть богов или управлять ими.

Он имел заслуги, сам себе выговаривал:  
Дела у него шли хорошо...

Он был вне себя, ничего не осуществлял,  
Ничего не был достоин: он заслужил только  
Унижение и уничтожение»<sup>11</sup>.

- читаем мы в текстах жрецов народа Нагуа. Обратим внимание на замечательные выражения «сам себе выговаривал», «был вне себя». Нет ли здесь одной из предпосылок для становления личности?

Но понятно, что без особой нужды развитие не происходит. В культуре древних царств подобная нужда (это третья предпосылка) возникла примерно в середине I тыс. до н. э., что хорошо видно на примере Вавилонского царства. В эту эпоху нарушаются сословные и традиционные отношения между людьми, человек все меньше следует древним законам и не может, как прежде, быть уверенным в своей безопасности. Государство и царь становятся слабее, зато расширяется область личной жизни и свободы отдельного человека. Однако мироощущение человека пока остается прежним, и именно это рождает сложные проблемы и коллизии. Распространенными становятся мотивы сомнения и горечи. Человек периода заката культуры древних царств не понимает, почему боги перестали выполнять свои обязанности, хотя человек делает все, что положено. Понятно, пишет И. Клочков, когда страдают наказываемые богами нечестивцы, но почему участь их делит человек благочестивый? И приводит сентенции героя "Невинного страдальца":

«Хотел (бы) я знать, что богу приятно;  
Что хорошо человеку - преступленье пред богом,  
Что для него отвратительно - хорошо его богу!  
Кто волю богов в небесах узнает?»<sup>12</sup>.

Человек уже не может рассчитывать на богов, мироздание рушится, он остается один на один с собой. А это, как известно, - одно из условий рождения индивидуальности и личности человека. Если человек не может опираться на богов, он начинает искать опоры в себе (в своей душе) и вне себя - в поддержке других людей.

В результате в античной культуре, где, как известно, мифологические и религиозные начала сильно ослабевают, а государство имеет ограниченное влияние на человека, складывается первая в истории человечества личность. В теоретическом же плане можно говорить о формировании *самостоятельного поведения и самодетерминации жизни*. С новым мироощущением человека можно познакомиться в текстах Платона. В одной из первых работ его любимый герой Сократ утверждает, что он не простой человек, сам ставит себя на определенное место в жизни и стоит там насмерть. На излете античности

<sup>11</sup> Леон-Порталья М. Философия нагуа. М., 1961. С. 215.

<sup>12</sup> Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время: Очерки. М., 1983. С. 120.

Сократу вторит Апулей. В «Апологии или Речи в защиту самого себя от обвинения в магии» он так формулирует кредо своей жизни –

«Не на то надо смотреть, где человек родился, а по каким принципам решил он прожить свою жизнь»<sup>13</sup>.

Здесь принципы типа «человек сам определяет свою жизнь» или «сам определяет принципы, по которым будет жить» выполняли двойную роль: обеспечивали (организовывали) самостоятельное поведение и задавали новое видение действительности, включавшее в себя два важных элемента – индивидуальное видение мира и ощущение себя микрокосмом.

Интересно, что становление античной личности происходит одновременно с формированием новых личностно ориентированных практик – античного судопроизводства, театра, собрания философов (академий). И это не случайно. Именно на сцене суда, театра или академии античное общество рассматривает и осмысляет такой странный феномен как человека, живущего не по традиции, а последний объясняет обществу, как он дошел до жизни такой и почему иначе жить не может. В произведениях Эсхила, Софокла, Еврипида и других известных греческих драматургов герои ставятся в ситуацию, где они вынуждены принимать самостоятельные решения и при этом, как показывает А. Ахутин, обнаруживают свою личность.

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

«Зевс, - пишет Ахутин, анализируя Орестею Эсхила, - ставит Агамемнона в ситуацию чисто трагической амехании (то есть невозможности действовать в условиях необходимости действовать. – *В.Р.*). Услышав из уст Кальханта волю Артемиды, Агамемнон погружается в размышление: «Тяжкая пагуба – не послушаться; тяжкая пагуба и зарубить собственное свое дитя, украшение дома, запятнав отцовские руки потоками девичьей крови, пролитой на алтаре. Как же избежать бедствий?!» Именно это, а не хитросплетение судеб само по себе интересует трагического поэта и зрителей: как человек решает, толкует оракулы и знамения, приводит в действие божественную волю, что с ним при этом происходит и как он «впрягается в ярмо необходимости».

(В сходной ситуации амехании оказывается и сам Орест, вынужденный убить собственную мать). «В этом месте, которое уже не будет пройдено, в эту минуту, которая уже не пройдет, все отступает от него: воли богов и космические махины судеб как бы ждут у порога его сознания, ждут его собственного решения, которое никакой бог не подскажет ему на ухо и которое приведет в действие все эти безмерно превосходящие его силы. (Решение убить свою мать) принимается Орестом потому, что только так он может вырваться из слепых обуяний – яростью ли гнева, паникой ли страха – в светлое поле сознания. «Он поступает так, как должно, - замечает Б.Отис, - но, поступая так, он не утверждает, что поступает хорошо, он не впрягается в ярмо необходимости. Он действует с открытыми глазами и бодрствующим сознанием».

(Наконец, Ахутин поясняет, почему в данном случае театр). «Герой, попавший в ситуацию трагической амехании, как бы поворачивается, поворачивается к зрителю с вопросом. Зритель видит себя под взором героя и меняется с ним местами. Театр и город

<sup>13</sup> Апулей. Апология или речь в защиту самого себя от обвинений в магии. *Метаморфозы* в XI книгах. Флориды. М., 1960. С. 28

взаимообратимы. Театр находится в городе, но весь город (*а, по сути, полис, античное общество*. – В.Р.) сходится в театр, чтобы научиться жизни перед зрителем, при свидетеле, перед лицом. Этот взор возможного свидетеля и судьи, взор, под которым я не просто делаю что-то дурное или хорошее, а впервые могу предстать как герой, в эстетически завершенности тела, лица, судьбы – словом, в «кто», и есть взор сознания, от которого нельзя укрыться. Сознание – свидетель и судья – это зритель. Быть в сознании – значит быть на виду, на площади, на позоре»<sup>14</sup>.

Что Ахутин показывает в своей реконструкции? Во-первых, античные поэты воспроизводят в своих произведениях те ситуации, в которые в то время попадали многие. Их суть в том, что человек не может больше надеяться ни на богов, ни на традиции (обычаи) и поэтому вынужден действовать самостоятельно, выстраивать свою жизнь сам. Во-вторых, в ситуациях амехании античный человек хотя и вынужден опираться только на самого себя, однако, в силу мифологического сознания еще истолковывает свое самостоятельное поведение в превращенной форме, а именно как трагическое действие, выставленное на суд богов. Кстати, и Сократ на суде говорит, что «исследовал дело по указанию бога», что и после смерти «боги не перестают заботиться о его делах», что с детства «какой-то голос» (*гений, личный бог?* – В.Р.) отклоняет его от неправильных решений, а «склонять к чему-нибудь никогда не склоняет»; то есть во всех остальных случаях Сократ действует самостоятельно<sup>15</sup>. В-третьих, именно театр и суд предъявляют для античного человека новые формы самостоятельного поведения, в лоне суда и театра происходит их осмысление и трансляция; там же создаются условия для реализации становящейся античной личности.

Но и мышление возникло в связи с античной личностью, что я показываю в своих работах. Подумаем, каким образом античная личность взаимодействует с другими личностями и обществом, если учесть, что каждый видит все по-своему? Например, средний гражданин афинского общества думает, что жить надо ради славы и богатства, а Сократ на суде убеждает своих сограждан, что жить нужно ради истины и добродетели. Этот средний афинянин больше всего боится смерти, а Сократ доказывает, что смерть – скорее всего, благо. Мы видим, что основной «инструмент» Сократа – рассуждение; с помощью рассуждений Сократ *приводит в движение представления своих оппонентов и слушателей, заставляя меняться их видение и понимание происходящего, мира и себя*. Так Сократ сначала склоняет своих слушателей принять нужные ему знания типа (например, то, что смерть есть или сладкий сон или общение с блаженными мудрецами), а затем, рассуждая, приводит слушателей к представлениям о смерти как благе.

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

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

<sup>14</sup> Ахутин А. В. Открытие сознания // Человек и культура. М., 1990. С. 20-21, 25, 35.

<sup>15</sup> Платон. Апология Сократа. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 85-86.

Из истории античной философии мы знаем, что возникшее затруднение, грозившее парализовать всю общественную жизнедеятельность греческого полиса, удалось преодолеть, согласившись с рядом идей, высказанных Сократом, Платоном и Аристотелем. Эти мыслители предложили, во-первых, *подчинить рассуждения законам (правилам)*, которые бы сделали невозможными противоречия и другие затруднения в мысли (например, рассуждения по кругу, перенос знаний из одних областей в другие и др.), во-вторых, *установить с помощью этих же правил контроль над процедурой построения мысли*<sup>16</sup>.

Анализ становления мышления показывает, что дополнительно решались еще две задачи: правила мышления должны были способствовать получению в рассуждениях только таких знаний, которые можно было бы согласовать с обычными знаниями (то есть вводился критерий опосредованной социальной проверки) и, кроме того, они должны были быть понятными и приемлемыми для остальных членов античного общества. Другими словами, хотя Платон и Аристотель настаивали на приоритете общественной точки зрения (недаром Платон неоднократно подчеркивал, что жить надо в соответствии с волей богов, а Аристотель в "Метафизике" писал: "Нехорошо многовластие, один да властитель будет"<sup>17</sup>), тем не менее, они одновременно защищали свободу античной личности. Конкретно, последнее требование приводило к формированию процедур разъяснения своих взглядов и обоснования предложенных построений.

Примерно так формируется мышление, позволяющее личности получать истинные знания в рассуждениях и согласовывать свое видение с видением других людей. В моих работах проанализированы и другие личностно ориентированные практики – платоническая любовь, античное право, хозяйственная деятельность. Параллельно складывается и новое античное видение действительности и в целом античная культура<sup>18</sup>.

Может возникнуть вопрос, кто является зачинателем всех этих процессов: человек или социальные структуры? Думаю, в теоретическом отношении необходимо утверждать, что *все указанные составляющие складываются одновременно, взаимно обуславливая друг друга*. Становится (прорастает) *некоторое распределенное целое*, составляющими которого выступают: кризис культуры, самодетерминация человека, новые семиотические средства, новые социальные практики, общество, мышление, новый тип коммуникации, самоорганизация психики и телесности и пр. Именно в рамках этого целого складывается личность, то есть человек, который *действует самостоятельно и сам выстраивает свою жизнь*, человек, *обладающий необходимыми для этого психическими способностями и телесными структурами*. Кроме того, личность – это человек в *определенной культуре*, там, где сложились условия для ее существования (таковы культуры, начиная с античности, но особенно Возрождение и культура нового времени).

В философской литературе давно идет спор о том, был ли античный человек личностью. Мой ответ положительный, однако, с поправкой. Во-первых, не всякий человек в античной культуре был личностью. Личностями были философы, государственные деятели, поэты, художники, да и то не все. Во-вторых, античный человек еще не осознавал отличие личности от обычного человека. Хотя в этических и политических учениях Аристотель фактически начинает обсуждать свойства социально ориентированной личности, понятия личности у него еще нет.

«Помимо всего прочего трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас природой»<sup>19</sup>.

Желанно, разумеется, и благо одного человека, но прекраснее и божественнее благо народа и государства»<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Розин В.М. Методология: становление и современное состояние. Учебное пособие. М., 2005. С. 99-125.

<sup>17</sup> Аристотель. Метафизика. С. 217.

<sup>18</sup> Розин В.М.. Античная культура.

<sup>19</sup> Аристотель. Политика // Соч. в 4 т. Т. 4. Стр. 410

<sup>20</sup> Аристотель. Никомахова Этика. Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 55.



С ретроспективной точки зрения, здесь речь идет о личности, но для Аристотеля это просто человек. Вплоть до поздней античности мы не встречаем обсуждения характеристик человека от первого лица. Только у Апулея появляется интересная антропологическая конструкция – *человек в теле осла*, рассказывающий свои переживания *от первого лица*.

«Я был (вспоминает превратившийся в осла герой «Метаморфоз», Луций. – *В.Р.*) скорее мертв, чем жив, от тяжести такой поклажи, от крутизны высокой горы и продолжительности пути. Тут мне, хоть и поздно, да зато всерьез пришло в голову обратиться к помощи гражданских властей и, воспользовавшись почитаемым именем императора, освободиться от стольких невзгод. Наконец, когда уже при ярком свете солнца мы шли через какое-то многолюдное село, где по случаю базарного дня было большое скопление народа, я в самой гуще толпы на родном языке греков попытался воззвать у имени божественного Цезаря; но возгласил громко и отчетливо только «О», а остальных букв Цезаря не мог произнести. Разбойникам пришелся не по душе мой дикий крик, и они так отделали мою несчастную шкуру, что она больше не годилась даже на решето»<sup>21</sup>.

Намечается новая схема – душа как Я, отличная от самого человека (хотя Луций хочет сказать как человек, но орет как осел). Это расщепление, конечно, не случайно: личность не совпадает полностью с человеком и часто не может противостоять его желаниям и страстям. Тем не менее, поскольку в античности продолжали доминировать родовые начала, связанные с представлениями о богах и душе человека, не удавалось осознать отличие личности от индивида.

### ***Формирование античного права.***

*Предпосылки.* К ним можно отнести, с одной стороны, создание первых «квазиправовых» норм (древних законов Вавилона, правовых норм Моисея и т.д.), с другой – формирование личности и мышления, с третьей стороны, формирование античного общества.

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

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

Leviticus 17. Кто убьет какого-либо человека, тот предан будет смерти. 19. Кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал. 20. Перелом за перелом, око за око, зуб за зуб: как он сделал повреждение на теле человека, так и ему должно сделать<sup>22</sup>.

Ситуация (казус), как мы видим, задается в этих законах весьма конкретно, проблемы подведения реальной ситуации под такой закон, судя по всему, не было. Более интересным является характер обоснования предписанной санкции, оно строится на «идее эквивалентности». Но эквивалентность в древнем мире понималась не рационалистически, а сакрально. Ущерб должен быть компенсирован равным действием ("сделать то же, что он сделал"). В сознании человека древнего мира, вероятно, вставляли следующие картины: например, чтобы личный бог убитого человека (личный бог в

<sup>21</sup> Апулей. Метаморфозы в XI книгах. М., 1960. С. 150-151.

<sup>22</sup> Аннерс Э. История европейского права М., 1994. С. 28, 32.

Вавилоне - это бог, участвующий в рождении человека и помогающий ему во всех делах на протяжении всей жизни) не пришел в ярость и не нанес вред общине, ему в жертву приносили убийцу (именно поэтому за убийство назначалась смерть). С точки зрения современности сакральный принцип эквивалентности можно уподобить правовому принципу, однако с позиции человека культуры древних царств, ничего не зная о праве, зато много о богах, эквивалентность представляла собой фундаментальный закон жизни, сообщенный богами жрецам.

Теперь вторая и третья предпосылки права. В «Никомаховой этике» Аристотель пишет, что «политическая справедливость имеет место между людьми, принадлежащими к одному общению, и имеет целью самоудовлетворенность их, притом между людьми свободными и равными в смысле или пропорциональности, или числа вообще»<sup>23</sup>. То есть право предполагает как раз то, чего принципиально не было в культуре древних царств – равенство и свободу отдельного человека. Выше отмечалось, что в классический период существования культуры древних царств поведение обычного человека было полностью детерминировано. Но начиная с середины первого тысячелетия до н.э. ситуация меняется: формируется личность и позднее рассуждения и мышление. Примерно в этот же период складывается и античное общество.

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

Например, еще в царский период римской истории сложились федерация тридцати латинских городов, практика общих собраний и голосований римской общины («римский народ квиристов»), расслоение общины на три социальные группы (сообщества) – патрициев, клиентов и плебеев, причем хотя первое место в управлении (власти) было за патрициями, последние вынуждены были считаться и договариваться с плебсом, поскольку те составляли основное ядро римской армии и в случае неудовлетворения их требований грозили отказом от военной службы. Влияние римского общества было столь значительно, что когда его конфликт с царями достиг апогея, царская власть была упразднена. Древние историки изображают последнего римского царя Тарквиния честолюбивым тираном, который не уважал римское общество, не созывал сената, обложил народ невыносимыми повинностями и налогами. В конце концов, выведенные из терпения граждане (в 509 г. до н. э.) возмутились, подняли восстание и изгнали ненавистного царя<sup>24</sup>.

Приведу еще один яркий эпизод из ранней республиканской истории Рима, описанный в VII книге «Истории» Тита Ливия, который демонстрирует роль античного общества как главного субъекта власти и политических взаимоотношений с другими обществами. В период объединения Италии под гегемонией Рима независимая Кампания (главный город Капуя) столкнулась с сильной федерацией самнитских племен. Боясь порабощения, кампанцы обратились за помощью к Риму.

«Велико было желание приобрести Капую, - пишет Сергеев, - но велик был также и риск потерпеть поражение. Самнитское войско считалось лучшим войском в Италии, римская же федерация тогда была неустойчива и мало надежна... Сперва взяло верх мнение умеренного большинства сената, не отказавшегося от протектората над кампанцами, но и не желавшего открытого разрыва с самнитами... При такой нерешительности собрания кампанцам пришлось пустить в ход всю силу своего

<sup>23</sup> Этика Аристотеля. СПб. 1908. С. 94-95

<sup>24</sup> Сергеев В.С. Очерки по истории древнего Рима». М., 1937. С. 47

красноречия, обещаний и угроз. Глава кампанской делегации рисовал помощь римлян кампанцам как дело высокого нравственного долга перед людьми и богами... он сказал: «Так как вы не хотите законно защищать нашего достояния силой против насилия и обиды, то свое достояние вы во всяком случае будете защищать: мы сдаем в вашу власть, сенаторы, и во власть римского народа кампанский народ, город Капую, поля, холмы богов и все, что принадлежит богам и людям. Что бы затем ни случилось с ними, будет означать, что это случилось с вашими подданными» При этих словах все они, стоя в преддверии курии, пали на колени, простирая руки к консулам и проливая слезы.

Аргументация кампанцев произвела впечатление на сенат и дала перевес сторонникам войны. Сенат высказался за активное вмешательство в дела Кампании... Решение сената тем более понятно, что на помощь Рима более всего рассчитывала капунская олигархия, так называемые всадники, находившиеся в жестокой вражде с капунским плебсом. Для римских патрициев война таким образом приобретала двойной смысл: 1) захват плодородной и богатой страны и 2) подавления мятежных элементов. В качестве идеологического оправдания был выдвинут высокий нравственный мотив (honor) – необходимость оказывать помощь тем, кто, ища защиты, добровольно становится под покровительство римских законов»<sup>25</sup>.

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

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

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

<sup>25</sup> Там же. С. 63-64.

Здесь важно обратить внимание на два обстоятельства: ведя рассуждение, можно было доказать все, что было угодно заинтересованной стороне (например, как Зенон, что движение не существует), и второе - способ разрешить эту проблему видели в обращении к посреднику, который, не был бы заинтересованным в том или ином разрешении дела. Ценились те судьи, которые слыли справедливыми.

"Потому-то, - пишет Аристотель, - люди, когда спорят о чем-либо, прибегают к судье, идти в суд значит обратиться к справедливости, ибо судья желает быть как бы олицетворенною справедливостью; к тому же люди ищут беспристрастного судью, и кое где судей называют "посредниками", чтоб этим обозначить, что люди, достигнув справедливого решения, станут держаться середины"<sup>26</sup>.

В этой ситуации Аристотель, во-первых, пытается нормировать область рассуждений, чтобы стало невозможным доказывать что угодно против существа дела и реальных обстоятельств, во-вторых, обсуждает понятие справедливость, как задающее тот род бытия (то "начало"), которое характеризует мышление в области рассуждений в суде. При этом центральным понятием, которое им обсуждалось, являлось понятие справедливости, поскольку считалось, что, только будучи справедливым, судья ("посредник" в споре) принимает правильное решение.

Что же Аристотель понимает, говоря о справедливости? С одной стороны, "следование закону", с другой - "середины ущерба и выгоды".

"Несправедливым, - пишет Аристотель, - называют, как нарушающего закон, так и берущего лишнее с других, и человека не равно относящегося к другим людям...Если человек, преступающий законы, несправедлив, а держащийся законов - справедлив, то ясно, что все, установленное законом, в известном смысле справедливо"<sup>27</sup>.

Одновременно, Аристотель бьется над вопросом, как определить, что такое справедливое действие (решение) независимо от его законности.

Дело в том, что в древней Греции законов было относительно мало, они были несовершенны, следовали им не всегда, поэтому Аристотель старался решить вопрос прежде всего в плоскости мышления, создавая для него особую норму - закон. Определив справедливое как "середины ущерба и выгоды, ограничивающую произвол", как "равное отношение" в суде, Аристотель вроде бы решил задачу. Во всяком случае, он и его последователи так думали. Однако, что такое ущерб или выгода и как провести середину между ними? Разве эти представления сами не допускают разные толкования? Что же, в конце концов, сделал Аристотель?

Во-первых, выделил область мышления и рассуждений, относящуюся к судопроизводству. Во-вторых, приступил к описанию и нормированию ее. При этом Аристотель весьма близко подошел к сущности права: утверждая вслед за своим учителем, что справедливость связана с исполнением законов и все законное в известном смысле справедливо, он задает место для права, очерчивает его смысловой каркас. Однако последнего шага - сформулировать идею права Аристотель сделать так и не смог. Весьма близко к этой идее его представление о политической справедливости, которая, как пишет Аристотель, "имеет место между людьми, принадлежащими к одному общению, и имеет целью самоудовлетворенность их, притом между людьми свободными и равными в смысле или пропорциональности, или числа вообще"<sup>28</sup>. Но только близко; здесь важна мысль Аристотеля о том, что справедливость может быть гарантирована в рамках общины, устанавливающей определенную конвенцию, договор, а также, что необходимое условие справедливости - равенство и свобода субъектов. В данном случае Аристотель рефлексирует складывающуюся античную практику, что хорошо видно на примере формирования «законов XII таблиц» в ранний республиканский период.

*Формирование римского права.* Начиная с середины 5 века до н. э. в римском обществе осознается потребность в нормах, которые бы ограничили произвол власти

<sup>26</sup> Этика Аристотеля. С. 89-90.

<sup>27</sup> Там же. С. 83-84.

<sup>28</sup> Там же. С. 94-95.

(патрицианских магистратов), и народные трибуны не раз выступали с предложением создания таких норм (законов) по греческому (законы Солона) и южноиталийскому образцу.

«Наконец, в 451 г. сенат согласился выбрать специальную комиссию из 10 человек, облеченных неограниченными полномочиями, для записи существующих обычаев и кодификации гражданского права (*decemviri consulari imperio legibus scribundis*)». В составленных законах, записанных на 12 досках, «родовые обычаи заменялись законом (*lex*), распространявшихся одинаково на патрициев и плебеев (*что, заметим, возможно было лишь в обществе, допускавшем личность и определенное равенство.* – В.Р.), в замене кровной мести денежным штрафом, вмешательстве закона в отношения между отцом и сыном, мужем и женой, патроном и его клиентом и, наконец, в признании права обращения к народу (*provocatio ad populum*), то есть к центуриатным комициям как к высшему государственному органу»<sup>29</sup>.

Нам здесь важно обратить внимание на то, что именно общество санкционировало и необходимость разработки законов и их характер, причем одной из основных задач создания этих законов было стремление ограничить произвол назначаемой обществом исполнительной власти.

Еще одно соображение касается характера нормирования мышления в сфере античного судопроизводства. Именно Аристотель распространил на эту область общий подход, предполагающий следование правилам логики, а также выделение истинных знаний ("начал"), на основе которых в доказательстве получались все остальные знания данной области. С современной точки зрения, выделение начал рассуждения - это ни что иное, как построение исходных понятий, задающих соответствующую предметную область знаний. Выше автор привел пример таких понятий – представление о справедливости.

Аристотелевские начала, как правило, содержат в себе два важных элемента: характеристику определенных событий (объектов) и отношение, связывающее эти события. Вот, например, как Стагирит определяет преступление.

"Преступление и справедливый образ действия определяются понятием произвольного и непроизвольного: когда преступление произвольно, его хулят, и в силу произвольности именно оно и есть преступление; следовательно, нечто может быть несправедливым, не будучи еще преступлением, а именно, если отсутствует произвольность. Произвольным же я называю, как уже ранее сказано, - продолжает Аристотель,- то действие, которое находится во власти человека, и которое он совершает сознательно, не будучи в неведении ни относительно лица, ни средств, ни цели..."<sup>30</sup>.

Событиями в данном случае выступают: "преступление", "произвольное" и "непроизвольное" действие, а также "справедливое" и "несправедливое"; при этом Аристотель специально объясняет, что произвольные действия - это такие, которые "находятся во власти человека", которые последний "совершает сознательно, не будучи в неведении ни относительно лица, ни цели". Отношения между событиями Аристотель задает так: "в силу произвольности (действия) именно оно и есть преступление". Здесь можно прокомментировать два момента.

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

<sup>29</sup> Сергеев В.С. Ук. соч. С. 56-57.

<sup>30</sup> Этика Аристотеля. Стр. 97.

отдельных эмпирических случаев, сконструированы в определенном языке, понимаются не как явления, а как сущности.

Столкнувшись с несправедливыми решениями судей, римские граждане - люди свободные и не чуждые власти и в тоже время заинтересованные в поддержке общины (римского народа), начали через голову суда обращаться прямо к властям (преторам). Несправедливыми решения судей были и потому, что действовавшие в тот период законы (Законы двенадцати таблиц, а позже и Законы народного собрания) не покрывали значительную область спорных конфликтных ситуаций, которая к тому же постоянно расширялась по мере развития Республики и далее Империи.

В этой ситуации власть идет, так сказать, навстречу запросам населения. С одной стороны, она старается упорядочить саму процедуру судопроизводства, введя в нее чиновников, вносящих в протоколы заявления сторон о сущности разбираемого конфликта, иногда чиновники выясняли и ряд обстоятельств дела, на которые ссылались стороны, кроме того, регламентируется на основе правил процедура ведения судебного разбирательства. С другой стороны, преторы создают для судей собственные описания конфликтных ситуаций (формулы), включающие и возможные в этих случаях санкции. Вот пример одной из таких формул:

Судьей назначен Титий.

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

2) Если это так, то ты должен присудить NN выплатить AA 10000 сестерций; если не так, то ты должен освободить его от выплаты денег<sup>31</sup>.

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

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

С появлением новой системы судопроизводства стало возможным расширение базы законов. Если на предыдущей стадии власти просто гарантировали соблюдение законов и меру справедливости, то теперь претор предписывал судьям (или судам) вести разбирательство в основном не на строгом соблюдении сложившихся законов, а в соответствии «с ex fide bona, т.е. согласно тем требованиям, которые отвечали бы принципам справедливости и законности»<sup>32</sup>. Пользуясь своей властью, "претор получил возможность признавать новые отношения развивающейся жизни или, наоборот, оставлять порой без защиты отношения, формально отвечающие закону, но по существу отмирающие вместе с этим законом, отказывая в подобного рода случаях в выдаче истцу формулы иска"<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Аннерс Э. Ук. соч. С. 78.

<sup>32</sup> Там же. С. 76-77.

<sup>33</sup> Там же. С. 37.

Таким образом, римской власти удалось не только гарантировать справедливость в рамках существующих законов, но сформировать в рамках формулярного процесса механизм, позволявший отказываться от устаревших законов и создавать новые (сначала формулы рассматривались всего лишь как преторские разъяснения-предписания к исполнению законов, затем в форме эдиктов претора - как правовая традиция, наконец, на основе лучших эдиктов создавались законы, как, например, в 130 г.н.э. Сальвий Юлиан переработал вариант эдикта в качестве закона императора Андриана).

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

Вероятно, на основе властных отношений далее устанавливаются и другие, гарантированные законом меры справедливости, например, право владения. "Для владения в юридическом смысле, - пишет И.Б.Новицкий, - была необходима *воля обладать вещью самостоятельно, не признавая над собой власти другого лица, воля относиться к вещи как своей*" (выделено мной. - В.Р.)<sup>34</sup>.

Здесь может возникнуть законный вопрос: а как ранжировалась, измерялась сама власть? Это можно понять, анализируя реформу римского царя Сервия Тулия, относящуюся VI в. до н. э. Он вместо прежнего деления по родам он ввел новое - по *имущественно-территориальному* принципу, причем вся сила общины при голосовании и решениях была сосредоточена в руках первого класса, то есть самых богатых (с имущественным цензом в 100 тысяч медных ассов, или, в переводе на земельный ценз, с полным земельным наделом)<sup>35</sup>. То есть в качестве меры властных отношений, правда, не во всех случаях, при формировании права стали рассматривать частную собственность. Это понятно и в другом отношении: именно по поводу собственности разворачивалась основная масса конфликтов. О том же пишет и Луман, говоря, что в действительности, единственным в истории права значительным делегализатором, обремененным минимальным набором правил и обладающим максимальными возможностями и влиянием, был и остается институт частной собственности благодаря своей простой и очевидной способности обуславливать конфликты. Луман считает, что нынешние перенапряжения в юридической системе в значительной степени являются следствием вырождения собственности».

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

Итак, справедливым становилось не столько то, что справедливо, исходя из личных соображений справедливого судьи, сколько то, что гарантировано законом и властью, во-первых, в отношении властных отношений, во-вторых, отношений, производных от них (гражданские отношения, семейные, владения и т.д.).

<sup>34</sup> Новицкий И.Б. Римское право. М., 1993. С. 76.

<sup>35</sup> Сергеев В.С. Ук. соч. С. 44-45.

Однако «соображения справедливости» все же рано или поздно учитываются при создании правовых норм: как правило, это происходит под давлением новых субъектов власти, которые начинают отвоевывать у традиционных субъектов правовую территорию. Например, в III в.н.э. в Риме было провозглашено равенство в правоспособности для всех граждан, а не только латинян, другой пример - институт пекулий, наделявший определенными правами рабов. Именно в подобных случаях при создании новых законов и происходит апелляция к принципам справедливости. Более того, в периоды кризиса власти или кризиса самого института юриспруденции именно идея справедливости начинает доминировать в правовом сознании. Напротив, когда властные отношения кристаллизуются и складываются устойчивые экономические и социальные отношения, идея справедливости уходит на второй план, а ее содержание частично снимается в идее гарантированного властью порядка. Получается, что право как бы пульсирует: то на первый план выходит идея справедливости, то идея гарантированного властью порядка.

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

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

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

### ***От синкретизма духовной жизни человека древнего мира к расходящимся областям античной философии, искусства, истории, права***

Вернемся теперь к проблемам, которые я увидел в работе Неретиной. Вслед за Тахо-Годи она указывает, на единое начало (закон) для мифа, философии, поэзии и права. Я бы с этим согласился, но с определенными поправками. До античной культуры вообще невозможно говорить о мифе, философии, поэзии, праве. Существовали другие сферы жизнедеятельности и другие «профессии», организованные на основе представления о богах. С одной стороны, жрецы, цари, писцы, чиновники царей, полководцы, воины, ремесленники, землепашцы и т. д. С другой – новые, так сказать, синтетические «профессии», например, мудрого человека, который одновременно является и поэтом, и педагогом, и врачом, и часто, судьей в спорах. Вот один пример, ученый и поэт Нагуа.



"Ученый это: свет, факел, большой факел, который не дымит. Он продырявленное зеркало. Ему принадлежат черные и красные чернила, принадлежат кодексы. Сам он есть письменность и знание. Он путь, верный путеводитель для других. Подлинный ученый аккуратен (как врач) и хранит традиции. Он тот, кто обучает, он следует основе. Он делает мудрыми чужие лица, заставляет других приобретать лицо и развивает его. Он открывает им уши и просвещает. От него мы зависим. Он ставит зеркало перед другими, делает их разумными, внимательными, делает так, что у них появляется лицо. Он одобряет каждого, исправляет и наставляет. Благодаря ему желания людей становятся гуманными и они получают строгие знания. Он одобряет сердце, одобряет людей, помогает, выручает всех, исцеляет"<sup>36</sup>.

"Смотреть сквозь продырявленное зеркало" (как боги на дела людей) - это значит видеть скрытое, знать все наперед, управлять. Теперь, что значит "лицо". "Лицо" у нагуа противопоставляется "сердцу". Лицо и сердце - это две характеристики отдельного человека: лицо - то, что дается воспитанием и обучением, а сердце - стихия желаний.

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

"Зрелый человек имеет сердце,  
Твердое, как камень, мудрое лицо.  
Он хозяин своего лица, у него  
Ловкое и понятливое сердце"<sup>37</sup>.

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

Становление античной культуры, как я стараюсь показать в своих работах, представляет собой процесс формирования распределенного целого, в рамках которого начинают дифференцироваться, образовываться отдельные полюса: античная личность, новые социальные практики (судопроизводство, искусство, платоническая любовь, мышление и другие), новый семиозис, новое видение мира. Личности, чтобы действовать в новом мире, вообще действовать, необходимы опоры двоякого рода: в отношении себя, своего Я, которое теперь понимается как центр самодетерминации (строительства своей жизни) и в отношении внешнего мира, понимаемого теперь как условие самостоятельного поведения. Поясню.

В структуру самостоятельного поведения входит принятие решений, выбор, предпочтения. Если социум перестает выступать как авторитет, то, спрашивается, на что человек может опираться, если он хочет быть жить и быть эффективным? Напрашивается ответ, на самого себя. Но что это означает и можно ли действовать, только реализуя себя? Может ли человек понять, кто он есть? Сегодня он один, завтра - другой, в одной ситуации он такой, в другой - иной. Да, и нельзя не учитывать требования социума. Выход был найден в том, что вместо себя личность создает (посылает) образ, который, с одной стороны, кажется человеку приемлемым, с другой - удовлетворяет общество. Этот образ фиксирует характеристики человека, значимые одновременно для личности и общества. Многие сознательные поступки людей, замечает Т.Шибутани, зависят от того, как они представляют самих себя; человек действует, *как если бы* он был определенным типом человека, характеризующимся определенным комплексом черт. Представление

<sup>36</sup> *Портилья Л.* Философия нагуа. С. 83, 84.

<sup>37</sup> Там же. С. 245.

личности о себе является конструкцией, во-первых, поскольку человек создает его, опираясь на доступные ему образцы и культурные формы, во-вторых, в том смысле, что хотя такое представление предполагает знания и рефлексии, реальное поведение человека может сильно отличаться от заданного в его представлении. Можно согласиться с Шибутани, который пишет, что предположения, которые человек делает относительно себя самого, не обязательно должны быть точными; если они последовательны, его поведение будет также в значительной мере последовательным.

Но понятно, что самостоятельное поведение, не соотнесенное с социальными требованиями и обычаями, разрушительно. Поэтому практически все «идеологи личности», за редким исключением пытались сформулировать условия, ограничивающие произвол самостоятельного поведения, ставящие его в связь с социальностью. Платон говорил о богах и разумном продумывании своей жизни. Аристотель о благе и других началах, например, порядочности и справедливости, которых должен придерживаться человек. Августин о необходимости следовать Христу. Эти примеры можно продолжать, но думаю, мысль уже ясна: нормальное развитие личности предполагает не только установку на самостоятельное поведение и самодетерминацию, но и ограничение самостоятельности человека такими принципами, которые делают его поведение социально приемлемым.

Учтем теперь и то, что говорилось выше о формировании мышления. Самостоятельно рассуждать можно было по-разному: противоречиво или непротиворечиво, разрушая жизнь или способствуя ее развитию и обогащению. Как же античный человек, пытавшийся стяжать “мудрость”, разрешил проблемы, возникшие в связи с изобретением рассуждений? Конечно, вряд ли он ставил так вопрос, как он здесь сформулирован. Более вероятно, он пытался понять, как устроен подлинный мир. И все-таки ответ предполагал определенное решение вопроса о том, как быть с возникшим разномыслием и невозможностью понять, что есть, существует на самом деле. Из истории философии известно, что вначале было дано два решения. Один принадлежал софистам, оправдывающих практику неконтролируемых рассуждений; именно им принадлежала формула Протагора - “человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют”. Если принять этот тезис, то, действительно, приходится признать, что строение знание не зависит от природы того, что в нем утверждается, а только от рассуждающего.

Другое, более сообразное культуре решение наметили элеаты. Они, напротив, утверждали зависимость знания от объекта и независимость от рассуждающей личности.

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

В этом тексте Парменида два интересных момента. Один – понимание того, что мысль человека может быть неправильной, противоречивой (“люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает”) и правильной, когда она ориентируется на “сущее”. Второй - создание особой интеллектуальной конструкции “сущее как неподвижное и целое”. Пожалуй, впервые в истории мысли человек сознательно строит идеальный объект, ведь наблюдать в природе ничего похожего он не может. Это именно интеллектуальное построение (сущему приписывается свойства неподвижности и целостности), призванное, с одной стороны, объяснить, почему в рассуждении создаются неправильные знания (или вследствие слабости ума, или неконтролируемого воображения), с другой -

охарактеризовать подлинную реальность, которую только и имеет смысл описывать, рассуждая о бытии.

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

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

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

Кстати, Аристотель четко отрефлексовал этот момент.

“Теория относительно идей, - пишет Стагирит в «Метафизике», - получилась у высказывающих ее вследствие того, что они насчет истины прониклись гераклитовскими взглядами, согласно которым все чувственные вещи находятся в постоянном течении; поэтому если знание и разумная мысль будут иметь какой-нибудь предмет, то должны существовать другие реальности, <устойчиво> пребывающие за пределами чувственности: о вещах текучих знания не бывает. С другой стороны, Сократ занимался вопросом о нравственных добродетелях и впервые пытался устанавливать в их области общие определения (из физиков только Демокрит слегка подошел к этому и некоторым образом дал определения для теплого и для холодного; а пифагорейцы - раньше его делали это для немногих отдельных вещей, понятия которых они приводили в связь с числами, указывая например, что есть удача, или справедливость, или брак). Между тем Сократ правомерно искал существо вещи, так как он стремился делать логические умозаключения, а началом для умозаключений является существо вещи... Но только Сократ общим сторонам вещи не приписывал обособленного существования, и определениям - также; между тем сторонники теории идей эти стороны обособили и подобного рода реальности назвали идеями”<sup>38</sup>.

Итак, идеи вводились Платоном, чтобы нормировать рассуждения, чтобы не получалось противоречий. В “Пармениде” Платон пишет, что “не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, человек не найдет, куда

<sup>38</sup> Аристотель. Метафизика. С. 29, 223.

направить мысль, и тем самым уничтожит саму возможность рассуждений”<sup>39</sup>. П. Гайденко, показала, какие трудности влекло за собой такое решение. Приходилось предполагать непротиворечивость и системность самих идей, вторичность вещей по отношению к идеям и одновременно - причастность вещей к идеям. Как пишет Гайденко, Платон предполагает обосновывать соотнесенность эмпирического мира с миром идей соотнесенностью идей между собой. По ее мнению, соотнесенность логосов, определяет собой причастность к ним вещей и проистекающую из этой причастности соотнесенность уже самих вещей<sup>40</sup>. Хотя мысль Платона вращается вокруг вещей и идей, с современной точки зрения, очевидно, что Платон все время решает другую задачу - пытается построить нормы рассуждений.

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

Действительно, на первый взгляд, кажется, что отдельные представления о любви, вложенные Платоном в уста персонажей "Пира", совершенно не связаны между собой. Так, например, Федр утверждает, что Эрот - это бог, а Диотима это отрицает, говоря, что Эрот - гений и философ. Эриксимах помещает Эроса в природу, а Диотима показывает, что Эрот - это скорее особый философский образ жизни, что и выражает само слово "фило-софия" (любовь к мудрости). Но при более внимательном рассмотрении, оказывается, что все эти отдельные представления о любви не противоречат друг другу и даже как-то связаны. Ведь философ как раз и стремится обладать красотой (гармонией) и выявлять их в своей жизни и деятельности, а также достигнуть бессмертия (то есть стать богом). Если следовать не формально-логическим критериям, а читать диалог содержательно, никаких противоречий в нем нет. Более того, каждая речь вносит в понимание любви свой смысл и окраску, образуя в целом единую платоническую концепцию любви. И вот как Платон предлагает объединять знания о любви, полученные в разных рассуждениях.

Поясняя в диалоге "Федр" примененный им метод познания любви, включающий два вида мыслительных способностей, Платон пишет, что одна - это способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения. Рассуждая об Эроде, говорит Платон, мы именно так и поступили: сперва определили, что он такое, а затем, худо ли, хорошо ли, стали рассуждать; поэтому-то рассуждение вышло ясным и не противоречило само себе. Вторая - наоборот, способность разделять все на виды, на естественные составные части. То есть Платон мыслит любовь как идею - единое, а различные представления о любви, высказываемые участниками диалога - это многое. Задавая любовь как "единство многого", Платон, как бы мы сказали сегодня, строит теоретический предмет. В нем различные характеристики любви с помощью схем и рассуждений непротиворечиво объединяются в рамках единой идеи платонической любви. Иначе говоря, представления и знания о любви, зафиксированные в онтологических схемах, относятся к одному объекту изучения, связаны между собой.

<sup>39</sup> Платон. Парменид // Соч. В 4 т. М., 1993. - Т. 2. С. 357.

<sup>40</sup> Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 161-162.

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

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

Итак, Аристотеля не устраивал платоновский эзотеризм, поскольку он не верил в существование подлинного мира, параллельного обычному. Судя по всему, Аристотель принципиально меняет подход к нормированию рассуждений: нормы - это не система идей, а система правил, законов человеческой деятельности. Другими словами, Аристотель предлагает осознать и описать не мир, представленный в знании, а мыслительную деятельность человека. Воспроизведем логику поисков Аристотеля. Сначала он вместо идей Платона ввел десять категорий (сущность, качество, количество и другие), причем, чтобы не удваивать действительность поместил первую сущность, то есть представление об "отдельных предметах", фиксируемое, например, в имени или определении, в сами вещи. Через эту сущность и все остальные категории - вид, род, качество, количество и прочие были связаны с вещами, но особым образом - они задавали свойства вещей, их характеристики, отношения к другим вещам. Характеризуя категории, Аристотель описывает их свойства и особенности с тем, чтобы в рассуждениях можно было контролировать предметные связи и переходы.

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

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

связи, лежала по Аристотелю не в самих предметах, а в деятельности человека, который пользуется языком или нечто доказывает.

Именно этот поворот - от объекта к деятельности, от смысла к языку, от содержания знания к его построению, и позволил Аристотелю выйти к нормам мышления, которые мы находим в "Аналитиках". С одной стороны, это модели (фигуры) силлогизмов, с другой - правила, регулирующие построение истинных знаний в научных доказательствах, например, такие "доказывающее знание получается из необходимых начал", "нельзя вести доказательство, переходя из одного рода в другой", "каждая вещь может быть доказана не иначе как из свойственных ей начал" и другие. Аристотель понимает эти модели и правила как знания о рассуждении и как способы их построения, но мы сегодня, должны их понимать прежде всего как нормы, созданные самим Аристотелем. Они строились так, чтобы размышляющий (рассуждающий, доказывающий) индивид не получал противоречий и не сталкивался с другими затруднениями при построении знаний (движение по кругу, запутанность, сложность, вариации, удвоения и т.д.).

Подумаем, какова связь норм мышления с категориями. Анализ показывает, что нормы и категории дополнительны друг другу - без категорий нельзя было построить нормы, а последние требовали выделения категорий. Во всех случаях, когда необходимо было применять сформулированные Аристотелем правила, приходилось создавать особые объектные схемы и представления, которые и были позднее названы категориями. Например, чтобы подвести под правило совершенного силлогизма "если три термина так относятся между собой, что последний целиком содержится в первом или вовсе не содержится в нем, то для этих крайних терминов необходимо имеется совершенный силлогизм" следующее рассуждение - "Сократ - человек, люди - смертны, следовательно, Сократ смертен", Сократ должен быть рассмотрен как представитель рода людей и только. Нас совершенно не должно интересовать, каким был Сократ человеком, мудрым или глупым, сколько он жил на свете, какую имел жену. Только одно - что Сократ есть *вид* по отношению к *роду* людей, которые в отличие от богов и героев все рано или поздно, но умрут. Если для пересчета предметов, их необходимо представить как количество, то для применения совершенного силлогизма - как род и вид, находящиеся в определенном отношении.

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

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

Представим теперь личность, принимающую законы мышления, начинающую действовать в соответствии с платоновскими идеями или аристотелевскими правилами и

категориями. Для нее мир задается идеями или категориями, и в каждой области бытия она видит соответствующие начала. Что значит видит? Видит ли Платон ту идею любви, которую герои «Пира» обсуждают? Вероятно, Платон ответил бы так: да, я вижу, точнее, припоминаю эту идею, которую моя душа созерцала до рождения. Но я не Платон и задаю вопрос: существовала ли в природе платоническая любовь? Что Платон описывает: существующие в его культуре формы любви и связанные с ними качества человека или...?

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

И вот Платон начинает удивительное мероприятие - создает новое понимание, концепцию любви, соответствующую его пониманию жизни философа как личности. Очевидно, что к моменту создания «Пира» платоновской любви и соответствующих психических свойств нового человека еще не было. Но они вскоре появились, поскольку концепция Платона не только приглянулась тем философствующим и просто образованным грекам, которые тянулись к новому, но и стала для них руководством в практике любви. Иначе говоря, мы можем предположить, что платоновская любовь как важный аспект современного платоновскому окружению нового человека была конституирована усилиями самого Платона и других участников нового дискурса. Средствами подобного конституирования выступили философские знания и концепции, диалоги типа «Пир», наконец, практические образцы новой платонической любви, распространившиеся в греческой жизни в пятом и четвертом веках до нашей эры.

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

античной личности. Поскольку собственные устремления Платона в данном случае совпали с «культурным заданием» античности, «Пир» оказался столь востребованным.

Что же получается? Платоническая любовь как культурный и психологический феномен не существовала до работ Платона, до того, как стала складываться практика платонической любви. Платоническая любовь первоначально возникла как замысел «Пира», как видение Платоном идеи любви. Потом платоническая любовь уже в качестве виртуальной реальности стала кристаллизоваться в ходе написания и обсуждения слушателями «Пира». Затем на основе этой реальности стала складываться практика платонической любви, приведшая, в конце концов, к становлению ее как культурного и психологического феномена.

Сходно и во всех других областях – поэзии, мифе, философии, праве, истории. Сначала они возникали как замыслы и видение отдельных выдающихся личностей (Гомера, Сократа, Пифагора, Парменида, Платона, Аристотеля, Фукидида...). Потом как процесс творчества, создания произведений. Наконец, как новая социальная практика. И при этом все эти области жизнедеятельности и духа конституировались и формировались как самостоятельные. Объединяло их в целое античная личность и та культурная почва, в которой они произрастали. Например, право складывалось и конституировалось на почве квазиправовых норм, аристотелевского мышления, обсуждения начала справедливости, взаимоотношений античной личности и общества, административного нормирования и упорядочения властных отношений и судопроизводства. С этой точки зрения, я могу понять и утверждения Неретиной. Да, единый закон и начало для философии, поэзии, истории, мифа; да мы сами в качестве закона как исторические существа. «Мы» - это, с одной стороны, античная личность, с другой – Неретина и Розин, озабоченные вслед за Хайдеггером, формализмом и нежизненностью современной философии, которая впала в глубокую амнезию, забыв об органических аспектах своего бытия, о своих глубинных генетических связях с мифом, историей, поэзией, правом. «Единый закон и начало» - это синкретизм форм жизни и духа культуры древних царств, ассимилированных и переосмысленных в античной культуре, но и установка на выявлении в античном мышлении начал каждой из указанных областей, наконец, сложный процесс реализации замыслов античных творцов, завершающийся в формировании новых социальных практик и самого феномена философии, поэзии, мифа, права, истории.