

Ю. Н. Давыдов

Античная предыстория социальной науки*

В современной социологии понятие общества обычно расшифровывается как в узком, так и в широком смысле. В широком — как совокупность всех способов взаимодействия и форм объединения людей, в которых находит свое выражение их всесторонняя зависимость друг от друга. В узком — как генетически и/или структурно определенный тип (род, вид, подвид и т.п.) общества, представляющий либо в качестве исторически определенной целостности, либо в виде ее обособившегося элемента (фрагмент, момент). Так, или примерно так, общество концептуализировалось в итоге длительного научно-теоретического процесса, содержанием которого было постепенное сосредоточение внимания исследователей на первичных, сущностных (субстанциальных) его характеристиках, мало-помалу обособляемых от вторичных, несущественных (акцидентальных) определений. В то же время это был процесс определения предметной сферы исследования общества, сопровождавшийся ее внутренней дифференциацией и разработкой соответствующих понятий и понятийных систем.

Если же взять этот собственно теоретический процесс в его институциональном аспекте — в связи с эволюцией научных дисциплин, в рамках которых формировалось целостное понимание общества и его различных аспектов, то прежде всего придется обратиться к философии. Ибо здесь, в этом материнском лоне науки и научности как таковой, — взятой не только в генетической

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного Фонда — грант № 99-03-19878.

связи с мифологически-религиозным сознанием, но и в напряженном противостоянии ему, то есть в своего рода «контрапунктическом» отношении к нему, — формировались те комплексы изначальных интуиций, исходных представлений и понятий, в рамках которых постепенно кристаллизовалась особая область, каковая впоследствии (когда уже сформировался соответствующий «концепт») получила название социальной философии, философии общества, продолжавшей свою дальнейшую эволюцию наряду с философией природы и в многосложных отношениях с нею.

Первоначально этот процесс спецификации в рамках общепhilosophического знания социальной философии протекал в виде развития учения о «законах», о «полисе» как таковом и «полисах» в качестве его разновидностей («политика») и т.п.; на этой почве и произрастали, с одной стороны, многообразные концепции государства и права, а с другой — общества как совокупности этих и иных его аспектов: прообраз будущей социологии (получившей свое название лишь задним числом, после узаконения соответствующего термина и понятия), в рамках которой постепенно обособлялись два уровня знания об обществе — эмпирически-конкретный и собственно теоретический. В целом это было столь же сложный, сколь и длительный процесс институционализации знания об обществе как специальной дисциплины, которая в качестве таковой могла уже претендовать на статус особой науки.

1. Научное самоутверждение обществознания и проблематизация донаучного понимания общества

Однако для того, чтобы такая возможность превратилась в действительность, названного было еще недостаточно. Недоставало общего принципа, на основе которого можно было бы объединить все эти накопившиеся эмпирические сведения и фрагментарные концепции не только внешним образом — с помощью их институционального подведения под одну общую крышу, но и внутренне, логико-методологически. То есть исходя не только из интуитивно предполагаемого единства изучаемого предмета, но также (и главным образом) из теоретически доказуемого единства образа метода его исследования, с помощью которого можно было бы удостоверить и неслучайность постулируемого единства. Иначе говоря, интуитивное предположение относительно существования одного и того же предмета (под какими бы наименованиями он ни фигурировал), разделяемое исследователями, изу-

жавшими различные аспекты общества, каждый из которых был «отнесен» только к нему (а не к чему-то совсем другому), должно было получить, наконец, и собственно теоретическую артикуляцию и обоснование. А это было невозможно осуществить иначе, как с помощью соответствующего метода.

Стоит ли специально оговаривать, что прежде чем будущие обществоведы «дозрели» до такой постановки вопроса, — а это произошло лишь в начале 19 века, — осваиваемое ими «проблемное поле» оставалось (особенно, если взглянуть на него с естественнонаучной точки зрения) на до-, или преднаучной стадии его теоретической обработки. И, стало быть, в недалеком будущем обществоведов подстерегал вопрос, который и станет специальным предметом обсуждения в предлагаемой статье: как оценить «донаучный» период эволюции социального знания, например, античное понимание общества, с точки зрения того ее этапа, который со времен О.Конта и К.Маркса оценивается в качестве научного, или даже «подлинно научного», как любили говорить марксисты? И можно ли ограничиться ленинской квалификацией социального знания античных времен в качестве некоей «смеси» науки и мифологии? Наконец, не имеет ли смысл задаться здесь другим, более конкретным, вопросом о существовании разных культурно-исторических типов научного знания, «научности» вообще, попытавшись — по крайней мере, в рассматриваемом случае — заменить отвлеченное противоположение «научного» знания, с одной стороны, и «донаучного» — с другой, несколько более приземленным (и уже потому гораздо менее радикальным) различием по крайней мере двух (хотя фактически их все-таки больше) подобных типов социально-научного познания?

Но прежде чем приступить к такого рода анализу в ходе рассмотрения некоторых особенностей античного понимания общества, шаг за шагом ведшего по пути кристаллизации самого этого теоретического понятия, вернемся к проблеме взаимозависимости предмета обществоведения и его метода, заострившейся как раз в судьбоносный момент конституирования «донаучного» (теперь мы имеем право поставить это слово в отстраняющие кавычки) знания об обществе в качестве особой науки. Дело в том, что тогда, во-первых, именно этот предмет еще не был «освоен» теоретически. Он «вital» в головах исследователей его различных аспектов лишь в виде не вполне артикулированной предпосылки — интуитивного представления, которое само еще нуждалось в методологической обработке и теоретическом удостоверении. Од-

нако для этого был необходим соответствующий метод, который к тому же отвечал бы критериям научности и прежде всего критерию адекватности, соответствия своему предмету. А он тоже отсутствовал, — и точно так же — по причине зыбкости и неопределенности этого самого предмета, каковые исключали возможность как-то «соответствовать» ему, подвергая сомнению и постановку вопроса о необходимой сопряженности метода исследования с его предметом. (Как свидетельствуют подготовительные работы к «Капиталу», аналогичные соображения были во времена К.Маркса еще одним — и достаточно весомым — аргументом в пользу вердикта о «донаучности» тогдашнего состояния социального знания, не говоря уже о его античной предыстории).

Так возникал заколдованный круг, в котором оказывалось обществознание, пока и поскольку определение его предмета представлялось невозможным без соответствующего ему метода, между тем как последний не мог утвердить себя в качестве такового, пока и поскольку апеллировал к одной лишь «интуиции» своего предмета. Научное познание предмета обществоведения предполагало адекватный метод его рассмотрения, тогда как сам этот метод должен был, со своей стороны, иметь неоспоримые доказательства его соответствия (той же адекватности) предмету. А выход из этого круга был осложнен к тому же латентным противоречием между далеко идущим своеобразием (радикальной «самобытностью») предмета искомой социальной науки, с одной стороны, и требованием единообразия научного метода, утвердившимся как в естествознании, так и в философии (включая немецкую идеалистическую, находившуюся в «полюемическом отношении» к нему) — с другой. В этой ситуации, — которая неоднократно возникала и прежде (при изучении различных, взятых обособленно друг от друга, аспектов социального целого), но во всей ее значимости была осознана лишь во времена О.Конта и К.Маркса, — ничего не оставалось, как заимствовать метод у дисциплин, уже успевших убедительно доказать свою научность. А таковыми были тогда математика и науки о природе (прежде всего физика и химия), научная состоятельность которых не вызывала сомнений. И первый этап подобного самоутверждения обществоведения в качестве особой науки был связан как раз со стремлением его ведущих представителей доказать применимость естественнонаучной методологии к специфическому предмету их собственной науки, каким было (и оставалось в дальнейшем) общество как некая самобытная и «самозаконная» целостность.

При этом основным способом такого доказательства стала, как известно, апелляция к принципу универсальности научного метода, над обоснованием которого давно уже работали философы; и работали еще до того, как произошла институционализация обществоведения в качестве особой дисциплины, которая в не столь уж отдаленном будущем обещала расколоть общее пространство научного исследования на два «домена» — естественнонаучный и социально-научный, поставив в порядок дня «сфинксову проблему» их взаимоотношения. Причем на первых порах, как раз тогда, когда обществоведы были болезненно озабочены утверждением научного статуса своей дисциплины, эта проблема решалась на основе идеи единства научной методологии, интерпретируемого как тождество методов естествознания и обществоведения.

На этой позиции стояли оба основоположника научного понимания общества — и О.Конт, К.Маркс, — несмотря на весьма существенные различия философских традиций (в первом случае, картезиански-просветительской, во втором гегелевски-фейербаховской), от которых они отправлялись. Ни первый, ни второй не представляли себе возможность двух равнозначимых методов. Хотя К.Маркс, чье представление о научности методологии было «зациклено» в жестких рамках «Большой логики» Гегеля, которая стала моделью для логики «Капитала», постоянно корректировал его в духе просветительского материализма, тщетно пытаясь объединить эти две решительно расходящиеся линии. И только в начале следующего века «твердокаменный» марксист В.И.Ленин расставит здесь все точки над «i», утвердив своей категорической резолюцией: «Не надо трех слов» методологическое тождество «диалектики, логики и теории познания». Основное же теоретико-методологическое разграничение проводилось по линии принципиального противопоставления «подлинно научного» понимания общества его — донаучной — «неподлинности».

Такова в общем была проблемная ситуация, в рамках которой до сравнительно недавнего времени ставился и решался (причем не только у нас в России, но и в методологически гораздо более продвинутых странах Запада) вопрос о «донаучном» — в частности античном, социально-философском — понимании общества, взятом в его отношении к современному научно-социологическому.

2. Дистанцирование «научного» понимания общества от «донаучного»

Однако в чем был смысл и какова была природа подобного противопоставления (утверждаемого с особой резкостью и категоричностью, вызывающей сегодня вполне резонные возражения), под знаком которого протекал первый этап самоутверждения «научного» обществознания? Для того, чтобы ответить на этот вопрос (хотя бы вкратце и предварительно — с расчетом более обстоятельно рассмотреть его в последующем изложении), вспомним об основных интенциях главных героев этого этапа эволюции обществознания.

Если отвлечься от того мощнейшего «первотолчка», которым О.Конт был обязан своему учителю А.Сен-Симону, то его можно назвать первым, кто фактически вывел обществознание на путь приобщения к Науке и «истинно научной» методологии, дав имя новорожденной науке («социология» — слово, образованное от корней двух языков, принятых в европейском научном сообществе, — лагинского и греческого), и определив ее место в специально разработанной им научной иерархии, которое, естественно, должно было оказаться на самой вершине возведенного им здания. Социология должна была увенчать его, и увенчать не только потому, что ей предстояло стать научной дисциплиной, последней по времени и счету, но и потому, что она, согласно контовской концепции, была призвана замкнуть «систему наук», завершив тем самым все здание истинной научности. Так что подобное «самоопределение» социологической науки оказывалось не только свидетельством универсального единства научного метода, но и триумфом самой этой дисциплины, которой было отведено едва ли не самое почетное место в иерархии наук. Нужно ли специально добавлять к сказанному, насколько глубокой должна была оказаться при этом пропасть, развернувшаяся вдруг между социологической Наукой, с одной стороны, и до-, или пред-, а то и вовсе антинаучным обществоведением — с другой? И сколь бы высокое уважение ни демонстрировал, подчас, О.Конт, ссылаясь на своих предшественников, в особенности античных, — об этой дистанции, отделяющей, согласно контовскому убеждению, разрозненные социальные воззрения его предшественников от его собственной систематически развернутой и научно фундированной социологии, забывать все-таки не следовало бы.

Сказанное об О. Конте, фактически заложившем традицию радикально «дистанцированного» отношения научного понимания общества к «ненаучному», в целом вполне применимо и к тому, которое демонстрировал К. Маркс, причем — и это весьма показательно — задолго до того, как он вообще узнал о существовании контовских работ. Если здесь существовали отличия, то они были связаны не с сознанием непреложности самой этой дистанции, а с более открыто выраженным критицизмом, какой, утверждая ее, не упускал случая продемонстрировать К. Маркс. Этот сугубый критицизм, отчасти связанный с темпераментом основоположника «научного социализма» и с атмосферой младогегельянского критиканства, в которую он погрузился в молодые годы, оказался в своего рода «избирательном сродстве» с «теорией классовой борьбы» (и, соответственно, «классовой обусловленности» теоретического сознания), каковую он считал неотъемлемой составляющей своего «до конца научного» понимания общества. Она-то и побуждала его «углублять» критику предметного содержания концепций, представлявшихся ему «ненаучными» (в силу их мифологичности, религиозности, утопичности и т.п.), пронизывая ее гиперкритическим духом «так сказать, партийности», как определил его молодой В. И. Ленин. А эта последняя, как нам хорошо известно, предполагала, кроме всего прочего, также поиск и оценку «классового» подтекста рассматриваемых теорий, что неизбежно превращало их содержательный анализ в партийно-пристрастное разоблачение авторов этих теорий. И тем самым лишь углублялась пропасть, отделяющая («единственно научное», согласно марксистской квалификации) учение об обществе от различных «донаучных» («утопических», «идеалистических», «метафизический» и пр.) воззрений его предшественников — как ближайших, так и более отдаленных.

Как видим, решающий момент конституирования обществоведения в качестве социальной науки был отмечен глубоким расколом этой дисциплины на «научный» и «ненаучный» ее отсеки, который, в чем нам предстоит еще неоднократно убеждаться, должен был весьма негативно сказаться, кроме всего прочего, и на изучении «донаучного» этапа его дисциплинарной эволюции. Но это была только одна сторона кризисного процесса научного самоутверждения обществоведения. Другой его стороной было наметившееся размежевание (если не раскол) между социологией, конституировавшейся в качестве особой науки именно благодаря усвоению ею естественнонаучной методологии, и другими «на-

уками о духе» (теорией государства и права, историей культуры, культурологией, искусствознанием, литературоведением и т.д.), которые явно не спешили с тем, что их представители называли «некритическим усвоением» этой методологии. На этой линии размежевания социологии с традиционными «науками о духе» возродился старый спор (продолжавшийся, то разгораясь, то затухая, и в 20-м веке) о «научной аутентичности» попыток «пансоциологически» ориентированных обществоведов применить общезначимую естественнонаучную методологию к уникальным предметам гуманитарии.

Что же касается социологии, чей научный статус к концу 19-го века утвердился настолько, что, наконец, больше уже не должен был бы вызывать никаких сомнений, то она именно в этот момент оказалась свергнутой в глубокий общеметодологический кризис, который продемонстрировал ее незащищенность ни от одного из упомянутых здесь «проклятых вопросов» — как касающихся ее научного настоящего, так и (в особенности) обращенных к ее до-, пред-, или вовсе «прото» научному прошлому. Способна ли она вновь подтвердить свой научный статус? С какого момента можно было считать доказанной ее научную аутентичность, а до какого нельзя? В какой степени заслуживают доверия теории и отдельные положения ученых, высказанные в период, когда персонифицированная ими дисциплина явно не обладала общепризнанным статусом «действительно» научной? Вот вопросы, вновь заострившиеся уже во времена первого большого кризиса социологии в начале 20-го века (чтобы впоследствии вновь прозвучать на рубеже 1960/1970-х годов).

В самом деле, каково, к примеру, научное достоинство целого ряда гипотез и эвристически ценных ходов мысли (скажем, тех же Платона и Аристотеля), которые фактически «работали» в теоретических построениях О.Конта, К.Маркса, Э.Дюркгейма, М.Вебера и других социологов 19-го и 22-го веков? Уже один этот вопрос способен поставить историю социологии перед серьезной дилеммой: либо признать научность целого ряда положений упомянутых античных мыслителей, далеко идущим образом ассимилированных и классиками мировой социологической науки, и ведущими представителями региональных социологий 20-го столетия, либо поставить под вопрос научное достоинство социологии вообще вместе с соответствующим статусом ее основоположников и ведущих представителей. Либо — таков еще один возможный вариант — проблематизировать саму эту демаркационную

линию между социологической наукой и, так сказать, «донаукой», что была так резко прочерчена основоположниками науки об обществе.

Таковы вопросы, которые побуждают нас вновь и вновь обращаться к античной предыстории социальной науки, сосредоточившись на платоновском и аристотелевском понимании общества.

3. Платон: «полис» как тождество государства и общества

Для того, чтобы если не преодолеть окончательно, то хотя бы уменьшить пропасть, разверзнувшуюся между современным (социально-научным) и античным («донаучным»), пониманиями общества в ходе *социологического просвещения*, начатого О.Конттом и радикализированного К.Марксом, следует вспомнить о двух принципиально важных моментах, от которых полностью абстрагировались эти общепризнанные основоположники социальной науки. Во-первых, о том факте, что уже и Платон и Аристотель достаточно решительно *дистанцировались* от господствовавших в их эпоху мифологически-религиозных представлений об обществе, в лучшем случае используя мифы в дидактических, пропедевтических, но не собственно теоретических целях; а в самом исследовательском процессе они так или иначе опирались на естественнонаучные воззрения и логико-теоретическую методологию своих философских предшественников, в особенности же на методологию пифагорейцев, ориентировавшихся на математическое знание и внесших решающий вклад в его дальнейшее развитие («Не геометр да не войдет» — вот лозунг, высеченный над входом в платоновскую академию). Во-вторых, — о том обстоятельстве, что каждый из названных мыслителей выстраивал свое понимание общества в общих рамках определенного *типа* знания, который, при всех его отличиях от современного все-таки никак нельзя считать ни донаучным, ни (тем менее) ненаучным.

Но кроме того существенно важен еще один момент, теоретико-методологическую значимость которого не оценили должным образом основатели науки об обществе. А именно то, что на протяжении длительного периода эволюции античной социально-философской мысли знание об обществе, в целом имевшее скорее теоретический, чем эмпирический характер (хотя вовсе не исключавшее проникновенных эмпирических наблюдений и

обобщений), фактически идентифицировалось со знанием о государстве, его законах, а также обычаях и нормах поведения людей. Однако уже в социально-философских построениях Платона с полной определенностью утверждалась вполне конкретная связь возникновения и дальнейшего существования государства не только с собственно политическими устремлениями людей, его составляющих, но также и с их совсем «неполитическими» («бытовыми») потребностями: в пище, одежде, жилье и пр. «Государство, — писал Платон, — возникает... когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом.... Испытывая нужду во многом, люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства» (4, с. 145). Следовательно, «его создают наши потребности», причем «первая и самая большая потребность — это добыча пищи для существования жизни.... Вторая потребность — жилье, третья — одежда и так далее» (там же).

Как видим, в платоновских диалогах государство определяется как «совместное поселение» людей в целях взаимопомощи в деле удовлетворения названных потребностей, равно как и лежащей в их основе изначальной потребности в самосохранении, которая молчаливо предполагалась при этом. А чтобы удовлетворить названные потребности, согласно Платону, необходимо разделение труда, которое опять-таки является делом государства. «Смотри же, — говорит в этом платоновском диалоге Сократ, обращаясь к одному из своих собеседников, — ... каким образом государство может обеспечить себя всем этим: не так ли, что кто-нибудь будет земледельцем, другой — строителем, третий — ткачом? И не добавить ли нам к этому сапожника и еще кого-нибудь из тех, кто обслуживает наши телесные нужды» (там же). Не ограничиваясь этим изображением, Платон вкладывает в уста Сократа следующий вопрос: «Внутри самого государства как будут они (люди, в нем живущие. — Ю.Д.) передавать друг другу все то, что каждый производит?» И тут же отвечает: «Ведь ради того мы и основали государство, чтобы люди вступали в общение» (4, с. 148), которое оказывается у него немислимым без рынка и денежного обращения: «Из этого у нас возникает и рынок, и монета — знак обмена» (там же). Государство, таким образом, представляется пространством общения, понимаемого в самом широком смысле этого слова, — так, как, собственно говоря, понимается общество в современной социологической науке.

А если и во всем предыдущем платоновском рассуждении, предложенном от имени мудреца Сократа, заменить термин государство («полис»), взятый в его античном социально-философском толковании, термином «общество» взятом так, как толковали (и зачастую все еще толкуют) его провозвестники «социологического просвещения» почти два с половиной тысячелетия спустя, то не так уж трудно будет заметить, что под этими разными терминами скрывалось поразительно близкое, а подчас и вовсе идентичное содержание. И где здесь та китайская стена между новейшей наукой и древнейшей «донаукой», на выстраивание которой затратили столько усилий и О.Конт и К.Маркс?.. Однако сделаем еще один шаг в изложении платоновской концепции общества как «полиса», то есть города-государства, который и был, как видим, вполне реальным, фактически существовавшим в пространстве и времени прообразом, сообразуясь с каковым платонов Сократ выстраивал логически выверенную цепь своих рассуждений. Он важен для нас тем, что выводит нас на его, этого рассуждения, новый уровень, опять-таки предвосхищающий открытия основоположников современной социальной науки об обществе.

На этом уровне размышления автора «Государства» обнаруживается, что в конечном счете первый вопрос — как произвести многообразные средства обеспечения человеческих потребностей (с которого, как правило, начинали, — разумеется, без ссылок на «идеалиста-Платона», — основоположники «материалистического понимания» общества и его истории) не был ни единственным, ни центральным. Главным образом его волновало другое — как обеспечить населению полиса «достаточно пастбищ и пашен» (4, с. 151), без которых невозможно производство необходимой для него многообразной продукции и как оградить завоеванные земли от «бесконечного стяжательства» соседних стран? А для этого, по словам Платона, нужны воины, причем не какой-то пустяк, а... целое войско» (там же) «Разве надо больше беспокоиться о сапожном, чем о военном искусстве?» — задает Сократ у Платона риторический вопрос. И тут же получает категорический ответ одного из своих собеседников: «Ни в коем случае» (там же). Так в платоновской системе разделения труда, получающей социально-философское оправдание, на первое место выдвигаются воины-профессионалы, а общество в целом получает отчетливо выраженный характер *военной организации*.

И здесь активным «обществообразующим» механизмом оказывается уже не взаимозависимость различных отраслей разделенного труда, вызывающих к жизни товаро-денежный обмен, а чисто

политическое функционирование государства: защита населения, и прежде всего его территории, от посягательств внешних врагов, а также обеспечение порядка и стабильности внутри страны. Сила, практически реализующая структурную связь людей, нуждающихся в совместном «обитании» в определенном пространстве, мыслилась как политическая в узком смысле: не случайно ее носителем в платоновском проекте идеального полиса оказалось сословие (каста) воинов «стражей». *Полис*, согласно традиционному представлению древних греков, это прежде всего военизированное поселение, отгороженное от внешних врагов вооруженной силой горожан, призванных обеспечивать его неприступность. Отсюда и характерное для древнегреческой социальной философии греков *сплавление* в соответствующем теоретическом понятии общества и государства. И чем более естественным и органичным казался Платону этот «сплав», обеспечивающий городу-государству его целостность и монолитность, тем труднее было для этого великого мыслителя представить в расщепленности и обособленности два аспекта полиса: «чисто» социальный и «стерильно» политический. «Социальность» была пронизана «политичностью» настолько, что для социального «как такового», этой синей птицы научной социологии 19 века, вообще не оставалось места.

Однако не это ли обеспечивало Платону (как и следующему за ним Аристотелю) ту самую цельность и объемность — *стереоскопичность* — социологического видения окружающей его действительности, которое не только ставит античного мыслителя на один уровень с основоположниками современной социальной науки, но, подчас, и возвышает над ними? А если радикальное неприятие этой действительности побуждало его творить Утопию, обеспечивавшую ему внутреннюю («тайную», как сказал бы Пушкин), свободу от нее, то ведь *по сути* дела платоновский утопизм мало чем отличался от контовского или марксовского. Ибо во всех трех случаях Утопия как правило оказывалась тем местом («которого нет»), где вновь возрождалось в своей изначальной нераздельности все то, что каждый из ее творцов *поспешил* «научно расчленить» и слишком скрупулезно «дифференцировать».

Что же касается самой этой концепции «полиса», проникнутой ощущением изначальной «слиянности» социально-экономического и военно-политического аспектов жизни древнегреческого города-государства, то ее вообще не следовало бы списывать за счет платоновского «утопизма». Не случайно она была реанимирована в контовской концепции общества «военного» типа,

исторически предшествовавшего современному — «промышленному», или «индустриальному»; а ее, в свою очередь, заимствовали у О.Конта (забыв о «донаучном» первоисточнике) многие авторитетные социологии 19-го века, начиная с Г.Спенсера, к которым в 20-м столетии примкнули теоретики «индустриального общества». Так платоновская идея была историзирована и релятивизирована О.Контом и его последователями, получившими тем самым возможность представить глубоко укорененную, а потому всепроникающую связь военизированного государства и «мирного» общества как пережиток рабовладельчески-феодалного прошлого, подлежащий теоретическому разоблачению и практической ликвидации. В границах того же маниловски-просветительского способа мышления оставалась и марксова идея «неизбежного отмирания» государства (как «аппарата насилия») с последующей передачей его «служебных» функций «эмансипированному человечеству».

4. Аристотель: полис как высший синтез многообразных «форм общения»

Платоновская концепция государственно-политическим образом структурированного общества получила дальнейшее развитие у Аристотеля, осмыслившего под углом зрения власти (господства) не только его макро-, но и микроструктуру. Господство/подчинение, понятое как основополагающий тип межчеловеческой связи, структурирующей население в общество, аморфную массу людей в политически дифференцированное целое — полис, характеризует, согласно Аристотелю, не только публичную, но также внутрисемейную жизнь цивилизованных греков в отличие от нецивилизованных «варваров». Иначе говоря, если Платон был вообще склонен упразднить семью, превратив воспроизводство человеческого рода в функцию «политического производства» общественным организмом, то Аристотель, не склонный к такого рода экстремизму, рассудил иначе. Он истолковал утопическую платоновскую идею «политизации» воспроизводства людей, низводя ее на «бытовой» уровень фактически существующих внутрисемейных отношений: отношений мужа и жены, отца и детей, главы семьи и включенных в семью рабов (а это последнее, кстати сказать, уже само по себе политизировало семейные отношения, превращая их в «классовые»). Оказывается, отец семейства и так выполнял политическую, то есть «властную» функцию регулирования процесса воспроизводства населения «полиса», как гово-

рится, на своем (домашнем) посту. А общество, взятое под углом властных отношений, — это и есть государство, и не может быть ничем иным, как таким *государственно-политическим* образованием.

Свой анализ общества, который в целом можно охарактеризовать как социально-философский, хотя в нем уже присутствуют и собственно социологические мотивы, Аристотель, подобно Платону, начинает с «факта», хотя в отличие от своего предшественника, он артикулирует это свое «начало» *методологически*. Речь идет об эмпирическом факте существования государства (полиса), который подлежит осмыслению с точки зрения его ближайших предпосылок — условий его возможности. Задача заключалась в том, чтобы теоретически обосновать («удостоверить») этот факт, сперва *разложив* его на составляющие элементы, каждый из которых подлежал специальному рассмотрению, а затем *синтезировав* в новую целостность, в составе которой установлено место каждого из этих элементов и его связь со всеми остальными. Этот предмет рассмотрения — город-государство — квалифицируется в первых же строках аристотелевой «Политики» как «своего рода *общение*» (5, с. 376), или, как звучит это место в другом, более раннем переводе, «некоторая форма общежития» (6, с. 1). Иначе говоря, полис определяется через понятие «*общения*» («общежития»), причем общение «своего рода», общежития «некоторой формы», что предполагает наличие также других родов, или форм, общения (общей, совместной жизни), а не одной-единственной. Таким образом проблема полиса, *города*-государства, *полисно*-политического сосуществования людей с самого начала предполагает различение, сопоставление и классификацию этих форм.

Различные формы общения с самого начала персонифицируются у Аристотеля соответствующими *социальными типами*: «царь», «государственный муж», «домохозяин», «господин», чтобы затем, поставив вопрос о различии их функций, можно было перейти к различению персонифицируемых ими способов «общежития» и его элементов. Любопытно, что вопрос этот с самого начала ставится полемически — с намеком на «тех», кто «неправильно говорят», будто все названные типологические определения «суть понятия тождественные» (5, с. 376). Можно предположить, что Аристотель имеет в виду платоновского Сократа, у которого встречается мысль, будто все эти типы различаются лишь количественно, но не качественно, то есть речь идет лишь о «большем или меньшем *количестве* лиц, подчиненных... власти» лю-

дей, принадлежащих к вышеназванным типам, «а не о *качестве* самой власти» (там же). При желании отсюда можно вывести идею *природного* равенства людей, решительно отвергаемую Стагиритом.

Уже здесь обращают на себя внимание два принципиально важных и в то же время взаимосвязанных момента. Во-первых, проблема социального общения с самого начала мыслится Аристотелем под углом зрения *отношений власти*, или, как у нас принято теперь говорить, властных отношений — господства/подчинения, приказа/исполнения, указания/послушания. А во-вторых, акцентируя не количественные, а именно качественные различия, персонализируемые вышеназванными социальными персонажами, Аристотель опирается прежде всего на *качественные характеристики власти*, определяющие эти отношения и воплощенные в них. Говорить ли об общении, как основополагающей категории социально-философского понимания общества, или об отношении господства/подчинения, — это для автора «Политики» одно и то же. Что, естественно, и обусловило *отождествление* в его теоретическом сознании социальности («общезития», а, вернее, *общезытия*) и господства, — предпосылка, как видим, глубоко родственная платоновской.

Однако, отправляясь от этой предпосылки, Аристотель идет дальше своего предшественника, делая следующий шаг вперед по пути конкретизации представлений и понятий, очерченных кругом исходной идентификации социального общения и политического господства. Согласно его *второму* постулату, также выдвинутому в собственно философском разделе его «Политики», целью общения, или *общезытия*, является даже не власть, взятая сама по себе («волю» к которой более двух тысячелетий спустя экстатически воспевает Ф.Ницше), каковая — в такой ее абстрактности — и впрямь могла бы измеряться чисто количественно: числом людей, каких эта власть могла бы «подмять» под себя. Дело в том, что, как подчеркивает Стагирит, «все общения (в более раннем скворцовском переводе — «общезитие во всех его формах» (6, с. 2) стремятся (stokhadzon tai) к тому или иному *благу*» (5, с. 376), только его имея своей *высшей целью*. И, следовательно, различать их нужно, отправляясь не столько даже от различия этих целей, сколько от определяющих «благ» (риккертианец М.Вебер назовет их ценностями), которые в процессе общения, как и в человеческой деятельности вообще, играют первостепенную роль.

Таким образом, с одной стороны, предлагается объективный критерий различения форм общения, а с другой — устанавливается принцип соподчинения (иерархии) этих форм, исходя из

внутренней «природы» каждой из них, определяемой ее изначальным «стремлением» к соответствующему «благу». «К высшему из всех благ» (наилучшему из всех благ», согласно переводу Н.Скворцова (6, с. 2) устремлена такая форма «общежития», которая, во-первых, является наиболее важной из них» («стоит выше всех» (там же), а во-вторых, «обнимает собой все остальные» (5, с. 376). И, разумеется, на месте такой — наивысшей, наиважнейшей и всеобъемлющей — формы обще**бытия** Аристотель не мог не представить лишь ту, что «называется государством, или общением политическим» (там же), то есть общеполитским: **социально-политическим**. Но, конечно же, не в современном узкополитическом смысле этого словосочетания, который скорее поглощает первый его элемент, а в античном синкретически-синтетическом, сохраняющем оба его момента в их сплавленности друг с другом. Причем этот тезис не носит в аристотелевской «Политике» характера «голового заверения», как сказал бы Гегель. Нет, Аристотель стремится всесторонне обосновать его (чему, собственно, и посвящена вся первая глава этого его труда), одновременно демонстрируя и свой метод достижения такой цели.

Метод же этот заключается, прежде всего, в расчленении сложного (а в данном случае им является «общеполитская» деятельность как высшая и всеобъемлющая форма общения) «на его простые элементы (мельчайшие части целого)», чтобы выяснить, чем каждый из них отличается от остальных, и можно ли постичь его в собственной «природе» (5, 376, ср. 6, с. 3). В качестве такой «мельчайшей части», которая не может быть названа формой общения, поскольку лежит за его порогом, Аристотель выделяет чисто природное спаривание особей природного мира, в каковом, по его словам, находит прямое выражение «естественная необходимость», побуждающая «сочетаться попарно тех, кто не может существовать друг без друга» (5, с. 377). В человеческом же мире на первом месте среди подобных «пар» находятся, согласно Аристотелю, «женщина и мужчина», соединяющиеся друг с другом «в целях продолжения потомства» (5, с. 377). На втором — «властвующий и подчиненный» (6, с. 3), то есть **господин и раб**, которые «также естественно соединяются между собою в интересе их собственного благосостояния» (6, с. 3), или, точнее, «в целях взаимного самосохранения» (5, с. 377). В обоих случаях Аристотель объясняет простейшее «соединение» такого рода, ссылаясь на его «естественность», акцентируемую **не только** с точки зрения целей каждого из его участников и «благ», ими достигаемых (в одном случае это продолжение рода, в другом — простое самосохране-

ние, в третьем — известное благосостояние соединившихся, а в целом — «польза» каждого из них (6, с. 3-4, 5, с. 377). При этом он подчеркивает также «природную» предрасположенность каждой из объединяющихся сторон, хотя эта предрасположенность далеко не очевидна в случае «соединения» господина и раба. Это, вероятно, и побуждало Аристотеля расширять понятие «естественного», апеллируя не к одним лишь «чисто природным», но также и к интеллектуальным свойствам людей, объединяющихся в «пару». Так он обращает внимание на интеллектуальные преимущества господина: его способность к предвидению, которая, по убеждению Стагирита, на стороне раба уравнивается лишь избыточной «физической силой» (5, с. 377). И уже здесь понятие «естественного» трактуется предельно широко, в смысле *объективно* необходимого», независимого от волеизъявления либо обеих сторон «общения», либо — что гораздо чаще — одной из них.

В общем, «мельчайшие элементы» более развитых способов общения берутся здесь вне зависимости от того, в каких формах — чисто животных или собственно человеческих, и с какой долей осознания реализуется в каждом конкретном случае вызвавшая их необходимость (она же — объективная целесообразность), например, «сочетание попарно» женщин с мужчинами обуславливается, по словам Аристотеля, «не сознательным решением, но зависит от естественного стремления, свойственного и остальным животным и растениям (еще один пример более узкого толкования «естественной необходимости». — Ю.Д.) — оставить после себя подобное существо» (5, с. 377). Но как только проблема выходит за пределы именно так понимаемой необходимости, превращаясь в собственно политическую (в расширительном платоно-аристотелевском смысле), она предстает в совершенно ином виде. Так, по словам Стагирита, «варвар и раб по природе своей понятия тождественные». Недаром говорит поэт: «Прилично властвовать над варварами грекам» (5, с. 377). А вот «домохозяину» (в особенности же философам, рассуждающим о человеческих отношениях) совсем не приличествует неспособность различать отношение, с одной стороны, к собственной жене, а с другой — к его рабу, живущему в том же доме. Ибо «женщина и раб по природе своей два различных существа» (там же), а потому относиться к ним одинаково — это все равно что совершить *противоестественный акт*. Здесь, как видим, «природное» явно сливается с «политическим» (в широком платоно-аристотелевском смысле), или, по крайней мере, не артикулируется принципиальное раз-

личие «естественно»-природного и «естественно»-политического («природно» необходимого и «политически» необходимого). В этом пункте чувствуется ослабление той самой углубленной «теоретической рефлексивности», которая, как правило, не изменяла автору «Политики», изобилующей тончайшими различиями и дефинициями.

Проведя скрупулезное аналитическое различие двух типов *межиндивидуальных связей* (свободного со свободным и свободным с рабом), Аристотель немедленно возвращается на путь синтетизирования, тут же делая вывод, согласно которому *из них* «получается первый вид общения — семья» (5, с. 377). В цитируемом здесь переводе словосочетание «вид общения» явно было употреблено для того, чтобы отличить семью, как качественно иное, синтетически целостное, образование от «элементарных» межиндивидуальных связей, которые обозначались с помощью термина «общение», а подчас и словосочетания «форма общения», хотя по сути дела они (и особенно последнее из них) гораздо более адекватно использовались Аристотелем для обозначения и семьи, и государства в целом («полиса»). Из этой затруднительной терминологической ситуации гораздо удачнее выпутался автор раннего перевода аристотелевской «Политики», когда передал мысль философа так: «из вышеупомянутых двух соединений (мужа и жены, господина и раба — Ю.Д.) образуется первая форма общежития — семья» (6, с. 5). Здесь гораздо более четко выполняется желание Аристотеля различить простейшие элементы, без которых невозможна семья как *клеточка* полисного *общейжития*, с одной стороны, и саму ее «форму» (именно эту «форму общежития»), взятую как целое, — с другой. Это — «общение, естественным путем возникшее для удовлетворения повседневных потребностей» (5, с. 377). Или — как та же мысль звучит в *истолковывающем* переводе Н.Скворцова — «первая естественная форма общежития, не изменяющаяся во все время человеческого существования» (6, с. 6).

Поскольку уже в рамках «первой естественной» (и в этой своей естественности — элементарной) «формы общежития» Аристотель различает два *гетерогенных* типа отношений: между свободнорожденными (муж и жена, родители и дети), с одной стороны, и между ними и рабами — с другой, — постольку эта *клеточка* древнегреческого полиса, попавшая в фокус микроскопической оптики Стагирита, оказывается не такой простой, как можно было бы ожидать. Уже на этом первоначальном уровне социально-фи-

лософского рассмотрения, которое, чтобы не употреблять контовский термин, можно было бы назвать *социономическим*, он фиксирует глубочайший раскол, каковой предстает одновременно и как социальный, и как политический: между свободнорожденными на одной стороне (и одной половине дома) и «прирожденными» рабами — на другой. Соответственно различаются и типы властвования/подчинения, которые, как видим, фиксируются Аристотелем на *внутриклеточном* уровне полисной структуры, причем фиксируются в двух расходящихся измерениях: одно — это область «властных отношений» — между свободнорожденным (муж и жена, родители и дети), и другое — это область их контактов с «рабами по природе»: взаимодействий, которые являются «отношениями господства/подчинения» в более узком смысле, приближающемся к абстракции «собственно политического» в современном понимании. Так выглядит полисно-политический принцип на *микроуровне* структуры города-государства аристотелевских времен.

Как и следовало ожидать, основополагающим принципом «внутриклеточного» строения социальной ткани в аристотелевской «Политике» оказывается власть, взятая как асимметричная двухполюсная структура: господство/подчинение, приказание/исполнение, назидание/послушание и пр. «Ведь властвование и подчинение, — говорит он, оправдывая и универсализуя такого рода дихотомию, — не только необходимы, но и полезны, и прямо от рождения некоторые существа различаются (в том отношении, что одни из них как бы предназначены к подчинению, а другие — к властвованию» (5, 1254а с. 20, 25). Отсюда изначальная *разнокачественность* укорененных в ней межчеловеческих отношений, на которой настаивает Аристотель (полемизируя, подчас, с Платоном как раз по этому поводу). «...Власть господина и власть государственного мужа, равно как и все виды власти, не тождественны, — утверждает он. — Одна — власть над свободными по природе, другая — власть над рабами. Власть господина в семье — монархия (ибо всякая семья управляется монархически), власть же государственного мужа — это власть над свободными и равными» (5, е 1255в с. 15-25). На этом основополагающем различии базируется аристотелевская классификация *типов* господства/подчинения, характеризующих общественную жизнь древнегреческого полиса.

Однако вернемся к рассмотрению аристотелевской классификации «форм общения», образующих классический полис. Составленная из простейших элементов (связей, или их «соеди-

нений») семья сама в свою очередь оказывается «элементом» второй, более развитой, формы общения, объемлющей ее. В русских переводах «Политики» она называется «селением» (5, с. 378) или «слободой» (6, с. 6), хотя, дабы избежать здесь невольной идентификации «селения» с пространственно локализованным селом, было бы лучше воспользоваться здесь словом «поселение». Это, по Аристотелю, — «общение, состоящее из нескольких семей» (5, с. 378), его цель — «обслуживание» уже не только «кратковременных потребностей» (там же), какими озабочена каждая семья в отдельности, но потребностей «долговременных», возникающих в условиях совместного существования нескольких или даже многих семей: «колонии» семей, соединенных узами кровного родства. При этом речь идет здесь не столько о конкретных потребностях, связанных с состоявшимся («эмпирическим») фактом их совместного существования, сколько о («естественной») *необходимости*, вызвавшей к жизни сам этот факт объединения людей в такого рода «колонию» (поселение), как именует Стагирит эту новую «форму общения» людей.

Эта «форма общежития» предполагает, согласно аристотелевской концепции, и соответствующий тип отношений господства/подчинения, структурирующих ее, который персонифицируется фигурой «царя». Так называет Аристотель племенного вождя-патриарха, обладающего — в силу старшинства — высшей властью в поселении. Властью, отмеченной печатью единства (если не тождества) ее общественого (точнее, общеродового), политическое (вернее, *пред*-политического и сакрального ее аспектов). В то же время эта форма властного общения сохраняет, «снимая» их в себе (как сказал бы Гегель), и ту власть, какой обладает старший в семье: муж в отношении к жене, отец — в отношении к детям, господин — в отношении к рабам, хозяин — в отношении ко всей семейной собственности. «Греческие государства, — пишет Аристотель, — потому вначале и управлялись царями (а в настоящее время то же мы видим у негреческих племен), что они образовались из элементов, признававших над собою царскую власть: ведь во всякой семье старший облечен полномочиями царя» (5, с. 378). И тут же добавляет, подчеркивая специфику этой новой, более развитой «формы общежития», о которой ведет речь: «И в колониях семей селения поддерживали в силу родственных отношений между их членами тот же порядок. Об этом именно и упоминает Гомер, говоря: «Правит каждый женами и детьми», ведь они жили отдельными семьями, как, впрочем, и вообще жили люди в

древнейшие времена. И о богах говорят, что они стоят под властью царя, потому что люди — отчасти еще и теперь, а отчасти и в древнейшие времена управлялись царями...» (там же).

Но несмотря на то, что отношения в рамках этой кровнородственной и, соответственно, патриархальной «формы общения» представлялись автору «Политики» более развитыми, чем чисто семейные, он не считал, что они уже соответствовали истинной цели всей описанной эволюции: высочайшему благу, ради достижения которого вообще существует человеческое общение. Наивысшей формой человеческого обще**бытия** является для него «вполне заверщенное государство», которое толкуется им как «общество, состоящее из нескольких селений (лучше было бы перевести поселений. — Ю.Д.)... достигшее, можно сказать, *в полной мере самодовлеющего* состояния и *возникшее* ради потребностей жизни, но *существующее* ради достижения *благой жизни*» (5, с. 378). Это — очень емкая, предельно сконцентрированная формулировка, сгущенность которой обусловлена сущностью определяемого ею феномена: полиса, рассматриваемого как синтез всех составляющих его «форм общения», каждая из которых имела свою специфику и собственную историю. Речь идет об итоговой, завершающей «форме общежития», объемлющей все предыдущие, вбирая их в свою внутреннюю структуру, включая и входящие в их состав «простейшие элементы» общения: первичные узы, соединения и связи «попарно» сопрягающие людей. Анализируя эту форму, Аристотель приходит к пониманию общества как такового. К такому пониманию, которое не просто приближается к современному, но в целом ряде существенно важных пунктов оказывается тождественным ему.

Заключение

В заключение — об исследовательском методе Аристотеля, в котором мы до сих пор акцентировали только одну, аналитически дифференцирующую его сторону, рискуя исказить его общую теоретико-методологическую перспективу. Теперь пришла, наконец, пора обратить внимание на другой — синтезирующий аспект аристотелевской методологии. Наиболее четко и выразительно он выступает в момент, когда Стагирит фиксирует заключительный этап исследуемого им процесса: афинский полис, как «вполне заверщенное государство», которое достигло, наконец, «в полной мере самодовлеющего состояния», обеспечивающего своим

гражданам возможность «достижения благой жизни». Обращает на себя внимание уже сам характер той *завершенности*, какую достигают в наиболее развитой «форме общежития» (в полисе, изначально выступавшем как конечная цель ценность всего предшествующего процесса) и входящие в нее частные «формы общения», и общение как таковое — «общительность» граждан полиса, совпадающая с их «человечностью». Речь идет о том «самодовлеющем состоянии», когда *общение* осуществляется уже не с целью приобретения того или иного определенного эмпирически-конкретного «блага», а ради самого этого общения. То есть ради *жизни* в таком общении, освобожденной от всякой односторонности и своекорыстия, понятой как действительно свободная (ибо самодовлеющая) жизнь *во Благе, блаженная жизнь*. Это и есть, если хотите, «царство свободы», оставляющее позади себя всякую необходимость.

Здесь сразу же бросается в глаза резкое, можно даже сказать *радикальное* противопоставление «естественной» необходимости исторического процесса «возникновения» полиса как высшей «формы общежития» — его, этого процесса, конечному результату: «благой жизни» в условиях *отсутствия* такой необходимости. Налицо пропасть между историческим процессом формирования средств для достижения «благой жизни», подвластном «естественной необходимости», и его конечным результатом — самоцельным наслаждением такой жизнью, освобожденной от гнета подобной необходимости — *созерцательной* жизнью «благородного свободнорожденного» в лоне окончательно сформировавшегося полиса, общества как такового. Пока шла речь о процессе приближения к этой цели, наличествовала общая связь, сопрягающая цепями «естественной необходимости» этот полис со всеми предшествовавшими ему «формами общения». Но как только эта цель была признана достигнутой, наступил «момент истины» — осознание разрыва этой связи — освобождение от необходимости, лежавшей в ее основе, наступление в корне противоположного состояния, изымающего этот общий результат из процесса, приведшего к нему.

Речь идет, стало быть, не просто о процессе превращения *абстрактной* возможности в конкретную действительность, но о чем-то гораздо большем. А именно о том, что гегельянец К. Маркс назвал бы «переходом количества в качество» и *скачком* «из царства необходимости в царство свободы». Оказывается, без такого «большого скачка» не обошелся не только «научный социализм» К. Маркса (если не вся его «*материалистическая наука*» об обще-

стве). Аналогичный ход мысли, так свойственный и политическому *утопизму* и мистическому *эсхатологизму*, вовсе не чужд и такому трезвому аналитику и *умеренному* (производное от излюбленной аристотелевской меры) политику, каким был Стагирит. И это, кстати сказать, — еще один момент, парадоксальным образом роднящий «социологос» творца «Политики» и «социодиалектику» создателя «Капитала». Что и дает нам возможность еще раз засвидетельствовать нерушимую «связь времен», в данном случае являющую себя именно в том ее звене, которое, как казалось К.Марксу, он «до основания» аннигилировал.

Если же аналогичные «скачки» мысли автора «Капитала» не мешают сегодняшним западным социологам, причем не одной лишь марксистской или неомарксистской ориентации, причислять его (пусть даже не без существенных оговорок), к *классикам* общественной науки, тогда почему, спрашивается, все еще существует негласное запрещение ставить тот же вопрос применительно к автору «Политики»? К социальному мыслителю, вполне адекватно проанализировавшему сложную ткань современного ему общества как на *микросоциологическом*, так и на *макросоциологическом* уровнях? Тем более, что он сумел достаточно корректно — не в пример «микросоциологам» 20-го века, «забывшим» об этом своем предшественнике-первопроходце, — связать оба этих уровня в рамках единой теории. Только потому, что Аристотель не мог (да, пожалуй, не захотел бы, если бы и смог) *обособить* социальное измерение афинского полиса от политического? Но, быть может, и в этом он был не так уж не прав? Особенно, если взять это его «прегрешение» на фоне многообещающего *политологического уклона* новейшей теоретической социологии.

Следует, однако, обратить внимание на еще один, причем более важный, пункт далеко идущей «смычки» марксовской «науки об обществе» с аристотелевской «до-», или «пред»наукой о нем, — ибо он касается проблемы незаконного, непризнанного, но тем не менее очевидного *родства* метода экстагического революционера К.Маркса с методологией философа меры — Аристотеля. В подходе автора «Политики», — требующем сперва аналитически вычленивать из некоторого интуитивно воспринимаемого объекта (в рассматриваемом случае — общества), его «клеточку» (например, «простейший» вид связи между людьми), чтобы затем методически, постепенно, шаг за шагом восходить от нее к тому же объекту, но уже реконструированному в его конкретной (то есть внутренней расчлененной целостности, — нельзя не увидеть предвосхищения, а,

вернее, *аналога* того, что К.Маркс — более двух тысячелетий спустя! — назовет методом «восхождения от абстрактного к конкретному». Правда, сделает он это со ссылкой не на самого Стагири-та, а на Гегеля, истолковавшего его в духе порядком «софистицированной» диалектики, утратившей как раз аристотелевское *чувство меры*. Но тем не менее основное, что обеспечивало непреходящую ценность аристотелевской методологии, все-таки сохранилось, явив свою эвристическую силу в проникновенных марксовых анализах конкретных социально-экономических реалий, сблизивших К.Маркса именно с автором «Политики», отдаляя его тем самым от автора «Философии права».

Вот почему случилось так, что и здесь основоположник «подлинной науки об обществе» фактически (и, разумеется, не отдавая себе в этом отчета) подрывал китайскую стену, им же и возведенную, между «научным» и «донаучным» способами познания социальной реальности. Ибо, как свидетельствуют марксовы подготовительные работы к «Капиталу», метод его автора оказался, в общем, идентичным методологии автора «Политики». И если где в процессе их применения и возникало нечто вроде «дивергенции», то виной тому чаще всего оказывалась марксова «так сказать, партийность», а совсем не недостаток научного «объективизма» у Аристотеля.

Наконец, важно обратить внимание на еще один момент методологии Стагирита, который зачастую квалифицируется марксистски настроенными историками социально-философской мысли как «теологизм». «...Мы, утверждает он, — называем природой каждого объекта — возьмем, например, природу человека, коня, семьи — то состояние, какое получается при *завершении* его развития» (там же). Иными словами, конечный результат органического роста того, другого и третьего (который вполне можно было бы уподобить развитию растения из его «простейшего элемента») не только количественно, но и качественно отличается от процесса, приведшего к нему. А «в завершении сказывается *природа*» (там же), природа той целостности, каковая изначально была *целью* того процесса, который неуклонно вел к ней; и его управителем, явившим свой лик лишь в финале длительного исторического пути. И если к только что упомянутому аристотелевскому перечню, в котором не забыты ни «человек», ни «семья», присовокупить еще и «город-государство», то именно в нем будет явлен *телос* «целостность цели» всего процесса, конечным результатом которого и стал, согласно автору «Политики», греческий полис.

Важно подчеркнуть, что здесь у Аристотеля нет ни примитивного «телеологизма», ни (так часто смыкающегося с ним) «прогрессизма» — видения Прогресса, разомкнутого в бесконечность (Гегель был склонен называть ее «дурной»), как толковали развитие просветители. Речь идет у него о поступательном процессе, совершающемся в цепи взаимосвязанных, но относительно замкнутых *циклов*, в целом охватывающих период от «возникновения» рассматриваемого предмета (в данном случае это греческий полис) вплоть до осуществления им той «естественной», или, как мы сказали бы сегодня, *объективной* цели, ради которой он и был вызван к жизни. Как утверждает автор «Политики», «в осуществлении конечной цели и состоит *высшее завершение*», «*наивысшее существование*» любого предмета» (5, с. 377-378). Это и находит свое выражение в его «самодовлеющем существовании», в том, что он, «довлея себе», больше не нуждается ни в чем, вне него находящемся. И «природа», влекущая «общественную жизнь» к ее «наивысшему» — *полисному*, то есть *общественно-политическому* — состоянию, если взять ее в целом, *та же самая*, что влечет к реализации заключенной в нем цели *самоосуществления* каждый отдельный элемент, каждую предварительную форму государственного общения.

Отправляясь отсюда, Аристотель делает вывод, что по своей подлинной «природе» человек не является ни «семейным», ни «сельски-слободским» существом; что он «по природе своей существо политическое (полисное — Ю.Д.), а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном отношении существо, либо сверхчеловек» (5, с. 378). При этом существенно иметь в виду, что речь идет о *наивысшем* состоянии «общественной жизни», *объемлющей* все предварительные формы ее становления, *включая* в свою органику. Таким образом получается, что то, что Аристотель называет полисом, а в наших переводах фигурирует как «государство», на самом деле является *обществом как таковым*, то есть, как сказал бы Гегель, полностью соответствующим «своему понятию». Но если осмыслить эту терминологически-понятийную ситуацию именно так, то уже не покажется парадоксом (или антинаучной фантазией) аристотелевское утверждение, согласно которому, несмотря на то, что исторически «сперва образуется семья, а потом государство, ...по смыслу своей природы государство существует *прежде*, чем семья и каждый из нас в отдельности» (6, 9). (В переводе С.А.Жебелева, несколько сглажи-

вающем этот мнимый парадокс, аристотелевская мысль звучит так: «Первичным по природе является государство по сравнению с каждым из нас» (5, с. 379). Между тем достаточно на место термина «государство», вызывающего сегодня вполне конкретные ассоциации (включая привычное противоположение его «обществу») поставить аристотелевскую категорию «наивысшей формы общения», выражающую *всеобщность* межчеловеческих отношений как их тотальность, — и все встанет на свои места.

Ведь слова «по природе» означали в аристотелевском теоретико-методологическом контексте лишь то, что *начало общественности*, целиком и полностью развертывающейся в оформленное и самодостаточное целое лишь в греческом «городе-государстве», должно было изначально соприисутствовать и в «простейших формах общения» (в элементарных связях людей друг с другом), и в более сложных и развитых «формах общежития» (или *общественности*), предшествовавших по времени конституированию его специфически полисного формообразования. В таком случае и аргументы Аристотеля в пользу его тезиса о «первичности» государства и «вторичности» всех остальных форм приобретают несколько иной смысл, чем тот, какой обычно из них извлекается. «Природа» всех без исключения форм и способов взаимосвязи людей — *общественная*, что и предполагается уже внутренним смыслом слов «общение» или «общежитие», с помощью которых переводится на русский язык аристотелевский постулат об изначальной «общительности» человека, согласно каковому «человек есть *существо общественное* в большей степени, нежели пчелы и другие стадные животные» (5, с. 379). И эта «большая степень» общественности человека предшествует, согласно Аристотелю, «формам общения» менее развитым, чем «полис», взятый как высший синтез всех без исключения обобществляющих форм, но — что здесь самое важное — не «по природе», толкуемой здесь обычно как что-то в роде гегелевского «понятия», а как эмпирически фиксируемый *факт*. Факт присутствия во всех этих формах «общежития» их главного и основного «элемента» — человека, обладающего речью («словом»), которая и делает его *в высшей степени общественным существом* еще до того, как возникла первая развитая форма его «общежития».

Недаром было сказано Аристотелем (причем именно в данной связи): «Речь способна выражать то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только че-

людек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п. *А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства*» (5, с. 379). Вот она, эта *основа* всякой человеческой «общественности», *фактически*, а вовсе не «метафизически» присутствовавшая в фундаменте всех форм «общезития» людей задолго до того, как возникла его высшая форма. Она вполне реально заключала в себе то самое общественное «целое», которое *предшествовало* части (и всем будущим частям), выступая в качестве животворного начала («элемента», «стихии») будущих «форм общения», предвосхищая конечную цель, к которой должно было привести их последующее развитие и взаиморастворение в синтетической целостности полиса. И подобно тому как принцип «общественности» находит свое завершение в полисе, как самой совершенной из всех «форм общения», в нем же находит «свое завершение» и человек как «совершеннейший из живых существ» (там же).

Как видим, в подобной идентификации общества и государства, нет ровно ничего ненаучного. Это, как и у Платона, вполне объективная констатация «эмпирического факта». До-, пред-, или ненаучная сфера начинается лишь за пределами этой констатации, там, где встает вопрос о его, этого факта, оценке, например, о том вечно, непреходяще или, напротив, временно и преходяще — то есть исторично — такое положение вещей, какое застал Стагирит (или какое застало его). И тут уж открывается необозримое пространство для всякого рода утопий, благих пожеланий, или, наконец, тенденциозных противоположений (например, «цивилизованных» и законопослушных граждан греческого полиса непросвещенным «варварам», живущим по другим обычаям и законам). Речь идет о политических «мечтаниях», которые тем больше говорят о самом человеке, чем меньше свидетельствуют они о реальном положении вещей: о том, что *есть*, а не о том, что *должно быть*. Однако и в поле пристрастных оценок и утопических проекций в желаемое Будущее античный социальный мыслитель мало чем отличается от «социологически искушенного» представителя современного научного сообщества. Можно даже сказать больше: если, например, просто сопоставить тексты Аристотеля с произведениями К.Маркса, то придется констатировать, что в первых оценочный момент и апелляция (прямая или косвенная) к желаемому будущему играет неизмеримо меньшую роль, чем во вторых. И в этом отношении «коэффициент научной объективности» аристотелевских работ так же окажется едва ли не более высоким, чем соответствующий коэффициент марксовых трудов.

Литература

1. История теоретической социологии в 5-ти томах. Отв. ред и составитель Ю.Н.Давыдов. Том 1. От Платона до Канта (Предыстория социологии и первые программы науки об обществе). Москва. «Наука», 1995.
2. История теоретической социологии в 5-ти томах. Том 2. Социология XIX века (Профессионализация социально-научного знания). Москва, Изд-во Магистер. 1997 (Давыдов Ю.Н., Разделы первый и шестой).
3. Платон. Государство // Платон. Соч., т. 3, ч. 1, 89-454.
4. Платон. Политика или государство // Соч., ч. 3. СПб., 1863.
5. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 4, Москва, 1984.
6. Политика Аристотеля, пер. Н.Скворцова. Москва, 1865.