

<Вначале о начале¹>

Петров М.К.

Начало

Выше мы пытались показать, что профессионально-именное кодирование как отличительная черта традиционной социальности, структурными ключами которой являются трансляционный семейный контакт поколений (наследственный профессионализм) и система межсемейных контактов обмена, имеет отчетливо выраженный вектор развития: умножение информационно изолированных и ограниченных вместимостью человека текстов профессионального знания, т. е. развиваться значит для традиции двигаться в специализацию, оформляя результаты такого движения в растущее число наследственных профессий. Мы говорили также, что такое движение в развитость имеет предел, лимитировано наличным уровнем внешних и внутренних помех, и, поскольку рост числа профессий ведет к росту сложности системы, а информационная изоляция профессиональных текстов запрещает попятное движение к интеграции профессий, рано или поздно наступает катастрофа переразвитости, после чего традиция вновь начинает свой путь через умножение числа профессий, через расцвет и зрелость к катастрофе.

С другой стороны, если специфика европейского кодирования связана с ключевым характером субъект-субъектного отношения, с наличием нестандартных ситуаций коллективного действия, с всеобщностью ряда навыков, с замыканиями из универсалии, в том числе и на языковые, то вся эта специфика есть в общем-то отрицание традиции в ее основах. Субъект-субъектное отношение,— если первые его члены ориентированы на всеобщее, движение по последовательности членов совершается от абстрактного к конкретному, а само это отношение связано с нестандартной ситуацией, с каноном действия², который в каждом акте требует творчества, дополнения до программы,— вообще невозможно транслировать через семейный контакт поколений, который хорош для программы, но не для канонов. Универсализм и всеобщая распределенность ряда навыков входят в конфликт с системой межсемейных контактов по обмену услугами³. Опора на универсалии, особенно на универсалии языка, находится в прямом противоречии с требованиями информационной изоляции очага профессионального знания, грозит в знаковой части смещением профессиональных текстов, т. е. сокращением объема транслируемого обществом знания до вместимости индивида.

В свете сказанного «начало» европейского кодирования не может быть обосновано по внутренним линиям развития профессионально-именного социоклада, не может быть показано в эволюционном плане движения по единой дороге развития как закономерный «следующий» этап или момент этого движения в развитость.

Не может быть здесь, видимо, и речи о поиске в традиционном социокладе «духовных лесов» к «началу», т. е. о показе «начала» в терминах открытия, когда автор

¹ Фрагмент из книги М.К.Петрова «Язык знак, культура» (М., 1991). Название дано редакцией.

² Здесь и ниже термин «канон» в отличие от термина «программа» мы употребляем в антично-кантовском понимании как некоторую сумму универсальных для данного вида деятельности правил (канон Поликлета, например), которые сами по себе не обеспечивают результата, требуют личной творческой вставки для превращения канона в программу. В этом понимании «канон» предельно близок к «парадигме» научной деятельности, к «грамматике» речи и может считаться универсальной канонической характеристикой всех видов деятельности по решению нестандартных ситуаций, где повтор программы либо запрещен, либо опасен.

³ История Индии, например, знает внешне курьезные, но, в сущности, глубоко трагичные случаи профессиональных катастроф, связанных с переходом профессиональных навыков во всеобщее распределение. Кудрявцев со слов Льюиса так описывает катастрофические последствия межкастового конфликта между джатами (земледельцы Рампура) и наи (цирюльники): «В результате конфликта нарушилось и это звено в системе джаджмани. Многие джаты обзавелись бритвами и отказались от услуг наи, а в связи с упрощением женских причесок и распространением в деревнях мыла и женщины в домах джаджмамов стали реже прибегать к услугам наин, т. е. женщин касты наи. Наи вынуждены были искать иных средств существования, в результате чего глава одной семьи стал работать парикмахером в Дели, другой стал учителем, а третий — шофером. Но замечательно, что все они по воскресеньям возвращались в Рампур, чтобы выполнить свои традиционные обязанности по отношению к тем джатам, которые продолжали поддерживать с ними отношения джаджмани» [26, с. 136].

идет, скажем, от гармонии сфер к эллиптическим орбитам планет, от примата кругового движения к инерции, от яблока к тяготению, а история очищает результат от экзотики восхождения к результату. И дело здесь не в том, что традиция не содержит структур, способных стать материалом для «духовных лесов» к «началу» европейского социокода; такие структуры заведомо есть, тот же категориальный потенциал языка. Дело в том, что любая попытка «открытия» европейского социокода в рамках нормально функционирующего традиционного социокода не смогла бы получить санкцию истории, стать чем-то осмысленным и социально значимым для традиционного общества, погибла бы, не успев родиться для общества, тем же способом, каким погибают в редакциях журналов отвергнутые референтами статьи. Традиционное общество, как и любое другое, не просто Журден, но Журден воинственный, активно не желающий видеть и понимать то, что угрожает основам его существования, придавать значение и смысл тому, что оказалось бы, с его точки зрения, вредной и противоестественной «мутацией». А любая попытка «открыть» универсально-понятийный социокод в рамках профессионально-именного неизбежно оказывалась бы именно такой вредной мутацией.

Эта закрытость внутренних путей к «началу» вынуждает принять тезис о внешнем, силой навязанном характере европейского «начала», о движении в европейское социальное кодирование как о движении вынужденном, когда не социальность идет победным шагом к новому и высшему этапу развития, а отчаянно сопротивляющуюся социальность ведут совсем не туда, куда бы ей хотелось: не в традиционную развитость, куда она естественно устремляется под давлением семейного трансляционного контакта поколений и межсемейных контактов обмена, а в прямо противоположном «попятном» направлении к неразвитости, нерасчлененности профессий, к дикости доразвитого состояния, к катастрофе — началу традиционного движения в развитость.

Таким образом, если доказано, что начинать европейцам приходится именно с традиционного профессионально-именного способа кодирования, то причина, вынуждающая отказываться от традиции и искать чего-то другого, должна, во-первых, быть внешней, противостоять традиционному способу кодирования как нечто ему чуждое, а во-вторых, быть как минимум инертной, неодолимой, длительной типа постоянно действующей стенки или барьера, способного отразить любые поползновения социальности двинуться обычным для традиции путем в специализацию. Здесь в общем-то требуют доказательства и условие (если) и вывод (то).

Существуют ли доказательные свидетельства того, что начинали именно с традиционного социокода и что попытки идти в традиционную развитость постоянно пресекались?

Абсолютно доказательных свидетельств здесь, естественно, нет и не может быть частью за давностью лет, частью из-за «слабой документированности процесса уже просто потому, что на догомеровском этапе перехода греки потеряли профессию писаря и письменность, так что герои Гомера сплошь неграмотны, хотя и помнят о письменности¹, частью же из-за трудностей расшифровки и того корпуса документов, который имеется (линейное письмо А). Но некоторые более или менее убедительные свидетельства в пользу традиционного характера «начала» все же существуют.

Во-первых, это упоминания о Крите и Ахейском царстве в египетских и хеттских документах XV—XIII вв. до н. э., где они выглядят традиционными социальными образованиями в отличие от гомеровских времен, когда «царства» героев-басилеев, судя по описанию дворца Алкиноя и дома Одиссея, имеют емкость порядка сотни человек и очевидно не могут стать предметом внимания и признания со стороны традиционной

¹ В истории с Беллерофонтом Гомер единственный раз упоминает о письменности явно того «табличного» типа, которая была обнаружена в Кноссе, Пилосе, Микенах:

В Ликию выслал его и вручил злосоветные знаки,
Много на дщице складной начертав их ему на погибель...
(Илиада, VI, 168—160)

государственности. Число одних только писцов в Кноссе и Пилосе составляло, по подсчетам специалистов, 30-40¹, т. е. от трети до половины такой крупнейшей и автономной социальной единицы гомеровских времен, как дом Одиссея.

Во-вторых, расшифрованная часть табличек крито-микенского периода (письмо В) фиксирует типичную картину развитого профессионализма. Упоминаются как профессионалы: земледельцы, овцеводы, скотоводы, свинопасы, пчеловоды, воины, гребцы, гончары, плотники, кузнецы, оружейники, золотых дел мастера, каменщики, письмоноscopy, хлебопеки и т. п.

В-третьих, в поэмах Гомера и Гесиода, а также у более поздних авторов обнаруживаются явные следы остаточного наследственного профессионализма, причем сам факт трансляции через семейный контакт поколений идентифицируется по связи с традиционной социальностью. Геродот, например, так сближает Спарту и Египет: «А вот следующий обычай лакедемонян похож на египетский. У них глашатаи, флейтисты и повара наследуют отцовское ремесло. Сын флейтиста становится флейтистом, сын повара — поваром, а глашатая — глашатаем. На смену потомкам глашатаев не назначают посторонних из-за зычного голоса, но должность остается в той же семье. Такие наследственные обычаи хранят спартанцы» (История, VI, 60)./

В-четвертых, пантеон олимпийских богов, каким он представлен у Гомера, Гесиода и у более поздних авторов, построен по обычной традиционной схеме личного имени — носителя текста профессии и ее покровителя: Это дает, например, право тому же Геродоту отождествлять олимпийцев с богами Египта по функции покровительства, говорить о египетском происхождении греческих богов (История, II).

Эти прямые и косвенные свидетельства кажутся нам достаточно убедительными для подтверждения тезиса о традиционном «начале» европейской культуры.

Несколько сложнее, но, на наш взгляд, все же достаточно убедительно обнаруживает свое присутствие и барьер-стенка, некая долговременная причина, стопорящая традиционное развитие и разрушающая традиционную социальность.

Прежде всего это хорошо известный археологам шкальный эффект раскопок в бассейне Эгейского моря. С XX в. до н. э. пласты и горизонты дают картину деградации социальности: под развалинами Трои, например, или Кносса обнаруживаются еще более пышные развалины. Социальность вырождается как с точки зрения ее объема по числу связанных в единство людей, так и с точки зрения мастерства. Потолка или «дна» этот процесс вырождения социальности достигает в гомеровскую эпоху, которая вряд ли оставила что-либо существенное для археологических изысканий. Не без фантазии описанные Гомером «дворцы» басилеев лишь жалкие лачуги по сравнению с кносским дворцом, например.

Далее, общая деградация социальности до карликовых форм «дома-государства» сопровождается значительными потерями знания, снижением стандарта мастерства, исчезновением ряда профессий. Наиболее известным примером такого опрощения является исчезновение письменности вместе с профессией писца. Для социальных единиц типа Одиссеева дома письменность была бы неоправданной роскошью.

Наконец, с точки зрения развитой традиции наиболее показательным свидетельством упадка может служить феномен совмещения профессий — очевидный результат «противоестественной» интеграции нескольких профессиональных текстов на базе возможностей индивида и перехода их в личные навыки такого индивида. В поэмах Гомера почти все герои демонстрируют эту совмещенность, и прежде других — Одиссей. «По природе» плотник, т. е. «рабочий Афины», он вместе с тем земледелец, царь, пират, воин, навигатор, искусный дипломат и политик, тороватый на выдумки творец и

¹ Я. Ленцман пишет: «Число писцов во дворцах было достаточно солидным. Веннету удалось определить „почерк“ отдельных писцов Пилоса и Микен. Микенские таблички из одного только дома были записаны шестью разными почерками. В Пилосе соблюдалась строгая специализация писцов: один вел учет колесниц, другой — только овец и коз. В Пилосе и Кноссе числилось по 30—40 писцов» [30 с. 140—141].

исполнитель в самом широком диапазоне деятельности — от строительства плота до ; избияния численно превосходящих претендентов на руку Пенелопы. С точки зрения традиции такая многосторонность — абсурд, невозможно быть мастером во всех делах сразу без резкого снижения стандартов мастерства.

Вместе с тем, хотя присутствие стопорящей причины в бассейне Эгейского моря можно для рассматриваемого периода считать неоспоримым — слишком уж наглядны ее манифестации, идентификация самой этой причины наталкивается на известные трудности.

Принятое большинством историков объяснение прогрессирующей деградации социальности и «греческого чуда» вообще от катастроф-нашествий, если оно и удовлетворяет принципу внешности, навязанности, то все же вызывает ряд сомнений как раз по линии научного, типизирующего подхода. Вторжения и нашествия, приводящие к гибели развитых и переразвитых традиционных обществ, не исключения, а норма истории традиционного мира. При этом живучесть социальной основы — семейного транслирующего контакта поколений и системы межсемейных контактов обмена — как раз и создает отмеченный Марксом и рядом других авторов эффект независимости земной основы традиции от бурь, происходящих «в облачной сфере политики» [3]. Иными словами, любая вызванная нашествиями катастрофа развитой традиционной социальности не отменяет традицию, и на развалинах традиционной социальности возникает однотипная в культурном отношении, столь же традиционная социальность. Так что, скажем, если в 99 случаях из 100 катастрофа развитой традиционной социальности в результате вторжений и нашествий приводила к появлению столь же традиционной новой социальности, то этот аргумент от вторжений и нашествий очевидно не объясняет тот единственный случай-исключение, когда на развалинах традиционной социальности вырастает в типологическом отношении нечто другое, нетрадиционное.

Дополнительным и даже решающим, с нашей точки зрения, свидетельством против взгляда на «греческое чудо» как на естественный результат нашествий и вторжений является анализ гибели и возрождения греческой письменности. Пытаясь расшифровать таблички Кносса, Микен, Пилоса, Вентрис использовал гипотезу фонетического и структурного тождества языка табличек и языка Греции классического периода. Тот факт, что расшифровка удалась, может свидетельствовать только об одном — об этнической однородности крито-микенской и классической Греции. Под типологически различными способами письма — слогового в крито-микенскую эпоху и буквенно-фонетического в классический период — лежит единый субстрат флективного греческого языка, которым пользовались и традиционные крито-микенские греки, и нетрадиционные классические греки. С этой точки зрения та внешняя и чуждая традиции причина, которая препятствовала движению в традиционную развитость и либо толкала на поиск нового способа социального кодирования, либо сама участвовала в создании этого способа, вряд ли может рассматриваться внешней в географическом и этническом смысле, а когда мы говорим о нашествиях и вторжениях, мы имеем в виду именно эту географическую и этническую внешность.

Бессмысленно было бы отрицать нашествия и вторжения — они были, и их факты достаточно хорошо документированы. Бесспорен, например, факт пожара Пилосского дворца, который дал в руки историков своего рода «моментальный снимок» пилосской традиционной социальности в момент ее гибели. Но с точки зрения этнической однородности региона, которая столь же бесспорно устанавливается принадлежностью табличек и классических произведений греков к одному и тому же языковому субстрату, нашествия и вторжения могут быть лишь сопричинами — катализаторами процесса гибели традиции в этом районе, а не причинами появления нового типа социального кодирования.

При всем том аргумент от вторжений и нашествий имеет определенное эвристическое значение. Если как раз живучесть социальной основы традиции —

транслирующего семейного контакта поколений и системы межсемейных контактов обмена — делает несостоятельным объяснение «греческого чуда» от вторжений и нашествий, поскольку во всех других известных случаях они не вели к изменению типа культуры, то причина, вызывающая отказ от традиционного типа культуры и толкающая к созданию нового типа, должна, видимо, разлагающе действовать на основу основ традиционной социальности, на корни ее живучести, т. е. на транслирующий семейный контакт поколений и на систему межсемейных контактов обмена. Поскольку же в основе наследственного профессионализма и традиции в целом лежит возможность постоянного отчуждения 15-20% сельскохозяйственного продукта на совокупные нужды всех других обеспечивающих профессий, что и создает условия для традиционного развития через специализацию, почкование и умножение числа профессий, то гипотетическая причина, способная разрушить семейную трансляцию и межсемейный обмен, должна, похоже, тем или иным способом затрагивать этот жизненный нерв традиционной социальности.

Здесь в сфере нашего внимания, раз уж мы ищем причину локальную, а не внешнюю в географическом и этническом отношении, как раз и попадают географические особенности; экологической ниши греческой социальности. В отличие от других традиционных социальностей континентального (Египет, Двуречье, Китай, Индия) или островного типа (Ява, Цейлон, Океания) греческая традиционная социальность была морской по преимуществу. (Причем не просто морской, а «эгейской», столь же специфически морской, сколь специфично и само-Эгейское море — забитый островами весьма скромный по площади бассейн, в котором нет такого места, откуда не было бы видно одного-двух соседних островов. Хотя не все острова пригодны для земледелия, благоприятный климат обеспечивает устойчивые урожаи там, где земледелие возможно, — в прибрежной зоне, в долинах. Отличие эгейской социальности от континентальной или островной в том, что здесь крайне затруднен типичный для традиционной государственности маневр по плотности насыщения профессионалами территории страны, когда, воинов, скажем, можно располагать на границах или в местах повышенной опасности, чиновников концентрировать в административных центрах, создавая тем самым сравнительно благоприятные «тыловые» условия сосуществования земледельцев и ремесленников на основной части территории страны. Эгейская социальность не имеет глубины, «тыла». Она привязана либо к островам, либо к узкой полосе побережья и в этом смысле вся сплошь «погранична».

Было бы, конечно, непозволительной уступкой географической школе, в какой-то степени и геополитике считать эту географическую специфику самостоятельным определителем исторического процесса, способным взять на себя ответственность за переход от одного типа культуры к другому. Если человек, и только человек является монопольным субъектом истории, то географическая специфика сама по себе должна быть учтена как фактор нейтральный, безразличный к усилиям человека жить в том или ином типе социальности. Если уж эгейская специфика допустила существование традиционной социальности, что подтверждается множеством свидетельств, то нет смысла обвинять ее в ветрености, вероломстве, непостоянстве, предпочтении того или иного типа культуры. Это было бы элементарным географическим фетишизмом, который ничем не лучше фетишизма товарного или знакового.

Другое дело, что человек — существо не только разумное, но и изобретательное — способен время от времени выпускать джиннов из бутылки, вводить в действие дремлющие и нейтральные сами по себе силы природы (атомную энергию, например), чтобы затем с той же изобретательностью от них спастись. На примере с чеканкой монеты Энгельс показал механику «цепной реакции» подобных изобретений [7, с. 110-119]. Но чеканка монеты, как и алфавитное письмо, без которого грекам вряд ли бы удалось опредметить категориальный потенциал греческого языка¹, — изобретение более

¹ В греческом, как и в большинстве флективных языков, грамматические значения фиксируются главным образом гласными окончаниями. Буквы для гласных — то новшество греческого алфавита, которое отличает его от алфавита

позднее. И монету начали чеканить и буквами стали писать где-то в IX-VII вв. до н. э., так что эти величайшие изобретения античности вряд ли способны участвовать в объяснении событий XIV-VIII вв. до н. э., скорее сами могут быть объяснены в свете этих событий. Вместе с тем та причина, которую мы ищем, несомненно, на наш взгляд, должна принадлежать к этому классу изобретений — «джиннов из бутылки», если человек — субъект истории — несет ответственность за все между землей человеческой деятельности, где он подчинен безразличным к нему и независимым от него законам природы, и небом человеческих устремлений, толкающих его на все новые и новые изобретения, отдельные из которых, как это нам очень хорошо известно сегодня, настолько «грязны», дают такую массу побочных незапланированных и вредных эффектов, что неизбежно порождают сомнение, стоило ли это изобретать или открывать.

Так или иначе, но если мы говорим о локальном характере стопорящей причины и вместе с тем утверждаем, что действие этой причины имеет начало во времени, несет более или менее определенную отметку времени (примерно XX в. до н. э.), то рамках концепции материалистического понимания истории мы обязаны признать рукотворный характер такой причины, видеть в ней человеческое, а не естественное или, не дай бог, божественное творение. Причем творение это должно быть именно «джинном из бутылки», проникать в социокод традиционного общества в маскирующих лесах, в невинных одеждах, очевидной пользы. Выше мы говорили о невозможности открытия или изобретения европейского «начала» в рамках традиционного кодирования, поскольку такое открытие или изобретение, если оно опознано и понято как опасное и разрушительное, невозможно было бы социализировать, передать в социокод для трансляции новым поколениям. Именно поэтому стопорящая причина, отсекающая пути в традиционную развитость, если эта причина — человеческое творение, принята в социокод воспроизводится из поколения в поколение, должна была поначалу хотя бы предстать в притягательно-завлекательной личине очевидной пользы и лишь затем проявить себя как изобретение или открытие с точки зрения традиции — «грязное», дающее множество незапланированных разрушительных следствий.

«Минос,— пишет Фукидид,— самый древний из тех, о ком мы знаем по слухам, приобрел флот и на самом большом пространстве владел эллинским морем и Кикладскими островами... он искоренил также, поскольку это было в его силах, пиратство на море, предпочитая, чтобы их доходы получал он сам» (История, I, 4). Нам кажется, что здесь через преломляющую призму классической Греции прослеживается существо дела. Как это теперь устанавливается по данным раскопок в Кноссе, Крит долгое время был административным и хозяйственным центром традиционной социальности в Эгейском море. Около 1700 г. до н. э. древнейшие и наиболее пышные дворцы были разрушены, а на их месте появились дворцы поскромнее. Где-то в середине XV в. до н. э. началось ахейское вторжение, которое сопровождалось очередным разрушением дворцов. После Троянской войны, а она, по Геродоту, началась «через три поколения после смерти Миноса» (История, VII, 171), произошло дорийское вторжение, после которого дворцов уже не воздвигали.

Распространенное у многих античных авторов свидетельство-предание о том, что у Миноса были уже корабли и что эти корабли использовались в том же примерно плане, в каком континентальная или островная традиционная государственность использует дороги, каналы, оросительные системы как для осуществления центральной власти, так и для ее укрепления за счет поглощения «лишних людей» в общесоциальных формах деятельности, косвенно подтверждается тем фактом, что где-то сразу после Миноса в Троянской войне участвовало уже большое количество многовесельных кораблей, в основном пентеконтер — пятидесятивесельных. По Гомеру (Илиада, II, 485— 759), их было более тысячи. Вполне возможно, что Гомер преувеличил, но то, что многовесельные корабли под Троей были, и были в немалом числе, представляется несомненным.

«финикийцев, где гласные не имели букв.

Нам кажется, что в конкретных географических условиях Эгейского моря многовесельный корабль — наиболее вероятный претендент на должность долговременной стопорящей причины. Благонамеренность его появления на свет не вызывает сомнений. Многовесельный корабль с достаточно внушительной вооруженной командой обеспечивал непререкаемый авторитет центральной власти, целостность разбросанной по островам социальности, надежное функционирование внутренних коммуникаций. <...>

С другой «коварной» стороны, многовесельный корабль есть, по сути дела, плавающий остров, сравнимый по силе с естественным островом или участком побережья. Античность прекрасно понимала эту силовую особенность корабля. [Ксенофонт] писал: «Властителям моря можно делать то, что только иногда удается властителям суши,— опустошать землю более сильных; именно можно подходить на кораблях туда, где или ; вовсе нет врагов, или где их немного, а если они приблизятся, можно сесть на корабли и уехать...» (Афинская полития, II, 4).

Как раз это «можно сесть на корабли и уехать» превращает многовесельный корабль при всей его внешней респектабельности и очевидной пользе в «джинна из бутылки». Корабль равно хорошо служит и традиционным и антитрадиционным целям. Как мощное орудие в руках центральной власти, он охраняет сложившуюся форму социальности, оперативно и действенно подавляя любые сепаратистские движения. Как не менее мощное орудие в руках антисоциальных элементов, пиратов, он разлагает традиционную социальность, отчуждая в свою пользу растущую долю продукта, который по традиционной норме предназначен совсем для других целей: для сохранения государственности и для развития через умножение профессий, в том числе и управленческих.

Посаженная на скудеющий паек центральная власть оказывается перед выбором: либо искоренять пиратов, либо отчуждать растущую долю сельскохозяйственной продукции. И то и другое безнадежные предприятия. Искоренять пиратов — значит в лучшем для центральной власти случае обмениваться кораблями: силы здесь равные, корабль на корабль, и исход поединков равновероятен. Мы говорим «в лучшем случае» потому, что любой корабль, в том числе и государственный, как только он скрылся за горизонтом, становится практически неконтролируемой автономной единицей, которая вовсе не обязательно будет вести себя «по правилам», работать на пользу, а не во вред традиции. С другой стороны, пытаться требовать от земледелия большего, чем оно способно дать (15—20% продукта), — значит для традиционной государственности рубить сук, на котором сидишь: разорить или даже уничтожить земледелие не так уж сложно, но вместе с ним приходит в упадок, лишается средств к существованию и гибнет сама центральная власть.

Положение пиратов существенно иное. Обеспечивая себя кадрами за счет островного населения, пираты практически неуничтожимы, пока есть «лишние люди», пока в семьях рождаются не только первые, наследующие профессию отца сыновья. При этом перспектива разорить земледелие и лишиться средств к жизни мало трогает пиратов. Античные и предантичные пираты не профессионалы, а скорее переселенцы, избыточное население, которое ищет входа в социальность, чтобы основать свой дом и перестать быть избыточным. Этот процесс может реализоваться двояко. Сравнительно мирный путь — это то, о чем Маркс пишет как о вынужденной эмиграции: «В древних государствах, в Греции и Риме, вынужденная эмиграция, принимавшая форму периодического основания колоний, составляла постоянное звено общественного строя. Вся система этих государств основывалась на определенном ограничении численности населения, пределы которой нельзя было превысить, не подвергая опасности самих условий существования античной цивилизации» [1, с. 567]. Но рядом с этим сравнительно мирным случаем (с точки зрения «варваров», основание эллинской колонии отнюдь не благо) существует и другой —

случай переселения в условиях насыщения, который дает хорошо документированный в античной литературе со времен Гомера основной алгоритм морского разбоя-переселения:

Ветер от стен Илиона привел нас ко граду киконув,
Исмару; град мы разрушили, жителей всех истребили.
Жен сохранивши и всяких сокровищ награбивши много,
Стали добычу делить мы, чтоб каждый мог взять свой
участок.
(Одиссея, IX, 39-42)

Эта последовательность: нападение-уничтожение взрослых мужчин, порабощение женщин и детей, оседание на захваченных землях — особенно характерна для эпохи «начала». Когда, скажем, Геродот пишет: «Ионийцы и карийцы, вышедшие в море для разбоя, были застигнуты бурей и отнесены к Египту» (История, II, 152), то можно не сомневаться, что вышли они в море вовсе не для того, чтобы «пограбить» и вернуться в родные края — там им нечего делать. Да и Геродот, собственно, пишет не столько о грабеже, сколько о том, как появились греческие колонии в Египте. Именно в силу этой последовательности перспектива разорить земледелие и остаться без средств к жизни не пугает пиратов: они как раз тем и заняты что уничтожают земледельцев под корень и сами занимают их место.

Этот алгоритм морского разбоя интересен для нас в нескольких отношениях.

Во-первых, в случае удачных исходов морской разбой насыщает острова и побережье отборными кадрами земледельцев и ремесленников, имеющих уже типичную двучленную формулу: пират+земледелец (гончар, плотник...), в которой частная составляющая усваивается дома через семейный контакт поколений, а всеобщая (пират) осваивается на палубе корабля и в операциях «опустошения».

Во-вторых, независимо от исходов угроза нападения пиратов, которая скрыта за горизонтом, «обучает» побережье, переводя навык воина во всеобщее распределение. Осевшие на землю пираты не исключены из этого правила, поэтому состав всеобщей составляющей будет скорее «пират+воин».

В-третьих, защищать побережье от набегов можно лишь сообща, противопоставляя коллективной силе пиратов коллективную же силу, т. е. постоянная угроза набега будет интегрировать побережье по общности интереса, как корабль интегрирует пиратов по общности цели.

В-четвертых, по мере роста обороноспособности побережья набег, а производно от него и оборона будут принимать в нестандартной канонизированной ситуации, где повторения опасны, а творческие вставки, дополняющие канон до программы и вводящие в ситуацию элемент неожиданности, всегда будут служить тому, кто ими умело пользуется.

В-пятых, прерывающему под постоянной угрозой набега побережью нет смысла гадать, появился ли из-за горизонта корабль государственный или пиратский. Маскировка под государственность всегда может оказаться «творческой вставкой», поэтому любой корабль, будь он протрадиционный или антитрадиционный, будет по мере возрастания оборонительного потенциала встречать одинаково настороженный прием, т.е. традиционная государственность не только вынуждена будет мириться со скудеющим пайком, но и будет постепенно вообще выходить из игры как несостоятельная в новых условиях форма социальной интеграции. Вторжения и нашествия только завершат начатое кораблем дело, окончательно уничтожат венчающий традицию институт профессиональной государственности как нечто несовместимое с новыми условиями жизни.

Но необходимость интеграции все же остается, хотя это уже интеграция другого «гражданского» типа, интеграция по общности интереса в защите и нападении. <...>

Первый пункт договора между Кноссом и Тилиссом начинается, например, так: «Тилиссиянину разрешается безнаказанно заниматься грабежом повсюду, кроме районов, принадлежащих городу кноссян. Все, что мы захватим вместе у врагов, от всего этого при дележе пусть (тилиссияне) имеют: от захваченного на суше — третью часть, от захваченного на море — половину» [58, с. 114].

И все же это именно та самая первичная общность интереса, которая ляжет в основу номоса как добровольно принятого на себя и ко многому обязывающего ограничения «жизни; сообща».

Корабль, таким образом, если мы его пытаемся понять как человеческую коррективу природной локально-географической специфики бассейна Эгейского моря, как появление в этом, бассейне плавающих и практически неуничтожимых островов, способных, держать под постоянной угрозой нападения и уничтожения практически любую точку территории эгейской социальности, действительно способен стать причиной глубоких социальных сдвигов, задевающих не только «облачные небеса политики», как это свойственно обычным для традиции вторжениям и нашествиям, но и саму основу традиции — экономический закон ее существования: отчуждение 15—20% сельскохозяйственного продукта на нужды других профессий.

Корабль не может, естественно, повысить продуктивность сельского хозяйства. Технология земледелия остается прежней, и из нее нельзя выжать больше, чем она способна дать. Но запретить движение в развитой профессионализм корабль определенно может. Создавая и поддерживая угрозу нападения как нечто постоянно пребывающее за линией горизонта, корабль ставит за каждым жителем побережья тень воина. Она не может материализоваться в индивида, поскольку такое по правилам наследственного профессионализма удвоение потребовало бы как минимум 60% отчуждения сельскохозяйственного продукта, но она не может и оставаться тенью: пираты — люди и тенями от них не отделаешься. Так что жителям островов и побережья не остается ничего другого, как принимать эту дополнительную нагрузку воинских навыков, осваивать их с той прилежностью и старательностью, которые приходят к человеку, когда речь идет о жизни и смерти. Поскольку же человек смертен, поколения приходят и уходят, «как листья на ветви ясеня», и каждый будущий пират до поры до времени остается жителем побережья, как и всякий бывший пират становится, если повезет, жителем побережья, корабль вводит в жизнь человека новый и весьма селективный цикл превращений: воин-пират-воин, или, говоря терминами Гомера, он становится той самой «ноголомной веревочкой», через которую традиция перепрыгивает в нетрадиционность <...>

Обязательная военная подготовка будущих граждан — общая черта законодательства всех полисов. В Афинах, по свидетельству Аристотеля, кандидаты в граждане — эфебы — обязаны были пройти год общей подготовки, где их учили «фехтованию, стрельбе из лука и спусканию катапульты», а затем, получив от государства «щит и копье», они в течение двух лет охраняли «границы страны, дежуря все время на сторожевых постах». Только по истечении этого трехлетнего периода они «становятся уже на один уровень с остальными гражданами» (Афинская полития, II, 42, 4).

Многовесельный корабль, таким образом, не был просто «стопорящей причиной», он, похоже, играл роль учителя философии, объяснял журденствующей традиции бассейна Эгейского моря, что к чему, что такое проза жизни и какой именно прозой надобно ныне выражаться. Структурные аналогии палубной ситуации обнаруживаются в структурах полисной социальности. И это естественно, «плавающая сила» или «плавающий остров» и негативно и позитивно (оседание пиратов формировали по собственному образу и подобию прибрежную и островную социальность. Тема, да и объем работы не дают нам возможности вникать в детали. Это могло бы утопить всячески оберегаемого нами младенца — трансляционно-трансмутационное отношение как универсалию исторического движения любых типов — в той самой воде, которую выплескивают. Но полностью обойти позитивную роль палубы многовесельного корабля

и ситуаций морского разбоя в деле формирования новых структур и ориентиров социального кодирования было бы все же невозможно.

Палуба, номос, логос

Палуба многовесельного корабля — типичный тренажер субъект-субъектного отношения, где все воли, таланты, умения формализовать каноническую ситуацию и принимать решение отчуждены в голову одного, а умение оперативно декодировать язык в деятельность распределено по многочисленной группе исполнителей, причем от того, насколько однозначно, без искажений и вольностей, без промедлений и размышлений декодируется этот знак, зависит судьба всех — и того, кто кодирует, и тех, кто декодирует. На палубе господствует «слово», а «дело» ходит у него в подчинении, уподобляется слову, нюансам слова. Это и есть то самое отношение; «один разумно движет, оставаясь неподвижным, другой разумно движет, оставаясь неразумным», о котором мы говорили выше и которое составляет смысл субъект-субъектного отношения. На палубе не остается места той внутренней свободе относительно времени, которая характерна для традиции и наследственного профессионализма вообще, нет той естественности и самостоятельности, о которых писал Маркс: «Закон, регулирующий разделение общинного труда, действует здесь с непреложной силой закона природы: каждый отдельный ремесленник, например кузнец и т. д., выполняет все относящиеся к его профессии операции традиционным способом, однако совершенно самостоятельно, не признавая над собой никакой власти в пределах мастерской» [3, с. 370—371].

Отчетливые следы палубной ситуации, где нельзя без субъект-субъектного отношения и господства слова над делом, мы обнаруживаем повсюду. Одиссеев дом, например, как, вероятно, и менее импозантные дома его современников и как, это уже наверняка, социальные структуры современных «развитых» обществ, строятся именно по этому палубному принципу отчуждения способности судить и решать в вышестоящие инстанции. Многоуровневые иерархии распределения власти и ответственности, определяющего и определяемого; формы и содержания, без которых мы сегодня и шагу ступить не можем в мире практики, мысли, научной интерпретации,— все, в сущности, «палубны» по генезису, в том смысле лесов открытия, о которых мы упоминали, говоря о совершенстве кругового движения и инерции, о яблоке и тяготении и т. п. История, естественно, сделала свое дело: освободила и очистила результат от этих неприятных родимых пятен, но если возникает вопрос о «начале», то первоистоки этой нашей фундаментальной и многоцелевой структуры кодирования определенно следует искать на палубе многовесельного корабля. Только здесь могла посетить человека «счастливая мысль» о тождестве-противоречии слова и дела, знака и деятельности, и только в условиях агонии эгейской социальности эта мысль могла быть социализирована, принята на вооружение для трансляции и кодирования как нечто социально значимое и ценное.

Уже у Гомера мы встречаем хотя и неуклюжие с точки зрения рафинированной логики, но вполне понятные и наглядные демонстрации принципа тождества-противоречия слова и дела. Сама удвоенная форма его описаний, когда сначала предстоящее дело описывается на уровне программирующего его слова, а затем, часто в тех же словах, на уровне конкретной деятельности¹, причем обе части объединены через связку типа «его повинуйся слову», свидетельствует об осознанности субъект-субъектного отношения и о вполне определенной его оценке. Слово у Гомера всегда выглядит господствующим и правым. Почти все злоключения его героев связаны с нерадивостью и своеволием дела. Даже прощенное своеволие дела Гомер наказывает самым суровым образом от имени богов. В случае с Еврилохом, например, которому Одиссеей простил «разговорчики в строю» (Одиссея, X, 260—270), грех неповиновения оборачивается катастрофой. Тот же Еврилох подбивает спутников Одиссея убить быков Гелиоса

¹ Типичным, но слишком длинным для ссылки удвоенным описанием этого рода является эпизод расправы с Мелавфием (Одиссея, XXII, 171.— 177, 187—193).

(Одиссея, XII, 339—365), и все, кроме Одиссея, гибнут от руки Зевса (Одиссея, XII, 405—420).

Та же палуба просвечивает и в структуре «домов» — высших социальных единиц гомеровской эпохи, и в попытках объединиться по общности интереса в социальные единицы более высокого уровня, в будущие «полисы».

В структуре дома Одиссеева, например, мы без труда обнаруживаем две палубы и «капитанский мостик». На нижней располагаются безымянные рабы — 50 рабынь и некоторое число рабов, «на работе порознь живущих» (Одиссея, XVI, 318—319). На верхней — группа рабов, сохраняющих имена и функционирующих в режиме программирования в слове дела нижней палубы. Над этой второй палубой властвуют Одиссей или, в его отсутствие, его сын Телемах, которые строят свои отношения с палубой сохраняющих имена рабов в том же режиме программирования, что и эта палуба по отношению к нижней. В рамках этой основной социальной единицы глава дома полный и неограниченный повелитель. Это постулируется и знаковым уровне формулировки типа: «В доме своем я один повелитель», с которым согласны все, и наглядно демонстрируется на уровне дисциплинарной практики. Когда Одиссей например, замышляет вместе с сыном операцию по проверке рабов на лояльность (Одиссея, XVI, 304—321), то он сам полновластно, без оглядки на какие-либо внешние нормы определяет и меру наказания и приводит приговор в исполнен (Одиссея, XXII, 466—477).

На пути к социальным единицам более высокого уровня гомеровские греки имели пока еще слабо оформленный и лишь факультативно действующий по вполне конкретным поводам институт народного собрания. Народ Итаки, например, не собирался со времени отъезда Одиссея, да и собравшись по жалобе Телемаха на собрание, ничего не решил (Одиссея, II 9—267). Леокрит, один из претендентов на руку Пенелопы «распустил самовольно собрание народа» (Одиссея, II, 276). Но они пытаются в этом движении опереться на традиционный институт царской власти, причем именно здесь заметны значительные колебания между тезисами «власть от народа» «власть от бога». Телемах, например, защищая свое право быть повелителем в собственном доме, придерживается тезиса власти от народа <...>

Сам Одиссей высказывает и ту и другую точку зрения в зависимости от обстоятельств. Усмиряя волнения в стане ахейцев, он аргументирует от божественности власти: «Нет в многовластии блага... Царь нам да будет единый, которому Зевс прозорливый скиптр даровал и законы» (Илиада, 11,204—206). Он уже у врат Аида в вопросах к матери Антиклее высказывается в пользу власти от народа <...>

Жесткое отделение дел дома, где каждый «лишь один повелитель», от дел общего интереса, где пока еще налицо колебания, явно отражает становление двусоставной формулы человека: всеобщее+частное, где всеобщее суть дела общего интереса, а частное — дела дома. Много позже Перикл вполне разъяснит отношение между всеобщим и частным: «Свободные от всякого принуждения в частной жизни, мы в общественных отношениях не нарушаем законов больше всего из страха перед ними и повинемся лицам, облеченным властью в данное время...» (Фукидид. История, II, 39). Иными словами, попив во всеобщее распределение, бывший наследственно-профессиональный навык царской власти был в согласии с палубной практикой низведен до исполнительной власти — до государственного дела и соответственно получил левое наращение в виде слова — законодательной власти, Народного собрания, которое программирует государственное дело через закон-номос, имеющий равную силу для всех и превращающий всех глав домов в рабов номоса — либо в безликих повелителей (лица, облеченные властью закона в данное время), либо в столь же безликих граждан, повинующихся закону. В горячке государственного строительства грекам, по свидетельству Андокида, удавалось даже впадать в знаковый фетишизм. В 403 г. до н. э., после свержения «тридцати тиранов», афиняне приняли закон о законе: «Законы.

Неписанным законом властям не пользоваться ни в коем случае. Ни одному постановлению ни Совета, ни народа не иметь большей силы, чем закон» [58, с. 309]. Это добровольное порабощение знаку, букве можно считать символом завершения перестройки социального кодирования в той его части, которая касается трансляции всеобще-распределенного навыка «жизни сообща».

<...>Парность номоса и общесоциального дела, являясь очевидным вариантом субъект-субъектного отношения, восстанавливает вместе с тем на новой всеобщей основе трансляционно-трансмутационный интерьер «государственности» как опирающегося на знак преемственного исторического движения. Уже здесь, в первых попытках возникают те юридические и правовые нормы, формы, институты, по образу и подобию которых с коррективами на специфику текущего момента будут структурировать свою государственность страны европейской культуры вплоть до настоящего времени.

Здесь мы обнаруживаем массив социализированного и подлежащего трансляции всеобщего знания, регулирующего отношения граждан по поводу граждан и формализующего всю сферу общих интересов, причем на этот массив очевидно распространяются ограничения по «вместимости». Здесь налицо и все три типа общения по поводу этого текста, представленные институтами воспитания, исполнительной и законодательной власти, судами.

Исполнительная власть и суды работают в основном в режиме коммуникации, отрицательной обратной связи, т.е. имеют дело с социализированными уже индивидами, приобщенными к номосу, причем исполнительная власть со стороны государства уподобляет граждан номосу, а суды со стороны граждан приспособляют номос к гражданскому интересу, что обеспечивает, так сказать, действенную текущую пропаганду юридических знаний, не позволяя номосу оторваться от эмпирии гражданских интересов и уйти в подкорку обычая или привычки¹. Уже древние авторы указывали именно на этот динамический смысл исполнительной власти и суда. О Солоне-законодателе даже ходила легенда, будто бы он умышленно создал эту ситуацию, «изобрел» ее. Плутарх пишет об этом: «Дело в том, что одинаково и по всем делам, по которым он определил судить высшим должностным лицам, он предоставил желающим право подавать апелляцию в суд. Говорят также, что он написал законы довольно неясно и со множеством спорных пунктов и таким образом увеличил значение судов, потому что, когда люди не могли разрешить своей тяжбы по законам, им» приходилось каждый раз обращаться к судьям и направлять всякое разногласие на их усмотрение, так что судьи становились в некоторой степени господами над законами» (Солон, XVIII).

Институты воспитания — трансляции гражданственности — не сразу, естественно, получают всеобщую форму типа обязательного образования, однако уже к VI—V вв. до н. э. греки вырабатывают и набор более или менее обязательных «предметов» (грамота, игра на кифаре, гимнастика, творения поэтов), и формы их внесемейного преподавания, причем изучение номоса, как и воинский навык, рассматривается делом особым, государственным. Платон устами Протагора рассказывает: «После того как они перестают ходить к учителям, государство, в свою очередь, заставляет их изучать законы и жить

¹ В весьма эрудированной статье Ярхо противопоставляет номос ($\nu\mu\omicron\varsigma$) — «нравственная категория, неизвестно кем и когда установленная, но сохраняющая свое абсолютное значение с незапамятных времен для бесконечной вереницы поколений» [61, с. 197] — и кериγму ($\kappa\acute{\epsilon}\rho\gamma\mu\omicron$) — объявление через глашатая приказания, распоряжения исполнительной власти — как древнее новому, как основанное на кровнородственных отношениях чему-то субъективно-волюнтаристскому, возникшему позже на правах социального зла. В подтверждение этого он приводит несколько неожиданный аргумент: «Настоящий идеальный царь в древнегреческой трагедии¹ принимает свои решения, заручившись поддержкой народного собрания; он никогда не сделает того, что угрожало бы благу его народа или встретило бы его осуждение» [61, с. 196]. Нам такая точка зрения представляется типичным проявлением эффектов ретроспективы, когда путаются «позже» и «раньше». Настоящего царя, а Креонта у Софокла, «занявшего трон по наследственному праву родственной крови» [61, с. 195], приходится считать не тираном, а «настоящим царем» в традиционном понимании, следует понимать реликтом традиции в нетрадиции. К тому же глашатая и соответствующий обычай оглашать приказания нужно, как мы уже видели у отца истории Геродота (История, VI, 60), рассматривать куда более древним институтом, чем «поддержка народного собрания».

сообразно с предписаниями этих законов, чтобы не действовать произвольно и наудачу. Подобно тому как учителя грамоты сперва намечают грифелем буквы и лишь тогда дают писчую дощечку детям, еще неискусным в письме, заставляя их обводить эти буквы, точно так же и государство, начертав законы — изобретение славных древних законодателей, — сообразно им заставляет и повелевать, и повиноваться» (Протагор, 326d).

Основным институтом трансмутации было Народное собрание, которое определяло и официальную форму новации — предложение, и официальную процедуру признания — запись фесмофетами принятого предложения на правах решения. Специально для законов устанавливались иногда и несколько видоизмененные временные трансмутационные процедуры. Андокид приводит одно из таких уточняющих трансмутацию постановлений: «Народ решил, Тисамен внес предложение: афинянам иметь государственный строй согласно установлениям отцов; законами пользоваться Солоновыми и его же мерами и весами; пользоваться также установлениями Драконта, теми именно, какими мы пользовались в прежнее время. Что же касается законов, которые понадобятся дополнительно, то пусть законодатели, только что выбранные Советом, запишут их на досках и выставят перед эпонимами, чтобы каждый желающий мог видеть, и пусть передадут властям в этом же месяце. Переданные законы пусть будут подвергнуты сначала проверке Советом и Пятьюстами законодателями, которых выбрали демоны после принесения клятвы. Разрешить также любому частному лицу являться в Совет и советовать все, что он сможет хорошего, относительно законов. После того как законы будут составлены, пусть Совет Ареопага заботится о законах, чтобы власти соблюдали установленные законы. Утвержденные законы записать на стене, там именно, где они были записаны прежде, чтобы каждый желающий мог их видеть» (О мистериях, 83—84).

Рядом с этим официальным трансмутационным каналом возникают полуофициальные — суд и неофициальные — театр, искусство, философия, но при всем том весьма действенные каналы¹ трансмутации, каналы обработки общественного мнения, в каждом из которых устанавливаются своя форма продукта и своя процедура социализации-признания.

Сложившийся в наборе официальных институтов трансляционно-трансмутационный интерьер государственности интересен для нас и важен своей переходной, так сказать, природой, позволяющей ему быть чем-то вроде поворотного круга истории, стыковать традиционное развитие и прямо ему противоположное по вектору нетрадиционно-европейское развитие, в котором возможно и даже в какой-то степени необходимо появление научной формы познания мира.

Будучи очевидной реализацией субъект-субъектного отношения на почве навыка всеобщего распределения, этот институционализированный интерьер государственности предельно близок к палубной модели и тем самым радикально отличен от трансляционно-трансмутационного интерьера наследственного профессионализма (семейный контакт поколений — бог-покровитель). В этом срезе на первый план выступают фигура законодателя, номос как его личное слово и гражданская общественная жизнь как подчиненное слову законодателя дело.

С другой стороны, идет ли речь о законодателе ранга Солона или о безвестном Тисамене, эти законодатели не выведены на особую надгосударственную палубу или «капитанский мостик». Они, подобно профессионалу-новатору, включены в гражданскую эмпирию, остаются гражданами-новаторами в том же смысле, в каком плотник-новатор остается плотником, а гончар-новатор — гончаром. В этом срезе при всей всеобщности распределения гражданского навыка трансляционно-трансмутационный интерьер государственности входит в очевидную близость с соответствующим интерьером

¹ О действенности комедии, например, свидетельствует тот частный факт, что в Народное собрание Афин постоянно вносились и постоянно им отвергались законопроекты о запрещении авторам комедий «называть имена», т. е. вовлекать в действие конкретных живых лиц.

наследственного профессионализма, сохраняет преемственную связь с традицией прежде всего в трансмутационных каналах, где гражданину-новатору приходится объяснять свой вклад с опорой на наличный комический текст, где ему нужен опорный знак, несущий этот текст для тех же, по сути дела, целей, что и бог-покровитель профессионалу-новатору.

Следы этой преемственной связи с традицией обнаруживаются повсюду. Дике-справедливость чисто традиционным способом вводится в пантеон олимпийцев (дочь Зевса и Фемиды), становится общеэллинской богиней-покровительницей государственности. В той же знаковой должности оказываются часто боги-покровители городов. Ареопаг — хранитель номоса и всего антитрадиционного европейского начинания — афиняне прописали по Афине как ее изобретение, дар и установление. Она же часто упоминается афинскими гражданами-новаторами в традиционной функции опорной ссылки и даже как вполне конкретное лицо, когда речь идет о решениях большой важности. Знаменитое предложение Фемистокла о временном упразднении афинской социальности по случаю имеющей быть Саламинской битвы начинается так: «Боги! Постановили совет и народ. Предложение внес Фемистокл, сын Неокла, из дема Фреаррии. Город вверить Афине, покровительнице Афин, и всем другим богам, дабы они охраняли и защищали от варвара страну. Сами же афиняне и ксены, живущие в Афинах, пусть перевезут детей и женщин в Трезену... А стариков и имущество пусть перевезут на Саламин... Все остальные афиняне и ксены, достигшие совершеннолетия, пусть взойдут на снаряженные двести кораблей и сражаются против варвара за свободу свою и других эллинов...» [58, с. 191].

В этой близкой к традиции практике деятельность граждан-законодателей отличается и от палубы, и от будущей научной формы познания мира самым существенным образом. <...>

Да и вообще аргумент от традиции остается весьма действенным, он в большом ходу среди античных политиков, часто используется как «творческая вставка» для решения нестандартной ситуации. Достаточно вспомнить обстоятельства возвращения Писистрата после первого изгнания, о которых упоминают почти все древние авторы. В изложении Аристотеля этот эпизод выглядит так: «Распространив предварительно слух, будто Афина собирается возвратить Писистрата, он разыскал женщину высокого роста и красивую — как утверждает Геродот, из дема Пеанийцев или, как некоторые говорят, из Коллита,— продавщицу венков, фракиянку по имени Фию, нарядил ее наподобие этой богини и ввел в город вместе с ним. И Писистрат въезжал на колеснице, на которой рядом с ним стояла эта женщина, а жители города встречали их, преклоняясь ниц в восторге» (Афинская полития, 14, 3).

С третьей стороны, трансляционно-трансмутационный интерьер государственности, дающий право любому гражданину стать гражданином-новатором просто потому, что он принадлежит к этой гражданской общности, и обладающий для осуществления этого права формами предоставления и социализации комического продукта с сохранением имени новатора (предложение), остается постоянно открытым для новых предложений-вкладов, как и соответствующий интерьер научной дисциплины. К тому же сам характер комического вклада, хотя он и связан универсальным трансмутационным правилом объяснения нового от наличного в ссылках на наличное, не имеет того «рационализирующего» ограничения, с которым всегда приходилось иметь дело профессионалу-новатору, скованному по номенклатуре продукта системой межсемейных контактов. Именно всеобщее распределение гражданского навыка убирает это ограничение, и комический продукт (предложение Фемистокла, например) вполне способен выйти за рамки рационализации как раз в ту область интеграции-кумуляции различий, которая характерна для научных дисциплин.

В этом срезе-лике трансляционно-трансмутационный интерьер государственности вполне определенно «начинает» дисциплинарность научного типа не только в том смысле,

что граждане-новаторы перестают быть анонимами, фиксируются в номическом тексте как конкретные творцы новинок и номотетическая история приобретает привычную для нас эпонимическую характеристику, и даже не только в том, что вклад гражданина-новатора не обязательно должен учитывать ограничения рационализации, но и в том решающем смысле, что здесь мы впервые наблюдаем появление «тыловых» условий обычного дисциплинарного образца. Номотетическая деятельность, как и дисциплинарная, не может транслироваться через семейный контакт поколений, и соответственно тот дренаж избыточного и морально стареющего знания, который автоматически совершался семейным контактом поколений, удерживая фрагмент профессионального знания в рамках вместимости индивида и освобождая текст богачей от освоенного профессией навыка для социализации нового, здесь неосуществим по той же причине, по какой он неосуществим и в науке. Но задача сохранить комический текст в рамках вместимости индивида ради трансляции этого текста следующим поколениям имеет для номотетики ту же самую силу навязанного условия перехода трансмутации в трансляцию, что и для физики, химии или любой другой дисциплины. Иными словами, раз нет семейного контакта поколений в функции транслятора всеобщего искусства «жить сообща», а удерживаться в рамках вместимости индивида все же приходится под угрозой срыва социальной преемственности, на месте семейного контакта поколений обязаны появиться фигуры историка и теоретика, обязана появиться деятельность по сжиманию комического текста до пределов вместимости индивида.

Попробуем остановиться и осмотреться. Необходимость в этом возникает по многим причинам. Во-первых, с трансляционно-трансмутационными интерьерами этого типа, с многосрезовостью или «многоликостью» нам еще придется иметь дело. Во-вторых, сами эти срезы-лики в какой-то степени лимитируют возможности накопления знания в пределах подобного интерьера, а также форму и структуру возможного знания. В-третьих, нам следует присмотреться к исторической и теоретической деятельности по сжатию комического текста, к тем формальным структурам, на основе которых могло бы совершаться либо историческое, либо теоретическое сжатие.

Для начала укрепимся в одной мысли, она должна быть принята на правах постулата: в любом обществе, в котором гражданский навык «жизни сообща» находится во всеобщем распределении, навык этот не может ни превышать вместимость среднего индивида — адреса всеобщего распределения, ни транслироваться через семейный контакт поколений на правах наследственно-профессионального, а потому в любом таком обществе, если оно обнаруживает историческое движение, всегда будет наблюдаться феномен теоретической деятельности, направленный на сжатие текста этого всеобщераспределенного навыка либо средствами исторического, либо средствами теоретического сжатия.

Под историческим сжатием мы понимаем тот метод избирательного, по пикам цитируемости представления накопленного дисциплиной знания, который опирается на сеть цитирования, сохраняет генетическую последовательность различных элементов знания, показывает массив наличного знания как целостность во времени.

Под теоретическим сжатием мы имеем в виду принципиально иной метод представления массива накопленного знания, который основан на диссоциации — на разрушении связей цитирования — исторической ткани текста и на попытках объединить эти диссоциированные различия по структурным основаниям растущей общности, в чем бы эти структурные основания ни состояли. В отличие от исторического сжатия, связанного с потерей множества «несущественных» различий (активная зона цитируемости включает лишь 6—7% от массива различий), теоретическое сжатие следует принципам целостности, полноты, непротиворечивости, простоты (бритва Оккама) и не ведет к потерям различного знакового материала, хотя и массив в целом, и

любое из его различий могут скачкообразно менять смысл и значение в зависимости от смысла и значения основания — источника объединяющей структуры.

Если античная номотетика как деятельность по трансмутации унаследованного живущим поколением правила «жизни сообщества» имеет «палубный лик» субъект-субъектного отношения, т. е. в качестве ключевой структуры использует связь «слово — дело», и, в силу включенности законодателей в социальное дело, сохраняет «традиционный лик» опосредования результатов номотетики знаком-носителем комического текста, то попытки сохранить оба эти лика «в равном достоинстве» должны были бы придавать номотетике достаточно определенный вектор возможных успехов — «место вероятных синтезов», где располагалась бы черда богов-покровителей, приобретающих контуры законодателя. Прежде всего это касается состава той «божественной» деятельности, в терминах которой живущему поколению законодателей приходилось бы описывать свои результаты ради их передачи в трансляцию. Как и в случае с наследственным профессионализмом, арсенал форм деятельности бога-покровителя гражданского навыка оказался бы копией земного, освоенного гражданами арсенала форм гражданской деятельности. Иными словами, с той же необходимостью и естественностью, с какой профессионал-новатор, описывая свои результаты в терминах деятельности бога и не отрываясь от текста навыка, освоенного в семейном контакте поколений, превращает бога в профессионала, земной законодатель, описывая свои результаты в терминах деятельности бога-покровителя всеобщего навыка «жизни сообщества» и не отрываясь от текста, реализованного в поведении граждан, уподобляет бога гражданину-новатору, придает ему черты всеобщности.

Гражданское «дело» тяготеет к общению, поэтому в пределах черда богов-покровителей гражданского навыка стремилась бы к тому самому «глаголющему», определяющему по логосу-слову богу гражданственности, о котором в Библии сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (От Иоанна, 1, 1). Попытка ввести в это гипотетическое место синтезов на правах дополнительного определителя «дисциплинарный лик» номотетики — необходимость постоянной деятельности по историческому или теоретическому сжатию текста гражданского навыка — задавала бы в качестве наиболее вероятных оснований: а) деяния великих законодателей прошлого (пики цитируемости) для исторических представлений текста; б) языковые универсалии, логику — для теоретических представлений текста.

Не ходим ли мы здесь вокруг да около той проблемы «начала» философии, которая уже не первое столетие привлекает внимание и волнует историков мысли и культуры, философии? Ответ на этот вопрос, очевидно, будет зависеть от того, как именно определена философия. Если, учитывая трехликость трансляционно-трансмутационного интерьера комического самопознания общества в рамках всеобще-распределенного гражданского навыка, философию определить в дисциплинарных терминах по функции теоретического сжатия как «теоретическую номотетику», то, видимо, речь в этом случае должна идти о «начале среди начал». Возникает-то феномен дисциплины, трансляционно-трансмутационная единица более высокого уровня, а философия — теоретическая номотетика — лишь «совозникает» на правах частного атрибута дисциплинарности вместе с номотетикой «переднего края» и сестрой по функции сжатия — «исторической номотетикой».

Мы принимаем на правах рабочей гипотезы именно этот механизм происхождения философии как теоретической номотетики, функциональная роль которой в пределах трансляционно-трансмутационного интерьера номотетики состоит, с одной стороны, в сжатии массива наличного комического знания для трансляции новым поколениям номотетов-законодателей, а с другой — в разработке парадигм номотетической деятельности, правил и ориентиров, которые давали бы живущему поколению потенциальных номотетов каноническое представление о возможном продукте их творчества, его форме и назначении. Поскольку трансляционно-трансмутационный

интерьер всеобщего-распределенного гражданского навыка целиком локализован в сфере общения, включает лишь всеобщие отношения граждан по поводу граждан, а основным средством общения и соответствующей деятельностью является здесь язык, философия как теоретическая номотетика с большей долей вероятности будет пытаться использовать на правах основания сжатия логос, лингвистические структуры, универсалии языка. Парадигматическая составляющая функции философии как теоретической номотетики включала бы не только задачу представления наследуемой живущим поколением граждан «суммы обстоятельств» в целостной и учитывающей ограничения по вместимости форме мировоззрения, т. е. задачу чисто трансляционной ориентации входящих в жизнь поколений, но и задачу критической оценки этой «суммы обстоятельств», задачу трансмутационной ориентации живущего поколения граждан, т. е. философия постоянно вырабатывала бы и транслировала на правах социальной ценности идею «должной», «справедливой», «лучшей» социальности, чем та, которая представлена в наличной «сумме обстоятельств». То есть, философия вырабатывала бы для живущего поколения граждан вектор исторического движения и теоретические основания революционной практики.

Логос и философия

Тот факт, что мы чисто умозрительным путем, отталкиваясь от генетических связей и всеобщей распределенное гражданского навыка, вышли к гипотезе дисциплинарного происхождения философии — теоретической номотетики,— сам по себе ничего, естественно, не доказывает. Но гипотеза все же дает ориентиры поиска свидетельств и критерии оценки свидетельств на доказательность. Не следует только забывать, что гипотеза, как и любое понятие, обедняет и огрубляет явление, требует жестких и четких манифестаций там, где живые начинатели философии, не подозревая о том, что через два с лишним тысячелетия с них потребуют отчет о принадлежности к гипотезе дисциплинарного происхождения философии, могли вести себя безответственно, мало заботясь о том, как их действия истолкует далекое будущее.

Взять хотя бы Аристотеля, этого, по средневековой терминологии, просто Философа, олицетворяющего эллинскую мудрость в целом. И как создатель логики — науки о правильном мышлении, и как автор множества политий и «Политики», выдвинувший гипотезу о человеке — «существо полисном», и как пионер сущностного истолкования мира в категориях деятельности и синтаксических структур древнегреческого флективного языка, он, казалось бы, целиком обязан был действовать по контурам нашей гипотезы, всеми силами устремляясь к ее подтверждению. Но стоит лишь чуть заострить эти контуры, и гипотеза тут же превращается в прокрустово ложе, отсекающее у Аристотеля детали, может быть, и не такие уж важные с точки зрения гипотезы, но достаточно существенные для самого Аристотеля: удивление как начало философии и досуг как ее условие, полная отрешенность философии от дел мирских, приверженность к «среднему» и многое другое.

В философии, как и в других областях познавательной деятельности, никто и никогда сознательно не работал на историю, руководствуясь тем, что о нем скажут в седьмом или десятом поколении потомков. Дело это темное и непредсказуемое: все могут сказать, а могут и обидно промолчать. Провозвестники, предтечи, пророки, провидцы — не более как разновидности посмертных наград, которыми живущее поколение признает заслуги предков, когда нет уже возможности удостовериться, что именно имел в виду предок, и не приходится опасаться незапланированной его реакции на акт признания. Поэтому, говоря о свидетельствах в пользу нашей гипотезы, мы имеем в виду не столько конкретные единичные результаты философской активности вроде, скажем, «Государства» Платона или его же «Законов», целиком принадлежащих к массиву работ теоретической номотетики, сколько общие тенденции философствования, сводимые к эпицентру античной философской проблематики. Этот эпицентр, в согласии с гипотезой и

подтверждая гипотезу, обязан располагаться в круге всеобщих определений человека как существа социального, для которого значимы и обретают глубокий смысл понятия блага, зла, добродетели, справедливости, достоинства, единства, цели, равенства, всеобщего, свободы как понятия — интеграторы социального гражданского мира, в котором он живет.

Если гипотеза верна и философия действительно возникает и существует на правах теоретической номотетики, то все остальное в философии — учение о природе, например, или о разумно устроенном или просто разумном космосе, все за пределами эпицентра социальной проблематики обязано испытывать сильнейшее преломляющее воздействие этой проблематики, входить, так сказать, в поле философского зрения и в тело философии в порядке экстраполяции *orbis non urbis*, т.е. рассматриваться философами через призму всеобщих, основанных на номосе гражданских отношений греческого полиса.

Просматривая под этим углом зрения корпус работ, зачисленных со времен Платона и Аристотеля в класс философских, мы обнаруживаем, что, хотя общая склонность философов к универсальным основаниям большой общности характерна для всех работ, сами эти универсальные основания различны. Их по крайней мере три: а) кровнородственная связь мифа (орфики, милетцы); б) отношения эквивалентного обмена, представленные арсеналом мер и монетарной системой единиц (пифагорейцы, Гераклит); в) лингвистические единицы различных уровней (Гераклит, элейцы, софисты, Демокрит и все более поздние философы). Такая последовательность появления оснований теоретического сжатия может быть отнесена как за счет трехликости номотетики, так и за счет того простого обстоятельства, что в любой заданный момент существования нового нетрадиционного общества связь преемственности типов социального кодирования должна была сохраняться как условие физического выживания, т.е. «традиционный лик» номотетики не мог вдруг быть оборван, долгое время оставался «пуповиной», питающей европейское кодирование, пока оно еще не встало на собственные ноги.

Сдвиг к логосу, к лингвистическим структурам очевиден. Начиная с Гераклита, у которого на логос впервые падает подозрение, что именно он выполняет роль интегратора мира, мы уже не встречаем философов, способных обойтись в строительстве целостных представлений о мире без лингвистических структур. Это не значит, что полностью вытесняются структуры, генетически восходящие к традиционному социокоду или к сфере эквивалентного обмена. Они живут и здравствуют по сей день. Но ведущая роль переходит постепенно к языковым структурам: не их приспособливают к инородным структурам, а, напротив, эти инородные структуры вынуждены приспособливаться к лингвистическим.

Когда мы говорим о логосе, о лингвистических структурах и связанной с этими структурами логике, а также и о структурах, генетически связанных со сферой измерения, эквивалентного обмена, перед нами возникает дополнительная проблема опредмечивания, представления структуры в доступном для исследования виде. Как из этого положения выходят современные полевые исследователи, мы знаем. Лингвисты, например, изучая любой экзотический язык, не знающий письменности, вооружаются магнитофонами либо, на худой конец, авторучкой или бумагой, чтобы записать устную речь и тем самым остановить ее, сделать доступной для исследования. В силу нашей привычки к подобным вещам мы не придаем значения этой предварительной операции. Мы понимаем, конечно, что иначе нельзя, а в свете гипотезы Ингве [20], о которой мы говорили выше, понимаем и почему нельзя: ограничения быстросействующей памяти вынуждают нас синтезировать различия устной речи в целостности до уровня предложения и выводить их в более емкую и менее оперативную память, чтобы слышать и синтезировать-понимать новые серии различий. Любой из нас, будь он хоть трижды лингвистом, не в состоянии вспомнить слов предыдущего предложения, не говоря уже о предшествующих, если у нас нет возможности остановиться и вернуться. Для этого и нужна запись: она позволяет вернуться к любому слову и к любой запятой предыдущего текста. <...>

Это особенно важно для флективных языков, к которым относится и древнегреческий, так как грамматические значения здесь не отделены в особую область порядка слов, например, а привязаны к окончаниям знаменательных слов, при этом в актах определения слов в грамматические значения большую роль играют гласные. Поэтому, чтобы опредметить грамматические структуры флективного языка (греческого, русского, немецкого), нужна такая письменность, которая различала бы не только последовательность слов во времени, но и модификации слов в потоке лексических различий, их грамматические роли в парадигмах склонения и спряжения. Такому требованию удовлетворяет только алфавитное письмо, графический арсенал которого — алфавит — находится во взаимно однозначном соответствии (весьма условном, конечно) с арсеналом фонем флективного языка.

Доантичные типы письменности, насколько нам известно, никогда не использовали принцип однозначного соответствия между графическим знаком и фонемой. Это, во всяком случае, справедливо и для греческого окружения, и для самих греков. Корреляция между различным графическим материалом и фонетическими (или даже смысловыми) различиями устанавливалась либо на уровне слов — иероглифика, либо на уровне слогов — слоговое письмо, которым, в частности, пользовались греки крито-микенского периода, либо, наконец, графика опредмечивала лишь часть фонемного арсенала, а именно согласные фонемы, оставляя без внимания гласные как легко восстанавливаемые читателем по смыслу, привязанному к согласным буквам. Как раз таким, фиксирующим только согласные, был алфавит финикийской письменности, графику которого греки использовали для собственного алфавита, опредмечивающего весь фонемный арсенал, включая и гласные.

Ни один из предшествующих типов письма не обеспечивал опредмечивания грамматических структур в тексте, и, скажем, если бы грекам удалось пронести через агонию традиции грамоту предков, если бы гомеровские греки были грамотны, а их потомки унаследовали бы дешифрованное Вентрисом линейное слоговое письмо В, сама возможность философии, опоры на грамматические структуры, логики, логических интерпретаций, научной формы познания мира оказалась бы весьма проблематичной или, во всяком случае, знаковые контуры обжитого нами современного мира строились бы на иных структурах большой общности и мало походили бы на наши.

Не лучше бы обстояло дело, если бы древнегреческий язык был не флективным, а, например, аналитическим, близким по набору структур к современному английскому или китайскому, где грамматическое резко отделено от лексического и прописано по порядку слов, а не по их окончаниям. Гегель в свое время написал философский гимн структуре флективного языка: «Если язык богат логическими выражениями, и притом специальными и отвлеченными, для обозначения самих определений мысли, то это его преимущество. Из предлогов и членов речи многие уже выражают отношения, основывающиеся на мышлении; китайский язык, говорят, в своем развитии вовсе не достиг этого или достиг в незначительной степени. Но эти грамматические частицы выполняют всецело служебную роль, они только немногим более отделены от соответствующих слов, чем глагольные приставки, знаки склонения и т. д. Гораздо важнее, если в данном языке определения мысли выражены в виде существительных и глаголов и, таким образом, отчеканены так, что получают предметную форму. Немецкий язык обладает в этом отношении большими преимуществами перед другими современными языками...» [14, с. 82].

Хотя, с точки зрения лингвиста, все эти похвалы в адрес флективности, где глаголы и существительные действительно «отчеканены» и предстают в предметной форме, и соответственно пренебрежительные оценки аналитики («китайский язык, говорят...»), где формальных, неотделимых от слова различий между глаголами и существительными нет, выглядят, мягко говоря, забавными упражнениями дилетанта на почве лингвистической

типологии¹, этот безграмотный в лингвистическом отношении философский гимн флективности приобретает вполне определенный смысл в рамках нашей гипотезы. Каким в структурном отношении был бы категориальный аппарат философии, если бы он строился не из материала лингвистических структур флективного языка, а из материала лингвистических структур аналитического языка?

Флективности древнегреческого языка, в котором, как в немецком и русском, существительные и глаголы «отчеканены так, что получают предметную форму», мы обязаны появлением таких категорий, как сущность, отношение, субъект, объект, идея, форма, понятие, а отсутствию во флективных языках жесткого порядка слов мы обязаны появлением философских категорий альтернативности, противоречия, выбора, цели, возможности и действительности. Их нельзя было бы осмыслить и формализовать на основе аналитических языковых структур. Мы многим обязаны и аналитике: такие категории философии Нового времени, как взаимодействие, причинность, соразмерность причины и действия, объективная реальность, однозначная связь свойства и поведения, т. е. основной категориальный потенциал опытной науки, генетически связаны со структурами новоанглийского аналитического языка. Но это уже разговор другой, предполагающий последовательность: сначала замыкание на структуры флективного языка, а затем и производно от первого дополнительно-корректирующее замыкание на структуры аналитического языка. Мы не беремся судить, какими могли бы быть знаковые контуры нашего мира, окажись эта последовательность нарушенной. На привычные нам они, во всяком случае, не походили бы.

Мы вовсе не собираемся утверждать, что, создав алфавит, полностью опредметивший арсенал фонем, хитроумный Кадм, основатель Фив, или кто-то иной выполняли социальный или даже всемирно-исторический заказ на опредмечивание флективных языковых структур для философского их исследования и теоретического использования в рамках полисной номотетики. Дело, надо полагать, происходило много проще и приземленнее, как обычно и происходит с величайшими открытиями класса «джинн из бутылки», которые совершают под флагом очевидной и непосредственной пользы. Некто, хорошо знакомый с финикийской грамотой и той пользой, которую она приносит деловым людям, решил пересадить финикийскую графику на родную эллинскую речь, как много позже Кирилл в кириллице изобретал славянскую азбуку на основе алфавита греческого уставного письма. Но в отличие от Кирилла, который не встретил особых методологических трудностей, кроме недостатка графических знаков для фонемного арсенала славянского языка (18 букв пришлось придумывать заново), греческий его предшественник наткнулся на более серьезное препятствие — на многозначную и неустранимую неопределенность при записи греческой речи одними согласными. Тот же эффект он мог бы получить и на материале любого флективного языка, хотя бы и русского, где записанное по согласным слово, не говоря уже о предложении, совершенно не поддается дешифровке. Сочетание «плк», например, могло бы означать и «полк», «палка», «полка», «пилка», «опилки» и т. д. во многих, если не во всех падежах. Единственным выходом из этой ситуации было введение букв для гласных, что древний изобретатель и сделал, довольно бесцеремонно заставляя финикийские согласные буквы фиксировать греческие гласные фонемы. Тем самым он опредметил менее всего заботясь об этом, грамматические структуры греческого языка, во многом предопределил знаковые контуры известного нам сегодня и обжитого нами мира.

Распространение новой алфавитной письменности шло необыкновенно быстрыми темпами: изобретение явно отвечало насущной житейской потребности греков, осваивающих полисные формы жизни, причем навык нового письма, как и навык «жизни сообща», распространялся в форме всеобщего распределения: как грамотность, а не как профессиональный навык писаря. С точки зрения сложности навыка это естественно:

¹ Аналитический новоанглийский, например, как и болгарский, возник на исходной флективной основе, да и сам немецкий едва не стал аналитическим: грамматики помешали.

изобретение было действительно великолепным достижением с точки зрения сжатия навыка. Тяжелый и сложный навык писаря был сведен к доступным и ребенку операциям с тридцатью примерно знаками-буквами. Древнейшие из известных алфавитных надписей датируются, и то с большими сомнениями, VIII в. до н. э., а уже на грани VII-VI вв. до н. э. мы встречаем массовые свидетельства самого широкого распространения грамотности. Где-то между 594 и 589 гг. до н. э. греческие наемники, т. е. обычные «лишние люди», выброшенные из социальности, вырезали на левой ноге статуи фараона Рамсеса II перед храмом в Абу Симбеле надписи обычного «туристского» содержания, доказав тем самым, что нет ничего странного, если человек одновременно и воин и писарь [58, с. 97].

К этому же времени относятся и реформы Солона, который застал в Афинах едва ли не всеобщую грамотность со специфическим и достаточно ядовитым юридическим оттенком, что, возможно, и объясняет популярность новой письменности и причины невероятно быстрого ее распространения. Юридический документ, который в отличие от клятв, пиров, подарков и других средств мнемотехники надежно и точно фиксировал права и обязательства сторон, был, видимо, первым и наиболее массовым адресом использования письменности. Он располагался в горизонте гражданской эмпирии, что и объясняет всеобщий характер распределения грамотности. Но еще более важен для нас документ как очевидная трансформация отношения «слово—дело» из мгновенного, предполагающего одновременное присутствие конкретных субъектов слова и дела, в неопределенно-длительное, самостоятельное и равносильное. Зафиксированное в письменном тексте слово, если оно результат договора или соглашения, обретает независимое от сторон существование, способность без непосредственного участия людей регулировать их отношения, пока договор и соглашение остаются в силе. Именно в этой обезличенной модификации отношение «слово—дело» проникает в трансляционно-трансмутационный интерфейс номотетики. Сведения о том, какие именно законы-номосы были впервые зафиксированы в письменной форме, крайне противоречивы, но о законах Солона известно точно — они были писаными.

Таким образом, когда мы говорим о логосе, мы имеем в виду не язык вообще и не лингвистические структуры вообще, а вполне конкретный древнегреческий язык с его вполне конкретными структурами, принадлежащими к флективному языковому типу. Более того, наши представления о логосе восходят не к устной, а к письменной эллинской речи и алфавитному греческому письму, не могут содержать в себе чего-либо, избежавшего опредмечивания и фиксации средствами письменности. Логос для философии как источник структур теоретического сжатия появляется и начинает существовать именно в этой опредмеченной письменностью форме. И если мы определяем философию по связи с логосом, мы вместе с тем определяем и время ее появления по связи с изобретением письменности. Философия не могла появиться ранее VIII в. до н. э., и тот факт, что общепринятые представления фиксируют появление философии в VI в. до н. э., может быть истолкован как косвенное свидетельство в пользу нашей гипотезы дисциплинарного происхождения философии.

Уже в первых ссылках на логос мы обнаруживаем попытки прописать его по области всеобщего распределения, «единого», связать его и с отношением «слово—дело», и с номосом, и с вечностью — типичным свойством знака и не менее типичной характеристикой трансляции. У Гераклита, например, хотя у него и нет еще прямых ссылок на конкретные структуры, логос выглядит, во-первых, вечным, а во-вторых — всеобщим организующим началом человеческой деятельности, которому люди подчиняются «как во сне». Во фрагменте В 1, например, говорится: «Вечен ли логос, в том не отдают себе отчета люди ни до того, как услышат об этом, ни услышав впервые. И хотя все совершается по логосу, остаются они в неведении, приступая к тем словам-делам, которые я разбираю, разделяя каждое по рождению и объясняя по составу. Другим же

людям этого не дано, они и бодрствуя (говорят)-делают, забывая как во сне»¹. Этот мотив автоматизма «как во сне» повторяется Гераклитом и в негативном: «Не следует говорить-делать, как во сне» (В 74), и в позитивном плане: «Рассудительность — величайшая добродетель; мудрость в том, чтобы правдиво говорить-делать, следуя собственной природе-рождению» (В 112).

В других фрагментах логос предстает и гарантией единого: «Не меня, а логоса слушаясь, мудро признать, что все едино» (В 50), и всеобще-распределенным средством унификации и связи людей, которое имеет для индивидов то же значение, что и номос для полиса: «Коль хочешь говорить понятно, держись крепче за общее всем, как полис держится за номос, и еще крепче; номосы же человеческие все питаются от единого божественного, который властвует как хочет, всему довлеет и все преодолевает» (В 114). Номос же для Гераклита, как и для всех эллинов,— величайшая социальная ценность: «Демосу положено биться за номос, как за свои стены» (В 44).

В сохранившихся фрагментах Гераклита мы встречаем лишь косвенные намеки на структурные детали логоса — комплекс «говорить-делать», советы держаться за всеобщее и понимать себя с учетом обстоятельств собственного рождения, «по природе», жалобы на своеволие людей, входящих по неведению в противоречие с логосом. Но развернувшаяся после Гераклита ожесточенная дискуссия об «истинности имен», в которой на Гераклита постоянно ссылаются как на автора крайнего взгляда истинности имен «по природе-рождению» (его позднее придерживался и Платон), позволяет с некоторой степенью вероятности реконструировать взгляды Гераклита на логос как именно на флективную интегрирующую и фрагментирующую структуру, способную заменить традиционное олимпийское семейство, взять на себя его функции: «Единое как единственно мудрое и хочет и не хочет называть себя именем Зевса» (В 32).

Подчеркивая истинность или, вернее, «правильность» имен с точки зрения их функционирования в семейном контакте поколений — «по природе-рождению», что выглядит очевидно реликтовой кодовой структурой профессионально-именного или даже лично-именного образца, Гераклит, похоже, пытался «заморозить» лингвистическую структуру, сделать ее монопольным носителем и функции интеграции многообразия человеческой деятельности в целостность по примату слова, т. е. на уровне имен, и функции фрагментации целостного корпуса деятельности в сопряженное многообразие. Так его, во всяком случае, воспринимали ближайшие критики и более отдаленные последователи.

Парменид и Зенон строят свою критику Гераклита с учетом именно этой «замороженной» конструкции. Они целиком ее принимают и делают из нее соответствующие выводы — апории Зенона. Критикуют же они Гераклита не за эту конструкцию, не за введенный через логос жесткий скелет связи всего со всем, а за колебания, за двоемыслие как человека «о двух головах», за попытки удержать в единстве то, что требует рассечения и разделения в разные области миров «мнениям «истины». Парменид первым идет на открытый дуализм мира «мнения», в который он сводит все реликты традиционного кодирования, и мира «истины», где целиком господствует логос, определяющий через связку «быть» мир умопостигаемого бытия, для обозначения которого используется инфинитив глагола-связки «быть»². Для него уже нет колебаний,

¹ Здесь и ниже мы даем свои варианты перевода не потому, что существующие переводы неточны, а потому, что они, естественно, не учитывают нашу гипотезу дисциплинарного происхождения философии и проходят мимо вещей, которые в рамках нашей гипотезы имеют вполне определенный смысл. Для Гераклита это комплекс «говорить-делать», явно опредмечивающий отношение «слово—дело», который остался не замеченным переводчиками, хотя встречается еще у Гомера, а также модернизированный до современного понимания «природы» смысл, который переводчики вкладывают в термины «природа», «природный», «по природе» и которого не могло быть у Гераклита. Этимологическая близость соответствующих русских терминов (все они от «рождать», «родить») только запутывает дело — остается скрыт тот процесс переосмысления к естественнонаучному пониманию «природы», который еще не начался в античности.

² Здесь и ниже мы следуем установившейся практике перевода инфинитивов глаголов отглагольными существительными. Правило это не бесспорно, часто вызывает недоразумения, поскольку, скажем, к

хочет единое или не хочет «называть себя именем Зевса». Если оно этого желает, перед нами мир «мнения», если оно предпочитает оставаться самим собой, перед нами мир «истины», и связи между этими мирами нет.

В мире «мнения» действуют обычные традиционные, основанные на кровнородственной связи процедуры, всему здесь можно указать «начало», родителей; все здесь рождается, проходит цикл жизни, умирает.

Мир «истины», напротив, принадлежит вечности, в нем не рождения, смерти, возникновения и уничтожения. Единое бытие Парменида есть именно остановленный логос, знак: «Не рождено оно и бессмертно, целостно, неподвижно, бесконечно нет у него ни „было“, ни „будет“, а все оно „есть“ целиком одно и непрерывно. Где ему найдешь рождение? Как и откуда расти?» (В 8,3—7). Применительно к такому бытию — инфинитиву от глагола «быть», который становится с легкой руки Парменида точкой роста и деривации «сущностной» философской и логической терминологии,— действуют совершенно новые, основанные на тождестве мысли, логоса и бытия критерии существования и истинности: «Логос и мысль должны быть бытием — лишь бытие есть, а небытия нет» (В 6,1—2); «Одно и то же мысль и бытие» (В 5); «Одно и то же мысль и о чем мысль» (В 8,34). Все, что выходит за рамки этого тождества логоса, мысли и бытия, перестает тем самым существовать для мира «истины», и прежде всего это относится к «ничто», к небытию: «Небытия ни познать, ни высказать» (В 4,7).

Трудно сказать, чей вклад в становление философии и освоение логоса больше и весомее — Гераклита, которому принадлежит честь первого шага, хотя, судя по критике, и не очень уверенного, или же Парменида, который с типичной для блестящего ученика-критика вьедливостью и непримиримостью очистил результат Гераклита от всех непоследовательностей и уступок, вывел из него основные следствия, представил его в рафинированной и парадоксальной для современников форме. С дисциплинарной точки зрения истории философии и истории европейского кодирования вообще роль Парменида, его ясных и жестких формулировок много существеннее роли «темного» Гераклита, у которого, по мнению древних, глубина сочеталась с метафоричностью и многозначностью изложения, так что в нем можно было найти все что угодно, если знаешь, что ищешь. Жесткость и ясность Парменида, невозможность применительно к его учению о едином вечном бытии как умопостигаемом мире мысли и логоса каких-либо окольных, аллегорических или смягчающих толкований вызывали весьма широкий спектр эмоций и оценок, но с его результатом приходилось уже считаться всерьез. После Парменида нет ни одного философского учения, которое попыталось бы обойти проблему лингвистического знака, проблему вечного бытия, непричастного к рождению и смерти и постигаемого лишь в умозрении и рассуждении. Парменидов знаковый монолит единого бытия пробовали толочь в порошок Эмпедокловых «корней», или в гранулы Анаксагоровых «семян вещей», или в Демокритовы атомы-стихии-буквы, но и при этом преобразовании в «пыль вечности» единое оставалось единым, а Парменид — Парменидом: ни одна картина мира не обходилась уже без «истины» как полномочного представителя вечного и неизменного в изменчивом, смертном и текучем.

Мы и сегодня не пришли в себя от этого мастерского удара гениального грека. Все наши «фоновые» понятия типа «время», «пространство», «масса», «энергия», «ценность», «интеллектуальность» и т. д., из знакового материала которых мы создаем стержни, линейки, континуумы для шкал, мер и систем единиц, возникали и возникают по образу и подобию единого Парменида, принадлежат вечности и умопостижению независимо от того, появлялись ли они для нас в результате несколько таинственной сакрализации или откровенно прозаического накопления фона в процессе, скажем, миллионных актов тестирования на интеллектуальность. Никто, конечно, «не верит» сегодня в вечность, в изытость чего-либо, в том числе и знака, из потока времени и перемен. Мы-то твердо

Гераклиту его не применяют. Комплекс «говорить-делать», о котором мы говорили выше, выглядел бы в таком переводе комплексом «логос-дело».

уверены, что «все течет». Но попробуйте предложить физику резиновую линейку или шкалу времени, по которой трудно установить, равна ли секунда сегодняшнего дня секунде вчерашнего или любой из секунд конца XVI столетия, когда Галилей сбрасывал с Пизанской башни шары, выясняя нечто об ускорении, а великий силач и великий спорщик Пико делла Мирандола закидывал эти шары обратно для ускорения опытов, и физик без труда объяснит, какую чушь и ересь вы говорите: его наука вынуждена признавать вечность, свободу от отметок места и времени, однородную континуальность, т. е. все то, о чем впервые в ясных и четких формулировках сказал Парменид. Без всего этого нет измерения, нет универсальных систем единиц, нет перехода от количества к качеству, от поведения к свойству, нет и науки.

Из ближайших попыток закрепить на почве логоса нам следует отметить результаты Демокрита и Платона. Хотя их разделяет сравнительно небольшой промежуток времени — Демокрит был старше Сократа, а Платон — моложе, философская обстановка на этом кратком периоде настолько изменилась, что Демокрит и Платон представляют как бы разные способы философствования. В Платоне все становится непонятным, если не учитывать его постоянной борьбы с софистами. Для Демокрита, современника и, по множеству свидетельств, учителя Протагора, этого крупнейшего из софистов старшего поколения, проблем, поднятых софистикой, по сути дела, не существует. То весьма слабое отражение, которое софистика находит в сохранившихся фрагментах Демокрита, ничего не меняет и не отменяет в позиции самого Демокрита. Недостаточность лингвистического определения, которую открыли софисты, либо вообще не произвела впечатления на Демокрита, либо само это открытие появилось слишком поздно, чтобы найти отражение в его работах.

Демокрит, похоже, принадлежал к тому же бескомпромиссному типу философов, что и Парменид. Подобно Пармениду и в отличие от Эмпедокла и Анаксагора, Демокрита не так уж интересовали проблемы синтеза «мнения» и «истины», миры «мнения» и «истины» остаются у него в том же разобленном состоянии, что и у Парменида. Производность учения Демокрита от Парменида древние находили несомненной, что, видимо, и дало повод поставить между Парменидом и Демокритом фигуру Левкиппа (Левкипп — ученик Парменида, Демокрит — ученик Левкиппа), хотя Эпикур в древности, а в новое время Роде, Таннери, Нестле отрицали реальность этой трансляционной фигуры. Так или иначе, но концептуальная связь между Демокритом и Парменидом очевидна. Демокрит столь же твердо уверен в самобытности, автономности, отделенности мира «истины», как и Парменид, и основные его усилия направлены не на соединение миров «истины» и «мнений», а на дальнейшее освоение и преобразование мира «истины», на истолкование движения в пределах мира «истины».

Демокритово различие «полного» и «пустого» располагается не в плоскости различения Парменидом бытия и небытия и не на каком-то третьем основании, способном объединить «истину» и «мнение». Это различие в пределах «истины», единого: «полное» и «пустое» в равной степени «есть». Иными словами, «пустое» предельно похоже на наши «пустые» фоновые понятия протяженности или времени, которые имеют свою метрику, но метрика эта «пуста», в принципе не определяет содержания: кит и паровоз могут оказаться идентичными по числу сантиметров их длины; Хиросима и поцелуй — по числу секунд их длительности. Именно этой умпостигаемой фоновой природы «пустота» Демокрита. Она может содержать или не содержать «полное», но если «полному» позволено различаться «очертанием, соприкасанием и поворотом», т. е. иметь различия по форме и положению, иметь право на рекомбинацию в различные целостности, то только «пустота» способна обеспечить эти свободы.

Древние сразу заметили очевидную связь атомистики Демокрита с алфавитом. Аристотель, например, так разъясняет смысл различий по очертанию, соприкосновению и повороту: «А отличается от N формой, AN от NA порядком, Z от N положением» (Метафизика, 985b). Аристотель здесь несколько модернизирует Демокрита,

заменяя «касание» на «порядок», термин более поздний, как раз и связанный с открытием софистов, но в целом смысл не очень страдает. В другом месте, иллюстрируя принципы Демокрита, Аристотель опять-таки привлекает идею буквы-стихии: «Ведь из одних и тех же (букв) возникают трагедия и комедия» (О возникновении и уничтожении, 315b 15). Лукреций вполне сознательно вводит эту алфавитную модель атомистического истолкования бытия:

Даже и в наших стихах вид имеет большое значение,
Расположение букв и взаимное их сочетание;
Теми же буквами мы означаем ведь небо и землю,
Солнце, потоки, моря, деревья, плоды и животных;
Если не полностью все, то все-таки большая часть их
Те же и в самых вещах: материи все измененья —
Встречи, движенья, строй, положение ее и фигуры —
Необходимо влечет за собой и в вещах перемены.
(О природе вещей, II, 1011—10-17)

Единое Парменида, в котором сведены в мертвое тождество логос, мысль и бытие, беззащитно перед вторжением множественности и качественного разнообразия с алфавитного уровня который бесспорно принадлежит логосу, не может быть выброшен в область небытия или «мнения», поскольку именно с него начинается опредмечивание, бытие для исследователя, и логоса, и мысли, и самого Парменидова бытия. А. Лосев [32, с. 469—472] довольно подробно описывает происхождение и эволюцию «буквенной» модели бытия. Но, двигаясь в рамках скульптурности и портретности, он, на наш взгляд, несколько недооценивает существо происходящего, идет скорее от слова к букве («иероглифичность» буквы-стихии), чем от буквы к слову.

В рамках нашей гипотезы выход Демокрита на алфавит как на исходный уровень языка приобретает для философии почти столь же большое значение, как и само изобретение алфавита для античной номотетики, хотя без изобретения алфавита атомистика вряд ли смогла бы найти приемлемую для социализации и перевода в трансляцию форму объяснения и выражения. С буквенного плацдарма, соответствующего фонемному уровню языка, философия могла уже вторгаться в структурный интим языка, поднимаясь от уровня букв к уровню слов и от уровня слов к уровню предложений в поисках структур кодирования новых социальных реалий, прежде всего номических. Именно это и произошло. Сам Демокрит пытается выйти на уровень слов, а у Платона такой выход на уровень слов можно считать (в системе смысла гипотезы дисциплинарного возникновения философии) центральным событием его попытки, стержнем платоновской философии.

Обе попытки существенно различаются по крайней мере в двух отношениях. Прежде всего, хотя это не так уж принципиально, Демокрит видит в словах объекты акустические, тогда как Платон скорее оптические. В сущности, они говорят об одном и том же, и древние, признавая заслуги Платона в разработке «мира идей», смысл которого лучше всего, на наш взгляд, выражен в латинском переводе *mundus archetypus* (мир архетипов), приоритет и пальму первенства отдавали все же Демокриту. Если бы рядом с привычным термином «умозрение» существовал столь же обжитой термин «умослух», различие между Демокритом и Платоном в вопросе о происхождении и природе идей свелось бы к минимуму. «Звучащая статуя» Демокрита — полный аналог умозрительному образцу Платона.

Второе различие более серьезно. Платон не избегает алфавитно-«стихийного» уровня, выше мы приводили место из Филеба, где он говорит о возникновении грамматики, можно было бы сослаться и еще на несколько подобных мест в работах Платона. Но он определенно опасается этого уровня, ведет себя на нем крайне осторожно,

как человек, осведомленный о его опасностях. Вполне возможно, что именно здесь следует искать первоисточник легенды о патологической вражде Платона к Демокриту, легенду эту сохранил Диоген Лаэций: «Аристоксен в своих исторических заметках сообщает, что Платон хотел сжечь все те сочинения Демокрита, которые он мог собрать, но пифагорейцы Амикл и Клиний помешали ему, говоря, что это бесполезно: ведь книги уже на руках у многих людей» (III, 25). <...>

Рассмотрим ради иллюстрации пример Хомского [57, с. 432]: «The man hit the ball». В соответствии с упомянутым выше правилом перевода с аналитического на флективный в последнем можно получить $n!$ эквивалентов, где n — число знаменательных слов в предложении. Здесь их три, следовательно, эквивалентов будет шесть: 1) человек ударил по мячу; 2) ударил человек по мячу; 3) по мячу человек ударил; 4) человек по мячу ударил; 5) ударил по мячу человек; 6) по мячу ударил человек. Аналитический английский не знает этой многозначности оформления одного и того же смысла, в нем между смыслом и формой, как она представлена порядком слов, существует взаимно однозначное соответствие, что в свое время, и позволило именно по этой однозначности понять и формализовать категорию взаимодействия — однозначной связи между наблюдаемым поведением объекта в контактах-касаниях с другими объектами и скрытым за этим поведением, ответственным за него свойством. Поведение слов в аналитическом языке, их связь в единстве предложения — чистый случай контактного взаимодействия. Смысл, поскольку он оформлен, здесь полностью автономен, и часто волнующие нас, носителей флективного языка, болезненные «нюансные» вопросы, почему именно вариант 1, а не 5 или 2, применительно к аналитическому английскому совершенно неуместны: сам бог, вздумай он выражаться по-английски, ничего не смог бы ни прибавить, ни убавить в предложении Хомского. В аналитическом нет вариантов, поэтому здесь можно либо что-то сказать, либо ничего не сказать.

Совершенно иное положение во флективных языках. Здесь налицо вариантность, которая быстро растет к астрономическим значениям с увеличением числа связанных в предложении знаменательных слов. Выраженная этим числом средняя длина предложения русской письменной речи превышает 10, т. е. пишущему приходится в среднем выбирать один из $10!$ (3 628 800) вариантов оформления одного и того же.

Отсутствие вариантов в аналитическом языке позволяет отстранить от результата говорящего (или пишущего), снять проблему выбора, реализации одной из множества возможностей: на базе аналитической структуры эти проблемы не возникают, они суть псевдопроблемы и, видимо, не могут быть осознаны, формализованы. Когда же речь идет о флективной структуре, говорящий как источник порядка, снятого выбора, неустраим: порядок здесь появляется не через касание-контакт слов, а вносится извне через осознанный или неосознанный выбор говорящего, что и делает его виновником именно этого, а не какого-то другого порядка. Слова по флективной норме скорее «склоняются» говорящим к единству-порядку, оставаясь чем-то значимым и вне этого порядка, тогда как по нормам аналитики они именно в касании-контакте производят порядок ли сами от этого порядка получают грамматическое значение.

Имея дело с аналитической языковой структурой, вполне можно быть и Парменидом и Демокритом без риска выслушивать без конца те обвинения, которые посыпались на Демокрита после софистов. Смысл этих обвинений сводился сначала к тому, что Демокрит «легкомысленно оставил без внимания» (Аристотель) вопрос о порядке, о причинах упорядоченности мира, сводя все к случаю и необходимости, а после Аристотеля Демокрита обвинять стали в том, что его учение детерминировано до фатализма, не оставляет места свободе и выбору, т. е. обвиняли в противоположном. Нам кажется, что и те и другие обвинения не имели почвы: Демокрит попросту не знал еще проблемы порядка, выбора наилучшего в той острейшей постановке, которую она получила после софистов.

К Демокриту вполне применимы упреки платоновского Сократа в адрес Анаксагора, который хотя и говорил об уме-нусе, но также не был осведомлен о подводных камнях флективности: «Нет, называть подобные вещи причинами — полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всего этого — без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею,— я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причина всему, что я делаю, и в то же время, что в данном случае я повинуюсь Уму, а не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно. Это значит не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной» (Федон, 99ab).

Состав недоразумения между Демокритом и ближайшими поколениями философов можно сформулировать так: если выясняется, что на переходе с уровня слов к уровню предложений в логосе как флективной структуре возникает быстро растущая с увеличением числа слов в предложении вариантность, которая должна быть уничтожена в акте выбора, то кто или что, оставаясь в пределах мира «истины», снимает выбор в пользу порядка?

В принципе здесь возможно два решения. Либо выбор снимает и однозначность восстанавливает смертный человек, и тогда мир «истины» релятивен — у каждого свой мир «истины», производный от стремлений и предпочтений данного индивида. Либо же выбор снимает и приводит мир к однозначности некое принадлежащее вечности и миру «истины» разумное существо, тогда мир «истины» один для всех, тогда он — социокод, вечное слово, программирующее весь корпус деятельности людей в смене поколений. Мы воздержимся на некоторое время от оценки этих решений, но именно на этом этапе рассуждения мы хотели бы подчеркнуть: пока мы стоим на флективной почве логоса, других, третьих решений нет — личностное разумное существо, снимающее выбор и приводящее многовариантную возможность к однозначной действительности, будь это существо смертным человеком или бессмертным богом, неустраним» из любой логической картины мира, если этот мир позволяет себя выразить в логике понятий, а сама логика извлечена из лингвистических структур флективного языка. Логики для такого мира мало, нужен логик.

Софисты и на практике, и в теории принимают первое решение, прекрасно сформулированное Протагором: «Мера всех вещей — человек» (Платон, Кратил, 386a); «Мера существующего или несуществующего есть каждый из нас» (Платон, Теэтет, 166d); «Человек есть мера всех вещей; существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» (Секст Эмпирик, Против логиков, VII, 60. Пер. М. К. Петрова).

Сократ, Платон, Аристотель принимают второе решение, включают в мир «истины» логика, приобщают его к вечности на правах верховной инстанции, снимающей выбор и приводящей мир к порядку. Не испытывающий зависти всеблагой бог Платона так решает задачу: «Пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто, по возможности, не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого» (Тимей, 30a). Бог Платона не творит мир, а упорядочивает его. Мир существовал и до вмешательства бога. Это флективный бог, задача которого — снять выбор и в этом акте проявить себя как разумное, благое существо.

Демокрит не видел этой дилеммы флективного логико-лингвистического формализма, поэтому ему одинаково доставалось и от тех, и от других. Для Платона, который решил для себя эту дилемму в пользу существа вечного, Демокрит должен был представляться «основоположником» софистики, ее теоретическим вдохновителем, поскольку именно с его «не больше так, чем этак», с его доказательств немотивированности лингвистического знака, с его теории истинности имен «по установлению» и даже «по случаю» и началась эта вакханалия злых духов, подрывная практика софистов. Платон в данном случае был глубоко прав, но не менее глубоко правы

были и те генетически связанные с софистами философы, которые видели в Демокрите «первооткрывателя» мира идей и основоположника платонизма в целом. На базе учения Демокрита возникло очередное раздвоение единого, но, и это крайне полезно отметить, возникло оно не по поводу миров «истины» и «мнения», а в пределах самого мира «истины», на почве логоса.

Осведомленный о недостаточности логико-лингвистического определения самого по себе, Платон, по сути дела, пытается восстановить ту «замороженную» схему логоса Гераклита, которую приняли Парменид и Зенон и которая вызвала ожесточенный спор об «истинности имен».

Платон в целом принимает положение Гераклита (или гераклитовцев) об истинности имен «по природе-рождению», но саму эту «природу-рождение» толкует в духе традиционного лика трансляционно-трансмутационного интерьера номотетики, т. е. как рождение от бога. В «Государстве», выделяя уровень слов-имен как уровень божественных образцов для подражания, Платон связывает в ключевую структуру бога, имя и деятельность: «Для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид... кроватей и столов на свете множество... Но идей для этих предметов только две — одна для кровати и одна для стола... И обычно мы говорим, что мастер изготавливает ту или иную вещь, всматриваясь в ее идею: один делает кровати, другой столы, нужные нам, и то же самое и в остальных случаях. Но никто из мастеров не создает самое идею. Разве он это может?.. Так вот, эти самые кровати бывают тройками: одна существует по природе-рождению, и мы ее признали бы, думаю я, произведением бога... Другая — это произведение плотника... Третья — произведение живописца... Живописец, плотник, бог — вот три создателя этих трех видов кровати... Бог, потому ли, что не захотел, или в силу необходимости, требовавшей, чтобы по природе-рождению была только одна кровать, сделал, таким образом, одну-единственную — она-то и есть кровать, как таковая...» (Государство, 596a — 597c).

Таким образом, выбор у Платона снят сверху деятельностью бога, который, как и в трансляционно-трансмутационном интерьере наследственного профессионализма, творит образцы для подражания, соблюдая правило запрета на повтор. У Платона, правда, усеченная схема: в ней не видно профессионала-новатора, вводящего образец для подражания через миф от имени бога. На первый взгляд такая усеченность объяснима тем, во-первых, что Платон представления не имел о трансляционно-трансмутационном отношении как об универсалии любых типов социального кодирования, и тем, во-вторых, что он видел проблему с точки зрения потребителя, а не новатора, слушающего, а не говорящего. Однако при ближайшем рассмотрении положение оказывается сложнее: взгляд от потребителя-слушателя, выбрасывающий из поля зрения реального земного творца, возводится Платоном в принцип. Вполне возможно, что это лишь частный аспект общего неприятия софистов и их идей о человеке-мере, но линия на полное исключение своеволия, отхода от нормы, порядка, пусть даже в форме творчества, представлена у Платона вполне четко. Человеку позволено, по Платону, либо «вспоминать» то, что заложено в его душу или показано его душе богом, либо «подражать» божественным образцам, либо, наконец, транслировать божественную мудрость в состоянии «одержимости». Всякая трансмутационная инициатива со стороны человека рассматривается Платоном как покушение на божественную деятельность.

Подражание — массовое тиражирование божественного образца с естественными потерями качества и на массовость, и на земное искусство мастеров. В этом чистом виде оно — явный реликт традиции, обычное отношение между текстом бога-покровителя и профессиональной общностью. Анализируя божественное покровительство в гомеровские времена, Лосев совершенно справедливо, на наш взгляд, выделяет подражание-копирование как характерную черту гомеровского и вообще античного мастерства: «Это царство эпического мифа. Творящий субъект никогда не творит тут чего-нибудь нового,

небывалого. Вся его фантазия направлена лишь к тому, чтобы по возможности точно воспроизвести уже имеющееся, уже бывшее, вечное или временное. Вот почему в дальнейшем мы найдем в эстетике теорию подражания, которую античные теоретики твердили на все лады, от мистического „припоминания" потусторонних идей у Платона до натурализма эллинистических авторов. Фантазия у греков имела целью не создать новое, а только воспроизвести старое — вот о чем говорят рассматриваемые нами гомеровские мифы о богах» [32, с. 212].

Насчет «припоминания» надо бы, на наш взгляд, сделать оговорку: оно скорее принадлежит к области трансляции, тогда как подражание — к миру деятельности. Но в целом все примерно так и есть: и Гомер и Платон, подчеркивая стабильность как основу социальной жизни, используют один и тот же механизм стабильности — подражание смертных бессмертным образцам. Да и мы, собственно говоря, в наш бурный век научно-технической революции вряд ли могли бы предложить другую схему: там, где начинается тиражирование, массовое производство чего угодно — от лайнера до скрепки, всегда возникает отношение подражания знаковым и, пока их не отменят, вечным образцам — чертежу, ГОСТу и т. п. Мы, правда, давно уже не способны восторгаться стабильностью, как таковой. У Платона же этой способности хоть отбавляй: «Установив, что прекрасно, египтяне объявили об этом на священных празднествах и никому — ни живописцам, ни другому кому-то, кто создает всевозможные изображения, ни вообще тем, кто занят мусическими искусствами, не дозволено было вводить новшества и измышлять что-либо иное, не отечественное. Не допускается это и теперь. Так что если ты обратишь внимание, то найдешь, что произведения живописи или ваяния, сделанные там десять тысяч лет назад — и это не для красного словца десять тысяч лет, а действительно так, — ничем не прекраснее и не безобразнее нынешних творений, потому что и те и другие исполнены при помощи одного и того же искусства... Да, в высшей степени мудрый закон для государства» (Законы, 656d — 657a).

И все же новое в платоновской трактовке подражания есть. Новое связано как раз с логосом. Уровень слов и уровень образцов для подражания Платон сводит в единый уровень слов-образцов, который интегрируется уже не кровнородственной связью богов-покровителей, а более высокими по генезису (Отец Вселенной) универсальными логико-лингвистическими структурами. Внешне продолжая деятельность в рамках трансляционно-трансмутационного интерьера профессионализма, индивид в новой трактовке деятельности оказывается одновременно в рамках отношения «слово—дело», где слово суть образец, самореализующийся в деятельности смертного индивида. Возникающий при таком наложении образцов на уровень слов «мир идей» и есть, собственно, социокод нового, универсально-понятийного типа, выполненный на лингвистических структурах флективного языка.

Поскольку от флективной многозначности связи смысла и формы никуда не уйдешь, обязательной деталью такого социо-кода оказывается совечное коду разумное существо, способное прекратить левую регрессию субъект-субъектного отношения и стать субъектом «первослова», а также способное снять выбор, установить однозначный миропорядок и поддерживать его в однозначной определенности. Ни Платон, ни тем более Аристотель, у которого это существо — чистая действительность мысли, форма форм и цель целей, не проявляют сколько-нибудь заметной тенденции придать ему антропоморфные черты, связать, скажем, как это будет сделано в христианстве, бога и человека идеей образа и подобия. Платон использует эту идею образа и подобия, но она у него связывает не человека и бога, а скорее космос и бога (Тимей, 30d). Эпизодические мелькания антропоморфных олимпийских богов в диалогах Платона не делают погоды: они сами сотворены «родителем Вселенной» (Тимей 37с — 41a) как боги, так сказать, третьего разбора. К ним даже обращаются с речью: «Боги богов! Я ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля...» (Тимей, 41 a).

Новый социокод создает и новые трудности. Его прежде всего трудно локализовать: в семейный контакт поколений он не уместается как в силу своей универсальности, так и в силу эмпирических наблюдений. Всеобще-распределенные навыки гражданственности, добродетели не поддаются передаче традиционными средствами семейного воспитания, да и воспитания вообще: «И не только по общему мнению города, но и в частной жизни у нас мудрейшие и лучшие из граждан не в состоянии передать другим ту самую добродетель, которой владеют сами. Взять хоть Перикла, отца этих вот юношей; во всем, что зависело от учителей, он дал им прекрасное и тонкое воспитание, а в чем сам он мудр, в том ни сам их не воспитал, ни другим того не поручил, и бродят они тут кругом, словно пасутся на воле,— не набредут ли невзначай на добродетель» (Протагор 319e— 320a). Новый социокод приходится локализовать «где-то там, неизвестно где», в платоновском «Занебесье». Но раз через семейный контакт добродетель не транслируется, то это заставляет изыскивать каналы трансляции, основанные не на семейно-наследственном, а на индивидуальном принципе.

Именно с этими попытками, по нашему мнению, связана смелая гипотеза Платона о циркуляции душ между Занебесьем и поколениями людей, о временном симбиозе вечной души и смертного тела в едином человеке ради программирования почти в духе преформации его поступков. Идея дуализма души и тела как частного случая реализации отношения «слово—дело», а равным образом и идея метемпсихоза, переселения душ сами по себе на эллинской почве не новы. Но вот синтез этих идей в трансляционный механизм социальности — это уже изобретение Платона.

Платон, возможно, первым на европейской почве обратил внимание на ранговое распределение навыков, особенно всеобщих навыков, где налицо избыточность и нет уже ориентации на «среднего» индивида. Санкционированный обществом формальный механизм отбора талантов типа, скажем, китайского мандарината¹ или конкурсных экзаменов в нашей системе высшего образования у греков отсутствовал, на номической почве гражданского равенства, равносильности, взаимозаменяемости, выбора по жребию обосновать такие механизмы было бы невозможно. Это толкало Платона к идеям врожденности добродетели, преформизма по природе-рождению, не связанного, однако, с биологическим наследованием родительских признаков, а связанного с соучастием социокода на правах третьего родителя в делах зачатия и рождения.

Платон так фиксирует различия между трансляцией фрагментарного профессионального знания и трансляцией добродетели: «Я, как и прочие эллины, признаю афинян мудрыми. И вот я вижу, что когда мы соберемся в Народном собрании, то, если городу нужно что-нибудь делать по части строений, мы призываем в советники по делам строительства зодчих, если же по корабельной части, то корабельщиков, и так во всем том, чему, по мнению афинян, можно учиться и учить... Когда же надобно совещаться о чем-нибудь, касающемся управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, будь то плотник, медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедняк, благородный, безродный, и никто его не укоряет... что, не получив никаких знаний, не имея учителя, такой человек решается все же выступать со своим советом, потому что, понятно, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя» (Протагор, 319bd).

В трансляционной схеме соучастия социокода на правах третьего родителя в актах зачатия и рождения роль дополнительного социального гена берет на себя душа — божественное творение (Тимей, 41d—42e). Душам была показана Вселенная, им возвестили «законы рока», т. е. с самого начала своего существования они суть «микрочоды», результат фрагментации всеобщего знания по силам и возможностям индивидов, несут в себе знание. Эффект рангового распределения дарований и

¹ О ранговом распределении навыков уже во времена Платона и задолго до него знали в Китае: система мандарината, основанная на конкурсных экзаменах, распределяла претендентов на должности государственных служащих по рангам, т. е. традиционное общество Китая пользовалось этим каналом наряду с ирригационными работами для включения в социальность «лишних людей».

склонностей возникает частью в процессе изготовления душ богом, их неоднородности по материалу, частью же из случайных обстоятельств жизни душ в Занебесье. Трансляция этой ранговой матрицы распределения человечеству идет в актах падения душ: «Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней — в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья — в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая — в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой — быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом; девятая — тираном» (Федр, 248de).

Но акт трансляции гражданских навыков этим не кончается. Свалившись с неба и испытав ужасы телесного рождения, души впадают в шоковое состояние, у них «отшибает память». Они не сразу способны что-либо вспомнить о своем прошлом, им, как и обычным шоковым больным, нужен повод, случайный внешний возбудитель или раздражитель. Иными словами, тот длительный семейный контакт поколений, который существовал на правах монопольного транслятора традиционной социальности, Платон надстраивает дополнительным, а с точки зрения универсально-понятийного кодирования и главным механизмом трансляции — пожизненным контактом души и тела.

В рамках нашей гипотезы следовало бы ожидать, что это сосуществование двух каналов трансляции окажется производным от двусоставной формулы античного грека: «общее+частное», т. е. знание, транслируемое по этим каналам, будет типологически различено. Так оно и получается. Через семейный контакт поколений или его разновидности (учитель—ученик), по Платону, транслируется все, «чему можно научиться или научить», т. е. специализированная, «частная» составляющая корпуса социально необходимого знания, фрагментированная обычным традиционным способом. Через пожизненный контакт души и тела транслируется «общая» составляющая — единое Парменида, обогащенное структурами логоса. Платон различает эти два вида знания по отношению к вечному бытию: «Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечное возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и объяснения, очевидно и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» (Тимей, 27d—28a).

Анализ конкретных примеров Платона, касающихся поводов и возбудителей процесса восстановления памяти души, из которых наиболее известна, пожалуй, демонстрация принципа воспоминания в «Меноне», где мальчик-раб «вспоминает» геометрию (82b—85c), показывает, что транслируемые душой знания суть все тот же комплекс-тождество мысли, логоса и бытия, но комплекс, лишенный многозначности: она снята богом в процессе творения «мира идей».

В более формализованном и абстрактном виде процесс воспоминания-трансляции всеобщей составляющей известен как «диалектика Платона»: движение от внешнего повода или чувственного раздражителя в мир умопостижения с последующим срывом связи между генетически первым чувственным (предлог) и бытийно первым умопостижимым (результат). Приведем одно из типичных описаний этого процесса: «Вот об этом виде умопостижимого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает более отчетливое их выражение... Пойми также, что вторым разделом умопостижимого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической

способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, т. е. некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (Государство, 511ac).

Иными словами, применительно к тому типу знания, которое транслируется душой, постулируется принцип единства-целостности и некой интегрирующей структуры, связывающей все различия-идеи в единое целое. Войти в контакт с этой структурой можно по самым различным поводам — от начертанного на песке треугольника, или от тени, или от отражения в воде, и это будет «первым разделом» либо первым движением, но дальше нужно подняться по этой интегрирующей структуре к началу, к целостности различий во втором движении, и тогда повод больше не нужен: идеи придут в целостность различенного, и душа, восстанавливая память методом размышления и объяснения, может теперь путешествовать по внутренним связям единого, не нуждаясь ни в поводе, ни в чувственном раздражителе.

Платон и Аристотель

Платон в общих чертах завершил теоретическое осмысление номотетики и наметил возможные пути сжатия наличного комического знания с использованием языковых структур как основного арсенала. Но то ли время еще не пришло, то ли, это нам кажется более вероятным, подействовала на него угроза неустранимой многозначности на переходе от уровня слов к уровню предложений, а только Платон, так много писавший о слове — языковой и кодовой единице, почти ничего не говорит о предложении, единице более высокого уровня. Из этого не следует, что Платону чужда логика. Его различениями широко пользуется Аристотель. Просто у Платона эти различия не приведены в целостность, да и не могли быть приведены в целостность без привлечения синтаксических структур. В этом системно-структурном смысле отношение между Платоном и Аристотелем до крайности похоже на отношение между католической церковью и Лютером, как оно описано Марксом: «Лютер победил рабство по набожности только тем, что поставил на его место рабство по убеждению. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека» [2, с. 422—423].

Интерииоризация внешних божественных определителей, и прежде всего инстанции, снимающей выбор (целевая причина), как раз и образует, по нашему мнению, водораздел между Платоном и его учеником Аристотелем. И аналогия с Лютером приведена нами не походя, не ради иллюстрации этого различия. Она в некотором роде ключ к дальнейшим событиям, о которых нам придется говорить в следующей главе, где мы снова и снова будем сталкиваться с оппозицией внешнего и интерииоризирующего подходов, с именами Платона и Аристотеля, которые окажутся активными фигурами сакрализации природы и теологической санкции категориального аппарата опытной науки.

В отличие от Платона Аристотель не только не боится проблемы выбора, многозначности связи между смыслом и его оформлением по нормам флективного языка, но именно эту флективную странность логоса использует для формализации средствами лингвистических структур движения как спонтанного или навязанного извне качественного изменения во времени всего реально существующего, смертного и деятельного в активном или пассивном плане. Категории возможности и действительности, энергии, энтелехии генетически связаны именно с этой флективной странностью логоса, выразимой формулой $n!$ вариантов оформления смысла, если для его кодирования требуется n слов; они либо опираются на эту странность, либо предполагают ее как условие собственного выявления. Конечно, генетическая связь сама по себе не так

уж много объясняет: она, как и все связи этого рода, прописана по духовным лесам выхода к новому результату, а не по той дисциплинарной оценке истории, которую результат получит в будущем. Но кое-что она все-таки объясняет, и прежде всего сам исходный знаковый универсальный скелет «сущности» Аристотеля — обогащенного логической структурой микроэлемента единого, интегрированного с другими такими же в своей скелетной основе микроэлементами по целевой составляющей в единицы более высок уровней, вплоть до высшего космического уровня перводвигателя, который, оставаясь верным палубному принципу «слово дело», движет, оставаясь неподвижным, и, выявляя себя к цель целей, форма форм, слово слов, пропитывает космос целесообразностью, однозначной оформленностью, порядком, превращает космос в разумный миропорядок. Космос становится источником «естественного благочестия», о котором последи? из великих философов писал, пожалуй, Кант, когда он ограничивал знание, чтобы освободить место вере [22, с. 95]¹, а из великих ученых — Эйнштейн, когда он в недоумении и восхищении останавливался перед феноменом познаваемости мира².

Аристотель различает сущность первичную: «Всякая сущность, по-видимому, означает некоторую данную вещь. По отношению к первичным сущностям бесспорно и истинно, что здесь имеется в виду такая вещь. То, что этим путем указывается, есть неделимое и единое по числу» (Категории, 3b 10) – и сущность вторичную, мы бы назвали ее знаковой. Первична сущность не только едина по числу и неделима, она к тому ж изменчива: «Отличительным свойством сущности является то обстоятельство, что, будучи той же самой и единой по числу она допускает противоположные определения через изменения ее самой» (4a 10). Вторичная сущность этим свойством единичности и изменчивости не обладает, она принадлежит либо к знаковой иерархии существ и вещей, т. е. представляет их классы, а не единичные существа и вещи, либо же принадлежит к спектру возможных для первичных сущностей данного класса состояний определенности, фиксирует одно из таких состояний. Принадлежность к знаку, к «речи и мнению» делает вторичную сущность истинной или ложной производно от изменений первичной: «Речь и мнение, будучи сами по себе во всех отношениях неподвижными, остаются совершенно без изменений, но вследствие движения в подлежащем (первичная сущность) для них получает силу противоположная оценка; действительно, речь остается все той же — кто-то сидит, но из-за движения в подлежащем речь оказывается иногда истинной, иногда ложной» (4a 20).

Поэтому относительно слов вне связи ничего определенного утверждать нельзя, их истинность или ложность возникает производно от целостной связи первичных и вторичных сущностей в предложении-суждении (Категории, гл. 4). Соответственно первые сущности способны определиться в одно из возможных для них состояний только в парном единстве со вторичными (формальными), что всегда фиксируется в предложении-суждении как оппозиция подлежащего (субъекта) и дополнения (объекта), а в бытии самой вещи — как тождество в любой заданный момент времени материальной (первичная сущность) и формальной (вторичная сущность) причин. Материальная причина репрезентирует первичную сущность в спектре возможных для нее или для данного класса сущностей состояний, что в общем случае приводит к пониманию материальной причины как «чистой возможности», носительницы любых возможных

¹ См. там же типичную формулировку естественного благочестия, которую можно найти и у Гоббса, и почти у всех философов нового и новейшего времени: «Достойный восхищения порядок, красота и предусмотрительность, проглядывающие во всем в природе, сами по себе должны породить веру в мудрого и великого создателя мира» [16, т. 2, с. 97].

² «Я не могу представить себе Бога, который вознаграждает или наказывает, цели которого аналогичны нашим, короче говоря, Бога, являющегося отражением¹ человеческой слабости. Тоже я не могу поверить и в то, что человек переживает смерть своего тела, хотя в слабых душах теплятся такие мысли, порожденные страхом или смешным эгоизмом... Моя религия заключается в смиренном восхищении ясным высшим духом, проявляющимся в тех мелочах, которые мы можем осознать нашими слабыми умами. Это глубокая эмоциональная убежденность в присутствии высшей разумной силы, которая проявляется в непознаваемой Вселенной, и представляет мою идею о Боге» (цит. по [35, с. 222—223]).

состояний определенности, которые могут быть реализованы с сохранением преемственности и единичности. Формальная причина суть одно из возможных состояний первичной сущности, которое в данный момент реализовано, перешло из возможности в действительность. Она результат некоторой деятельности по уничтожению выбора и реализации именно этого состояния, которое исключает в акте реализации все другие.

Чтобы объяснить и понять формальную определенность сущности, необходимо, по Аристотелю, привлечь еще два рода причин: а) целевую, с помощью которой снимается выбор и устанавливается то возможное состояние, которое подлежит реализации, и, поскольку первичная сущность единична и в процессе изменений сохраняет тождество по числу, целевая причина в акте снятия выбора останавливается на одном из возможных состояний, снимает многозначность в пользу однозначности; б) сопряженную с целевой действующую, с помощью которой сущность преемственно переводится в избранное возможное состояние, получает именно эту, а не какую-то другую формальную определенность.

Нетрудно заметить, что перед нами здесь типичный интерьер целесообразной практической деятельности. Маркс, например, рассматривая процесс труда на правах социальной универсалии, «независимо от какой бы то ни было определенной общественной формы», исходит именно из этой четырехпричинной структуры интерьера деятельности: «В процессе труда деятельность человека при помощи средства труда вызывает заранее намеченное изменение предмета труда. Процесс угасает в продукте. Продукт процесса труда есть потребительная стоимость, вещество природы, приспособленное к человеческим потребностям посредством изменения формы. Труд соединился с предметом труда, труд овеществлен в предмете, а предмет обработан. То, что на стороне рабочего проявлялось в форме деятельности (Unruhe), теперь на стороне продукта выступает в форме покоящегося свойства (ruhende Eigenschaft), в форме бытия» [6].

Но если для Маркса такая структура интерьера деятельности, включающая моменты осознанной теоретической деятельности (целеполагание, снятие выбора), суть специфика человека и его деятельности как деятельности общественной, то для Аристотеля эта структура носит космически-универсальный характер: «Как делается каждая вещь, такова она и есть по своей природе-рождению, и какова она по природе-рождению, так и делается, если ничто не будет мешать. Делается же ради чего-нибудь, следовательно, и по природе-рождению существует ради этого. Например, если бы дом был из числа природных рождающихся вещей, он возник бы так же, как теперь делается искусством; если же рождающиеся вещи возникали бы не только в родах, но и путем искусства, они возникали бы соответственно своему природному способу. Следовательно, одно возникает ради другого. Вообще же искусство частью завершает то, что природа не в состоянии сделать, частью подражает ей» (Физика, 90b).

Не следует, нам кажется, удивляться «наивности» Аристотеля, отождествляющего природное и искусственное, у кибернетиков это получается ничуть не хуже¹. Полезнее подчеркнуть, что Аристотель смещает акценты со статики на динамику, отождествление идет не по продукту—образцу—слову, как это было у Платона, а по деятельности, которой приписывается цель «ради чего», независимо от того, принадлежит ли она к набору форм социально необходимой деятельности (искусство) или совершается за

¹ У Соболева можно прочесть почти полный перефраз рассуждения Аристотеля: «Человек — это самая совершенная из известных нам пока кибернетическая машина, в построение которой программа заложена генетически... вся деятельность человеческого организма представляет собой функционирование механизма, подчиняющегося во всех своих частях тем же законам математики, физики и химии, что и любая машина... Теперь об „искусственном“ и „естественном“. С точки зрения материалиста, между этими понятиями нет противоположности, как нет и строгой грани: ведь все, что делается «искусственно», делается из материала, имеющегося в природе, на основании тех же законов математики, физики и других наук, которым подчинена вся живая и неживая природа» [48, с. 83]. Различие, и не в пользу отчаянного кибернетика, лишь в том, что Аристотель пытается поднять природу до человека, а Соболев пытается опустить человека до природы, растворить его во внешних определениях.

пределами этого набора (по природе). Отличие от Платона и в том также, что слова-имена, оставаясь, в частности, и образцами-ориентирами деятельности, поскольку с их помощью фиксируется оппозиция первичной сущности и формы ее наличного или имеющего стать в результате деятельности бытия, не рассматриваются уже просто идеями среди идей, диссоциированными различениями лексического уровня, членами сообщества «мира идей», а входят друг с другом в операционные отношения интеграции в целостности более высокого порядка: предложения-суждения, от которых слова получают право истинно или ложно представлять бытийный мир деятельности в мире знака, входить или не входить в отношение тождества с бытием. Если Платон пытался снять флективную многозначность «сверху», в порядке божественного предписания, то Аристотель ее снимает в рамках истины-соответствия, где примат отдается бытию: «Не потому ты бел, что мы правильно считаем тебя белым, а потому, что ты бел, мы, утверждающие это, правы» (Метафизика, 1051b).

Вместе с тем, выполняя определенный набор функций в интерьере практической деятельности, где слова фиксируют позиции причин и выявляют их носителей, соединяя тем самым подвижный мир деятельности и движения с неизменным миром знака и знания, слова одновременно присутствуют и в интерьере логической деятельности, входят в целостности более высокого уровня предложений-суждений, подчиняясь здесь универсальным правилам синтаксиса. Тут и появляется знаменитое определение Аристотеля, замыкающее в тождестве синтаксические структуры и универсальные категории бытия: «сколькими способами сказывается, столькими способами и означает себя бытие» (Метафизика, 1017b).

Насколько правомерно такое отождествление? Чтобы ответить на этот вопрос, следует прежде всего обратиться к тому, как Аристотель интерпретировал знаковое представление сущности, смысл и состав синтаксических правил¹. Он высказывал весьма правдоподобное, на наш взгляд, мнение, что универсализм позиций членов предложения — подлежащего (субъекта), сказуемого (категории), дополнения (объекта), определения, обстоятельства — связан с универсализмом ситуаций практической деятельности. Хотя с точки зрения метасинтаксических «текстуальных» правил такой подход нельзя считать вполне оправданным, субъективные ограничения и необходимость фрагментации смысла также формируют синтаксические структуры, но ответственные за многообразие языковых типов субъективные ограничения не отменяют стихийно выявляющуюся в любом языке и в структурных арсеналах любых языков тенденцию к уподоблению структур речевой и практической деятельности. И если знак необходимо обобщает, снимает в знании отметки единичности, места и времени, то форма выявления этой тенденции должна быть в конечном счете подчинена поиску и фиксации универсалий в актах практической деятельности.

Хотя даже в наиболее абстрактных и тонких местах «Метафизики» мы не найдем теоретического обоснования универсализма позиций членов предложения (Аристотель в этом вопросе идет скорее от данности и наблюдения, чем более привычным для него

¹ Следует сразу же оговориться, что, хотя Аристотель считается «отцом» современных нормативных грамматик, которому принадлежит первый набросок грамматической теории и терминологией которого с второстепенными уточнениями александрийских грамматиков до сих пор пользуются все нормативные грамматики, сам Аристотель никогда не задумывался над нормативностью как таковой. Грамматика была для Аристотеля опорной аналогией объяснения других вещей, а не набором нормативов, подлежащих изучению и исполнению. Нормативность — продукт эллинизма, когда перед населением греческих полисов, искусственно учрежденных на правах оазисов культуры в инокультурной «хоре», вопрос о сохранении эллинского языка и обучении «правильному» языку действительно становился актуальным. Сам Аристотель с точки зрения нормативности проявлял непозволительное для отца лингвистики легкомыслие. В «Поэтике», например, после краткого грамматического очерка (гл. 20, 21) он советует ради благородства выражения переименовывать слова: «Весьма немало способствуют ясности и благородству выражения удлинения, сокращения и изменения слов: именно, такие слова, уклоняясь от обычного, звучат иначе, чем общеупотребительные, и поэтому делают речь незатасканной, а вследствие общения с обычной формой остается ясность» (1468 а 35—1458 б).

путем рассуждения), элементарный анализ неравноправного положения первичных и вторичных сущностей с точки зрения их прав на исполнение функций членов предложения показывает, что речь для Аристотеля есть своего рода деятельность по вовлечению знака в конкретную ситуацию практической деятельности через подлежащее-субъект, которому возвращают потерянные в знании отметки единичности, места и времени, т. е. знак превращают в заместитель единичной вещи с полным набором ее возможностей, в первичную сущность. Именно это дает право Аристотелю утверждать: «Сущностью, о которой бывает речь главным образом, прежде всего и чаще всего является та, которая не сказывается ни в каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем (на правах одной из возможностей.— М. П.), как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторичными сущностями называются те, в которых, как в видах, заключаются сущности, называемые так в первую очередь...» (Категории, 5, 2а 10—15).

Таким образом, подлежащее-субъект осознается Аристотелем как подвижное, для нужд момента место контакта неизменного знакового мира знания и текучего мира деятельности, и, поскольку все остальное в предложении-суждении «сказывается о подлежащем», другие позиции членов предложения выглядят производными от подлежащего («второстепенными»), от его состояния в данный момент времени и в данном месте. Изменчивость единичных вещей и ультрастабильность знака делают такие «моментальные», «кадровые» представления деятельности в знаке «хрупкими», недолговечными, истинными или ложными, в зависимости от изменений в подлежащем-субъекте, но эта хрупкость не распространяется на синтаксическую структуру предложения, на синтаксические правила. И в том и в другом случае структура остается тождественной себе: эффект истинности или ложности возникает в акте конкретной реализации этой структуры, зависит от полноты учета отметок единичности, места и времени. Смысл возможных «ошибок» здесь, по Аристотелю, тот же, что и в определении деятельности по цели: «А так как природа двойка: с одной стороны, как материя, с другой — как форма, она же цель, а ради цели существует все остальное, то она и будет причиной „ради чего“. Ошибки бывают и в произведениях искусства: неправильно написал грамматик, неправильно врач составил лекарство, отсюда ясно, что они могут быть и в произведениях природы. Если существуют некоторые произведения искусства, в которых „ради чего“ достигается правильно, а в ошибочных „ради чего“ намечается, но не достигается, то это же самое имеется и в произведениях природы, и уродства суть ошибки в отношении такого же „ради чего“» (Физика, 91а).

По нормам догадничества — поиска провозвестников современной генетики за это рассуждение об ошибках природы следовало бы поставить Аристотелю памятник и причислить его к лику отцов эволюционной теории вместе с Эмпедоклом (что уже сделано). Но эту сторону дела мы оставляем без последствий. Нас много больше должна интересовать исходная субъект-объектная оппозиция (подлежащее—дополнение), которая после множества преэмственных трансформаций и переосмыслений перейдет в наше субъект-объектное отношение. Сейчас нам важно отметить и постараться удержать в уме на дальнейшее тот факт, что в этой исходной форме субъект-объектная оппозиция мало похожа на наше субъект-объектное отношение. Под субъектом-подлежащим Аристотель понимает единичную вещь, первичную сущность, ту форму знакового представления, которая имплицитно предполагает сохранение единичности, отметок места и времени.

Когда Аристотель говорит: «Отдельный человек является сущностью несколько не в большей степени, чем отдельный бык» (Категории, 5, 2b 25), т. е. и человек и бык имеют равные права на знаковое представление под формой субъекта-подлежащего, то в намерение Аристотеля не входит желание оскорбить наше дорогое субъект-объектное отношение, где субъект прописан по человеку, и только по человеку, а любая попытка приписать свойства субъективной самости быку, или электронно-счетной машине, или формуле будет рассматриваться как очередная форма биологического, или механического,

или знакового фетишизма. Точно так же, когда Аристотель говорит о вторичных сущностях — о реализованных в порядке исключенного выбора возможностях как о знаковом представлении одной из черточек-потенций субъекта под формой объекта-дополнения, как о логической экспликации частной стороны субъективной способности постоянно пребывать в одном из многих состояний определенности, не надо путать этот объект-дополнение с нашим. Мы не должны приписывать Аристотелю посягательств на современное научное понимание объекта, независимой от нас реальности, данной нам в ощущении,— реальности замороженных дополнений.

Аристотель рассуждает в другой системе смысла, которая лучше всего сохранилась в «наивных» формах наших нормативных грамматик, в школярских анализах предложений «по членам предложения», в правилах идентификации этих членов с их неизбежным «на какой вопрос отвечает?». Важно для нас не только то, что сам Аристотель рассуждает в этой школярской системе смысла уроков по родному языку в начальной средней школе, но и то обстоятельство, что философия вплоть до Гоббса, Локка, Юма не знала другой системы смысла, рассуждала именно в этой школярской системе, где субъект всегда был подлежащим — единичной вещью во всем богатстве е действительных и возможных форм существования, а объект - «фикцией», знаковой фиксацией одной из возможных форм существования субъекта в мире мысли, средством «склонения» вещей-субъектов, будь то быки, ослы, камни, металлы, воды, овощи, к удовлетворению наших нужд методами практической деятельности.

Стоит нам лишь чуточку промахнуться, забыть об этой разнице систем смыслов, и мы тут же вручим Аристотелю или любому другому до Юма и Канта в порядке свидетельства о собственной исторической неграмотности либо духовный магнитофон, либо духовную вареную картофелину, о которых ни античность, ни средневековье не имели ни малейшего представления. Сложность историко-философского исследования в том, в частности, и состоит, что духовные открытия и изобретения редко сохраняют «метрику», дату регистрации появления на свет. Поэтому на историко-философских дорогах не такая уж редкость встретить Ноздрева на мотоцикле, или пушкинскую Татьяну с транзистором, или Фалеса, страшного болельщика, у телевизора. Вот этого нам и следует избегать: любой человек живет в рамках собственной жизни и в соответствующих рамках исторической вместимости. Нет смысла требовать от него «работы на историю», на то, чего пока нет. История сама рассудит, кто был кто и что было что для нее, помогать истории в этом деле — напрасный труд и трата времени. <...>

Аристотель и гносеология

Здесь было бы в самый раз высказать одну еретическую для истории философии мысль, но накопленный автором опыт достижения взаимопонимания вынуждает обставлять эту мысль, от которой нам некуда деться, предварительными уточнениями и пояснениями, чтобы она не показалась слишком уж несъедобной.

Во-первых, в порядке личной оговорки, автор начал увлекаться историей философии с Аристотеля, и философия Аристотеля — его первая любовь, которая, как известно, надолго. Автор и раньше считал и сегодня считает, что Аристотель — крупнейшая историческая фигура как в истории философии, так и в истории европейской мысли: слишком много замкнуто на него, зависит от него, восходит к нему и отталкивается от него. Но, по примеру того же Аристотеля, автор вынужден вслед за ним признать, что бывают ситуации, когда любви, уважению, дружбе следует предпочесть истину.

Во-вторых, именно в этой грустной ситуации мы оказались, приняв на правах рабочей гипотезу о дисциплинарно-номотетической природе философии, где она выполняет социально необходимую роль номотетической теории, сжимающей массив комического знания с помощью лингвистических структур до вместимости человека ради трансляции гражданского всеобщего-распределенного навыка «жизни сообща». Контуры этой гипотезы обязывают следовать им в поисках истины. Сама же гипотеза строится на принятом на правах постулата положении, что трансляционно-трансмутационное

отношение есть универсалия любых типов социального кодирования, причем трансляция обеспечивает преэминентность воспроизводства социальных институтов в смене поколений, а трансмутация, социализируя продукт деятельности индивидов-новаторов и передавая его в трансляцию, обеспечивает поступательное развитие общества — совершенствование, смену и замену транслируемых социальных институтов.

Вот здесь мы и оказываемся перед грозящей неприятностью. У Платона при всем его тяготении к трансляции — к стабильному, неизменному, вечному был все же канал трансмутации, была и «теория познания» одержимости. Она, правда, больше походила на атавизм-аппендикс традиции, чем на теорию познания, но все же была. Его бог способен был покидать «обычное свое состояние» не только по поводу космических неполадок, но и по частным поводам, чтобы привести людей в состояние одержимости-намагниченности и сообщить для трансляции будущим поколениям очередную божественную задумку-истину. Можно глубоко сомневаться в эффективности такого трансмутационного канала, но в его наличии у Платона сомневаться нельзя. А вот есть ли канал трансмутации в учении Аристотеля?

В рамках нашей гипотезы этот вопрос равносителен вопросу: есть ли у Аристотеля теория познания? И если, как справедливо замечал Кант, последовательность — высшая философская добродетель, ответ в принятой нами гипотезе может быть только один: ни канала трансмутации, ни теории познания у Аристотеля нет, если познание предполагает трансмутацию наличного, появление в трансляции новых результатов, накопление знания. Учение Аристотеля — чисто трансляционное построение, которому чужда идея расширения знания.

Попробуем сохранить хладнокровие и разобраться в существе дела. Кое-какие свидетельства об этом трансмутационном изъяне учения Аристотеля мы обнаруживаем уже у античных философов. «Косой атом» Эпикура, например, в роли творца миров мог появиться только по ходу восприятия Демокрита через призму учения Аристотеля. Но, пожалуй, наиболее достоверным свидетельством служит отношение самого Аристотеля к ложному, ошибкам, уродствам, к любым отклонениям от нормы. Они для него, как и для наших кибернетиков, бесструктурный шум, который нет смысла и желания утилизировать, переводить в форму «мутантов», способных изменить режим регулирования по конечным целям или даже сами эти конечные цели. Аристотель и близко не подходит к этой идее, которая могла бы лечь в основу теории познания.

Тот же результат дает и обращение к главе двенадцатой «Метафизики», где во всей его божественности описан перводвигатель — чистая вечная деятельность, мышление о мышлении: «Умозрительное мышление есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если богу всегда так хорошо, как нам иногда» это — изумительно; если же лучше, то еще изумительнее. А с ним так оно и есть. Нет сомнения, что ему присуща жизнь: деятельность разума есть жизнь, а бог есть именно деятельность, и деятельность его сама по себе есть самая лучшая и вечная жизнь» (Метафизика, 1072b). Что же это за жизнь и какого рода эта деятельность? Бог лишен материи, а с нею и возможности, и выбора — он чистая действительность, разум без тела. Как сущность, лишенная материи, возможности, выбора, бог по необходимости ограничен рефлексией по поводу результатов собственной деятельности: «Разум мыслит сам себя, раз мы в нем имеем наилучшее, и мысль его есть мышление о мышлении... Поскольку, следовательно, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга, в тех случаях, где отсутствует материя, мы будем иметь здесь тождество и мысль будет составлять одно с предметом мысли» (Метафизика, 1075a). Деятельность лишенного материи и возможности бога оказывается, таким образом, запертой в клетку наличного и вечного предмета мысли, не имеет выхода к новому, представляет из себя, как сказали бы сегодня, закрытую систему. Перводвигатель Аристотеля, который «движет, оставаясь неподвижным», похож по типу деятельности на сытую, бодрую, деятельную от избытка жизненных соков белку в колесе конечных и однозначных определений, которая проносится, может быть, сотни километров,

«оставаясь неподвижной». Имеет ли отношение это божественное верчение в колесе к познанию? К рефлексии — безусловно, к познанию же — нет: система не имеет входа, в ней не может появиться ничего нового.

И все же тот набор формализации, различений, оппозиций, процедур и, прежде других, детище Аристотеля — формальная логика образуют бесспорно необходимую часть понятийно-категориального арсенала любой теории познания, как это и подтвердилось впоследствии. Поэтому о теории познания Аристотеля можно сказать, перефразируя слова его же «Метафизики» (1069b) в адрес Анаксагора, Эмпедокла, Анаксимандра и Демокрита: «Теория познания была у Аристотеля — в возможности, в действительности же — нет»¹.

¹ Начало "Метафизики", "О душе", отдельные места из "Никомаховой этики" можно было бы истолковать как набросок теории познания, но это скорее разговор о достоинствах знания, чем сколько-нибудь формализованная теория.